

# Andrzej Póltawski

---

## O sytuacji epistemologicznej wartości moralnych

---

*Studia Philosophiae Christianae* 22/2, 175-195

---

1986

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ POŁTAWSKI

## O SYTUACJI EPISTEMOLOGICZNEJ WARTOŚCI MORALNYCH<sup>1</sup>

1. Centralna sytuacja wartości moralnych w ludzkim świecie. 2. Odpowiedzialność a wartość moralna. Warunki ich możliwości. Konsekwencje metodologiczne. 3. Analiza faktów moralnych. Ich nieredukowalność. 4. Moralność a rozumność. 5. Godność osoby jako podstawa wartości moralnych. 6. Czy należy oczekiwać powszechnej zgody w kwestiach moralności? 7. Moralność a chrześcijaństwo. 8. Podsumowanie.

Artykuł omawia problematykę poznania wartości moralnych w nawiązaniu do analiz Romana Ingardena i Karola Wojtyły, a także do współczesnej etologii i psychologii fenomenologicznej. Sytuacja człowieka ujęta jest jako moralny rozwój, stawanie się, oparte o rozumną orientację i wolność decyzji. Podkreślono centralne znaczenie zjawiska sumienia dla analizy moralności i związaną z nim konieczność jego analizy. Za najgłębszą podstawę moralności uznano niezbywalną godność osoby. Podkreślono aksjologiczno-normatywny charakter moralności.

### 1. CENTRALNA SYTUACJA WARTOŚCI MORALNYCH W LUDZKIM ŚWIECIE

Omawiając zmysłowe życie zwierząt, Erwin Straus pisze: „Rozumienie zwierząt jest rozumieniem symbiotycznym..., jest podążaniem za czymś lub uciekaniem przed czymś, rozumieniem tego, co wabi lub przestrasza. Pierwotna forma przeżywania zmysłowego to rozdzielanie i łączenie. Odczuwanie zmysłowe służy podstawowej odmianie tego rozdzielania i łączenia — odżywianiu się i rozmnażaniu. Istota zdolna do odczuwania znajduje się w świecie i, jako element tego świata, nastawiona jest na łączenie się z innymi jego elementami lub separowanie się od nich. Wszelkie łączenie się i rozdzielanie się

<sup>1</sup> Rozprawka niniejsza jest nieco rozszerzoną wersją polską artykułu, który ma się ukazać w języku angielskim w tomie zbiorowym poświęconym wartościom planowanym przez World Union of Catholic Philosophical Societies.

już samo w sobie poruszającym się bytem, lepiej: jest byciem w ruchu. Ruch i odczuwanie stoją zatem w ścisłym związku”<sup>2</sup>.

Istnieje więc, zdaniem Strausa, pierwotna jedność odczuwania i ruchu lub, mówiąc dokładniej, pierwotne życie zmysłowe polega na odczuwaniu i ruchu, na stawaniu się: „Odczuwanie zmysłowe jest... przeżywaniem sympatetycznym. Kieruje się ono na fizjognomiczne rysy tego, co wabi i przestrasza. Ono samo zaś charakteryzuje się przez ruch 'wraz z' w podążeniu 'ku' czemuś oraz oddalaniu się 'od' czegoś... Pojęcie tego, co sympatetyczne obejmuje rozdzielanie się i łączenie, uciekanie i gonitwę, strach i wabienie, zarówno to, co miłe, jak i to, co niemiłe... W odczuwaniu mamy świat w wyglądzie perspektywicznym, mamy go zawsze dla siebie. Znaczy to, że w odczuwaniu mamy otoczenie, ale jeszcze nie mamy świata”<sup>3</sup>.

Powiedzieć zatem można, że otoczenie zwierzęcia jest w jego odczuwaniu zróżnicowane od razu na rzeczy pozytywnie i negatywnie wartościowe dla zwierzęcia.

Dietrich von Hildebrandt wprowadził w swej fenomenologii wartości kategorię „ważności” (*Bedeutung, importance*). Odróżnia on trzy rodzaje ważności: to, co daje subiektywne zadowolenie; dalej to, co jest obiektywnie dobre dla danej jednostki; wreszcie to, co ważne jest samo w sobie. Podstawowym rodzajem ważności tego, co ważne samo w sobie, jest według von Hildebrandta „ważność wartości”. Hildebrandtowski podział tego, co „ważne” nie jest klasyfikacją logiczną, gdyż nie opiera się o jedną zasadę. Jest to raczej wyodrębnienie pewnych pokrewnych sobie zjawisk i pewnych podstawowych znaczeń terminów odnoszących się do tych zjawisk. Wyróżnienie to jest dla von Hildebrandta wstępnym zabiegiem na drodze do fenomenologicznego wyjaśnienia „ważności wartości”.

W zmysłowym życiu zwierząt zachodzi bliski związek i zasadnicza (tj. występująca na ogół w warunkach naturalnych dla danego gatunku) zgodność pomiędzy tym, co daje subiektywne zadowolenie a tym, co obiektywnie dobre dla gatunku. Zwierzęta posiadają, jak mówimy, instynkt, który każe im robić to, co korzystne dla ich rozwoju i uniknięcia zagłady, przede wszystkim zaś dla zachowania gatunku. Instynkt ten wpływa z dziedzicznej struktury istoty żywej. Jest on, powie-

<sup>2</sup> Erwin Straus, *Vom Sinn der Sinne* (Berlin: Springer wyd. 1 1935, wyd. 2 1956) wyd. 2, s. 200. Przekład A.P. Por. też podkreślenie jedności odczuwania i ruchu we współczesnej psychologii.

<sup>3</sup> Tamże, s. 207.

dzień można, jej funkcjonującym *a priori* (jeśli — wraz z Konradem Lorenzem i innymi etologami — uznamy za „poznawcze” wszystko to, co w strukturze takiej istoty sprzyja zachowaniu gatunku).

Wydaje się rzeczą oczywistą, że wartości specyficznie ludzkie nie funkcjonują w ten sam sposób, jak opisane właśnie wartości dostępne dla zwierząt. Wynika to stąd, że — zgodnie z tradycyjną definicją — człowiek jest „istotą żywą rozumną” czy też „indywidualną substancją natury rozumnej”; inaczej mówiąc, z okoliczności, że człowiek może — i powinien — używać rozumu dla kierowania działaniem, w którym realizuje swoje cele. W rozprawce niniejszej będę się starał pokazać, że w kontekście takiej koncepcji człowieka „rozumność” zakłada moralność.

W rozważaniu miejsca wartości w egzystencji człowieka ograniczę się tu do epistemologicznej problematyki wartości moralnych. Nie mogę jednak całkowicie pominąć ontologicznego, przede wszystkim zaś antropologicznego kontekstu tej problematyki.

