



Stanisław MAJDAŃSKI

## ETHICAE LOCI NATURALES Wybrane uwagi i refleksje metaetyczne\*

*Metafory, podobnie jak etymologizacje i wieloznaczności, staramy się brać serio. Nie traktujemy ich z uprzedzeniem, jakoby były nienaukowe, jak to widzą zazwyczaj pozytywiści czy metafizycy klasyczni. Zakrawa to na paradoks. Dyskusje filozoficzne to częstokroć pojedynki na metafory, które tylko z rzadka są spetryfikowane zupełnie, zleksykalizowane, to jest zdemetaforyzowane. Jeśli mamy krótką pamięć, to nie umiemy wracać do źródłowych metafor, które ożywiają zmartwiałe znaczenia i pozwalają powrócić do świata pierwotnych znaczeń.*

### INTRODUCTIO, ANIMADVERSIONES

#### WĄTEK ETYCZNY W FILOZOFII I POLSKA TRADYCJA

Powiada się, że Polacy nie są narodem filozoficznym. W każdym razie w ciągu lat tysiąca można na palcach policzyć u nas wybitniejszych, bardziej znanych i uznanych filozofów. Wszelako jest tak, gdy centrum filozofii stanowi – klasycznie – metafizyka, jak to było na ogół w starożytności i w średniowieczu. Gdyby jednak wyakcentować rolę „filozofii praktycznej”, to sprawa ma się korzystniej. Dlaczego?

Otóż wtedy niewątpliwie znajdziemy w Polsce o wiele więcej myślicieli filozoficznych, przede wszystkim tych, którzy mieli coś do powiedzenia w sprawach etycznych – uczonych i moralistów, i tych nie tylko „profesjona-

---

\* Tekst przedrukowany został in extenso z czasopisma „Summarium” (zob. S. M a j d a ń s k i, *Ethicae loci naturales*. Wybrane uwagi i refleksje metaetyczne, „Summarium” 34(54) 2005, s. 17-47. Ze względu na okolicznościowy charakter publikacji redakcja zachowała aparat naukowy w stylu edytorskim zgodnym z pierwodrukiem.

Szkic (w postaci nieco skorygowanej i uzupełnionej) stanowił podstawę krótkiego wystąpienia autora na wyjazdowym seminarium Instytutu Jana Pawła II KUL, zatytułowanym „Czy – i jak – prawda zobowiązuje?”. Odbyło się ono w dniach 12-14 sierpnia 1997 roku w obecności Ojca Świętego Jana Pawła II, wieloletniego kierownika Zakładu i Katedry Etyki KUL, w jego letniej rezydencji w Castel Gandolfo (zob. *Czy prawda, zobowiązując, zniewala czy wyzwala? O seminarium Instytutu Jana Pawła II KUL u Ojca Świętego w Castel Gandolfo 12-14 sierpnia 1997 rozmawiają Jacek Cydzik CSSR i Tadeusz Styczeń SDS*, „Ethos” 10(1997) nr 4(40), s. 301-309).

listów od etyki”, którzy wypowiadają się na tematy (około)moralne publicystycznie, eseistycznie, literacko nawet, także na marginesie swej działalności kulturalnej, społeczno-politycznej czy innej. Wspomnijmy tu mimochodem choćby Pawła Włodkowica, Petrycego z Pilzna, wielu przedstawicieli epoki Polski „złotego wieku”, wieków następnych, aż do dzisiaj. Uważamy, że nie jest rzeczą przypadku obecność w tym właśnie kręgu – etycznym – naszego Ojca Świętego, który – poza wszystkim innym – jest etykiem i „pasuje” do wymienionej polskiej tradycji (która też jest z pewnością tradycją „rzymską”; Grecy byli bardziej „teoretykami”).

A co gdy chodzi o środowisko filozoficzne Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego? Jesteśmy właśnie w dobie półwiecza jego istnienia w ramach samodzielnego wydziału. Cały czas była obecna w nim silna nić etyczna. Trzeba to podkreślić, gdyż częstokroć wymienia się tylko trzy inne wątki działalności filozofii w KUL: metafizyczny, historycznofilozoficzny i metodologiczny. Ten wątek (meta)etyczny jest znaczony licznymi nazwiskami – że wymienię tu tylko o. Jacka Woronieckiego, o. Feliksa W. Bednarskiego, Jerzego Kalinowskiego, Adama Rodzińskiego. Do tego grona należał – podkreślmy to – ksiądz, potem biskup i kardynał Karol Wojtyła. Do zajmujących się problematyką etyczną zaliczał się także Prymas Tysiąclecia, kardynał Stefan Wyszyński.

#### ETYKA, LOGIKA, RETORYKA, POETYKA

Druga sprawa na wstępie to pewien rys charakterystyczny ujęć etycznych, dotknięty zresztą już wyżej. Otóż etyka to „zapis” i opracowanie źródłowego i podstawowego „doświadczenia etycznego”, moralnego, a raczej intuicji w tym względzie. To, co nazywa się czasem „zmysłem moralnym”, znajduje swoje opracowanie, uwyrażniające rozwinięcie, „rozpisanie” i wyjaśnienie w odpowiednim dyskursie etycznym. Jest tu z pewnością coś zorganizowanego w swobodną całość – logicznie i retorycznie, a nawet w ramach pewnej poetyki tekstu, całej sytuacji etycznej, moralnie walentnej. Wszystkie te wątki są ze sobą powiązane, sprzężone w sposób, zda się – i nierzadko tak bywa na miarę sytuacji holistycznych – nierozzerwalnie. Sploty są wielofunkcyjne, w jakiś sposób, aż po pewną tajemniczość, zintegrowane, tak że naprawdę trudno różnorakie wątki rozsupłać, rozwikłać, przynajmniej w zwykłej analizie, wprost.

Wszyscy nasi etycy są wysoce sprawni w tym względzie, na miarę tego, że „retorica est logica scientiae moralis”. Powtarzamy ten aforyzm, lubiany przez Jana Buridana, na serio, bez odrobiny ironii, pozytywnie. Oryginalnie i interesująco przedstawia się zwłaszcza pod tym względem myśl (meta)etyczna ks. prof. Tadeusza Stycznia, ale także jego współpracowników (do nich czasem się dołączam). Warto podpatrzeć ją metaetycznie, metametaetycznie.

## (META)ETHICAE QUAESTIONES SELECTAE

## ETYKA I ANALITYCZNA DYSKURSYWNOŚĆ

Doświadczenie-intuicja moralna leży u źródeł i podstaw etyki. Oczywiście pochodne jest oddanie tego w zasadach i analityczne rozpisanie oraz procedury dyskursywne. Poza tym doświadczenie, jak przyjęto rutynowo, potwierdza ufundowaną dyskursywnie i analitycznie, a opartą na doświadczeniu-intuicji teorię, ta zaś – lub jej elementy – służy jako wyjaśnienie elementów intuitywnych, doświadczalnych (dalej będziemy posługiwać się tymi terminami wymiennie, acz wolimy „intuicję”).

Istnieje w tekstach Tadeusza Stycznia specyficzny dla etyki dyskurs i analiza. Będziemy dalej posługiwać się tymi terminami niemal wymiennie (choć można twierdzić, że analiza może być mało dyskursywna). Najchętniej powiedzielibyśmy: dyskurs analityczny („analiza dyskursywna” brzmi bardziej redundantnie).

Analiza i dyskurs niejedno mają imię. Analityczno-dyskursywna, racjonalna, logiczna (i – za Rzymianami – praktyczna) jest cała kultura zachodnia, która lubi rozdzielać różne wątki, z zaletami i kłopotami z tym związanymi (by powiązać to na powrót w rozdzielonej strukturalnie, a jednej funkcjonalnie całości).

Arystoteles, scholastycy, jak choćby Tomasz z Akwinu, potem racjonałiści z Kartezjuszem i Leibnizem, wieki tradycji logiko-matematycznej, aż po dzisiejszą filozofię analityczną (i najrozmaitsze dyscypliny „analityczne”) o tym świadczą. Nie obronił się przed urokiem „analizy” myśliciel tak przekorny jak o. Innocenty Maria Bocheński.

W tekstach Tadeusza Stycznia występuje praktyka dyskursywno-analityczna, jak również, w ramach autorefleksji, pewne metaznamiona dyskursu. Mamy więc doświadczalno-intuicyjny „punkt wyjścia” etyki, co sugeruje oczywiście „punkt dojścia”, jak i przewód etycznego dyskursu. Są też „wyniki” i tym podobne sygnały w stosownym kontekście. Inna sprawa, że powstaje wątpliwość, czy nie za wiele tego typu sygnały obiecują, czy jest tam rzeczywiście tak „mocny” dyskurs lub analiza (tę ostatnią wybronić łatwiej).

Powstają i inne pytania. Dyskurs czy analiza sięga tak czy inaczej pojętej logiki: jaka jest ona – klasyczna, nieklasyczna? Jak się przedstawia jej pragmatyczność, styczność z retoryką, a nawet poetyką? Powiada się czasem o konkluzywności wywodów, w danym razie etycznych, co maksymalizuje racjonalną strukturę tekstu (stopniowalność dyskursywności-analityczności). Co do logik, to mamy liczne systemy deontyczne, chodzi tylko o ich wybór aplikacyjny. Najważniejsze, czy oddają one specificum etyczne. Dotykamy tu istoty etyki, kwestii „logos”–„ethos”.

Intuicję etyczną należy dyskursywizować-analizować (jak i odwrotnie). Ułatwia to obiektywizm i kontrolowalność etyki. Są tu wszelako dla etyki różnego typu niebezpieczeństwa, a przynajmniej utrudnienia. Nieostatnim jest holizm etycznego myślenia, z nim to usiłuje dać sobie radę intuicja etyczna.

Nie wszystko jest tu jasne do końca, dotykamy czegoś tajemniczego w etyce. I tak: jak się mają do siebie czynniki kognitywne i inne, w tym wolitywne, w ich splocie etycznym? Jak jest on utkany w zintegrowanej etycznej wielofunkcji, która składa się na etyczne postępowanie? W dodatku jest tu jakiś dynamizm, zawsze trudny do racjonalnego oddania. Można powiedzieć, że w etyce trudno o prosty dyskurs i analizy. Osobna sprawa to subiektywna relatywizacja sytuacji etycznych.

