

KS. TADEUSZ STYCZEŃ

## TRADYCYJNE I WSPÓŁCZESNE UJĘCIA ETYKI

Skojarzenie wywołane u kogoś, kto słyszy słowa sformułowanego jak wyżej tytułu, to niewątpliwie myśl o niesłuchanie długim, liczącym dwa tysiące lat z górą okresie trudzenia się ludzi problematyką etyczną, myśl stowarzyszona zapewne z rezerwą do kogoś, kto ośmiela się podjąć zadanie zobrazowania tak długiej historii w ramach tak krótkiego referatu<sup>1</sup>. Niebezpieczeństwo pominięć i uproszczeń wydaje się tu zagrażać nieuchronnie. Obawa ta wiąże się wszelako z przekonaniem o przynależności naszego zagadnienia do historii i w konsekwencji do wyłącznej kompetencji historyka. Istotnie, wyczerpującego katalogu ujęć i tradycyjnych, i współczesnych szukać możemy jedynie w dziełach poświęconych historii etyki. Zrozumiałe jest również, że nawet pobieżne zreferowanie treści tych dzieł wykraczałoby daleko poza ramy czasowe, przewidziane dla tego rodzaju — jak niniejsza — relacji. Trudności tej można jednak uniknąć rezygnując z czysto historycznego podejścia do powyższego zagadnienia na rzecz systematycznego. Rozumie się przez to tutaj zrezygnowanie z prostego omówienia w porządku chronologicznym poszczególnych ujęć etyki na rzecz jakiejś próby usystematyzowania stanowisk w etyce historycznie danych, a równocześnie z jakichś względów szczególnie reprezentatywnych. Rzecz jasna i takie podejście nie jest wolne od właściwych sobie trudności i niebezpieczeństw. Nie istnieje przecież jakaś z góry, „a priori” dana klasyfikacja ujęć etyki, której wierni bez reszty musieliby być w swym etycznym myśleniu filozofowie moraliści. Można jednak jeszcze inaczej postąpić. Poczet poglądów zaprezentowanych w dziejach etyki jest tak liczny, że przedstawia materiał wystarczająco obfity dla refleksji o charakterze porządkująco-systematyzującym. Robota porządkująca łączy się wszelako z problemem wyboru odpowiednich kryteriów. Świadomi istnienia dość szerokiego marginesu dowolności w ich wyborze — nawet wówczas, gdy legitymują się one oparciem „in re” — postaramy się dotrzeć do takiego

---

<sup>1</sup> Artykuł niniejszy przedstawia tekst referatu wygłoszonego w ramach „Tygodnia Filozoficznego” na KUL-u.

kryterium, którego podstawę stanowić będzie aspekt fundamentalny dla badanego przedmiotu.

Powyższa uwaga wstępna dotyczyła przymiotnikowej przydawki — „tradycyjne-współczesne” — naszego tematu. Wyjaśnienia domaga się również rzeczownikowy trzon tytułu: „ujęcia etyki”. Ustalamy, że chodzić nam będzie o ujęcia etyki jako uzasadnionej i usystematyzowanej wiedzy o wartości moralnej ludzkiego działania. Poza obrębem uwagi pozostaną zatem wszystkie nie wartościujące ujęcia poznawcze dziedziny moralności. Nie będzie tu zatem mowy o tak skądinąd ciekawych naukach, jak psychologia moralności, socjologia moralności czy etnologia moralności, a nawet ściśle rzecz biorąc metaetyka, jakkolwiek nasze rozważania do niej właśnie przynależą. Cały czas przecież mówimy i nadal mówić będziemy o etyce<sup>2</sup>.

Podane wyżej określenie etyki jest dość szerokie, ale za to dogodne dla naszych celów. Przez swą ogólność uchyla bowiem z jednej strony mogące powstać wskutek bardziej szczegółowych określeń kontrowersje w samym punkcie wyjścia, z drugiej strony zaś wystarcza do stwierdzenia, że naczelnym zadaniem etyki i centralnym jej problemem jest wskazanie i uzasadnienie kryterium wartości ludzkiego działania. To ostatnie zwłaszcza stwierdzenie posiada znaczenie zasadnicze dla całej dalszej analizy. Wyraża ono, że etyka musi co najmniej powiedzieć nam, co i dlaczego jest moralnie dobre. Istotnie, wszystko inne w etyce wydaje się bądź przygotowaniem do postawienia, a następnie rozwiązania bądź też konsekwencją tego kluczowego, zwornikowego problemu. Z tego także powodu sposób traktowania omawianego właśnie problemu rzutować będzie na sposób traktowania całości kształtu problematyki etycznej, czyli na ujęcie etyki w ogóle. W sposobie traktowania: a więc stawiania, formułowania, rozwiązywania i uzasadniania tego węzłowego problemu przejawia się dlatego nie tylko oryginalność, a wraz z nią odrębność danego ujęcia etyki w przeciwieństwie do pozostałych, lecz także przejawiają się w nim cechy swoiście wspólne, łączące poszczególne ujęcia w pewne grupy czy zespoły.

Stwierdzona okoliczność ma oczywiście decydujące znaczenie dla naszych celów, uzasadniając jednocześnie słuszność przyjętego tutaj podejścia. Analiza sposobu traktowania głównego problemu etycznego przez danego etyka pozwoli nam bowiem na stosunkowo łatwe uchwycenie podobieństw i różnic pomiędzy badanymi ujęciami etyki, a następnie na jakąś ich systematyzację lub przynajmniej typologię. Wreszcie nie poprzestając na samym tylko rejestrowaniu różnic i podobieństw w ujmowaniu etyki, postaramy się dotrzeć do ich ostatecznych podstaw

<sup>2</sup> Metaetykę rozumiemy tutaj najogólniej jako refleksję mającą za przedmiot etykę.

i źródeł. Przy okazji poddamy także krytycznej ocenie zasadność samego przeciwstawiania ujęć etyki na tradycyjne i współczesne<sup>3</sup>.