Takie ograniczenie się do jednego tylko rodzaju wartości pozwala na lepsze skupienie uwagi i na uniknięcie przedwczesnych uogólnień, częstych w rozważaniach filozoficznych, zwłaszcza zaś w teorii wartości. Ponadto zauważyć można, że wartości moralne nie są po prostu jednym z gatunków bogatego i rozgałęzionego rodzaju „wartość”. Wskazuje na to m.in. okoliczność, że jeśliby się okazało, że dziedzina moralności nie stanowi autentycznego, ważnego i realnego aspektu rzeczywistości, w której żyje człowiek, to możliwość wykazania obiektywności jakichkolwiek wartości wydaje się mało prawdopodobna. Z drugiej zaś strony stanowisko człowieka wobec moralności jest oczywiście znacznie ważniejsze dla jego postawy życiowej niż poglądy dotyczące jakichkolwiek innych rodzajów wartości. Jest to szczególnie jasne dla kogoś, kto stara się zrozumieć sytuację człowieka w świetle nauki chrześcijańskiej. Wreszcie, jak zobaczymy, problematyka moralności nie da się po prostu sprowadzić do pewnego działu aksjologii w obiegowym rozumieniu tej dyscypliny jako nauki o różnego rodzaju odmianach „czegoś”, pewnego rodzaju przedmiotów, jakości, cech, czy też jakichś innych jeszcze tworów, będących „wartościami”.

## **2. ODPOWIEDZIALNOŚĆ A WARTOŚĆ MORALNA. WARUNKI ICH MOŻLIWOŚCI. KONSEKWENCJE METODOLOGICZNE**

W wykładzie na temat wartości moralnych z r. 1962, Roman Ingarden precyzuje sześć warunków koniecznych do tego, aby

pewien fakt czy też pewne postępowanie posiadało wartość moralną<sup>4</sup>.

1. W każdej sytuacji, w której można mówić zasadnie o wartości moralnej, (A) musi w jej realizacji wziąć udział świadomy podmiot działania; (B) podmiot ten musi (a) sam kierować swym działaniem, oraz b) rozpoznać pewne fakty, a w szczególności pewne wartości. Wszystko to zakłada nie tylko istnienie podmiotu działania, ale również jego świadomości.

2. Musi się dokonać jakiegoś postępowanie — bardzo szeroko rozumiane — jakiegoś zachowanie się owego świadomego podmiotu. W szczególnych przypadkach będzie to pewne działanie, tj. czynność zmieniająca coś w świecie.

Omawiane postępowanie musi w jakiś sposób brać pod uwagę wartości, które mogą być bardzo różnego rodzaju.

4. Podmiot działania moralnego musi być odpowiedzialny za swe działanie. To zaś z kolei wymaga spełnienia pewnych warunków, m.in. istnienia świadomości podmiotu oraz zachowania jego tożsamości w trakcie działania; aby być odpowiedzialny, podmiot musi być tym samym podmiotem przez cały czas trwania swej odpowiedzialności. Podmiot pozostaje odpowiedzialny za swe działanie również po jego zakończeniu.

5. Podmiot działania musi być wolny w swej decyzji i w swym działaniu. Wolność ta musi trwać przez cały czas działania, za które jest odpowiedzialny; podmiot musi mieć przez cały ten czas możliwość albo dalszego kontynuowania, albo przerwania odnośnego działania.

6. Sam podmiot działający musi być źródłem decyzji prowadzącej do działania moralnego. Musi on sam rozstrzygnąć, co zamierza robić i sam kontynuować działanie i podtrzymywać jego realizację.

Oprócz tych 6 warunków, Ingarden wspomina jeszcze (7) bezinteresowność działania, lecz nie chce decydować, czy to jest warunek konieczny wszystkich działań moralnych. Ponadto zapytuje (8), czy działanie (pozytywnie) moralne nie zakłada jego uczciwości. Ta zaś ze swej strony zdaje się, zdaniem polskiego fenomenologa, wymagać, aby podmiot działania (a) chciał zrealizować sytuację pozytywnie wartościową, (b) czynił to z pozytywnych motywów, oraz (c) działał prostolinijnie, tj. nie uda-

<sup>4</sup> Roman Ingarden, „Z rozważań nad wartościami moralnymi”, *Rozprawy Filozoficzne. Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego* 21, Nr 2 (Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu) s. 105—117. Por. też: Roman Ingarden, *Książeczka o człowieku* (Kraków, Wyd. Literackie 1972), rozprawa „O odpowiedzialności”.

wał, że chce zrealizować sytuację inną od tej, do której naprawdę dąży.

W cytowanym wykładzie Ingarden skłonny jest twierdzić, że to, co czyni pewną wartość wartością moralną jest specyficzną jakością czy też układem jakości przysługujących przedmiotowi wartościowemu — osobie, aktowi woli czy też postępowaniu. Polski fenomenolog nie chce jednak rozstrzygać, czy właściwym podmiotem wartości moralnej jest jeden z wymienionych elementów podlegających ocenie moralnej sytuacji, czy też jakaś ich kombinacja. Wyraża tylko pogląd, że albo podmiotem wartości moralnej jest właśnie pewna kombinacja wspomnianych trzech czynników, albo też istnieją trzy różne rodzaje wartości moralnych przysługujących odpowiednio osobie działającej, aktowi woli (decyzji) i działaniu.

Ingarden nie był jednak pewny, czy o moralnym charakterze pewnej wartości decyduje naprawdę pewna jakość. W nieopublikowanej dyskusji z r. 1969 przyznał on, że jest to zagadnienie bardzo trudne do rozstrzygnięcia i że nie jest dla niego sprawą całkowicie jasną, czy czynnikiem decydującym nie jest tu raczej określony stosunek do człowieka.

Analizy Ingardena, choć formułowane bardzo ostrożnie i częściowo hipotetycznie, mogą pomóc w poważnym posunięciu naprzód naszych rozważań. Wskazują one przynajmniej na to, że aby można było sensownie mówić o wartościach moralnych i związanej z nimi odpowiedzialności, człowiek i jego świat muszą się odznaczać pewnymi określonymi właściwościami. Albo bowiem ludzie okażą się niezdolni do ponoszenia odpowiedzialności za cokolwiek, albo też musimy przyjąć szereg ważnych twierdzeń antropologicznych czy też, szerzej, ontologicznych. Spróbujemy obecnie zastanowić się bliżej nad tymi twierdzeniami.

Analizy Ingardena wskazują na to, że aby móc być w ogóle za coś odpowiedzialny, człowiek musi być pewną zorganizowaną, dynamiczną całością czy jednością, zachowującą swą tożsamość w czasie (choć na ogół zmieniającą się z upływem czasu — wynika to już z dynamicznej struktury człowieka) i wyposażoną we własne centrum dyspozycyjne; musi też być zdolny do poznawania sytuacji, w której działa; według określenia Henri Eya, człowiek musi „dysponować osobistym modelem świata”, a zatem być świadomy w pełnym, ludzkim znaczeniu tego słowa<sup>5</sup>. Ponadto, posiadając własne centrum dyspozycyjne o struk-

<sup>5</sup> Por. Henri Ey, *La conscience* (Paris: Presses Universitaires de France, wyd. 2 1968).

turze pozwalającej mu naprawdę kierować swoim działaniem, człowiek musi mieć możliwość decydowania o tym, co chce lub czego nie chce zrobić i musi być zdolny do realizowania i kontrolowania realizacji swych postanowień.