Wszystko to nie odstrasza „analityków etycznych” (czy też „etyków analitycznych”). Wszak elementy dyskursywno-analityczne są warunkiem etyki jako nauki i wszelkiego w tym względzie postępu, choćby płaciło się sporą cenę. Czy nie nadmierną czasem, gdy nazbyt stawia się na rygory formalne naukowej kontroli, a merytorycznie za mało dba się o etyczne specificum? Jak pogodzić te i inne sprawy w ramach teorii normatywnej, której praktyczne roszczenia dodają jeszcze problemów?

W tej sytuacji często ryzykuje się różnego typu uproszczenia, interesujące, lecz raczej na krótką metę. Chodzi na przykład o tylko przybliżone analityczno-dyskursywne rozpisanie etycznego doświadczenia, a więc zamierzenia nieadekwatne. Jak daleka jest to symplifikacja, zwłaszcza w stosunku do holistycznych struktur, ich funkcji? Jak wielka jest analityczna reszta w stosunku do wykorzystywanych logicznych struktur pracujących ekstensjonalnie, jeśli nie komputacyjnie w ramach logiki klasycznej (zakładamy tu świadomość Gödelowskich ograniczeń)? Jak by to trzeba uzupełnić inną logiką, racjonalnością i niezbywalnym doświadczeniem-intuicją?

Mamy tu pewne doświadczenia historyczne, jak choćby intuicjonizm Kartezjusza, tego „ojca racjonalizmu nowożytnego”, który tak specyficznie ujął problem kognitywności-wolitywności w teorii sądu, tak ważnej etycznie (z problemem błędu na czele). Kartezjusz był intuicjonistą, nawet w teorii dedukcji. A Gottfried W. Leibniz, z jego pananalizmem i optymizmem – także logicznym, prekomputacjonizmem (choć – paradoksalnie – to nie on, lecz Kartezjusz zbliżał się do idei „człowieka-maszyny”).

Wróćmy do samej idei analizy, bo o analityczną dyskursywność z myślą o etyce tu ciągle chodzi. Otóż, nie powinna być ona z zasady – jako operacja pełniejsza – mniej niż dwuwarstwowa, dwubiegunowa. Przypomnijmy tu choćby Fregowską dystynkcję: „Sinn” – „Bedeutung” i podobne (jak referencja, denotacja – znaczenie, sfera nominału). Na dystynkcjach opiera się wszelka operacja dyskursywno-analityczna, przebiega ona z dokładnością do co najmniej binarnych rozróżnień. Potem dopiero następuje etap zgodny z zasadą

propagowaną przez Jacquesa Maritaina: „Distinguer pour unir” (dzieje myśli to naprzemienne fazy dystynkcji i ich integrujących anihilacji, z dochodzeniem do kolejnych syntez oddających pierwotne „zmieszanie wątków”).

Oдноśne dwurozróżnienia (jeśli binarność założyć) mogą pojawiać się na różnych poziomach analizy-dyskursu na miarę odpowiadającą „Sinn”– „Bedeutung”. W szczególnym przypadku możliwa jest tu stratyfikacja hierarchiczna dystynkcji na różnych poziomach, mierzona relacjami porządkującymi, a więc przechodnimi, przeciwsymetrycznymi i spójnymi (mówiąc najprościej, w etyce są z pewnością przypadki specyficzne).

Analogicznych do „Sinn”– „Bedeutung” opozycji na różnych poziomach może być wiele, dowolnie lub nieskończenie. Powtarzają się one, przy czym jedno z „oppositów” („per opposita cognoscitur” – powtarza za scholastykami Tadeusz Styczeń, zaznaczając zarazem, że rozróżnianie to niekoniecznie rozdzielanie) wypłukuje w tym drugim, przedmiotowym poziomie odnośne, coraz subtelniejsze struktury. Pierwsze oppositum wypłukujące byłoby jakimś operatorem-modusem, traktowanym niekiedy „subiektywnie”

W uzyskanej w ten sposób analizie nie ma zazwyczaj relacji porządkującej, mamy wówczas do czynienia z ciągiem trawestacji czy parafraz, złączonych jakąś relacją identyczności. Funkcjonuje ona na miarę rzeczonych dwu rozróżnień, które się powtarzają na rozmaitych poziomach – od najbardziej podstawowego po najbardziej zaawansowany, poczynając od dystynkcji najbardziej rudymenatarnych po najsubtelniejsze, granicznie, „aż do zgubienia”. Podstawowa tu relacja równości jest przechodnia, symetryczna i zwrotna. Nie hierarchizuje struktury, dając w rezultacie różnego rodzaju abstrakcje i uogólnienia, całą ich stratyfikację (ze względu na przechodniość jest tu możliwy typowy dyskurs).

Z grubsza odróżniamy analizę na przecięciu dystynkcji: denotacja–sygnifikacja (znaczenie w ciaśniejszym sensie, także konotacja), co dokładnie odpowiada Fregowskiemu rozróżnieniu. Od „kresu dolnego” tej opozycji nazwiemy ją denotacyjną, referencjalną, zakresową, ekstensjonalną. Potem będzie analiza sygnifikacyjna, na bazie rozróżnienia: sygnifikacja – znaczenie-funkcja stylistyczna wypowiedzi. Kolejno będzie analiza stylizacyjna, gdy tę funkcję stylistyczną przeciwstawimy jakiejś wyższej, suprastylistycznej. Klasycznie i logicznie podstawowa jest ta pierwsza analiza, denotacyjna, dokładniej mówiąc denotacyjno-sygnifikacyjna.

Na tle tak określonej z grubsza analizy, odniesionej do tekstów doniosłych etycznie, pojawić się mogą pewne trudności. Są to problemy aż po te zwane „paradoksem analizy”, opartym na równości, kontekstach nieekstensjonalnych, w tym modalnych, do których należą tak ważne w etyce modalności deontyczne. Związane jest to z regułą i operacją zastępowania stron tak czy inaczej pojętej i ustratyfikowanej równości. W naszym przypadku chodzi o uwikłane

w różne konteksty praktyczne ciągi parafraz-trawestacji wypowiedzi etycznych połączonych relacjami równościowymi. Tego rodzaju struktur i operacji można dopatrywać się także w tekstach Tadeusza Stycznia.

Wspomniane trudności mogą się pojawić, gdy bierze się – świadomie lub nie – elementy z różnych poziomów analitycznego łańcucha, nie zachowując należytej metodologicznej ostrożności, nie mając należytego rozeznania kontekstów obłożonych taką czy inną modalnością. W przypadkach prostych dałoby się to względnie łatwo opanować. Osobna sprawa to znane na terenie potoczności i podobnym, także walentnym etycznie, struktury czy operacje nieliniarne, trudno linearyzowalne lub wręcz nieliniaryzowalne (adekwatnie), choć uznawane za racjonalne. Nie zawsze jest tak jak z notacją Fregowską, która z łatwością daje się zlinearyzować w notacji Łukasiewiczowskiej. Przeszkadza temu wyjątkowe skomplikowanie, niejednorodność, nieokreśloność, kontekstualność obecnych w etyce operacji i konstrukcji.

W procedurze, zdawałoby się, tak prostej jak oparta na identyczności parafraz analiza, występuje tak zwany paradoks analizy: brak potrzeby tego zabiegu, gdy parafrazy wyrażają to samo, a zbędność – gdy nie ma pożądanej równości stron. Jawią się też w tego rodzaju analizie etycznej inne problemy. Na przykład: jaką rolę analiza odgrywa – wyjaśniającą, uzasadniającą? Wiąże się to z tym, czy analiza jest tylko rozumiejąca, czy też asertywnie doniosła.

W pierwszym przypadku byłoby tylko analityczne wyjaśnienie jakiegoś „analysandum”, zazwyczaj jakiejś tezy obranej jako prymarna (w jaki sposób – to osobna sprawa). Można też mówić o wyjaśnianiu odnośnych nazw-pojęć, zwrotów, fragmentów tekstów, systemów, całych teorii (zwracając uwagę na zjawisko holizmu). Chodzi przy tym o to, by cała procedura była kontrolowalna, skuteczna i efektywna. W wyniku dochodzi się do wianuszków sformułowań, z których pierwotny lub jakiś inny (jak okaże się w toku analizy, potrzebna jest czasem korekta sformułowania uznanego za pierwotne) wydaje się najbardziej zrozumiałe i przez to jasne stają się inne ogniwa równościowego łańcucha parafraz (przy zaniedbaniu subtelniejszych różnic).

Natomiast w przypadku tej drugiej analizy jest co najmniej preferencja uzyskania nowej tezy, przy czym pierwotna lub uznana za taką jest asertywnie miarodajna, inne zaś z łańcucha „równoważników” są uznane na jej podstawie (i tutaj możliwe są korekty). Analiza tego rodzaju prowadzi do zachowania lub uzyskania nowej tezy, jest asertywnie doniosła. Moc asertywna tez analitycznych pochodnych ze względu na relacje równości między tezami jest zrelatywizowana do tezy pierwotnej lub uznanej za pierwotną (niekoniecznie chodzi tu o pierwotność-pochodność klasycznie dedukcyjną). Analiza tego rodzaju jest operacją uzasadniającą.

Ta pierwsza analiza, rozumiejąco-wyjaśniająca, jest poniekąd podobna do analiz definicyjnych, będących przypadkiem wzmocnionym w stosunku do



analiz parafrastycznych czy trawestacyjnych, choć i taka analiza definicyjna, związana z regułą zastępowania, może mieć na celu uzyskanie nowej tezy.

Analiza druga, uzasadniająca, przypomina zabieg dowodowy, którym posługiwali się matematycy starożytni. Nosi on nazwę analizy starożytnych. W tego rodzaju postępowaniu, opartym na identyczności, dokonuje się parafraz jakiegoś niepewnego kandydata na tezę, aż uzyska się wyraźną asercję jednej z trawestacji, jednego z równoważników i na tej podstawie – z zaniechaniem subtelniejszych niż wchodzące w grę w tej analizie różnic – akceptuje się pozostałe człony równościowego łańcucha, inne parafrazy (dochodzi tu problem jakiejś intuicji ogarniającej całość lub intuicji międzyogniowej dyskursu, jak to było w dedukcji Kartezjusza).