Pamiętając o poczynionych uwagach, zwróćmy się tedy do starożytności i zobaczymy, w jaki sposób traktowali zagadnienie kryterium moralnej wartości ludzkiego działania klasycy filozofii: Plato i Arystoteles. Zagadnienie nasze jawi się u nich rzeczywiście na samym progu refleksji etycznej, jakkolwiek występuje ono w innej szacie słownej, a mianowicie w formie pytania o dzielność etyczną, czyli o cnotę: kiedy i dlaczego nazywamy człowieka etycznie dzielnym, cnotliwym, moralnie dobrym. Znamienne jest, iż mimo różnic dzielących Platona i Arystotelesa obaj oni pozostają wierni dewizie swego mistrza Sokratesa, zgodnie z którą odpowiedzi na pytanie, jaki być powinienem, należy szukać w odpowiedzi na bardziej podstawowe pytanie: kim jestem. „Poznaj samego siebie”, poznaj, kim jesteś. Uderza tu zatem bytowa perspektywa w podejściu do tego etycznego problemu. Kryteriów moralnej wartości działania szuka się w „treści”, wyznaczającej jądro ludzkiej bytowości, w istocie bytu ludzkiego. W związku z tym obaj filozofowie poświęcają wiele uwagi temu, co nazwać by można „filozoficzną anatomią człowieka”<sup>4</sup>, której rezultaty wykorzystują potem dla wyznaczenia i określenia różnych odmian dobra moralnego — poszczególnych cnot. Antropologia filozoficzna nie stanowi dla nich jednak kresu dociekań. Człowiek dla tych myślicieli jest tylko jednym z bytów i jakkolwiek wyznaczają mu oni wyjątkową pozycję w całokształcie rzeczywistości, to przecież wyjątkowość i swoistość tej pozycji określana jest przez nich właśnie na tle pozostałych bytów, na tle całościowego ujęcia rzeczywistości. Można zawyrokować, iż jest to cecha znamionująca etykę filozofów starożytnych, a jak się jeszcze okaże — również średniowiecznych. Rozwiązanie i uzasadnienie tego par excellence etycznego problemu, jakim jest zagadnienie kryterium wartości moralnej działania ludzkiego, znajdują oni nie na terenie etyki, lecz na terenie filozofii człowieka, a ostatecznie w ramach filozofii bytu w ogóle. Jest to tak dalece prawdziwe w odniesieniu do ich sposobu ujmowania etyki, że potwierdzenie tego znajdujemy nie tylko w tym, co naszych filozofów łączy, ale nawet w tym, co ich różni i dzieli. Wszelkie mianowicie różnice między nimi sprowadzają się ostatecznie do różnic w sposobie ujmowania tego samego: bytu w ogóle, a bytu ludzkiego w szczególności.

Dla Platona pełna rzeczywistość, „ONTOS ON”, zawiera się w transcendentnym świecie idei, których otaczający nas świat jest tylko echem

<sup>3</sup> Temat referatu: *Współczesne i tradycyjne ujęcia etyki*, został autorowi zaproponowany przez organizatorów „Tygodnia”.

<sup>4</sup> Również na terenie metafizyki posługuje się św. Tomasz arystotelesowskimi formułami słownymi dla wyrażenia własnego ujęcia rzeczywistości.

i cieniem. Pełna rzeczywistość człowieka mieści się tak samo w transcendentnej idei człowieczeństwa. Ona stanowi jego doskonały pierwowzór i model. Konkretny człowiek staje się zatem tym bardziej doskonały moralnie, im bardziej upodabnia się do swego prawzoru, do idei człowieczeństwa. Ona więc „z natury rzeczy” pełni rolę kryterium wartości moralnej jego działania. Zakłada to ze strony człowieka jakieś ciągłe myślowe obcowanie ze światem idei, wpatrywanie się we wzorzec, a następnie dociąganie do niego w praktyce życia. Zwłaszcza na to pierwsze położył nacisk Plato. Etyka jego nosi dlatego charakter kontemplatywno-intelektualistyczny. Pełnia cnoty jest z tego tytułu udziałem mędrców, umiejących się oderwać od zewnętrznych warunków życia i zdolnych do ciągłego obcowania ze światem idei.

Arystoteles poddał krytyce idealizm platoński. Idee nie są oderwane od rzeczywistości konkretnych bytów, przeciwnie, są one wcielone w ich rzeczywistość, stanowiąc ich istotę, naturę. Byty nadto działają, ulegają zmianom. Otóż właśnie w owych zmianach ziszcza się, a w ich kierunku przejawia potencjalna natura danego bytu i może być dzięki temu intelektualnie odczytana. Sposób działania jest bowiem następstwem sposobu bytowania, „agere sequitur esse”. Na takim tle bytowym samo postawienie problemu kryterium wartości moralnej ludzkiego działania wyznacza już kierunek i sposób jego rozwiązania. Wyznacza go mianowicie bytowa perspektywa, bytowy profil człowieka. Mamy bowiem ocenić działanie moralne, czyli działanie ludzkie jako ludzkie. Otóż, jeżeli „agere sequitur esse”, to cóż innego może być wyznacznikiem właściwego kierunku tego działania, czyli kryterium jego wartości, jak nie natura ludzka, a więc to, przez co człowiek jest właśnie człowiekiem? Ponieważ cechą gatunkującą naturę ludzką jest rozum, stąd też jemu przypisze Arystoteles kapitalną rolę w kwalifikowaniu wartości moralnej działania. W odróżnieniu od Platona Arystoteles powie, że istota człowieka nie jest nam dana w bezpośrednim oglądzie intelektualnym, owszem, przejawia się ona w konkretnym działaniu człowieka i w nim dopiero może być pośrednio uchwycona. Czynnikiem wytrącającym człowieka z bierności i skłaniającym do działania jest cel. On właśnie determinuje kierunek działania. Natura ludzka i immanentny jej cel urastają zatem do rangi kryterium wartości moralnej czynu. W osiągnięciu celu ziszcza się potencjalność bytu ludzkiego, to znaczy realizuje się miara dobra, właściwa dla człowieka. Dobro to określi Arystoteles jako szczęście. Etyka Arystotelesa w konsekwencji takiego potraktowania problemu kryterium moralnej wartości działania jest etyką natury ludzkiej i jej celu, etyką perfekcjonistyczną i teologiczną oraz eudajmonistyczną, w przeciwieństwie zaś do Platona jest etyką na swój sposób empiryczną i na wskroś dynamiczną, podczas gdy tamtą można określić jako kontemplatywno-racjonalistyczną i raczej statyczną.