Wszystko to jednak jeszcze nie wystarcza. Aby można było mówić sensownie o odpowiedzialności człowieka, osoba odpowiedzialna musi być zdolna do poznawania nie tylko świata takiego, jaki przedstawiają nam nauki przyrodnicze, tj. w oderwaniu od jakichkolwiek wartości, lecz także pewnych wartości — i musi też rzeczywiście poznawać te wartości. Mówiliśmy już o tym, że nawet otoczenie zwierzęcia (przynajmniej zwierząt wyższych) odczuwane jest przez zwierzę jako podzielone na to, co wabi i to, co odstrasza — że otoczenie to nie jest aksjologicznie neutralne — w szerokim rozumieniu terminu „aksjologiczny”. Świat, w którym żyje człowiek, świat wzięty tak, jak dany nam jest w bezpośrednim, codziennym doświadczeniu, przy całej swojej różności od otoczenia zwierząt, nie jest wyprany z wartości (i, jeśli można mówić sensownie o odpowiedzialności, nie może być ich pozbawiony). Jest bowiem rzeczą oczywistą, że odpowiedzialność zakłada wartości, że nikt nie może być odpowiedzialny za coś całkowicie bezwartościowego.

Rozważania powyższe mają ważne konsekwencje metodologiczne.

Jeśli mianowicie fakty i wartości moralne stanowią szczególnego rodzaju rzeczywistość, dostępną obdarzonej świadomości osobie w bezpośrednim wewnętrznym doświadczeniu fenomenologicznym, to wszelkie badanie tych faktów musi wyjść od tego doświadczenia. Jakiegokolwiek czysto zewnętrzne, behawiorystyczne czy socjologiczne podejście do moralności, jakiegokolwiek jej czysto „kosmologiczne” potraktowanie — a więc wszelkie badanie oparte wyłącznie na zewnętrznych metodach empirycznych i nie biorące pod uwagę wewnętrznej, fenomenologicznej analizy faktów i wartości moralnych — nie może nigdy dać rezultatu, stanowiącego adekwatne ujęcie rzeczywistości moralnej, ponieważ musi przejść koło niej, nie trafiając w jej istotę. Każda próba budowy filozoficznej teorii moralności oparta o tak pojętą empirię prowadzi z konieczności albo do sfalszowania swego rzekomego przedmiotu przez uznanie za moralność czegoś od niej różnego, albo też do zaprzeczenia jej istnienia. Badacz moralności, który nie chce z góry wyrzec się jej adekwatnego ujęcia musi zatem

posłużyć się odpowiednim opisem fenomenologicznym, musi wyjść od analizy odnośnych przeżyć.

Uwaga powyższa nie znaczy naturalnie, że badanie takie winno, lub może uznać empiryczne badania naukowe za zbędne lub pozbawione znaczenia. Przeciwnie, wydaje się, że musi ono jak najpełniej uwzględniać zdobycze nauk empirycznych. Musi ono jednak podchodzić do twierdzeń tych nauk krytycznie i nie może traktować ich jako swej jedynej podstawy; a to dlatego, że tylko fenomenologiczna analiza opisowa może pozwolić na stawianie właściwych pytań dotyczących przeżywanych świadomie faktów naszego „wnętrza” i odsłonić ich istotę<sup>6</sup>.

Innym ważnym wnioskiem metodologicznym z naszych dotychczasowych rozważań jest konieczność, dla autentycznego ludzkiego świata w jego wymiarze moralnym, rozpatrywania człowieka jako całości obdarzonej określoną organizacją i rozwijającej się w tym świecie, i uwzględniania wszystkich aspektów tej organizacji. Łatwo zauważyć, że postulat ten wiąże się ściśle z poprzednim. Lecz nie wynika on wprost z tamtego postulatu, o czym można się przekonać czytając różne prace fenomenologiczne. Opierając się na przekonaniu o naszym bezpośrednim, niewątpliwym wglądzie w zawartość idei rozmaitych przedmiotów, autorzy tych studiów często przechodzą od częściowej, a zatem tymczasowej analizy pewnych pojęć do apodyktycznych twierdzeń o istocie przedmiotów tych pojęć. Są oni skłonni do zbyt łatwego traktowania znaczenia pewnego wyrazu w jakimś języku czy grupie języków jako nieziennej zawartości wiecznej idei. Autentyczny krytycyzm wymaga, jak się zdaje, wzajemnej konfrontacji i ewentualnej wzajemnej korekty naszych konkretnych doświadczeń, włączenia ich rezultatów w uporządkowaną całość wiedzy. Jest to, powiedzieć można, postulat realistycznej fenomenologii<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Obok obszernej literatury fenomenologicznej i egzystencjalistycznej na ten temat por. też stanowisko Konrada Lorenza, który przyznaje fizjologii i fenomenologii to samo prawo w badaniu naukowym (K. Lorenz, *Odwrótne strona zwierciadła*, przeł. K. Wolicki, Warszawa: P.I.W. 1977 s. 34) oraz nacisk, jaki kładzie F. Buytendijk na to, że urzeczywistnienie jedności psycho-fizycznej człowieka możliwe jest jedynie przez realizację ludzkiej egzystencji (np. w artykule „Die biologische Stellung des Menschen” w *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*, t. 5, München und Berlin: Urban und Schwarzenberg 1961, s. 121).

<sup>7</sup> Por. np. „zasadę wszystkich zasad” E. Husserla i dwie interpretacje husserlowskiej teorii poznania odróżnione przez E. Tugendhata w pracy *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* wyd. 2 (Berlin: Walter de Gruyter 1970) s. 194—196. Por. też odrzucenie ostrego podziału na zdania syntetyczne i analityczne przez V.v.O. Quine’a i in.



### 3. ANALIZA FAKTÓW MORALNYCH. ICH NIEREDUKOWALNOŚĆ

Zanim posuniemy się dalej w teoretycznym rozważaniu moralności, oderwijmy się na chwilę od wszelkich teorii filozoficznych czy naukowych aby zwrócić się ku światu, w którym żyjemy, wziętemu tak, jak dany jest nam wszystkim po prostu jako ludziom żyjącym wśród innych ludzi. Czyż nie wydaje się rzeczą oczywistą, że nie możemy skwitować odpowiedzialności i moralności uznaniem ich za zwykłe złudzenie, lub nawet za twory przejściowych warunków czy umów społecznych, względnie czysto biologicznej ewolucji istot żywych? Jakie znaczenie miałyby dla nas obraz świata ludzkiego, obraz wielkości i nędzy człowieka, dostarczony przez wielkie dzieła literatury światowej od starożytności aż po dzień dzisiejszy, gdybyśmy mieli sprowadzić moralny wymiar tego świata do tych jedynie źródeł? W codziennej, przednaukowej postawie wobec życia czujemy wyraźnie, że taka redukcja nie byłaby wyjaśnieniem, lecz właśnie sfalszowaniem właściwego znaczenia terminów „odpowiedzialność” i „moralność”; więcej: że byłoby ono wykrzywieniem samego sensu bycia człowiekiem. Ponadto, czyż nie staje się coraz bardziej oczywistym, że współczesny kryzys ludzkości jest kryzysem moralnym, że więc pogłębienie pojmowania problematyki moralnej jest niezbędnym warunkiem wyjścia z impasu, w jakim się znajdujemy?