Osobna sprawa to relacja jednej i drugiej analizy. Jakiej mocy jest wyjaśnianie, a jakiej uzasadnianie? Czy jedno przechodzić może w drugie i pod jakimi warunkami (słaba asertywna doniosłość – mocne wyjaśnianie)? Zależy to między innymi od tego, w jakiej jedna i druga operacja przebiega dziedzinie, dyscyplinie (na przykład z istoty swej analitycznej, przy czym sformułowania analityczne w jednej dziedzinie mogą być syntetycznymi w drugiej). Gdy chodzi o etykę, to jesteśmy tu blisko – z jednej strony – „sytuacjonizmu”, z drugiej zaś tego, co się nazywa „opcją fundamentalną”, z jakimś decydującym systemowo elementem majoryzującym inne etycznie (co wiąże się często z holizmem).

Inna sprawa dotycząca tekstu Tadeusza Stycznia. Czy analiza jest nią także w tym sensie, że respektuje się zastane, to jest analityczne, znaczenie użytych terminów? Czy też nie bywa tak, że po cichu niejako przydaje się nowego sensu terminom, co byłoby nadinterpretacją z punktu widzenia zasady zachowania znaczeń w analizie jako czynności z reguły sprawozdawczej. Ten sens dodany byłby praktyczny, istotny etycznie, ewaluacyjno-normatywny, nie mówiąc o innych. Nie byłoby to „fair” przy założeniu, że analiza ma być opisowa, ograniczona do pozapraktycznych funkcji.

Byłoby inaczej, gdyby przyjąć, że struktury czy funkcje znaczeniowe były podczas analizy „od samego początku” ewaluacyjne czy normatywne implicytnie, tylko trzeba je wyłuskać, zaktualizować, wyeksponować. W tak ustawionej analizie wracalibyśmy do wieloczynnikowej sytuacji pierwotnej, gdzie współfunkcjonują elementy praktyczne i pozapraktyczne, w tym kognitywne. Ten „Mischung” poznajemy lepiej w wyniku rozróżnień, choć w sposób nie do końca dookreślony, sugerując, że taka jest istota rzeczy, rozeznanie etyczne. Oficjalnie powiada się, że rozróżniamy, ale nie rozdzielamy różnych wątków. Jesteśmy zatem świadomi, że analityczne rozeznanie jest co najwyżej aproksymacją do sytuacji najczęściej holistycznej.

Wydaje się, że w analizach Tadeusza Stycznia – etycznych, a zarazem jakoś semiotyczno-fenomenologicznych – postępuje się w taki właśnie sposób,

jak wyżej starano się naszkicować. Trudno przy tym czasem określić, czy, o ile analiza jest wyjaśniająca, czy uzasadniająca. Nie wydaje się, by chodziło mu o to, by wyczyścić do końca i rozdzielić z palety różnorodnych funkcji te ważne etycznie i przydać im osobny wyraz, co nie wyklucza ukazania pewnej dominanty w tym względzie. Chodzi o ukazanie ich wszystkich w ich współgrze, w zintegrowanej wielofunkcji, co trudno wypowiedzieć w liniowym języku. Stąd specyfika wypowiedzi etycznych, sięgających do wielu zabiegów retorycznych, także do przykładów stypologizowanych w sensie „case studies”.

Od strony semiotycznej chodzi przy tym zwykle o bogatą panoramę dynamicznej wieloznaczności wyrażeń, którymi usiłuje się opisać i przeanalizować doświadczenie i samą sytuację etyczną. Są tu różnorakie i zwykle niehomogeniczne relacje, tworzące pokrewieństwa rodzinne w sensie Wittgensteina czy innym. Trudno w tej sieci znaczeń znaleźć te dominujące i określić stopień peryferyczności innych. Należy to raczej wszystko uszanować, rozpoznać i proporcjonalnie oddać, unikając jeszcze bardziej zarzutu „nadprecyzji” niż „niedoprecyzji” (co przypomina znane ostrzeżenie Arystotelesa z *Etyki Nikomachejskiej*).

#### PIERWSZOOSOBOWOŚĆ I ETYKA EGEOLOGICZNA

Gdy chodzi o wypowiedzi etyczne, poszczególne i utworzone z nich takie czy inne całości, to można w nich wyróżnić – także w reflektowanym wyżej dyskursie analitycznym – dwa wątki wypowiedzi z interesującego nas tutaj punktu widzenia.

Po pierwsze, są wątki standardowe – takie, jakie bywają w tekstach naukowych, nawet takich jak etyka, specyficznych. Są to sformułowania formalnie trzeciosobowe (mniejsza o ich gramatyczną liczbę), a funkcjonalnie apersonalne, powiedzmy anonimowe, „rzeczowe”, co ma świadczyć o obiektywizmie nauki. „Amicus Plato, sed magis amica Veritas” (notabene, należałoby przepatrzyć ten aforyzm wobec priorytetu dla prawdy, którą wyraża, ale i wobec personalizmu).

Mieczysław Albert Krąpiec pisał kiedyś, że poznanie rzeczowe jest charakterystyczne dla nauk, poznanie zaś osobowe dla religii. A jak jest z etyką? Czy idzie ona – jako nauka – za naukami, co brzmi nawet trywialnie analitycznie, czy też jest raczej podobna do religii? Wszak jednym tchem wypowiadamy „religia i moralność”, acz przeszkadza temu poniekąd „niezależność etyki” (osobny problem: etykę „niezależną” propaguje też Tadeusz Styczeń, nawiązując do Tadeusza Kotarbińskiego, ale inaczej; zostawmy tę kwestię).

Po drugie, istnieją w etyce wypowiedzi wyraźnie zrelatywizowane osobowo („personal knowledge” – że użyjemy tu terminu Michaela Polanyiego), w tym pierwszosobowe. Pozycja ich jest wyróżniona, osobliwa wobec tych



pierwszych. Warto przypatrzeć się ich wyjątkowej roli, jaka występuje w wypowiedziach etycznych i refleksjach metaetycznych Tadeusza Stycznia. Zajmują one miejsce świadomie wyjątkowe, zasługujące na dodatkową refleksję (której się szkiecowo podejmujemy).

Rola wypowiedzi pierwszoosobowych w etyce – idziemy dalej za Tadeuszem Stycznem – jest źródłowa. Stanowią one trzon wypowiedzi etycznie walentnych. Rejestrują pierwszorzędną bazę empiryczno-intuicyjną etyki, bazę moralną. Wszystko inne, w tym ów dyskurs analityczno-etyczny, do nich się relatywizuje (tak jak to wskazano w poprzednim punkcie, gdy chodzi o doświadczenie-intuicję i całą resztę w etyce), konstytuując ostatecznie teorię etyczną, która służy wyjaśnieniu tego, co się nazywa doświadczeniem moralnym ludzkiego podmiotu.

Mamy tu do czynienia z różnymi wypowiedziami egotycznymi, egologicznymi (w innej retoryce: subiektywnymi). Zauważmy jedną z nich, bardzo charakterystyczną. Do niej pragnie się zrelatywizować – co nie wyklucza ujęć innych, zbieżnych lub interferujących – resztę etyki, ujmując w tej optyce całe jej sedno. Ta egologiczna wypowiedź, zasada etyczna (w jednym ze sformułowań, autorstwa Tadeusza Stycznia, ostatnio przezeń powtarzana i komentowana) brzmi: „Com stwierdził, tego (temu) nie mogę zaprzeczyć”.

Wokół niej można owinąć całą etykę z dołączeniem ewentualnie takich czy innych elementów (jest tu – jak powiemy potem – swoisty „*ethicae locus naturalis*”, „*transcendentale*” etyczne). Tadeusz Styczeń ten program szkicuje i częściowo realizuje. Dzieje się to w kontekście charakterystycznych analiz, w których przebijają się nieustannie elementy metaetyczne, daleko przy tym do prostego linearnego dyskursu. Przeplatają się ciągle analizy i metaanalizy, w tym autointerpretacje, są nawroty jednych myśli do innych, anaforyczne i kataforyczne – taka jest niełatwa struktura etycznego analitycznego dyskursu (że pominiemy tu trudne do analizy zbitki pojęciowe czy elementy holistyczne).

Tego rodzaju „egopodejście” pasuje do innych charakterystycznych dla Tadeusza Stycznia. Przede wszystkim do etyki personalistycznej (skądinąd nadużywa się czasem terminu „osoba”, którego samo częstotliwe użycie załatwiać by miało wiele, poza tym niekiedy wystarczy po prostu „człowiek”). Jest to etyka „afirmacji osoby dla niej samej”. Tadeusz Styczeń chętnie wykorzystuje tu zasadę-hasło wzięte od Josefa Piepera: „Jak dobrze, że jesteś!” Notabene, afirmacja jest bliska asercji, asertywna jest powyższa egologiczna zasada.

Przylega owo podejście egologiczne, egogeniczne, egostrukturalne czy egoaplikacyjne do etyki zwanej syneidologiczną. Tak byśmy ją nazwali. Jest to etyka z odniesieniem do pojęcia sumienia, z sumieniem jako zwornikiem „subiektywnym” życia moralnego osoby ludzkiej. Podejście egologiczne można także łączyć z etyką tak zwaną autorytetologiczną. Jest to etyka z centralnym pojęciem autorytetu, do którego wszystko inne się relatywizuje.

Różny więc bywa szczegółowy sens i kontekst wypowiedzi egologicznych i ich rola w etyce. Etyka egologiczna, sprzężona z personalistyczną, syneidologiczną, autorytetologiczną, wiąże się w sposób naturalny z pedagogiką jako etyką wychowawczą. Można tu nawiązać do tego rodzaju idei o. Jacka Woronieckiego, który był u początków naszego uniwersytetu i wywarł wielki wpływ na wielu (o. Feliksa W. Bednarskiego, o. Mieczysława Alberta Krapca i innych).

Wróćmy jednak wprost do zasady egologicznej i pierwszoosobowej Tadeusza Stycznia. Przypomina ona tak zwaną zasadę niesprzeczności psychologiczną. Czy więc wolno by ją nazwać etyczną zasadą niesprzeczności? Trzeba by tu nawiązać do klasycznych rozważań Jana Łukasiewicza w jego *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, gdzie – nawiązując do Stagiryty – wyróżnił jej sformułowanie ontologiczne, logiczne i psychologiczne (pracę Łukasiewicza trzeba traktować krytycznie, niemniej jednak do dziś jest niezastąpiona).