Wszelako mimo tych różnic wszystkie one są przecież rezultatem różnego ujęcia czegoś jednego: natury bytu. Arystoteles, tak samo jak Platon, rozwiązanie problemu etycznego znajduje w metafizyce. Podstawa obu ujęć jest wciąż ta sama. Jest nią płaszczyzna bytowa. U jednego i drugiego jest to etyka w „łożysku metafizyki”.

Właściwie u etyków średniowiecza, zwłaszcza zaś u św. Tomasza z Akwinu, spotykamy takie same ujęcia, przynajmniej jeśli idzie o słowne sformułowania. Bywają one niekiedy identyczne z Arystotelesowymi. I dla Tomasza, podobnie jak dla starożytnych, centralnym problemem etyki jest zagadnienie wartości moralnej ludzkiego działania, „regula seu mensura actuum humanorum”. Nie powinniśmy tu jednak ulegać bez reszty słownym sugestiom równobrzmiących sformułowań i na ich podstawie sądzić o całkowitej treściowej tożsamości poglądów obu myślicieli lub — co gorsza — braku inwencji u tego drugiego. W rzeczywistości bowiem całkowita identyczność poglądów jest tylko pozorna. Zmiany, które nastąpiły, są istotne, lecz znowu nie w tym sensie, by Tomasz coś odrzucił. Raczej coś wręcz przeciwnego. Zmiana mianowicie polega na tym, że uzupełnił on Arystotelesową koncepcję bytu zasadniczo w jednym tylko, ale za to ważnym punkcie. Chodzi o moment istnienia jako akt konstytuujący realność bytu. Wszelako ta jedna zmiana w punkcie wyjścia filozofii ma kolosalny wpływ na całość jego systemu, dokonując także pogłębienia sensu i odpowiedniego przesunięcia akcentów w sposobie rozumienia równokształtnych nawet sformułowań z zakresu etyki. Nowa perspektywa widzenia rzeczywistości przetwarza wraz z metafizyką Tomaszową etykę. Jeżeli elementem konstytuującym rzeczywistość jest istnienie, to w takim razie pełne swe wyjaśnienie uzyskuje ona w samoistnym istnieniu Boga-Stwórcy, od którego wszystkie byty otrzymują istnienie, a wraz z nim określoną naturę, miarę ich istnienia. Stworzona przez Boga natura staje się jednak w takim ujęciu przejawem odwiecznego zamiaru Boga w stworzonym świecie. W tej sytuacji pozostając — zgodnie z wymaganiami realizmu bytowego — przy arystotelesowskim określeniu kryterium moralnej wartości ludzkiego działania poprzez jego zgodność z ludzką naturą, Tomasz w imię tychże samych realistycznych wymagań zmuszony jest do pogłębienia jego sensu. Zgodność działania z ludzką naturą jest nadal wyznacznikiem wartości moralnej czynu, ale nie ostatecznym, jak u Arystoteles, lecz tylko względnie ostatecznym. Bezwzględnie ostatecznym kryterium natomiast staje się w jego wizji rzeczywistości zamiar Boga-Stwórcy wcielony w stworzony byt, w naturę bytu. Arystotelesowski Bóg nie miał i nie mógł mieć nic wspólnego z naturą. Inaczej Bóg Tomaszowy. Postępowanie zgodne lub niezgodne z naturą jest dla Arystotelesusa sukcesem lub porażką człowieczeństwa w określonym indywiduum. Boga

to jednak nic nie obchodzi<sup>5</sup>. Jeśli nawet Stagiryta powie, że maksimum doskonałości etycznej osiąga człowiek w kontemplacji Boga, to i wówczas działa on jedynie z inspiracji własnej natury, tylko w imię własnego wyłącznie dobra. Celem ostatecznym, dla którego to robi, jest on sam, jest to odpowiedź na zew jego natury, a nie — jak u Tomasza — odpowiedź na wezwanie Boga. Stosunek człowieka do Boga w etyce arystotelesowskiej wyraża się w kategoriach miłości pożądania, co najwyżej upodobania, nigdy zaś w kategoriach osobowego obcowania, dla którego właściwą kategorią miłości jest miłość przyjaźni, *caritas*. Krótko: etyka arystotelesowska nawet wówczas, gdy uwzględnia relację człowieka do Boga, jest etyką antropocentryczną, można nawet powiedzieć laicką, niezależną, mimo obecności w niej kategorii Boga. Etyka Tomasza natomiast, nawet gdy afirmuje w całej rozciągłości humanistyczny profil kryterium wartości moralnej działania, nie przestaje być mimo to etyką teocentryczną. Czyn niezgodny z naturą dla Arystotelesa będzie dlatego tylko porażką człowieka, będzie zamachem na człowieczeństwo. U Tomasza przy takim samym słownym sformułowaniu tego kryterium — czyn niezgodny z nim będzie równocześnie, a nawet przede wszystkim niewiernością Bogu, buntem przeciwko Niemu, grzechem.

Przedstawiono dotychczas trzy różne ujęcia etyki. Każde z nich obok oryginalnych, swoistych dla siebie znamion wykazuje niewątpliwie wiele cech zbieżnych, wiele podobieństw. Owszem, nawet w tym, co je różnicuje między sobą, daje się wyśledzić jakąś wspólną jednoczącą podstawę: są to mianowicie różnice w ujmowaniu tego samego — rzeczywistości ludzkiej, wyznaczającej kryterium wartości moralnej, ostatecznie zaś rzeczywistości jako takiej, bytu. Definitywna różnica sprowadza się zatem u nich wszystkich do różnicy w ujęciu tego, co stanowi przedmiot filozofii. Tym przedmiotem jednak dla nich wszystkich jest byt. Przy takiej postawie zarówno kontemplatywna etyka Platona, teleologiczna i antropocentryczna etyka Arystotelesa czy wreszcie teocentryczna etyka Tomasza okazują się różnymi tylko postaciami, odmianami etyki z gruntu metafizycznej. Etyka ta jest przedłużeniem metafizyki. Zakłada ona zarówno przekonanie o istnieniu pozapodmiotowej rzeczywistości, jak i przekonanie o możliwości poznawczego dotarcia do jej podstawowych struktur.