Odwoławszy się w ten sposób do naszego bezpośredniego doświadczenia moralności, zapytajmy obecnie o naturę tej bezpośrednio nam danej sfery, w której prezentują się nam wartości moralne. W świetle tego, cośmy już dotąd powiedzieli, sfera ta — to dynamiczna, egzystencjalna rzeczywistość człowieka, żyjącego i działającego we wspólnocie z innymi ludźmi. W tym miejscu podkreślić trzeba raz jeszcze dynamiczny charakter tej rzeczywistości. Fakty moralne wiążą się nierozdzielnie z dynamiką człowieka; znaczy to, że dobro i zło moralne realizuje się poprzez czyny ludzkie, czyny, w których budowane są lub niszczone pewne wartości.

Aby jednakże ocenić wartość moralną pewnego czynu, musimy rozporządzać odpowiednią normą czy kryterium oceny.

Karol Wojtyła stwierdza w związku z tym, że np. fenomenologicznie, przypisując często moralności charakter czysto aksjologiczny, nie zaś normatywny, przeoczą jej dynamiczną naturę. Pisze on:

„Oderwanie od normy jako swoistego źródła fenomenu moralności — źródła, które bije niejako w głębi tej swoiście dy-

namicznej rzeczywistości, jaką jest moralność — pozbawiłoby moralność właściwego jej dynamizmu... Dlatego nie wystarczy ujmowanie moralności jako treści li tylko aksjologicznej, jako swoistego świata (czy zespołu) wartości, byłoby to ujęcie mimo wszystko statyczne, podczas gdy moralności — wartościom moralnym — odpowiada zupełnie swoisty dynamizm. Jest to dynamizm norm etycznych związany ściśle z dynamizmem czynów ludzkich, a pośrednio z dynamizmem samej ludzkiej osoby. Tak więc ujęcie dynamiczne dobra i zła jako przeciwstawnych sobie wartości moralnych domaga się wnikięcia w związany z dynamizmem czynów ludzkich dynamizm norm etycznych, czyli norm moralności. Ten rys treściowy posiada istotne znaczenie dla całej teorii moralności”<sup>8</sup>.

W ten sposób, według Wojtyły, norma moralna „jest nie tylko podstawą wartości moralnej, ale jest źródłem rozszczepiania się tej całej dziedziny, którą określamy terminem „wartość moralna” na dobro i zło moralne”<sup>9</sup>. Normatywny aspekt moralności jest koniecznym następstwem dynamicznej struktury człowieka i pozostaje w jak najściślejszym związku z rzeczywistością dobra i zła moralnego.

Aby bliżej poznać tę rzeczywistość, przyjrzyjmy się analizie przeżycia winy, podanej przez Wojtyłę<sup>10</sup>. Przeżycie to jest, jak podkreśla, faktem moralnym szczególnie wyrazistym. W swym kontekście egzystencjalnym, przeżycie winy stanowi doświadczenie zła moralnego, zawartego w moim świadomym i wolnym działaniu. Zakłada ono zatem moją sprawczość, sprawczość osobowego Ja. W przeżyciu tym doświadczam zło jako przechodzące z mego czynu na mnie samego, z działania na działającą osobę. Obok jednak mej sprawczości i związanego z mym działaniem zła moralnego, w przeżyciu moim pojawia się jeszcze zasada, pozwalająca ocenić mój czyn jako zły. Zasada ta przemawia do mnie poprzez sumienie, tj. właśnie przez moje przeżycie — a więc doświadczenie bezpośrednie — zasady dobra i zła moralnego. Można tu dodać, że uświadamiając sobie moją winę nie zawsze muszę być zdolny do „jasnego i wyraźnego” sformułowania tej zasady. Tym niemniej, zasada dobra i zła jest niezbędnym i konstytutywnym momentem mego przeżycia. Jako taki moment, może ona zostać zobiiektywizowana i podlegać analizie w ramach filozoficz-

<sup>8</sup> Karol Wojtyła, „Problem teorii moralności”, w: *W nurcie zagadnień posoborowych* t. 3 (Warszawa: Wyd. SS. Loretanek 1969) s. 225—6.

<sup>9</sup> Tamże s. 224.

<sup>10</sup> Tamże, s. 227—9.

nego, fenomenologicznego opisu faktów moralnych. Co więcej fakty te, przede wszystkim zaś zawarty w nich fenomen sumienia, są jedynym miejscem, w którym możemy mieć daną w doświadczeniu bezpośrednim aksjologiczno-normatywną rzeczywistość moralną, moralne normy i wartości.

Centralna rola zjawiska sumienia w doświadczeniu moralności posiada podstawowe znaczenie metodologiczne dla teorii moralności. Pociąga ona za sobą to, że chcąc rzeczywiście oprzeć teorię moralności o źródłowe doświadczenie jej przedmiotu, musimy wyjść od fenomenu moralności w jego konkretnym, egzystencjalnym kształcie. W przeciwnym bowiem razie rezygnujemy z autentycznej, doświadczalnej podstawy naszej teorii.

W ten sposób poznanie pewnych wartości, podkreślone przez Ingardena jako konieczny warunek pojawienia się jakiegoś faktu moralnego, okazuje się przede wszystkim pierwotnym zetknięciem się w fenomenie sumienia — z zasadą dobra i zła. Nie wyklucza to naturalnie ewentualnej konieczności — dla ukonstytuowania się faktu moralnego — poznania innych wartości, moralnych i innych.

Powróćmy obecnie do porównania dwu sytuacji, wspomnianych na początku naszych rozważań: zwierzęcia w jego środowisku i człowieka w świecie. (Wyższe) zwierzę żyje, jak mówi Erwin Straus, w krajobrazie; nie potrafi ono utworzyć pojęcia świata jako całości i spostrzegać swego otoczenia jako takiego świata. Tym niemniej, zwierzę nie odczuwa owego otoczenia jako neutralnego aksjologicznie, otoczenie to posiada dla zwierzęcia określoną prymitywną strukturę aksjologiczną<sup>11</sup>. W czuciu i zachowaniu zwierzęcia elementy (a raczej dynamiczne czynniki) prezentującego mu się otoczenia funkcjonują zgodnie z wrodzoną strukturą danej istoty żywej. Powiedzieć można, że zwierzę jest zasadniczo zaprogramowane co do swych podstawowych wzorców zachowania. Umieszczone w otoczeniu, stanowi ono (dynamiczną) część tego otoczenia. Organizacja zwierzęcia, mimo swej często zdumiewającej elastyczności, odznacza się jednak, w porównaniu z człowiekiem, specyficzną sztywnością swych struktur. Struktury te obdarzają bowiem podstawowe reakcje zwierzęcia pewną koniecznością, zmuszają je do zachowania się według ustalonych, mniej lub bardziej sztywnych wzorów. Te schematy działa-

<sup>11</sup> Por. Np. Konrad Lorenz, „Do Animals Undergo Subjective Experience” (1963) w: K. Lorenz, *Studies in Animal and Human Behaviour* t. 2, przeł. R. Martin (London: Methuen 1971) s. 323—327.

niowe zapewniają biologiczny rozwój zwierzęcia, przede wszystkim zaś zachowanie gatunku w większości sytuacji zachodzących w naturalnym środowisku, do którego przystosowana jest dana istota żywa.