Psychologiczną zasadę Arystotelesa: „Nikt nie może wierzyć, że coś jest, i wierzyć zarazem, że to samo nie jest”, przeformułował Łukasiewicz na dwa przekonania, którym odpowiadają sądy sprzeczne, nie mogące istnieć zarazem w tym samym umyśle. Sądy sprzeczne to te, z których jeden coś twierdzi, a drugi przeczy, sprzeczność jest między twierdzeniem i przeczeniem. Przekonanie przy tym wiązał Łukasiewicz z psychologią, a twierdzenie–przeczenie z logiką, podobnie jak prawdę–fałsz, w związku z dyskusją z psychologizmem. Wydaje się, że asercję pozytywną lub negatywną można traktować tak psychologicznie, jak i pozapsychologicznie, choćby fenomenologicznie (fenomenologię również oponowano psychologii, też w walce z psychologizmem, dziś te spory mocno zwietrzały, inaczej też rozumiemy odnośne dyscypliny).

Sam Łukasiewicz na tle swych rozważań nad Arystotelesem, z którym się często solidaryzuje, choć jest także krytyczny, nie wyróżniał osobno zasady niesprzeczności etycznej. Jednakże widział i preferował za Arystotelesem jasno etyczną wymowę zasady niesprzeczności, tej ontologicznej i logicznej, które Stagiryta, jego zdaniem, uważał za równoważne i z których też próbował wyprowadzić zasadę psychologiczną, przy czym – co paradoksalne – ta zasada psychologiczna, zdaniem Łukasiewicza, jest mocno dyskusyjna. Nie jest bowiem sądem a priori, tylko prawdopodobną empirycznie, co więcej – nieuzasadnioną, wątpliwą. Nie przeprowadzono też nad nią do jego czasów odnośnych badań (argument Edmunda Husserla), a są stany – powiada – które przeczą tej zasadzie (negowanie jej przez Hegla, którego zresztą Łukasiewicz jest krytykiem, nastroje mistyczne itp.).

Nie jest na razie ważne, jak nazwie się Styczniovą zasadę i odwołanie się tam do asercji: czy psychologiczną (różna też bywa psychologia), czy na przykład fenomenologiczną (fenomenologia „subiektywna”, uwaga jak wyżej) lub inaczej jeszcze (zasada pragmatyczna). Mówi się również dzisiaj o prze-

konaniach racjonalnych. Ważne jest pozawerbalne sedno sprawy, natura owej aktywności asertywnej i sformułowanie pierwszoosobowe, którego podmiot wyraża się asertywnie i zarazem coś stwierdza, w którym osoba samozwrotnie zarazem mówi o swym stwierdzaniu i zarazem stwierdza (co stanowi osobny problem). Nie jest tam tylko mowa o stwierdzającym podmiocie, ale wyraża się w niej podmiot jako stwierdzający. Może być ta zasada, ale nie musi być zdaniem „psychologicznym”, zresztą bardzo osobliwym.

Zauważmy, że zasada niesprzeczności w ujęciu Arystotelesa-Łukasiewicza jest sformułowana zwyczajnie, trzecioosobowo, apersonalnie, choć mówi o „umyśle”. Wszelako można ją sformułować samozwrotnie i egologicznie, à la Styczeń: Nie mogę wierzyć i zarazem nie wierzyć, że coś jest i nie jest, albo: Dwa przekonania, którym odpowiadają sądy sprzeczne, nie mogą istnieć zarazem w moim umyśle. Obu tym sformułowaniom, podobnie jak to było u Tadeusza Stycznia, można nadać sens etyczny. Tu i tam można zadać pytanie: czy i w jaki sposób to się dzieje – internalnie, eksternalnie? Sam Łukasiewicz nie wiąże psychologicznej zasady niesprzeczności z jakąś formą odnośnej zasady etycznej. Nie „etykuje” zasady psychologicznej. Tym niemniej, referując teorię Arystotelesa i solidaryzując się w tym względzie z nim, podnosi wysoko wartość praktyczno-etyczną zasady niesprzeczności, tej ontologicznej lub logicznej. Rzecz by można, czyni je w ten sposób de facto w jakiś sposób etycznymi.

Pytając, dlaczego wierzymy w zasadę niesprzeczności (nazywa ją wtedy zasadą sprzeczności), Łukasiewicz pisał: „Racja logiczna jest tylko jednym z niewielu i wcale nie najsilniejszym motywem wierzenia”. Referując Arystotelesa, mówił: „Wartość zasady sprzeczności nie jest natury logicznej, lecz praktyczno-etycznej: ale ta wartość praktyczno-etyczna jest tak olbrzymia, że wobec niej brak logicznej – w rachubę nie wchodzi”. I dalej: „Zasada ta jest jedyną bronią przeciw błędom i kłamstwu”. Przypisując te myśli Arystotelesowi, podkreślał, że „były to czasy największego rozprzężenia społecznego w Grecji [...] w tę tak ciężką chwilę polityczną wnosili sofisci pierwiastki rozprzężenia intelektualnego i moralnego”.

Walczył tedy Stagiryta w obronie „zasady sprzeczności nie jak się walczy o słuszne może, lecz uczuciowo bezbarwne poglądy t e o r e t y c z n e, lecz jak się walczy o dobra ż y c i o w e. W pracy kulturalnej, która na długie wieki miała pozostać dla Greków swobodnym terenem działania, widział Arystoteles przyszłość swjej ojczyzny... Wrogami takiej celowej i twórczej pracy właśnie byli sofisci [...], którzy negowali zasadę sprzeczności [...] nie pozostawało więc nic innego, jak ogłosić zasadę niesprzeczności d o g m a t e m i autorytatywnie położyć raz tamę wszelkiej destrukcyjnej robocie. Bo tylko w ten sposób mógł Stagiryta i sobie, i drugim ukuć skuteczny oręż przeciw sofizmatom i fałszom i utworować drogę dla pozytywnej pracy naukowej”.

Zacytowane teksty poniekąd tłumaczą się same przez się. Dodajmy jeszcze: „prawdziwość jest wartością *l o g i c z n ą*. Cenimy prawdę, choćby nam żadnych nie dawała korzyści, tak, jak cenimy piękno i cnotę. Sądy prawdziwe są logicznie *w a r t o ś c i o w e*, są *d o b r e m* logicznym, sądy fałszywe są logicznym *z ł e m*, tak jak występki są złem *m o r a l n y m*. Sądy, o których nie wiemy, czy są prawdziwe, czy fałszywe, nie posiadają wartości logicznej, dopóki nie można ich prawdziwości stwierdzić, są to sądy logicznie *b e z w a r t o ś c i o w e*. Do takich sądów należy też zasada sprzeczności, o ile stosujemy ją do bytu w ogóle, a zwłaszcza do bytu rzeczywistego. Jeśli więc ta zasada ma mieć jakąś wartość, to wartość ta musi być *i n n e j* kategorii”. Dalej Łukasiewicz pisze: istnieją sądy logicznie bezwartościowe, a praktycznie cenne (zalicza do nich sądy przyrodoznawstwa).

Jak widać, mamy tu także sformułowania wątpliwe, z którymi sam Łukasiewicz później się nie godził. Istotny jest wszelako pewien związek logiczno-etyczny, trudny bliżej do określenia (nie ma tu prostych redukcjonizmów), acz niewątpliwy. Myśli zmierzające w podobnym kierunku formułował o wiele później Karl Popper (również nawiązujący do Greków), reprezentujący skądinąd zupełnie inne filozoficzne pozycje, w co tu nie wchodzimy. „Zasady, które są podstawą wszelkiej racjonalnej dyskusji, to znaczy każdej dyskusji w służbie poszukiwania prawdy, są właściwie zasadami etycznymi”. Zasady te są „zasadami epistemologicznymi i jednocześnie zasadami etycznymi” (Karl Popper, *Tolerancja i intelektualna odpowiedzialność*).

Pozwólmy sobie na dalszy komentarz, trochę dyskusyjny. Krążymy tutaj wokół problematyki „logos” – „ethos”. Czy, o ile w grę wchodzi jeden – „logos”, drugi – „ethos”? Jaka jest „dominanta”, co tu przesądza? – zapytajmy dość niedokładnie. Zależy to od tego, gdzie intencjonalnie jesteśmy – w etyce, w logice (w takim czy innym sensie)? O etykę nam niewątpliwie chodzi, w niej o moralność samą, ale jest w tym jakiś „logos ethosu”, o ile chcemy coś o tym racjonalnie powiedzieć – co nie wyklucza intuicji-doświadczenia moralnego, a owszem, je zakłada – a nie wyczuwać tylko jakoś pozakognitywnie „ethos”, a raczej „morale”. Notabene, pobrzmiwa tu czasem paradoksalne „poznanie emocjonalne”, co suponuje rzeczoną dwufunkcyjność.

O ile tedy „ethos logosu”, o ile zaś „logos ethosu”? W jakim znaczeniu bliżej? Jest to trudne do adekwatnego oddania, ale niezbywalne splątanie aspektów w specyficznej etycznej dziedzinie.

W „ethosie” doniosły jest z pewnością ów wątek dążeńowy, bodźcowy, rekomendacyjny, wolitywny przede wszystkim, reszta jest jakoś z „ethosu”. Ale jak to razem funkcjonuje? Zapewne bywają tu różne przypadki, aż po sposób tak zintegrowany jak w strukturach danych z dokładnością do holizmu. Owszem, należy tu przeprowadzać odnośne dystynkcje, ich rekonesans analityczno-dyskursywny, ale nie rozdzielają one przecież – co nieraz podkreśla

Tadeusz Styczeń – takich czy innych aspektów czy wymiarów danych w doświadczeniu etycznym, moralnym, odniesionym do tego, co trzeba nazwać rzeczywistością moralną. Oddaje owe pierwotne strukturalno-funkcjonalne całości „zmysł moralny” czy intuicja u źródeł-podstaw etyki, do której doświadczenie moralne w swej istocie się sprowadza.

Ta intuicja, którą można zartykułować językowo i rozpisać dyskursywnie, ogarnia wszystkie wchodzące w grę wątki – strictly informacyjne i praktyczne – integrując je międzydystynktywnie, tak jak w rzeczy samej funkcjonują. Dostępne jest to raczej w ramach wglądu niż oglądu (o czym tak chętnie rozprawiają fenomenologowie i – miejmy nadzieję – praktykują nie bez podstawy w rzeczach), trudniej jest to oddać semiotycznie, w analizach tak czy inaczej dyskursywnych (aż po myślenie formalnologiczne). Zresztą mimo pewnych niedookreśloności na „łączach”, treści poznawczej ukierunkowanej na prawdę dostarcza doświadczenie-intuicja moralna, teoria zaś etyczna, z dominującymi w niej elementami logicznymi, pełni wobec rzeczzonego doświadczenia funkcję z reguły wyjaśniającą, nie opisową.