Otóż u progu czasów nowożytnych do obu wymienionych przekonań zaczęto odnosić się z wyraźną rezerwą. Ojciec nowożytnej filozofii, racjonalista René Descartes, odczuwał już np. potrzebę dowodu istnienia transsubiektywnej rzeczywistości i zamiast niej przyjął świadomość za

---

<sup>5</sup> Interesujące rozważania porównawcze dotyczące etyki Arystotelesa i Tomasza przeprowadza E. Gilson w księdze *Duch filozofii średniowiecznej*, zwłaszcza zaś w rozdziale „Prawo i moralność chrześcijańska”. Warszawa 1958.

punkt wyjścia refleksji filozoficznej. Podobnie protoplasta nowożytnego empiryzmu, John Locke, uznał za przedmiot filozofii nie rzeczywistość, lecz jej poznanie. Miejsce filozofii bytu zajęła filozofia poznania. Na konsekwencje tych fundamentalnych przemian nie trzeba było długo czekać, najwyraźniej zaś wystąpiły one w sposobie traktowania centralnego problemu etyki: problemu kryterium moralnej wartości ludzkiego czynu. Jedyna dla filozofów starożytnych i średniowiecznych droga jego rozwiązania i uzasadnienia w metafizyce — wobec stwierdzenia jej niemożliwości — została przez filozofów nowożytnych z góry przekreślona, wyłączona. Czy znaczy to, że uznali oni nasz problem za nierozwiązalny? Raczej przeciwnie, sądzili, że jest rozwiązany, nim został postawiony. Sprawa kryterium wartości moralnej czynu jest raczej czymś do stwierdzenia niż do poszukiwania i uzasadniania. Jest ona po prostu *sui generis* faktem poznawczym. Wystarczy go tylko stwierdzić w świadomości podmiotu.

I tak np. David Hume jest zdania, że istnieje w nas osobny „zmysł moralny”, „moral sense”, empiryczna instancja poznawcza obok innych zmysłów i do nich podobna, pełniąca spontanicznie rolę bezbłędnego informatora o tym, co w danym przypadku jest dobre lub złe w dziedzinie moralnej. Nie ma tu zatem żadnego problemu, żadnej trudności do rozwiązywania ani też potrzeby szukania jakichś „pseudouzasadnień” w metafizyce. Wszelkie odwoływanie się do natury bytu jako rzekomego kryterium wartości działania jest więc zbędne i zresztą niemożliwe wobec niemożliwości poznawczego dotarcia do istoty bytu, do jego substancji, które — w dodatku — być może wcale nie istnieją! Ale dla celów etyki poznanie natur jest zresztą zupełnie niepotrzebne. Wystarczy poprzestać na stwierdzeniu faktu samoczynnego, specyficznego poznania moralnego o charakterze empirycznym.

Już przed Hume'em Locke, a po Hume wielu innych Brytyjczyków z Jeremy Benthamem na czele nie odczuwało potrzeby upatrywania „zmysłu moralnego” w czymś innym niż w tak niezawodnym dla każdego kryterium rozróżnień, jakim jest uczucie przyjemności i przykrości. Tym uczuciom zlecono więc pełnienie roli kryterium dobra i zła moralnego. Droga do hedonizmu i utylitaryzmu etycznego została więc filozoficznie otwarta. Etyka nie jest już odtąd i nie może być nadal nauką o bytowych warunkach doskonałości działania człowieka i samego człowieka. Stała się felicytologią, nauką o warunkach osiągnięcia maksimum szczęścia, rozumianego oczywiście empirystycznie, jako dodatni bilans w rachunku przyjemności i przykrości.

Na takie spopularyzowane w wieku oświecenia ujęcie etyki zdecydowanie zareagował Kant. Najmocniej raziło go sprowadzenie tego, co moralnie dobre, do tego, co przyjemne. Utożsamienie wartości moralnych z wartościami użytecznymi czy przyjemnościowymi uznał on za ja-

kieś zasadnicze przeoczenie innoplanowości i odrębności dziedziny moralnej oraz dziedziny pożytku czy szczęścia. Źródło zaś tego błędnego utożsamienia z sobą tak różnych dziedzin widział w empiryzmie, czyli opacnym powierzeniu roli arbitra kwalifikującego wartość moralną ludzkiego działania doświadczeniu zmysłowemu, a więc zupełnie niekompetentnej dla tych celów instancji. Przywrócić należną rangę dziedzinie moralności można — zdaniem Kanta — jedynie poprzez uznanie jej za istotnie związaną ze sposobem funkcjonowania czystego rozumu praktycznego. „Czystego” to znaczy wolnego od wszelkiej treści. Każda bowiem treść pochodzi zawsze z zewnątrz, a więc za pośrednictwem zmysłów i wskutek tego ma ona nieuchronnie charakter empiryczny. „Empiryczny” zaś dla Kanta w kontekście etycznym, moralnym znaczyć musi „przyjemny”, a w dalszej konsekwencji „hedonistyczny”. „Praktycznego” to znaczy wydającego sądy powinnościowe, wyrażające normy działania. Obawa Kanta przed wtargnięciem wraz z treścią empirii na teren rozumu praktycznego, a w konsekwencji obawa przed zniszczeniem tego, co moralne, poszła tak daleko, że z funkcjonowania rozumu praktycznego wyrugował on wszelką treść. Rozum wydaje sąd powinnościowy jako powinnościowy nie w oparciu o to, co ma być treścią, przedmiotem, materią działania. Owszem, treść jest w pewnym sensie obojętna dla mojej jakości sądu, a następnie czynu. Czyn ma być wykonany nie ze względu na treść, lecz ze względu na to, że go rozum sam przez się nakazuje, a więc ze względu na jego formę, czyli ze względu na samą powinność jego wykonania. Sąd etyczny nie jest zatem i nie może być niczym uwarunkowany, nawet jego treścią. Jest dlatego bezwarunkowym, czyli kategorycznym imperatywem. W tej sytuacji dopiero postępowanie z nim zgodne nabiera pozytywnej wartości moralnej. Funkcja wydawania nie uwarunkowanych nakazów moralnych jest — zdaniem Kanta — swoistym, pierwotnym faktem poznawczym, płynącym ze struktury samego rozumu. Ujawnia nam to refleksja nad jego działaniem. Na wydawaniu bezwarunkowych nakazów moralnych polega po prostu „być” czystego rozumu praktycznego. Pytanie „dlaczego powinienem”, tak zrozumiałe w podejściu klasyków filozofii bytu do zagadnienia kryterium wartości czynu, dla Kanta nie tylko jest zbędne, lecz wręcz niedopuszczalne, chyba że stawiający je dopuszcza jedną tylko możliwą na nie odpowiedź, „ponieważ powinienem”. Sam czysty rozum, na mocy swej apriorycznej formy, definitywnie, ostatecznie uzasadnia wszelką powinność, zachowuje się normotwórczo, pełni rolę wyłącznego i ostatecznego kryterium wartości moralnej ludzkiego działania.