Sytuacja osoby ludzkiej jest pod wieloma względami podobna do sytuacji wyższego zwierzęcia. Ludzkie „bycie w świecie” jest również w swej istocie *stawaaniem się*, w którym pojawiając się różnych rzeczy pozytywnie czy negatywnie wartościowych sygnalizowane jest danej istocie żywej przez jej reakcje emocjonalne. Co więcej, reakcje człowieka często przebiegają automatycznie, zgodnie z oddziedziczonymi czy też nabytymi wzorcami. Różnica między człowiekiem a zwierzęciem wyrażona została w tradycyjnej definicji człowieka przez przymiotnik „rozumna” dodany do rzeczownika „istota żyjąca” — *animal*. Jako istota rozumna, człowiek posiada zdolność abstrahowania i tworzenia pojęć, dzięki której może on świadomie ujmować świat jako całość rządzoną ogólnymi prawami; człowiek może dysponować swym modelem świata — modelem opisywalnym językowo. Ludzie rozumienie świata jest czymś więcej, niż odczuwanie zmysłowe zwierzęcia. Przez wyabstrahowanie z konkretnych danych doświadczenia świata fizycznego i przez obiektywizację tego świata człowiek może także wyłączyć z zakresu swych rozważań wszelkie wartości. W modelu świata nauk przyrodniczych i technologii „obiektywny” aspekt materialny i aspekt wartości, oba występujące w codziennym doświadczeniu fenomenologicznym, zostały od siebie odcięte; zarazem zaś aspekt wartości uznany został za jedynie „subiektywny” i nie mający nic wspólnego z rzeczami takimi, jakimi są same w sobie — to jest, w tej interpretacji, ze światem materii nieożywionej.

Zdolność abstrakcji i obiektywizacji, umożliwiającą człowiekowi wydzielenie z konkretnych danych tej części czy też tego aspektu świata którą pragnie się on aktualnie — teoretycznie czy praktycznie — zająć, i skupienie na nich swojej uwagi, stanowi jedną z głównych podstaw wolnego działania człowieka<sup>12</sup>. Człowiek może świadomie wybierać swe cele i środki. Musimy jednak zapytać: czy człowiek byłby w pełni sobą, gdyby jedyną istotną różnicą między nim i wyższymi zwie-

---

<sup>12</sup> Por. np. Aron Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology* (Evanston: Northern University Press 1966), s. 359—384 (artykuł „Gelb-Goldstein's Concept of 'Concrete' and 'Categorial' Attitude and the Phenomenology of Ideation”).

rzętami było to, że podczas gdy cele i środki zwierzęcia są zasadniczo zaprogramowane, nie zaś świadomie przez nie wybierane, człowiek może sam wybierać i realizować drogę do swego indywidualnego rozwoju biologicznego i do zachowania gatunku ludzkiego (lub nawet do technicznej dominacji tego gatunku nad światem materialnym)?

Moglibyśmy również zapytać, czy rozum ludzki, pojęty jako intelekt *homo faber* — człowieka obdarzonego technologią — istotnie nadaje się dobrze do spełnienia tego zadania i czy osiągnął w tym względzie zadowalające rezultaty; czy obdarzenie ludzi przez naturę ową sprawnością technologiczną nie okazałoby się wielkim, samobójczym błędem?

Możliwość takiej wątpliwości, związana z rosnącą możliwością zniszczenia przez człowieka, wraz z jego własnym gatunkiem, również wszystkich lub prawie wszystkich gatunków istot żyjących na ziemi, wydaje się wskazywać na to, że niebezpieczny dar rozumu i wolności posiada inne znaczenie i należy do innej sfery rzeczywistości niż sferą czysto biologicznej ewolucji.

Próby wyjaśnienia istoty egzystencji ludzkiej jedynie przez czynniki ekonomiczne lub/i socjalne również nie mogą wystarczyć. Traktują one społeczności ludzkie jako coś w sposób istotny podobnego do mrowisk czy termitoriów; wydaje się zaś, że jesteśmy pewni — i że mamy dobre racje dla tego przekonania — iż świat ludzki różni się w sposób istotny od świata zwierząt żyjących grupowo i że różnica ta leży znacznie głębiej, niż różnica między różnymi organizacjami grup istot żywych i/lub jakimikolwiek sposobami dostarczania dóbr materialnych, których istoty te potrzebują dla swego przeżycia czy też ekspansji; trudno nam się rozstać z przekonaniem, że człowiek obdarzony jest pewną godnością, której nie można ująć poprzez jakiegokolwiek badanie czysto ekonomiczne czy socjologiczne.

Wydaje się zatem, że jedynie moralność, doświadczana przez nas pierwotnie w fenomenie sumienia, stanowi drogę do autentycznego rozumienia stawania się człowieka. Szacunek, jaki żyjemy, czasem nawet wbrew naszej woli, dla ludzi realizujących w wysokim stopniu cnoty moralne może być chyba również uważany za poważny argument za tym stwierdzeniem. Czyż nie rozumiemy zwrotu „dobry człowiek” jako „dobry moralnie”?

#### 4. MORALNOŚĆ A ROZUMNOŚĆ

Trzeba teraz zapytać: w jakim sensie możemy uważać życie osób, które uzyskały wysoki poziom moralny za rozumne? Lub też, bardziej ogólnie, w jakim sensie rozumnie postępują ci, którzy starają się realizować w swym życiu wysokie wymagania moralne?

Odpowiedź, która się tu najpierw nasuwa, wynika właśnie z dynamicznej natury człowieka, z tego, iż życie ludzkie jest w swej istocie moralnym stawaniem się. Przez czyny dobre sam człowiek staje się dobry, przez złe — zły. W ten sposób ujawnia się nam podwójna teologia ludzkiego działania: celowość samego konkretnego czynu z jednej strony, z drugiej zaś moralnej samorealizacji czy też samospelnienia się w czynie osoby działającej. To samospelnienie (lub przeciwnie: brak spelnienia, moralna destrukcja osoby) dokonuje się poprzez (moralnie) dobre lub złe czyny. Dzięki tej podwójnej strukturze teleologicznej aktu moralnego również wartość moralna, dobroć moralna samego podmiotu, nie tylko zaś bezpośredni cel działania może być celem ludzkich czynów; nie jest ona jednak takim celem w tym prostym, bezpośrednim znaczeniu, w jakim mówimy zazwyczaj o celu pewnego czynu. Owa podwójna teleologia czynu jest właśnie wyrazem dynamicznej natury wartości moralnych, związanej z istotnym aspektem życia ludzkiego jako moralnego stawania się<sup>18</sup>.