Co się tyczy Łukasiewicza, to znamienne, że wartości logiczne (w istocie epistemiczne) prawdę i fałsz potraktował jako etyczne: dobro, zło. Zetyzował je. Dodajmy, że etycy miewają jakby odwrotne skłonności – do „logizacji” wartości etycznych, moralnych, w ramach tak czy inaczej pojętego „moralnego intelektualizmu” (nawiązuje się tu do tezy przypisywanej Sokratesowi: cnota to wiedza; warto by osobno przyjrzeć się tej skrótowej, zaforyzowanej formule). Łukasiewicz dostrzegł tu w sposób nader prosty pewien związek moralno-logiczny czy logiczno-moralny, odniesienie etyczne logiki, jej doniosłość moralną, ale chyba w sensie warunku koniecznego, a nie wystarczającego, by się temu bliżej przejrzeć.

Łukasiewicz w książce, o której tu cały czas mowa (*O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*), jest jeszcze na pozycjach logiki dwuwartościowej. I w tej mierze odnosi parę wartości etycznych do pary wartości logicznych (i odwrotnie zresztą, ale nie jest to przedmiotem jego zainteresowania). Jak jest tu bliżej relacja, nie formalnie tylko, ale i treściowo, to dalsza sprawa. Za mało powiedzieć: paralelizm etyczno-logiczny. Nie eksploatuje też jeszcze pojęcia postawy wobec wartości logicznych, jak to będzie w *Logice dwuwartościowej* (z 1919 r.), gdzie też wyróżnia trzecią wartość i postawę wobec niej: obojętność, tak jak adekwatną postawą wobec prawdy jest uznanie, a wobec fałszu – odrzucenie (nawiązanie do Franza Brentany i Gottloba Fregego; pojęcie postawy będzie mu potem znowu obce jako psychologistyczne).

Postawmy w tym kontekście pytanie: jak się do tego mają rozważania Tadeusza Stycznia, albo odwrotnie – jego idee, do tego, co głosił Łukasiewicz? Nie wchodząc w szczegóły, powiedzmy tylko, że trzeba by tu podjąć problem asercji czy uznawania-odrzućcia, jej natury i jej teorii (na przykład:



czy ma tylko poznawczy charakter?). Niewątpliwie jest odniesienie tej problematyki do pierwszych zasad, choć nie tylko do zasady (nie)sprzeczności, i to psychologicznej. Ważne byłoby podjęcie tutaj teorii funktorów modalnych deontycznych i epistemicznych, wzajemnych ich związków.

Istotną sprawą, sygnalizowaliśmy to już, jest to, w jaki sposób dana zasada (także ta asertywno-egologiczna sformułowana przez Tadeusza Stycznia), uznana za logiczną czy kognitywną (jeśli nie powiedzieć inaczej; mówiliśmy jeszcze o psychologicznej czy fenomenologicznej), nabierałaby immanentnie czy dodatkowo sensu etycznego. Czy jest to proste paralelizowanie się lub nakładanie się funkcji, w tym samym zasadniczo formalizmie? Czy polega to na dołączaniu funktorów modalnych deontycznych? Czy są one traktowane na serio, czy tylko „retorycznie”, jak to bywa czasami w odczytaniach pierwszych zasad, sformułowanych klasycznie, a więc niemodalnie, a jednak z użyciem wychodzących poza sam formalizm wyrażen modalno-emfatycznych.

Gdy chodzi o kwestię etyka–psychologia, to o. Feliks W. Bednarski na swoich zajęciach z etyki podkreślał, jak znakomitym traktatem etyczno-psychologicznym jest *Suma Teologiczna* II-II św. Tomasza z Akwinu. Rozdzielając te dwa aspekty, etyczny i psychologiczny, wskazywał na ich łączliwość (z dominantą tego pierwszego). Rzecz dziwna, że nie widać rozwiniętej współpracy reprezentantów odnośnych dyscyplin w naszym środowisku. Być może wynika to z tradycji pewnego interdyscyplinarnego separatyzmu i stanowi pewien unik na tle konfrontacji psychologizmu i antypsychologizmu (dziś już przewyżnionej).

Wróćmy jeszcze wprost do sformułowań tak czy inaczej egologicznych. Przede wszystkim: o jakie w nich chodzi „ego”? „Ego” etyczne z pewnością, ale jest to ogólnik. Jak się ma ono do „ego” fenomenologicznego, „ego” transcendentnego, „ego” logicznego, „ego” psychologiczno-introspekcyjnego (osobna tu kwestia: moc i słabość tego podejścia w psychologii), do jakiegoś „ego” literackiego (jak „ego” narracyjne, „ego” postaci przedstawionych, „ego” liryczne), do „ego” indywidualno-konkretnego, „ego” intuicyjnego, „ego” empirycznego, „ego” ogólnego, „ego” kategoriałnego, „ego” gatunkowego. Jest to wyliczenie swobodne, pomijamy tu wiele (problemy nieświadomości – podświadomości – nadświadomości, uwarunkowania socjo-historyczne „ego”). Należą tu również problemy różnych „pseudoeego”, także „ego” przedmiotów poza człowiekiem, w tym pozaosobowych substancji materialnych (osnowa, ostoja, substrat rzeczy jako odpowiednik „ego” osobowego).

Idea „ego” etycznego w wypowiedziach pierwszoosobowych spotyka się z tym, co nazywa się dziś wypowiedziami performatywnymi, czyli dokonawczymi („speech acts” – jak akty chrztu, nominacji, wyroków). Osobna to grupa zagadnień, wykorzystana nawet w interpretacji „ego” kognitywno-egzystencjalnego Kartezjusza (Jaakko Hintikka). Mogą tu być ciekawe paralele



z egologiczną zasadą etyczną. Do wykorzystania wydaje się również analiza modalno-dialogiczna wypowiedzi zdaniowych sformułowanych pierwszoosobowo. Perennialne „propositiones” są tu zmajoryzowane funkcjonalnie przez ramy modalne wypowiedzi, deontyczne, epistemiczne. Zamiast *p* mamy „wiedz, że *p*”, w innej wersji: „(ja) chcę, żebyś (ty) wiedział, że *p*” (Anna Wierzbicka).

Powtórzmy, że nauka klasycznie raczej stroni od sformułowań innych niż trzecioosobowe, a funkcjonalnie anonimowe. Wszelako zdarzały się, zwłaszcza w filozofii, nie mówiąc o psychologii, ujęcia zrelatywizowane osobowo, w tym pierwszoosobowe, czy też zorientowane drugoosobowo, zresztą w różnych dziedzinach kultury. Czyż filozofia moralna nie jest dla nich dobrym miejscem, jak to widzimy w zasadzie Tadeusza Stycznia?

Wspomnijmy starotestamentowe: „Jam jest, którym jest” (lub: „Jestem, który jestem”), z jego niejednoznacznością egzegetyczną, aczkolwiek trafną metafizycznie interpretacją egzystencjalną. A starożytne, greckie: „Gnōthi seauton” – „Poznaj samego siebie”, Sokratesa czy stoików: „Oída oudén eidōs”, „Scio me nihil scire” – „Wiem, że nic nie wiem” (pomińmy tu ważny etycznie problem cnoty jako wiedzy)? Takich wypowiedzi, nierzadko aforyzmów, jest sporo, nawet: „Medice, cura te ipsum”. Nowsze: „Jak dobrze, że jesteś”, wspomniano.

Inne starożytne sformułowanie tego typu to antynomiogenne: „Psévdomai” – „Kłamię”. Dające wiele do myślenia jest, nawiązujące do Augustyna (por. *Sermo* 43, 7; *In Joan. evang.* 29, 7, 6), Anzelmiańskie: „Credo ut intelligam” i „Intelligo ut credam” (*Proslogion*). Dodajmy tertuliańskie: „Credo, quia absurdum” (parafraza z Tertulianowego *De carne Christi*, 5). Cały Dekalog jest zrelatywizowany osobowo, pierwszoosobowo-drugoosobowo...

Niepodobna tu nie przytoczyć wprost formuły św. Augustyna: „Si enim fallor, sum” (*De civitate Dei* 11, 26). Świadczy ona o jego myśli personalistycznej. W jego podejściu „egotyczno-introspekcyjnym” podmiot ludzki jest ujęty od wewnątrz, także więc jako „subiectum morale”. Odpowiadałoby powyższemu inne (auto)stwierdzenie w duchu Augustyna: „Si dubito, sum”, w oryginale znajdujemy jednak sformułowanie trzecioosobowe: „Si dubitat, vivit”, dokładnie: „Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; [...] si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire” (*De Trinitate* 10, 10, 14).

Mimo wszelkich różnic, jest tu zbieżność z Kartezjańskim „Cogito, ergo sum” (na co zwracano od dawna uwagę), choć mamy tu „ergo”, a u Augustyna jest „si”; zważmy też na „cogitat” u Augustyna – u Kartezjusza jest „cogito”, pierwszoosobowe. Dodajmy, że „vivit” odpowiada „existit”, w myśl zasad: „Esse viventibus est vivere” i „Operari sequitur esse”; obie są znane w tomizmie.

„Cogito” zasługuje zresztą na osobne omówienie. Merytorycznie bowiem i symbolicznie ciągnie za sobą całą nowożytną „subiektywną” tradycję, w opo-

zycji do epok poprzednich, charakteryzujących się zasadniczym obiektywizmem-realizmem. Odtąd problematyka przedmiotu–podmiotu (poprzez Kanta i innych) staje się rutynowym zajęciem filozofów, co dla etyki jest pierwszorzędne.

Właśnie na tym tle zyskuje na znaczeniu ufundowanie etyki egologiczne, wzmocnione przez psychologię lub fenomenologię subiektywną. Do tej linii nawiązują ujęcia Tadeusza Stycznia, tomistyczne i uwzględniające tradycję analityczną (z Polaków głównie Tadeusz Czeżowski).