Zauważmy, że sądy o powinności moralnej działania wydaje on nie w oparciu o jakąś rzeczywistość inną niż on sam, a więc nie w oparciu o jakąś transsubiektywnie bytującą ideę, naturę człowieka, lecz w swo-

im własnym imieniu. Będąc ostateczną, jest równocześnie w pełni autonomiczną instancją prawodawczą. Biorąc rzecz od strony sformułowań czysto słownych, można by dopatrzeć się co prawda zbieżności formuły wyrażającej kryterium wartości moralnej ludzkiego działania u Kanta oraz u etyków starożytności i średniowiecza. Zarówno bowiem Kant, jak i oni zgodziliby się bez wahania na określenie kryterium wartości moralnej działania jako działania zgodnego z rozumem. Identyczna jednak szata słowna kryje w sobie odmienne u każdego z nich rozumienie jej sensu. „Zgodny z rozumem” u Platona znaczyć będzie „zgodny z idealnym, transcendentnym pierwowzorem człowieka”. U Arystotelesa ten sam zwrot znaczyć może „zgodny z naturą ludzką i jej ostatecznym celem”. Dla Tomasza zaś „zgodny z rozumem” znaczy „zgodny z wyrażonym w naturze człowieka zamiarem stwórczym Boga”. Dla Kanta natomiast „zgodny z rozumem” znaczy po prostu „zgodny z rozumem jako ostateczną instancją możliwych odniesień”.

Warto jednak podkreślić, że wszystkie swoiste znamiona etyki Kanta, cała jej oryginalność i charakterystyczny dla niej klimat emocjonalny, wyrażający się rodziną takich pojęć jak deontologizm, imperatywizm, autonomizm, formalizm — są konsekwencją jednego: specyficznego potraktowania problemu kryterium moralnej wartości działania, w którym uderza krańcowy, imperatywistyczny racjonalizm. Analiza struktury rozumu i jego funkcjonowania ma ujawniać jego *sui generis* fakt: określoną władzę tegoż rozumu pełniącą rolę ostatecznego prawodawcy moralnego.

Cała przepaść, jak widać, dzieli kantowskie rozwiązanie problemu kryterium wartości moralnej czynu od empirystycznego jego ujęcia przez Hume'a. Wszelako mimo tak jaskrawych różnic, mimo opozycji o rozmiarach co najmniej takich, jakie dzielić muszą empiryzm od racjonalizmu, jest przecież coś, co stanowi wspólne znamię obu tych skądinąd tak odmiennych ujęć etyki. Mianowicie, zarówno dla Hume'a, jak i dla Kanta punktem wyjścia jest stwierdzenie pewnego faktu natury teorio-poznawczej. Dla Hume'a instancją „*per se*” moralnie wartościującą jest „zmysł moralny”, dla Kanta jest nią „czysty rozum praktyczny”. Stanowi to oczywiście kolosalną różnicę. Ale jest to różnica — można powiedzieć — gatunków w obrębie tego samego rodzaju. Rodzaj w tym wypadku ustanawia wspólna baza teorio-poznawcza. Pod tym względem zarówno Hume, jak i Kant, mimo wewnętrznej opozycji względem siebie, stoją po tej samej stronie bariery, oddzielającej ich od metafizycznego ujęcia etyki przez klasyków starożytności i średniowiecza. Dla tych ostatnich warunki bytowe były ostateczną podstawą dla sformułowania i uzasadnienia kryterium wartości moralnej ludzkiego działania. Dla Hume'a zaś i dla Kanta są to warunki poznawcze. Ostateczną bazą nie jest byt, lecz fakt poznania czy też jego podmiotowe warunki.

Czy jednak mogło być inaczej, skoro obaj wymienieni autorzy podzielali tę samą niewiarę w możliwość metafizyki? Nie można przecież osadzać kryterium moralnej wartości czynu ludzkiego na czymś, czego nie jesteśmy w stanie poznać lub co może nawet nie istnieje. Przy takim sceptycyzmie przedmiotem filozofii mogło być dla nich już tylko poznanie lub też określona władza poznawcza, lecz nie byt, rzeczywistość od poznania niezależna. Podstawową zaś dyscypliną filozoficzną jest nie metafizyka, lecz teoria poznania. Nic więc dziwnego, że ujęcia etyki Hume'a i Kanta, mimo dzielących ich różnic, mają wspólny rys metodologiczny: są ujęciami teoriopoznawczymi.

Będąc sama wyrazem ostrego sprzeciwu na empirystyczną etykę Brytyjczyków, etyka Kanta przez swe skrajne tezy wywołała również silną reakcję, jakkolwiek przyszła ona ze znacznym opóźnieniem. Generalny atak przypuszczono na nią dopiero w naszym stuleciu, a więc w okresie powszechnie zaliczanym do współczesności. W r. 1913 ukazuje się dzieło fenomenologa Maxa Schelera, wyrosłe z tejże krytyki: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, rok 1926 jest zaś datą pierwszego wydania monumentalnego dzieła Nicolai Hartmanna pod krótkim tytułem *Ethik*. Nas interesuje głównie pierwszy autor, drugi bowiem rozwija tylko i uzupełnia, a także po swojemu interpretuje tezy pierwszego. Przedmiotem krytyki ze strony Schelera jest przede wszystkim formalizm etyki kantowskiej: jej teza o beztreściowej i nie uwarunkowanej powinności. Z punktu widzenia analizy zawartości przeżyć moralnych trzeba uznać tezę Kanta o beztreściowej powinności za absurdalną. Powinność zawsze jest związana z jakąś treścią wartościową, z tym wszakże, że nie jest to treść ujmowalna empirycznie, lecz niezależnie od doświadczenia, „a priori” jest nam dana w sui generis aktach poznawczych, jakie stanowi emocjonalna intuicja wartości: „Wertfühlen”. Reakcja Kanta na empiryzm w etyce była całkowicie słuszna. Błąd jego polegał zaś na tym, iż uważając każdą treść za treść z konieczności empiryczną, przeoczył możliwość treści transempirycznie ujmowalnych: wartości. Otóż ta właśnie wartość dana nam bezpośrednio w aktach przeżyć emocjonalnych jest źródłem i uzasadnieniem powinności moralnej. Jest to kontrpropozycja do stanowiska Kanta, do jego racjonalizmu i formalizmu w traktowaniu problemu kryterium wartości moralnej działania. Polega ona na przyjęciu istnienia transempirycznego świata wartości oraz swoistej władzy poznawczej, zdolnej do bezpośredniego ujęcia ich treści i pozycji hierarchicznej. Kryterium wartości moralnej działania jest zatem faktem teoriopoznawczym. Nie trzeba zeń robić problemu. Wystarczy go stwierdzić w drodze refleksji. Zauważmy, że rozwiązanie to jest — jak już zaznaczono — kontrpropozycją do rozwiązania Kanta, którego rozwiązanie było z kolei kontrpropozycją do rozwiązania Hume'a. Każdy z tych autorów jest w równej