W cytowanym tekście o teorii moralności Wojtyła podkreśla, że podwójna teologia działania człowieka czyni adekwatne określenie człowieka i jego czynu zadaniem szczególnie trudnym. Uważa on za rzecz niemożliwą wyrażenie złożonej rzeczywistości dobra i zła moralnego w kategoriach czysto aksjologicznych (przynajmniej, jak można dodać, w języku, używanym na ogół w teoriach wartości): jako wartość pozytywną czy też negatywną. Zdaniem Wojtyły, właściwy sens terminu „wartość” implikuje coś pozytywnego, zaś mówienie o wartości negatywnej czy też o przeciwwartości nie odpowiada treści naszego doświadczenia moralności. Powołując się na swoją analizę winy, Wojtyła pisze:

<sup>18</sup> Podwójna teleologia czynu ludzkiego znajduje wyraz w poglądzie Maxa Schelera, iż wartości moralne realizowane są „na grzbiecie” (auf dem Rücken) innych wartości. Zarazem jednak trzeba, wraz z Wojtyłą, zaprzeczyć twierdzeniu tego myśliciela, że nie można realizować (pozytywnych) wartości moralnych dążąc zarazem do własnej doskonałości moralnej.

„Zło moralne uwydatnia przede wszystkim konflikt z zasadą moralności, z sumieniem, z normą — natomiast przeciwstawienie dobru moralnemu uwidacznia się w nim tylko wtórnie: uwidacznia się właśnie na gruncie odniesienia do zasady, do sumienia czy prawa, uwidacznia się poniekąd przez to odniesienie. Widać stąd, że tej rzeczywistości, jaką jest moralność, nie sposób wyrazić tylko aksjologicznie. Trudności, jakie nastęrcza termin 'wartość moralna', są pod tym względem bardzo symptomatyczne. Wnosimy stąd, że termin ten tylko do pewnego stopnia wyraża pojęcie nadrzędne w stosunku do dobra i zła moralnego. Dobro i zło moralne samo w sobie jest rzeczywistością bogatszą i bardziej złożoną, aniżeli zdolny jest wskazać termin 'wartość moralna'”<sup>14</sup>.

Złożoność dobra i zła, związana z ich naturą dynamiczną, wynika z ich pozostawania w istotnej relacji nie tylko do czynu i osoby (lub — lepiej — do ich dynamicznej jedności), lecz również do zasady czy normy moralnej<sup>15</sup>.

Zwierzę zachowuje się zgodnie z pewnym wewnętrznym przymusem, wynikającym z jego struktury senso-motorycznej. W zjawisku ludzkiego sumienia pojawia się również pewien przymus wewnętrzny. W tym przypadku sytuacja jest jednak zupełnie odmienna. Dzięki pewnemu wrodzonemu schematowi zachowania, określony bodziec czy też, raczej, zespół bodźców wyzwała u zwierzęcia odpowiednie zachowanie — często bardzo skomplikowane i złożone. Doświadczenie „muszę”, związane z uświadomieniem sobie zobowiązania moralnego, nie jest skutkiem, wywołanym przez pewien bodziec jako jego przyczynę. Człowiek może racjonalnie i krytycznie ocenić sytuację, w której się znajduje, w świetle swej wiedzy o rzeczywistości. Może on uchwycić prawdę o tej sytuacji — w przypadku zobowiązania moralnego dostrzega on prawdę w dobru, posiadającym rys pewnej bezwzględności. To też przymus, jaki się tu pojawia, pochodzi z wewnętrznego „ja” człowieka, motywuje on go jedynie, nie jest zaś przyczyną jego działania, które zależne jest od wolnej decyzji osoby. Jest to przymus związany bezpośrednio z terażniejszością, zależny częściowo od sytuacji i dotyczący konkretnego działania danej jednostki.

Jednakże, jak podkreśla Wojtyła, bezwzględność zobowiązania moralnego pojawia się zawsze na podstawie przeżycia

<sup>14</sup> Dz. cyt., s. 230.

<sup>15</sup> Przyjmując za Wojtyłą dwoisty, aksjologiczno-normatywny charakter moralności można uniknąć jednostronności mówienia o niej albo jedynie w terminach wartości, albo tylko w terminach norm.

„chcę być dobry” (może można by także powiedzieć, że przymus ten zakłada pozytywną postawę dążenia do dobra i pojawia się niejako na jej tle). „Bezwzględność tego przymusu stanowi swoistą modyfikację przeżycia 'chcę'”<sup>16</sup> — i jako taka jest zarazem względna wobec osoby, która czym spełnia. Jest to „bezwzględność zupełnie swoista. Wynika ona z istoty moralności, z przeciwstawienia dobra i zła, które się wzajemnie wykluczają...”<sup>17</sup>. To też „każda powinność moralna jest subiektywnym i przeżyciowym odpowiednikiem jakiejś normy moralności”<sup>18</sup>. Wartość moralna, leżąca u podstaw normy stanowi czynnik „formalny” czy istotowy, który „wiąże sobą zasięg materialny powinności”<sup>19</sup>. Tak na przykład w przypadku normy zakazującej cudzołóstwa „zakaz dotyka materialnie całego zespołu wartości przedmiotowych możliwych do realizacji czy też wręcz realizowanych w konkretnych czynach” — wartości związanych z dziedziną współżycia płciowego właściwego dla osób, małżeństwa i rodziny<sup>20</sup>.

Doświadczenie zobowiązania w sumieniu jest nie tylko podstawą możliwej obiektywizacji szczegółowych norm moralności, lecz także „na drodze odpowiedniej abstrakcji — podstawą do obiektywizacji samego dobra moralnego... Tak na przykład możemy ujmować in se dobro moralne wierności małżeńskiej przez opozycję do moralnego zła cudzołóstwa. Obiektywność wartości moralnej w jednym i drugim wypadku pozwala nam mówić o obiektywnym porządku moralnym, co bynajmniej nie przesłania tej subiektywności, jaką odznacza się moralność w sensie egzystencjalnym”<sup>21</sup>.

W ten sposób egzystencjalna rzeczywistość doświadczanej przez nas w sumieniu moralności ukazuje nam obiektywny porządek moralny. Zarazem zaś, dzięki przyporządkowaniu człowieka do prawdy, moralność jest terenem i środkiem transcendencji osoby ludzkiej, jej wykraczania poza przyrodzony porządek przyczyn i skutków. W moralnej świadomości ludzkości oraz w prawodawstwie wielu krajów, opartym na bardzo rozmaitych podstawach ideologicznych, transcendencja ta wyrażona jest przez zasadę wolności sumienia. Zasada ta określa prawo osoby do transcendencji poprzez moralność; wyraża ona nadrzędność osoby wobec wszelkich przepisów stworzonych

<sup>16</sup> Dz. cyt., s. 241.

<sup>17</sup> Tamże, s. 242.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże, s. 243.



jedynie przez społeczeństwo — nadrzędność i transcendencję w moralności i poprzez moralność (a więc naturalnie nie po prostu wyższość indywidualnych, osobistych kaprysów jednostek nad prawami innych ludzi).