Rzecz jasna, nie jest tego rodzaju ujęcie bez problemów, wiele już wymieniono. Skupiają się one głównie wokół „ego” i „asercji” oraz „subiektywności”, a zwłaszcza pierwszoosobowości Styczniowej zasady etycznej, jeśli potraktować ją serio, a nie czysto retorycznie. Tak czy inaczej, jesteśmy tu blisko samych źródeł i podstaw natury tego, co moralne i tym samym etyczne. Pytamy ciągle: czego jest asercja (aspekt obiektywny) i czyja (aspekt subiektywny) i – nadal – jakie jest „ego” etyczne. Zauważmy, jak wiele daje się przeformułować w etyce pierwszoosobowo. Tradycyjne pryncypium etyczne wtedy to: „Powiniennem czynić dobro” (brzmi to autoaplikacyjnie).

A sam podmiot etyczny? Waha się on nieustannie między standardem etycznego intelektualizmu i woluntaryzmu. Czy trzeba tu bezwzględnie wybierać, czy też różne są – korelatywnie – typy sytuacji etycznych? Odpowiada temu dynamika asercji, jej dwufunkcja kognitywno-wolitywna. Jesteśmy tu blisko kłopotów teorii zdania-sądu, który ma status poznawczy, ale są przecież także sądy praktyczne. Kartezjusz zresztą rozciągał wolę na całą domenę sądów i tym tłumaczył fakt błędu, gdyż doskonała, niemal boska wola potrafi nie domierzyć się należycie do ograniczonego rozumu (notabene, epistemologowie gorszą się Kartezjańskim woluntaryzmem, etycy zaś dopatrują się w jego teorii woli kognitywizmu).

Kończąc ten punkt, zapytajmy, jak się ma swoisty subiektywizm podejścia Tadeusza Stycznia do tradycyjnego realizmu filozofii klasycznej, w tym w etyce, gdzie odwołujemy się przecież ciągle do jakiegoś subiektywnego „ego”. Przy tym nie tylko o tym mówiąc, ale dając niejako szansę przemówienia samemu podmiotowi etycznemu. Tak się dzieje w zasadzie pierwszoosobowo asertywnej Tadeusza Stycznia, która jest niczym innym jak tylko sformułowaniem podstawowego doświadczenia – intuicji moralnej. Potem można to transformować trzecioosobowo i zaopatrywać w uwyrażniającą treść tej zasady komentarze i dyskursy analityczne.

Czy w ogóle można oprzeć się w etyce na kategorii podmiotu – i jakiego rodzaju podmiotu? Odpowiedź brzmi: zasadniczo tak, choć przy zachowaniu pewnej ostrożności w postępowaniu badawczym (wobec wymogów naukowego obiektywizmu). Przede wszystkim często się zapomina, że istnieją cztery możliwości, gdy chodzi o pojęcie podmiotu lub przedmiotu. Może być nie

tylko „twardy” („solidny” „stabilny”, stanowiący „ostoję”) przedmiot, ale i podmiot. Poza tym „miękki” („płynny”, „kruchy”, „niepewny”) przedmiot lub także podmiot. Dla tych wszystkich możliwości istnieją przykłady historyczne, i nie tylko. Wypowiedzi fundujące etykę należy odnieść do tej drugiej możliwości – „twardego” podmiotu etycznego (co nie wyklucza dynamiki). Tu należy podejście (meta)etyczne Tadeusza Stycznia. Uwzględnienie elementów subiektywnych nie ma nic wspólnego z zapoznaniem obiektywizmu i realizmu. Owszem, mamy tu w pełnym tego słowa znaczeniu etykę jako normatywną antropologię moralności.

#### JEDNOŚĆ I PLURALIZM: TRANSCENDENTIALIA ETYCZNE

Temat tego podpunktu sygnalizowano właściwie już poprzednio. Tu chodzi o naszkicowanie wprost tej idei: transcendentaliów etycznych, różnie zresztą nazywanych i wyznaczanych. Nawiązujemy tu bezpośrednio do tytułu: „*Ethicae loci naturales*”, co ma wymowę nie tylko symboliczną. To, co tu przedstawimy, samo się narzuca i może dlatego nie jest poruszane, nie formułuje się tego wyraźnie jako problemu, ale jest praktykowane i być może traktowane jako samozrozumiałe. Przechodzimy wobec tego, co ewidentne, bez należytej uwagi, nie doceniając tego. Poza tym oczywistości bywają pozorne. Pewne zaś sformułowania należy odświeżać i właśnie te oczywiste – w celach kontrolnych – problematyzować. Ponadto pewne podejścia w (meta)etyce, „stanowiska” są zbyt przeciwstawiane, a my chcielibyśmy je tutaj „komplementaryzować”

Niniejsze uwagi nawiązują, jak się zdaje, do praktyki badawczej i refleksji z podstaw etyki o. Feliksa W. Bednarskiego. Być może jest w tym także jakiś ślad postawy badawczej, znamiennej dla ks. Stanisław Kamińskiego, który stawał zawsze na wszechstronność w podchodzeniu do problemów (sam termin „podejście” był zresztą jednym z jego ulubionych terminów). Powiedzione niżej koresponduje najbardziej z punktem „Etyka i analityczna dyskursywność” niniejszego szkicu.

To, co nazwano transcendentaliami etycznymi, miewa różne źródła i rozmaity charakter. Różnie też jest nazywane. Mogą to być na przykład podstawowe, zasadnicze ujęcia czy podejścia etyczne, wokół których skupia się lub można skupić całą etykę. Są te transcendentalia – jak na takowe przystało – „przewyszniki”, jak powiadał ks. Piotr Semenenko, lub „pojęcia pułapowe” Wiktora Wąsika, zasadniczo wymienne ze względu na podstawowy trzon etyki, który winien być przy tym zachowany.

Można tu pytać o stosunek podstawowego transcendentale do innych w ramach etyki, czymkolwiek by było, powiedzmy ogólnikowo: moralność,

do innych transcendentaliów, które wchodziłyby w rachubę, także w ich interrelacjach, ich „konkurencji i współpracy”. Klasycznie należałoby od razu powiedzieć: dobro, lecz nie powinno się tu prowokować w sposób ułatwiony Tadeusza Stycznia, który jakby o dobru w etyce zapomina. Owszem, ma je na uwadze, interesują go raczej antycypujące dobro warunki, głównie „prawdziwościowy”. Prawda zastępuje tu niejako – przynajmniej terminologicznie, ale czy tylko? – dobro. Jak się to ma do statusu etyki jako całości? I które transcendentale jest naprawdę naczelne etycznie?

Stanisław Kamiński podkreślał, że wszystkie transcendentalia (metafizyczne) utożsamiają się przez pośrednictwo transcendentale „byt”, niejako zakresowo „convertuntur”. U podstaw teorii transcendentaliów, ich konwertybilności zakresowo-przedmiotowej leży jakaś teoria wypowiedzi reduplikatywnych, nader ważna filozoficznie (wielka tajemnica metafizyki tkwi właśnie między innymi w „reduplikabiliach”). Nie rozwijano jej od czasów scholastycznych, być może wyjątkiem jest tu Peter T. Geach. Transcendentalia zatem są wymienne jako byty („jako” to właśnie reduplikatyw), a nie między sobą – teza Stanisława Kamińskiego.

Miał on na uwadze logikę zasadniczo klasyczną, ekstensjonalną, choć w metafizyce klasycznej postulował też jakąś logikę nieklasyczną, intensjonalną, treściową. Niekiedy jednak nie nazywał filozoficznego myślenia w jego „specyfice” logicznym – jeśli zawężał logikę jedynie do klasycznej. Być może przyznałby w wyniku dalszej dyskusji, gdyby się tymi problemami szczegółowej zajął, że jest też jakaś subtelna wymiennosc transcendentaliów metafizycznych, bo o nich tu mowa (jednym z nich jest dobro, przy czym osobny problem to relacja: dobro transcendentale – kategoriale), na poziomie analizy wyższego rzędu. Takiej jednak wymiennosci między transcendentaliami Stanisław Kamiński nie honorował, uznając, że transcendentalia utożsamiają się ze sobą jedynie jako „byty”.

Analogiczny problem dotyczyłby transcendentaliów „lokalnych”, „etycznych”, subtelnych różnic między nimi i wymiennosci „z grubsza” względem tego uznanego za prymarnie etyczne, tradycyjnie – dobro, a dopiero względem niego odnośne zróżnicowania – tożsamości. Zasadnicza jednak sprawa to relacja: dobro–prawda lub inne modalności, wartości czy determinacje transcendentale, metafizyczne.

Tymi transcendentaliami etycznymi mogą być rzeczy, jak się rzekło, różne. Nie mamy zamiaru tu systematyzować. Mogą to być (pewne rzeczy już wymieniono): centralne zagadnienia, tezy, pojęcia, a nawet elementy dyskursu. A także: jakieś prawdy etyczne, ich zespoły tak czy inaczej usystematyzowane, logicznie, rzeczowo, nawet psychologicznie, w sposób moralnie walentny, doniosły etycznie. Mogą to być różnorodne elementy czy „wątki”, wokół których dogodnie jest owinać problematykę etyczną, uzyskując etykę jako całość.

Mogą to być również sytuacje etycznie walentne, wzięte jako typowe, dane w kazusach opisywalnych analitycznie (w sensie Tadeusza Czeżowskiego). Także charakterystyczne ludzkie sprawy, postawy, potrzeby. Transcendentalia etyczne stanowią główne moralnie punkty widzenia, odniesienia, układy, do których wszystko w etyce jest relatywizowane. Gdyby ktoś zechciał przeprowadzić koniecznie pewną systematyzację, to mógłby na przykład nawiązać do „trójkąta Arystotelesa” z podstaw sporu o uniwersalia (który leży u podstaw wielu sporów filozoficznych) i pytać o transcendentalia-modi etyczne „a parte rei”, „mentis” czy „linguae”. Nie dopytując się jednak o te aspekty nazbyt wykluczająco, a raczej alternatywnie lub komplementaryzująco. Taka jest bowiem natura pytań i odpowiedzi filozoficznych w sferze transcendentalnej, a nie z kategoryjnej „mediosfery”.