mierze przekonany, że stwierdza *sui generis* fakt: istnienie specyficznej władzy poznawczo-normującej. Jeżeli jednak mają to być, jak usiłują nam zasugerować wymienieni autorzy, oczywistości, to tym bardziej musi niepokoić i wzbudzać rezerwę w stosunku do ich zapewnień okoliczność, iż każdy z nich widzi ową władzę w czym innym: Hume w „zmyśle moralnym”, Kant w „czystym rozumie praktycznym”, Scheler w „intuicji emocjonalnej”. Mimo tych różnic — a dodajmy, że idą one bardzo daleko — można powiedzieć przecież, że punkt wyjścia dla wszystkich wymienionych autorów stanowi coś, co uznają oni za specyficzny rodzaj poznania, informującego nas wprost o wartości moralnej działania. Nie ma więc dla nich problemu szukania i uzasadniania kryterium wartości moralnej działania. Dla wszystkich samo poznanie pełni rolę tego kryterium i w samym poznaniu znajdują oni odpowiedź na pytanie, co i kiedy jest moralnie dobre.

Z powyższej relacji widać, że etyka fenomenologiczna, uważana niejednokrotnie za jakieś „*novum*”, za oryginalny twór XX wieku, wyrosła mimo to bardziej z krytyki dotychczasowych ujęć niż z analizy rzeczywistości moralnej, jakkolwiek i na tym polu nie można jej odmówić faktycznych osiągnięć. Ostrze tej krytyki nie dotarło jednak do samej podstawy etyki kantowskiej. Nie mogło zresztą do niej dotrzeć. Podstawa ta jest bowiem identyczna z fenomenologiczną: świadomość. Etyka fenomenologiczna jest mimo wszystko jeszcze jedną tylko odmianą etyki teiopoznawczej.

Jak u przodu nowożytności zakwestionowano istnienie odrębnej rzeczywistości jako podstawy etyki, tak współcześnie zakwestionowano istnienie odrębnego poznania jako podstawy etyki. Owszem, posunięto się nawet do twierdzenia, że dziedzina wartości moralnych i w ogóle dziedzina wartości nie przynależy wcale do sfery poznania. Istotnie, tak dużą rozpiętość w poglądach etyków na temat charakteru poznania etycznego tłumaczyć zaczęto sobie właśnie tym, że żaden z nich nie miał, a nawet nie mógł mieć racji. Empiryści logiczni — bo o ich pogląd tutaj chodzi — twierdzą bowiem, że wartości nie istniejąc obiektywnie, nie mogą być w efekcie przedmiotem jakiegokolwiek poznania. W konsekwencji problem kryterium wartości moralnej działania ludzkiego jest — ich zdaniem — pseudoproblemem, problemem pozornym, winien on więc ulec likwidacji, a wraz z nim etyka, jako rzekoma nauka o moralnej wartości działania. Oto stanowisko empiryzmu logicznego wobec etyki. Wartościowanie moralne, wydawanie ocen o ludzkim zachowaniu się jest jednak faktem. Wartościują nie tylko etycy, wartościują na co dzień zwyczajni ludzie, wypowiadając w języku potocznym dodatnie lub ujemne oceny o działaniu cudzym czy — chyba rzadziej — swoim własnym. Jest to fakt psychiczny, społeczny i językowy. Potrzeba wyjaśnienia mechanizmu oceniania moralnego zarówno w zakresie indywidualnym,

jak i społecznym dała podstawę dla wyłonienia się odrębnych nauk empirycznych, takich jak psychologia i socjologia moralności. Analiza zaś i wyjaśnienie funkcji semiotycznych wyrażen i wypowiedzi wartościujących języka potocznego stały się przedmiotem osobnej nauki — metafizyki. Do niej właśnie sprowadzają empiryści logiczni całą problematykę etyczną. Skoro wyrażenia wartościujące, takie jak np. słowo „dobry”, „słuszny”, „szlachetny” itp., z braku istnienia odpowiadających im desygnatów nic nie oznaczają ani znaczą, przeto jedyną funkcją, jaką można im przypisać, jest najogólniej mówiąc funkcja wyrażania, ekspresja uczuć i pragnień. Funkcję tę nazywają empiryści logiczni emocjonalną, skąd też pochodzi nazwa ich stanowiska w etyce — emotywiizmu. Stanowisko to sprecyzował już w 1936 r. A. J. Ayer w znanej książce *Language, Truth and Logic*, rozwinął zaś i spopularyzował w licznych artykułach, a na koniec w dziele *Ethics and Language*, wydanym w 1944 r., Ch. I. Stevenson.

Jakkolwiek tego rodzaju ujęcie może wywołać zrozumiałe opory wskutek swej krańcowości i radykalizmu, to jednak konsekwencja, z jaką emotywiści wyprowadzają tezy swych założeń, jest uderzająca. Nie miejsce tu na krytyczną analizę tych założeń. Jedno wszakże stwierdzić trzeba, że przyjmując je, zawęża się i ogranicza całą problematykę filozofii i etyki do analizy języka; analizy, która przy empirystycznych założeniach musiała doprowadzić do likwidacji głównego problemu etyki, a przez to samo do usunięcia jedynej racji jej bytu. Cokolwiek byśmy jednak sądzili o podejściu neopozytywistów do etyki — bo trudno to nazwać ujęciem etyki — wypada podkreślić, że i w tym niewątpliwie granicznym przypadku, podobnie jak w dotychczasowych, jest ono również konsekwencją sposobu traktowania problemu kryterium wartości moralnej ludzkiego działania.