##### 5. GODNOŚĆ OSOBY JAKO PODSTAWA WARTOŚCI MORALNYCH

Trzeba się teraz zastanowić uważniej nad podstawami powinności moralnej. Przede wszystkim zauważmy, iż dość oczywistym wydaje się fakt powiązania doświadczenia moralnego, przynajmniej pierwotnie i w jego podstawowej wymowie, z naszym odniesieniem się do innych ludzi, nie zaś do zwierząt i rzeczy martwych. Głębszy wgląd w tę powinność zdaje się ponadto ukazywać jej podstawę jako prawo każdej osoby do absolutnej afirmacji jej podstawowej i niezbywalnej wartości, jej godności jako osoby. Prawo to wyrażone zostało w najdoskonalszy i najdobitniejszy sposób w ewangelicznym przykazaniu miłości bliźniego; było ono jednak również formułowane w rozmaity sposób przez wielu myślicieli „humanistycznych”, interesujących się zagadnieniem człowieka i jego życia społecznego. Uświadomienie sobie absolutnej godności każdej osoby ludzkiej nie było zawsze udziałem człowieka. Dziś jednak nawet ideologie dalekie od chrześcijaństwa niechętnie jej zaprzeczają, przynajmniej w swych oficjalnych, programowych deklaracjach. Ta dość powszechna zmiana stosunku do człowieka może być traktowana jako dowód postępu moralnego ludzkości, lub przynajmniej postępu jej moralnej samoświadomości.

A zatem sumienie nie ukazuje nam przede wszystkim praw naszej samorealizacji; jego pierwszym i bezpośrednim przedmiotem nie jest też ukazanie człowiekowi konkretnej drogi do spełnienia siebie czy też do osiągnięcia szczęścia. Jednakże, objawiając mu absolutną wartość, absolutną godność każdej osoby, sumienie wzywa człowieka zarazem pośrednio do samorealizacji czy spełnienia siebie poprzez dobre czyny. Posiadając tę samą podstawową godność co inni, podmiot działania moralnego ma takie samo prawo do samospełnienia co wszyscy inni ludzie. Jest on jednak w tym względzie jedynie szczegółowym, choć z jego punktu widzenia bardzo szczególnym przypadkiem ogólnej zasady<sup>22</sup>.

Jest pewnym paradoksem i tajemnicą egzystencji ludzkiej, że człowiek może się naprawdę spełniać jedynie wówczas, gdy

<sup>22</sup> Por. np. Tadeusz Styczeń, „Problem autonomii etyki”, *Roczniki Filozoficzne* t. XXVI: 1978 z. 2, s. 46.

nie jest nastawiony przede wszystkim na to spełnienie, lecz przeciwnie, zapomina o sobie w akcie miłości innych. Rozwój czy też rozpad osoby, dokonujące się poprzez jej czyny wydają się w każdym razie najbardziej dotykającymi, doświadczalnymi faktami, przemawiającymi za realnością moralności. Zarówno przypadki doskonałości moralnej, jak i podłości dane nam w doświadczeniu, nieustannie wskazują na moralność jako na centralny rys egzystencji człowieka.

Fakt rozumności i *wolności* człowieka czyni jego wybór stawania się (lub nie stawania się) dobrym jego własną, autonomiczną decyzją. Zarazem jednak jego *rozumność*, jego zdolność do dostrzegania zarówno niezbywalnej godności innych, jak i jego własnej dynamicznej struktury samorealizacji wprowadza do jego sytuacji moralnej czynnik prawdy (lub fałszu); zaś wraz z prawdą moralną pojawia się powinność do zastosowania się, w oparciu o decyzję człowieka stawania się dobrym, do obiektywnego porządku wartości osobowych oraz, w dalszej konsekwencji, do obiektywnych praw własnego rozwoju moralnego osoby, jej samospełniania się.

Ten obiektywny porządek wartości i praw nie jest dziełem człowieka; jednakże, spełniając się poprzez dobre czyny, człowiek jest autentycznym twórcą jedynej, niepowtarzalnej osobowości obdarzonej absolutną godnością. Rzeczywiście i w sposób oryginalny kształtuje on siebie jako osobę; zarazem zaś, poprzez ojcostwo, macierzyństwo, wychowanie itd. posiada twórczy udział w samorealizacji innych.

Z powyższych rozważań widać, że wymiar społeczny życia ludzkiego posiada podstawowe znaczenie i że moralność nie jest po prostu prywatną sprawą każdego z nas, którą można by praktykować w czterech ścianach własnego gabinetu. Rozważania nasze wskazują jednak również wyraźnie na to, że moralność usytuowana jest w samym centrum osobowego Ja człowieka i że może ona być adekwatnie ujęta jedynie w związku z najgłębszymi warstwami owego Ja. W świetle uzyskanych wyników możemy również łatwo zrozumieć, czemu spotkanie człowieka z Bogiem dokonuje się przede wszystkim na terenie życia moralnego i w ścisłym związku z tym życiem.

## 6. CZY NALEŻY OCZEKIWAĆ POWSZECHNEJ ZGODY W KWESTIACH MORALNOŚCI?

Często zadawane jest pytanie: czemu wszyscy ludzie nie akceptują tych samych norm czy też wartości moralnych? Aby na nie spróbować odpowiedzieć, trzeba przede wszystkim od-

różnić najwyższą normę czy wartość od norm i wartości szczegółowych<sup>23</sup>. Za najwyższą normę moralności uznaliśmy zasadę absolutnej wartości, nazwanej godnością, każdej osoby ludzkiej. Historia ludzkości zdaje się wskazywać na to, że zgoda co do istnienia tej najwyższej normy i tej najwyższej wartości ciągle wzrasta. Jednakże sama dynamiczna struktura człowieka jako istoty stającej się oraz jego wolność, dzięki której może on przeciwstawić się wezwaniu do stawiania się dobrym — a w konsekwencji tego faktu, że zagadnienia moralne nie mają charakteru czysto teoretycznego, lecz leżą u podstaw zewnętrznych podziałów między ludźmi i wewnętrznego rozdwojenia każdego człowieka — wszystko to zdaje się wskazywać nie tylko na możliwość, ale nawet w pewnym sensie na nieuchronność sporów dotyczących nawet tej najwyższej normy i tej najwyższej wartości. Wiemy z doświadczenia, że nasza zdolność percepcji wartości i nakazów moralnych rośnie wraz z postępem moralnym osoby i spada wraz z jej moralnym upadkiem. Wynika to z dynamicznej i twórczej natury moralności oraz z moralnej niedoskonałości ludzi, nawet tych, którzy szczerze starają się być dobrzy. W następstwie takiej sytuacji moralności w ramach ludzkiej rzeczywistości, niezgoda co do jej zasad wydaje się nie tylko nie stanowić czegoś nieoczekiwanego, lecz raczej fakt całkowicie naturalny, którego właśnie należało oczekiwać.

Brak powszechnej zgody co do szczegółowych norm i wartości można zrozumieć jeszcze łatwiej. Normy te stanowią zastosowanie najwyższej zasady do sytuacji szczegółowych. Jako takie, zakładają one szczegółową wiedzę o rzeczywistości, w szczególności o człowieku. Tymczasowość i niedoskonałość tej wiedzy, nie mówiąc już o wszystkich zniekształceniach naszych poglądów na człowieka wynikających z jednostronności różnych stanowisk ideologicznych i metodologicznych wydają się stanowić oczywistą rację dodatkową (oprócz racji, wymienionych w poprzednim akapicie), wyjaśniającą trudność uzyskania powszechnej zgody na temat szczegółowych norm i wartości moralnych.