Jeśli wyróżnić niejako apriorycznie takie czy inne transetyczne ujęcia, tworzy się ich kombinatoryczną tablicę ze względu na określone z góry punkty widzenia, kryteria. Można też wychodzić z „moralnej empirii”, dotwarzając potem resztę „etycznej tablicy Mendelejewa”. Niedawno spontanicznie, na poły empirycznie, na poły kombinatorycznie, doliczono się ponad pół setki takich różnego rodzaju etycznych transcendentaliów lub quasi-transcendentaliów (bo i takie bywają, także pseudotranscendentalia). Wolno dyskutować, czy, o ile z grubsza są one wymienne i czy, o ile są jakoś subtelniej wymienne – w przypadku transcendentaliów metafizycznych w ogóle, a w przypadku transcendentaliów etycznych w szczególności – wobec transcendentale etycznego, oznaczonego umownie ogólnikowym terminem „moralność”, w rzeczy samej dobro.

Deperyferyzując, centralizując coś i relatywizując do tego resztę elementów w systemie etycznym – powiedzmy: celowo ogólnikowo, „nie narażając się” z miejsca na już spolaryzowaną interpretację – otrzymujemy kolejne transcendentale etyczne, a może quasi-transcendentale czy pseudotranscendentale, coś co w każdym razie pretenduje funkcjonalnie do bycia transcendentale. I jeśli czegoś brakuje danemu „coś” do autentycznego, pełnego transcendentale etycznego, to trzeba je odpowiednio dopełnić, by przez dołączenie doń pewnych elementów „udźwignąć” mogło resztę etyki, a tym samym całą etykę. Im słabsze quasi-transcendentale, tym bardziej pseudotranscendentale (mniejsza o co konkretnie chodzi, wypowiadamy się ogólnie), tym więcej trzeba dołączyć owych elementów dodatkowych, prawem „naczyń połączonych”.

Różne transcendentalia etyczne modyfikują dość znacznie etykę, jej ujęcie, jej układ choćby dydaktyczny, jej moc aplikacyjną, siłę praktyczną, „moralną atrakcyjność”. O taką funkcję, nie wyłącznie teoretyczną, w końcu chodzi. Poznanie etyczne – i nie tylko, w tym cały problem – to nie tylko poznanie dla samego poznania, czyli w tym sensie poznanie teoretyczne, ale poznanie sprzężone z działaniem, z elementem pobudzającym do działania, na różny

sposób zrelatywizowane do jakiegoś ideału w tym względzie, jak to ujmował (broniąc wartości poznania etycznego) Stanisław Kamiński.

Niektóre z ujęć etyki powinny być dostosowane do potrzeb danej epoki, jednostki, rodziny, narodu, kraju (nie wyliczamy tego skrupulatnie, jedynie swobodnie, tytułem przykładu). Oczywiście etyka dopasowana do danych potrzeb to nie tylko dostosowanie się w formalnych ujęciach, to ostatecznie jej zdolność do skłaniania do przyjęcia odnośnych ocen i norm, jeśli ograniczyć się do tych elementów praktycznych, nie potrącając o inne, na przykład performatywy (warto je uwzględnić w ujęciu etyki pierwszoosobowo egologicznym, jak wykorzystał to Jaakko Hintikka w analizie „cogito”).

W samej (meta)etyce mamy pewne preferencje co do pewnych transpodejść etycznych. I tak: bardzo naturalna i życiowa może być etyka aretologiczna. Tu pojęcie cnoty (sprawności, potrzeby, postawy moralnej) jest centralne. Może tak być nawet z jakąś z poszczególnych cnót, na przykład z roztropnością, która nie tylko transcenduje wtedy cnoty z własnego kręgu, „kardynaliów”, ale może majoryzować pojęcie cnoty w ogóle. Taką cnotą może być i umiar, i męstwo, i sprawiedliwość. Wszystkie one na (quasi-)transcendentalizację implicytnie zasługują, wystarczy tylko dokonać aktualizacji i odpowiednich dopełnień. Wszystkie one się niejako „koimplikują” (czerpiemy ten termin skądinąd od Johna N. Keynesa, z jego analiz semiotyczno-logicznych).

Transcendentalizacja cnoty umiaru jest znana szczególnie w starożytności (Arystoteles). Sprawiedliwość zrobiła zawrotną karierę w propagandzie (jakże przewrotnej) w czasach nowszych, w okresie mody na ruchy socjalistyczne i komunistyczno-rewolucyjne. Szczególnie interesująca wydaje się pod rozważanym względem cnota męstwa. Znamienne, że rzymska „virtus” ma dwa znaczenia (podobnie jej romańskie pochodne): pierwsze ogólne, cnoty właśnie, drugie – męstwa. Jak zwykle w rodzinach znaczeniowych, poszczególne sensory nie są zupełnie niezależne, wpływają na siebie. Nie ma takiej konotacji znaczonej metaforyką i etymologią w przypadku polskiej „cnoty” i „męstwa” (nie rozwijamy tego tematu, niektórzy mogą przypuszczać, że związane jest to z polskim historycznym losem, z zasadą „gloria victis”, a nie „gloria victoribus”, jak to bywa w przypadku narodów zaborczych, imperialnych).

Przypomnijmy, że w rozważaniach powyższych wskazano na etykę personalistyczną, syneidologiczną i autorytetologiczną jako na swoiste „ethicae loci naturales”. Dwie pierwsze związane z etyką egologiczną Tadeusza Stycznia (etyką syneidologiczną zajmuje się najbardziej ks. Andrzej Szostek). Można też mówić o etykach ewaluacyjnych, deontycznych, teleologicznych, naturalnych, legalistycznych (to nic, że pobrzmiwa to negatywnie), perfekcjonistycznych czy eudajmonistycznych, rozmaitych innych. Nie zamierzamy tu przedstawiać jakiejś pełnej listy transcendentalistów etycznych. Wykluczone są przy tym z natury pewne ujęcia etyki, jak hedonistyczne i utylitarystyczne.



Najważniejsze jest jedno: trzeba ustawić te transpodejścia nieantagonistycznie. Należy je harmonizować, przedstawiając na żądanie takie czy inne podejście. Niech się komplementaryzują, koimplikują. Niech się nie wykluczają czy absolutyzują jako sprzeczne (choć w pewnym sensie, rzecz można, najbardziej komplementarna jest sprzeczność!). Jak to należy czynić, by tak było, zależy od umiejętności etyków. Sądzimy, że stać ich na to, potrafią to zrobić, skoro dysponują tak dużymi możliwościami intuicji etycznej, a także retoryczno-logicznymi, aż po ujęcie piękne na miarę literatury.

Strzec się tu tylko trzeba pewnej poznawczej tandety, związanej ze zwykłą modą. Powstaje ona wtedy, gdy zaopatruje się etykę kolejnym modnym przymiotnikiem, dokonując przeglądu standardowego „corpus ethicum” ze zmianą jedynie wysłowienia, rejestracji podstawowego doświadczenia moralnego i jego artykulacji analitycznej czy dyskursywnej, otrzymując w ten sposób jedynie inną ornamentację wykładni etyki.

#### ZAGADNIENIA „PONTYFIKALNE” WOBEC DYSTYNKCJI HUME’A

I tym razem chodzi tu o asercję, choć nie tylko, inny bowiem jest problem tytułowy: „gilotyna Hume’a”. Na tym tle rysuje się zadanie podjęcia próby wyjścia z tej pułapki, trudności (meta)teoretycznej, którą ten sceptyk (meta)etykom zafundował, podobnie jak metafizyce krytykę pojęcia substancji i przyczynowości, co miało dalekie konsekwencje, fenomenalistyczne i inne, odziedziczone przez kantyizm i pozytywizm aż po współczesność.

Posługujemy się tu, wyrażając „gilotynę Hume’a”, mówiąc o niej, przede wszystkim krytycznie (krytyka krytyki), całym szeregiem metafor (sama „gilotyna” ma taki charakter). Stosujemy je, podejmując kolejny problem w ramach „źródeł i podstaw etyki”. Wydaje się nam, że „gilotyna Hume’a” i problematyka z nią związana może stać się swoistym „ethicae locus naturalis”, pełniącym obowiązki (wbrew samemu Hume’owi) (meta)etycznego (quasi-)transcendentale.

Metafory, podobnie jak etymologizacje i wieloznaczności, staramy się brać serio. Nie traktujemy ich z uprzedzeniem, jakoby były nienaukowe, jak to widzą zazwyczaj pozytywiści czy metafizycy klasyczni, których stosunek do tego rodzaju zabiegów, „retorycznych jedynie” (a nie „aż retorycznych”) bywa podobny, mimo że ich stanowiska są całkiem różne. Zakrawa to na paradoks. Dyskusje filozoficzne, i nie tylko, to częstokroć pojedynki na metafory, które tylko z rzadka są spetryfikowane zupełnie, zleksykalizowane, to jest zdemetaforyzowane. Jeśli mamy krótką pamięć, to nie umiemy wracać do źródłowych metafor, które ożywiają zmartwiałe znaczenia i pozwalają powrócić do świata pierwotnych znaczeń, jak to powiedziałby nie tylko Martin Heidegger.

Przywołajmy więc szereg metafor obok owej „gilotyny”. Mają one ważne funkcje opisowo-wyjaśniające, jeśli nie uzasadniające, w każdym razie twórcze. I tak, ważna tutaj jest metafora dystynkcji jako przedziału czy „rowu” znaczeniowego, który się „wykopuje”. Jest to, w danym wypadku, Hume’a dystans między „jest” a „powinien” i jego żądanie niewykonalnego z założenia przejścia między nimi. Stanowi to paradoks – nazwijmy to i w ten sposób – Hume’a. Kopanie takich czy innych „rowów” bywa charakterystyczne szczególnie dla scholastycznego czy racjonalistycznego filozofowania, ale nie tylko; Hume był sceptykiem-empirystą.

Gdy odrzuca się całą masę „scholastycznych dystynkcji”, za to zazwyczaj pozostałe pogrubia się, konturuje i obciąża funkcjonalnie (zauważył to Władysław Tatarkiewicz). Tak było w kartezjanizmie w kwestii „cogito” – „sum” (i nie jedynie). Ta sprawa myślenia kogitywno-egzystencjalnego w kartezjanizmie jest poniekąd – podkreślmy to słowo – podobna do „gilotyny Hume’a”, choć dystynkcja jest skądinąd inna, jak i jej kontekst, jak i intencje jej twórcy. Po stronie angielskiej, tradycyjnie raczej empirycznej (co nie wyklucza idealizmu, owszem, się z nim sprzęga), do tego rodzaju kwestii należy „równość Berkeleya”: „esse” = „percipi”. W jakimś sensie bliski to znowu problem kartezjańskiemu, choć pewne różnice są oczywiste.