Sposób podejścia do tego węzłowego problemu służył nam przez cały czas niniejszej relacji za przysłowiowy „języczek u wagi”, za narzędzie wychycenia elementów wspólnych i różnicujących przedstawiane ujęcia etyki. Posługiwanie się nim pozwoliło na wyróżnienie trzech głównych typów ujmowania etyki: metafizycznego, charakterystycznego dla starożytności i średniowiecza, teorii poznawczego, dominującego w czasach nowożytnych aż po współczesne, oraz lingwistycznego, będącego oryginalnym tworem naszego stulecia<sup>6</sup>. Chronologiczna sukcesywność tych ujęć jest aż nadto widoczna. Mimo to trudno je chyba będzie zmieścić bez reszty w nomenklaturze: „tradycyjne—współczesne”. Przedstawione wyżej ujęcia metafizyczne zaliczy-

---

<sup>6</sup> Można by ostatni z wymienionych typów potraktować szerzej, a mianowicie jako „znakowe” kryterium wartości. Wtedy dałoby się pod nie podciągnąć również psychologię moralności i socjologię moralności.

my niewątpliwie do tradycyjnych, podobnie jak lingwistyczne bez wahań zwiążemy ze współczesnością. Ale kłopoty powstaną już z zaklasyfikowaniem ujęć teoriopoznawczych. Nikt nie będzie kwestionował przynależności etyki fenomenologicznej do okresu filozofii współczesnej, opory jednak wzbudzi nazwanie etyki Kanta zarówno współczesną, jak i tradycyjną. Przeciwstawienie „tradycyjne—współczesne” wykazuje więc brak z punktu widzenia wymaganej w tym przypadku zupełności. Obraz ten ulegnie jeszcze większemu zamąceniu, jeśli wspomnimy o wciąż żywym współcześnie nurcie etyki metafizycznej, czy to legitymującym się wyraźnymi związkami z tradycją, jak np. u Maritaina, nawiązującego do Arystotelesa i Tomasza, lub Hartmanna powołującego się na Platona, czy też nie, jak w szukających oparcia w określonej teorii bytu ujęciach współczesnej etyki marksistowskiej, a nawet — przy pewnej ich interpretacji — w egzystencjalistycznych ujęciach etyki<sup>7</sup>. Sytuację tę da się w pewnej mierze odwrócić, wyszukując w starożytności czy średniowieczu prototypy ujęć charakterystycznych dla bliższych nam czasów. Prototyp etyki Benthama odnajdujemy np. w etyce Epikura, można także wskazać na wiele punktów stycznych pomiędzy koncepcjami średniowiecznych woluntarystów a poglądami współczesnych emotywistów i dlatego bez przesady można upatrywać w osobach Dunska Szkota czy Ockhama prekursorów Ayera czy Stevensona<sup>8</sup>. Okoliczności tu wymienione odsłaniają inny brak formalny przeciwstawienia „tradycyjne—współczesne” — nierozłączność. Mankamentów tych można by uniknąć w drodze jakiegoś konwencjonalnego zaostrożenia sensu terminów przeciwstawienia „tradycyjne—współczesne”. Ale tego znowu nie da się zrobić nie gwałcąc obiegowych intuicji znaczeniowych, wiązanych potocznie z używaniem tych terminów. Trudności tego rodzaju roddają więc w końcu w stan zakwestionowania samą sensowność i celowość prób klasyfikowania ujęć etyki według przeciwstawień o charakterze czysto chronologicznym. Porządek chronologiczny nie odgrywa ostatecznie aż tak ważnej roli, by na jego rzecz ustępować z bardziej merytorcznych prób systematyzacji i by jego kosztem rozdzierać czy przykrywać wewnętrzne związki czy przedziały. Chociaż więc przemiany ujęć postępują niewątpliwie wraz z upływem czasu, podziały chronologiczne należy raczej traktować dość elastycznie i z pewną rezerwą, nie dając im w każ-

<sup>7</sup> Etyka w ujęciu egzystencjalistów jest bowiem raczej rezultatem analizy świadomości ludzkiej niż bytu ludzkiego — zwłaszcza w egzystencjalizmie Sartre'a. Z tego powodu przynależałaby ona do ujęć teoriopoznawczych.

<sup>8</sup> Na zbieżność swych poglądów ze stanowiskiem średniowiecznych woluntarystów wskazuje osobiście L. Wittgenstein w uwagach krytycznych dotyczących *Zagadnień etyki* M. Schlicka. Por. F. Waismann, *Notes on Talks with Wittgenstein*, „Philosophical Review”, LXXIV (1965) 18.

dym razie pierwszeństwa, lecz podporządkowując je i opierając na czynnikach decydujących o wewnętrznym rozwoju myśli.

W naszym przeglądzie wskazaliśmy trzy główne typy ujęć etyki, odpowiadające na ogół trzem etapom dziejów filozofii — jeżeli starożytność potraktować łącznie ze średniowieczem jako tradycję. Można tutaj postawić pytanie, czy te trzy etapy wyznaczają jakiś postęp. W tym miejscu mogą raczej powstać wątpliwości. Ekspozycję naszą zakończyliśmy przecież nader minorowym akcentem: jeden z najżywotniejszych obecnie kierunków filozoficznych — neopozytywizm, proklamuje likwidację etyki. Trudno oczywiście etykowi przejść obojętnie obok wyroku śmierci na swą ulubioną dyscyplinę. Lecz nie o subiektywne reakcje tutaj chodzi. Chodzi o to, czy „ślepy zaułek”, w jakim się etyka znalazła, iż jedynym niejako wyjściem okazała się jej „likwidacja”, można obiektywnie uważać za oznakę postępu. Nie miejsce tu na dojrzałą i dogłębną ocenę sytuacji. Warto może jednak na zakończenie zwrócić uwagę na pewne znamienne rysy tej długiej historii, mogące służyć przynajmniej za wskaźnik kierunku dla poszukiwania właściwych rozwiązań.