## 7. MORALNOŚĆ A CHRZEŚCIJAŃSTWO

Wydaje się, że nasze dotychczasowe rozważania, same w sobie, nie zakładają jeszcze wiary religijnej, chrześcijańskiej czy innej. Zakładają one jedynie nieuprzedzone, szerokie, całościowe podejście do przedmiotu oraz sięgnięcie dość głęboko w

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 54.

egzystencjalną strukturę człowieka, aby móc naprawdę dotrzeć do interesującej nas tu dziedziny faktów moralnych. Czytelnik zrozumie też łatwo, czemu autor niniejszej rozprawki nie uważał za możliwe zajęcie się problematyką epistemologiczną wartości moralnych bez szkicowego przynajmniej rozwinięcia ontologicznego aspektu swego tematu. Zasadą każdego realistycznie nastawionego rozważania jest dostosowanie sposobu poznania do sposobu istnienia i struktury przedmiotu, nie zaś odwrotnie, konstruowanie przedmiotu tak, aby odpowiadał metodzie, którą z jakichś względów pragniemy zastosować. W przypadku przedmiotu tak subtelного i pojawiającego się tak głęboko w osobowej strukturze każdego z nas respektowanie tej zasady zdaje się być szczególnie ważne.

Zastanówmy się obecnie nad tym, jak naszkicowana sytuacja wartości moralnych przedstawia się w świetle wiary chrześcijańskiej. Dla chrześcijanina człowiek stworzony został „na obraz i podobieństwo” Boga; Bóg zaś, według naszej wiary, jest miłością. Wierzmy też, że Chrystus odkupił wszystkich ludzi przez swą ofiarę na krzyżu. Poprzez to odkupienie staliśmy się członkami Mistycznego Ciała Chrystusa. W następstwie tego, dla chrześcijanina, Chrystus objawia się w świecie poprzez każdego z nas. W ten sposób chrześcijańskie podejście do losu człowieka może być uważane za uzasadnienie przez Objawienie i połączenie z nim w jeden spójny obraz najgłębszych intuicji moralnych i antropologicznych, dostarczonych nam przez doświadczenie moralności. Połączenie to dokonuje się dzięki wprowadzeniu do naszej międzyosobowej rzeczywistości Osoby *par excellence*, Boga.

W obrazie rzeczywistości, uzyskanym w ten sposób, tajemnice porządku moralnego, duchowego rozwoju człowieka, miłości i poświęcenia nie przestają być — z punktu widzenia czysto rozumowego — tajemnicami; uzyskują one jednak swoje pogłębienie i integrację poprzez odniesienie ich do Boga i włączenie w szerszy horyzont rzeczywistości duchowej, który zawdzięczamy Objawieniu. Z drugiej strony, można zauważyć, że nieredukcjonistyczny, nieuprzedzony wgląd w dziedzinę faktów moralnych jest najprostszą i najbardziej doświadczalną drogą do takiego zrozumienia człowieka, jakie daje nam wiara chrześcijańska.

### 8. PODSUMOWANIE

Nasze rozważania dotyczące sytuacji wartości moralnych w ogólnej strukturze świata osób ludzkich wydają się prowadzić do następujących głównych wniosków:

1. Człowiek — tak jak i zwierzęta — jest istotą dynamiczną, *stającą się*; lecz, inaczej niż zwierzęta, egzystencja ludzka jest *moralnym* stawaniem się.

2. Moralne stawanie się osoby ludzkiej zakłada jej *rozumność* i *wolność*; to znaczy, zakłada ono racjonalne ujęcie sytuacji przez człowieka, prowadzące do ustalenia pewnych prawd dotyczących tej sytuacji i do ujęcia tych prawd jako racji dla działania człowieka; racji, które przyjmuje on w sposób wolny za podstawy swej decyzji.

3. Ponieważ racjonalne ujęcie i decyzja są wewnętrznymi faktami, zachodzącymi w świadomości człowieka, wszelkie autentyczne badanie moralności musi uwzględnić ich *fenomenologiczną, opisową analizę*.

4. Ponieważ fakty moralne zachodzą w wewnętrznym centrum świadomej i odpowiedzialnej osoby, moralność związana jest ściśle z istotną strukturą człowieka. Jako taka, stanowi ona *dziedzinę doświadczenia pierwotnego*, poprzez którą ujawnia się nam świat osób. To też teoria moralności nie może być po prostu wnioskiem z antropologii opartej na badaniu innych aspektów rzeczywistości ludzkiej. Z drugiej strony jednak teoria moralności i badanie wartości moralnych nie może być uprawiana w oderwaniu od antropologii i ontologii ogólnej.

5. Najłatwiej uchwytnym aspektem racjonalnym realizacji wartości moralnych jest dynamiczna natura człowieka; staje się on dobry lub zły moralnie dzięki swoim czynom. W ten sposób istnieje *podwójna teleologia* działania ludzkiego. Realizując szczegółowe cele swego działania, człowiek kształtuje swą własną osobowość moralną, jest w najgłębszym sensie twórcą siebie samego.

6. Dzięki swemu dynamizmowi i swej podwójnej teleologii rzeczywistość moralna nie jest po prostu jednym z regionów wartości pewnego rodzaju, lecz jest jednocześnie dziedziną wartości i norm, jest rzeczywistością *aksjologiczno-normatywną*. Czyni to niemożliwym opisanie jej w terminach czysto aksjologicznych — przy rozumieniu tych terminów jako odnoszących się do swoistych jakości czy cech, do czegoś statycznego.

7. Podstawą powinności moralnej i wartości moralnych jest

niezbywalna, absolutna *godność osoby ludzkiej*. Jej normatywny odpowiednik wyrażony został w sposób najdoskonalszy w przykazaniu miłości bliźniego, lecz był również formułowany w różny sposób przez wielu myślicieli.

8. Chrześcijańska doktryna zbawienia przez Chrystusa może być uważana za nadprzyrodzone uzasadnienie przez Objawienie danych naszego doświadczenia moralnego.

## THE EPISTEMOLOGICAL SITUATION OF MORAL VALUES

### Summary

The article is a slightly modified version of a text to be published in a series of volumes on values planned by the World Union of Catholic Philosophical Societies.

Starting from some considerations of Dietrich von Hildebrand, Roman Ingarden, Erwin Straus and Karol Wojtyła, the author interprets the basic existential characteristics of man — in contradistinction to animals — as the MORAL development of a free and responsible person; he also stresses the dual, axiologically-normative character of moral values. As grounded in a free, conscious decisions and actions of persons, moral values are only directly accessible in the phenomenon of conscience. Therefore, any theoretical approach to them which aims at their fairly adequate apprehension must take into account a phenomenological description of the functioning of the human conscience in the cadre of the dynamics of the person's life and development. The basis of the absoluteness of moral values is being finally traced to the absolute dignity of the person.