Zauważmy więc, że okres starożytności i średniowiecza znamionuje jakaś ciągłość myśli. Jego przedstawiciele cechuje konstruktywne rozbudowywanie myśli i spuścizny swych poprzedników. Postawę ich wobec dorobku minionych pokoleń można by scharakteryzować powiedzeniem Bernarda z Chartres: „Jesteśmy jak karły siedzące na barkach olbrzymów; widzimy więcej rzeczy niż oni i bardziej od nas oddalone nie dlatego, że posiadamy lepszy wzrok, ani dlatego, że jesteśmy wyższego wzrostu, lecz dlatego, że nas podnoszą i dźwigają wzwyż, dzięki ich olbrzymiej wyniosłości”<sup>9</sup>. Otóż postawa ta jest niemal nie spotykana w dwu ostatnich, stosunkowo niedługich okresach filozoficznych. Przeważa w nich krytyka. Następca odrzuca koncepcje poprzednika i tworzy własne po to, by je z kolei odrzucił jego znowu następca i zaproponował nowe. Nie wydaje się, aby w taki sposób mogła przebiegać linia postępu, by tędy biegła droga do coraz głębszego rozumienia badanego przedmiotu. Nie sposób Kanta nazwać kontynuatorem Hume'a, a Schelera kantystą, tak jak można nazwać Arystotelesa kontynuatorem Sokratesa i Platona, a Tomasza arystotelikiem.

Wspomniana okoliczność, a nie jest ona jedyna, zdaje się więc wskazywać na jakiś trwały kryzys, w jaki popadła filozofia od czasów nowożytnych, a którego przejawy są może szczególnie widoczne na terenie etyki. Szukając początków i przyczyn procesu, który swój finał znalazł w propozycji etyki, zatrzymamy się chyba u progu nowożytności, kiedy

<sup>9</sup> Wypowiedź tę znamy dzięki relacji Jana Salisbury. Zob. tegoż autora *Meta-logicus*, III, 4; PL, 199, c. 900. Przytacza ją S. Swieżawski w art. *O roli filozofii i niektórych jej typach*, „Znak”, 36 (1957) 21, za którym ją tutaj cytujemy.

to zasadniczej przemianie uległa orientacja filozoficzna: filozofię bytu usiłowano zastąpić filozofią świadomości. Czy zatem „grzech pierworodny”, odpowiedzialny za ów kryzys, nie tkwi w tej zamianie przedmiotu filozofii z bytu na poznanie? Jeżeli to przypuszczenie jest słuszne, to czy w takim razie uzdrowienia sytuacji nie należałoby zacząć od jakiejś zasadniczej rewizji samych podstaw teoriopoznawczych i lingwistycznych ujęć etyki i przywrócenia należnego miejsca jej bytowym podstawom?

Warto może jeszcze podkreślić, że metafizyczne ujęcie etyki bynajmniej nie wyklucza „a priori” ujęć teoriopoznawczych czy językowych, tak jak te wykluczają ujęcia metafizyczne. Przeciwnie, to ostatnie domaga się nawet dla swego wykończenia opracowania teoriopoznawczego i lingwistycznego. Stwarza nadto odpowiednio szeroką bazę, na której tamte znaleźć mogą właściwe oparcie i orientację. Istnieją więc racje, by wzajemną relację pomiędzy omawianymi ujęciami określić jako relację dopełniania się, nie zaś wzajemnego wykluczania. Ujęcie metafizyczne może wiele skorzystać nawet z dotychczas już uzyskanych rezultatów analiz, przeprowadzonych zarówno przez przedstawicieli ujęć teoriopoznawczych, jak i lingwistycznych. Poglębili oni bowiem znacznie naszą wiedzę o pewnych aspektach dziedziny moralnej, a błąd ich polega najczęściej tylko na absolutyzowaniu tychże aspektów. Zwłaszcza zaś trwałe osiągnięcia w tym zakresie etyki fenomenologicznej i egzystencjalistycznej czekają na zasymilowanie. Nie widać też żadnych racji, by realistyczne ujęcie etyki nie mogło być wzbogacone o rzetelną analizę swej językowej lub ogólnej mówiąc — semiotyczno-metodologicznej konstrukcji. Być może, że całkowite do niedawna zaniedbanie tego aspektu ze strony przedstawicieli etyki metafizycznej tłumaczy się tym, że uwagę swą koncentrowali oni na problemach rzeczowych, podobnie znowu, jak brakiem rzeczowej problematyki tłumaczyć by można wyjątkowo bogate w rezultaty zainteresowania metaetyczne empirystów logikalnych czy analityków anglosaskich. Można krytycznie oceniać ich założenia teoriopoznawcze, lecz niepodobna kwestionować ich wielkiego wkładu na tym polu i wyłącznej zasługi za zwrócenie uwagi na językowe i metodologiczne problemy etyki. Należy więc chyba uznać za nader pozytywny objaw, iż przedstawiciele etyki metafizycznej zaczynają wreszcie doceniać ten aspekt i z wolna go opracowywać, tym bardziej że jest to chyba jeden z niezbędnych warunków zainteresowania rzeczową problematyką etyczną tych wszystkich, którzy — z różnych zresztą racji — problematyki tej albo nie dostrzegają, albo od niej odwykli<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> W literaturze tomistycznej tematykę tą podejmuje m. in. V. J. Bourke, *Metaethics and Thomism*, [W:] *An Etienne Gilson Tribute*, ed. Ch. O'Neil, Marquette University Press 1959.

## TRADITIONAL AND MODERN CONCEPTIONS OF ETHICS

The author assumes that the aspect and character of a given conception of ethics is determined by the way in which its fundamental problem, i. e. the criterion of the moral value of human activity, is dealt with. From the viewpoint of this assumption he proceeds to analyze and characterize the most representative historical systems of ethics. In the course of the analysis he finds that the way of putting and solving the problem of the criterion of the value of conduct is itself conditioned by the way in which philosophy in general is approached. This leads him to the conclusion that, despite far going differences among them, the ethical systems built up in the course of history may be reduced to three main types: metaphysical, peculiar to Antiquity and Middle Ages; epistemological, characteristic of Modern Times and of some systems of our times; linguistic, which is the style adopted by neopositivism and the British school of the analysis of colloquial language. In the conclusion, the author remarks that though, *de facto*, the epistemological approach excluded the metaphysical one, and the linguistic approach both of them, there is nothing *de iure* to prejudge that such should be the case; on the contrary, there are grounds for recognizing each of them a significant rôle, in correlation with the others, in the process of integral knowing of the field which is the object of ethics.