Podkreślmy, jak zbudowane były naczelne formuły filozoficzne w tych czasach powstające. Kartezjańskie „ergo”, dzielące-łączące odnośne strony; Berkeleya „=”; Spinozy panteistyczne „sive” („deus sive natura”). I Leibniz był zauroczony równością – nie tylko matematyczną – sformułowania pryncypiów. W ogóle moda była na krótkie formuły-maksymy. Jeśli nie warunkowały one dedukcji innych zdań, to streszczały je niejako, zbierały, skupiały w sobie czy wokół siebie. Priorytety tak czy inaczej pojętych aksjomatów, pewników lub „dignitates” odpowiadały jakby okresowi wzmacniających się „monarchii oświeceniowych” (zaryzykujemy tę paralełę). Modele-formy kultury z różnych jej dziedzin z czasem ujednolicają się, izomorficznie powtarzając się, uogólniają się (choć – jak to widać w epokach klasycyzmu, baroku czy oświecenia, ale i w średniowieczu – scholastyka powtarzająca się w różnych dziedzinach).

Wróćmy bliżej Hume’a. Zaatakował on etykę normatywną swoją pogrubioną dystynkcją (atak z dystynkcji, częściej stosowano je defensywnie), kopiąc niejako „rów tektoniczny”. Wydaje się, że nie należało dopuścić do tego (taka jest też myśl Tadeusza Stycznia), ale cóż robić, skoro do tego de facto doszło? Trzeba się z tym policzyć, wracając niejako ex post do sytuacji pierwotnej, wtórnie. W myśl zasady „distinguer pour unir” na kolejnym etapie analiz-syntezy, w ramach dialektycznego wahadła, poznania po spirali, koła czy innej figury dialektyczno-hermeneutycznej. W istocie zaś był to, wedle Tadeusza Stycznia, pseudoproblem.

Można próbować budować różne „mosty”, stąd nasza tytułowa metafora, bądź zasypywać „rowy-dystynkcje”. Tak właśnie było w przypadku kogitywno-

egzystencjalnej dystynkcji. „Rozwiązywać” ten problem to znaczy wzmocnić „cogito” do „sum” lub „sum” osłabić do „cogito”. Otrzymujemy w ten sposób różne frakcje relacji operacji kogitywno-egzystencjalnej. A „jest” wobec „powinien” i odwrotnie zresztą? I tu można procedować podobnie. „Zasypując” mniej czy więcej po jednej stronie lub drugiej, uzyskujemy wiele możliwości interpretacyjnych, odnośnych „rozwiązań”. Tak czy inaczej, dokonujemy osłabienia – aż po graniczne – dystynkcji po Hume’owsku wykonturowanej, co utrudnia eo ipso owo „przejście” od „jest” do „powinien”. Gdy opozycja mocna, trudno o „jedność stron”. Pamiętajmy przy tym: nie ma „ot tak sobie” automatycznego, „logicznego” przejścia w obu jej kierunkach.

Inna metafora do wykorzystania tutaj to zbliżanie ekstremów opozycji Hume’owskiej, „kontynentów”, „brzegów”, by minimalizować dystynkcję, aż po jej wyzerowanie w granicy. Można rzec: jeden ze skrajów implikuje inny i odwrotnie. Koimplikują się. Dystynkcja staje się mniej realna, myślna, acz z podstawą w rzeczywistości etycznej, moralnej, lecz ostatecznie nie werbalna tylko.

Te i podobne refleksje nasuwać mogą propozycje Tadeusza Stycznia.

Jak już sugerowano, możliwe jest wyzyskanie dystynkcji Hume’a nie po jego myśli, lecz à rebours, w obronie etyki (tak jak poniekąd robił to Tadeusz Styczeń z „etyką niezależną” Tadeusza Kotarbińskiego). W tym znaczeniu sytuacja paradygmatyczna pomyślana przez Hume’a staje się „przez negację” swoistym „locus naturalis ethicae” (w jakimś ze znaczeń sygnalizowanych lub nie w poprzednim punkcie). Hume’owski kazus negatywny staje się w wyniku takiej reinterpretacji dla etyki pozytywny. Punkt zwrotny przeciw etyce staje się więc okazją zademonstrowania czegoś innego, wprost przeciwnego. Z wady robi się cnota, metaetyczna. Niech i temu czasem dialektyka służy.

Całe życie moralne, które staje się w etyce przedmiotem docelowo adekwatnej refleksji, zasada się w swojej dynamice – która sprawia w stosunku do statyki pewną trudność, ale o dynamikę przecież chodzi, i to we właściwym kierunku – na owym zauważonym przez Hume’a w celach destrukcyjnych przejściu, w założeniu Hume’a niemożliwym. Życie moralne przebiega jakby na kanwie dynamicznej korelacji między „jest” a „powinien”. Poniekąd Hume to uchwycił, tyle że jego – powtarzamy – intencja była przeciw etyce normatywnej. Przez swój sceptycyzm daje nam w każdym razie doskonałą okazję do przedstawienia właściwego „locus naturalis ethicae”, bardziej na świeżo. Taka bywa rola krytyków, nawet tych bardzo negatywnych.

Ludzkie postępowanie to nieustanny wysiłek dorównywania, domierzania się, komensuracji odnośnych podmiotów etycznych względem siebie i innych (aspekt społeczny jest tu niezbędny, na miarę „homo” jako „animal sociale” i „rationale” zarazem), z punktu widzenia „jest” w kierunku jakiegoś „powinien”. Tu leży sedno moralnej perfekcjonalizacji. Z drugiej strony można też

powiedzieć, że moralność dynamicznie wzięta polega na stawaniu się aż po graniczne „jest” owego „powinien”. Słowem: deontyzacja sfery ontycznej i ontyzacja deontycznej. Podwójna dynamika. Oba kierunki w pewnym sensie koimplikują się. „Convertuntur”. Tak tedy zaistniałoby na tle eksperymentu negatywnego Hume’a jeszcze jedno transcendentalne i zarazem naturalne „locus ethicae”.

Nie koniec na tym, choć wypada już zwięźczyć nasze uwagi i refleksje w tym punkcie. To, co dotąd dostrzeżono, to dopiero początek, warunek konieczny, ale nie wystarczający wejrzenia w sedno etykotwórczej sytuacji moralnej. W doświadczenie moralne, które traktuje się w etyce dyskursywnie, analitycznie, co wyjaśnia owo doświadczenie-intuicję, podstawę dla analizy, dyskursu. Nie wejrzelśmy głębiej we wchodzącą tu w grę powinność i odnośną asercję, o której była mowa wyżej, a która sprzężona jest z prawdą i istnieniem. Funktor asercji jest funktorem prawdy i istnienia (Tadeusz Czeżowski). Jak „współlistnieją” elementy tej struktury, to osobna sprawa.

Problem „jest” i „powinien” pociąga za sobą zagadnienie „prawda”– „dobro”, wartości moralnych, fundujących etykę normatywną. To z kolei prowokuje wspomnianą już kwestię intelektualizmu etycznego i woluntaryzmu. Na tej właśnie przestrzeni dysjunktywno-junktywnej daje się rozciągnąć całą problematykę etyczną. Jest to również swoiste i naturalne „locum morale” dla niej. Przy tym cała rozważana od tej strony sytuacja (meta)etyczna jest równie dynamiczna jak zarysowana wyżej. Daje się ona rozwiązać, a raczej wyjaśnić w kierunku nieabsolutyzujących akcentacji obu stron porównania, pewnej komplementaryzacji. Trzeba to adekwatnie oddać w teorii etycznej.

U podstaw tego wszystkiego leży dramatyczne adagium starożytne: „Video meliora proboque, deteriora sequor”, dopełnione istotnie u progu chrześcijaństwa przez św. Pawła. Jest to chyba najbardziej wymowny „ethicae locus naturalis”. Reszta, choćby to było warunkiem koniecznym, leży na przedpolu etyki i jeśli choć cokolwiek daje się zrobić, aby uczynić z tej maksymy centrum (meta)etyczne, należy to uczynić, pomimo – a może właśnie dlatego – że jest to trudne.

Stąd może unikanie czasem przez metaetyków tej problematyki, uznawanej skądinąd tradycyjnie za istotną etycznie: dobro, wola, problemy związane. Dobrze jest rozważać różnego rodzaju warunki, w tym „transcendentalne”, ale najważniejsze to znaleźć się w (meta)etycznym centrum, z dala od pokusy woluntaryzmu, a przede wszystkim moralnego intelektualizmu. Poza wszystkim innym trzeba się strzec rozwiązań pozornych i poznawczego „chciejstwa”, zostawić czasem coś do wyjaśnienia. Jest w tym coś z tajemnicy, choćbyśmy szli we właściwym kierunku.

Dotyczy to w szczególności „asercji”, tej z zasady Tadeusza Stycznia: „Com stwierdził, nie mogę tego (temu) zarazem zaprzeczyć”. Jak w tym grają

różnego rodzaju czynniki, jak się dzielą-łączą? Pytania tego rodzaju w pewien sposób pozostają, mimo bardzo nawet interesujących i oryginalnych odpowiedzi. Stawiane są na coraz to wyższym poziomie recepcji tego, co moralne, interpretacji, analiz, dyskursów etycznych.

Postscriptum na marginesie refleksji wokół „gilotyny Hume’a”. Nie od rzeczy przypomnieć tu coś, co stanowi charakterystyczną wieloznaczność wyrażeń językowych, ściślej: dwuznaczność, bo interesują nas przeciwstawione „teoretycznym” wątki praktyczne, przede wszystkim ewaluacyjne i deontyczne lub inne (te wymienione najbardziej interesują etykę klasyczną, normatywną). Tego rodzaju elementy sensu wyrażeń koegzystują wraz z opisowymi, stricte kognitywnymi (jak to się dzieje, pokazują analizy w stylu „speech acts”, wypowiedziami praktycznymi wedle dystrybucji i mocy elementów „bodźcowych” interesował się u nas ks. Stanisław Kamiński).

Charakterystyczny jest w tym względzie sam wyraz „znaczenie”, z „konwiwencją” elementów opisowych i ewaluacyjnych. Ten drugi sens „znaczenia” bliski jest „doniosłości”, „wartości”, „walorowi”, „ocenie” – „pozytywom” postępowania. Bardziej związane z etyką przykłady dotyczą podobnej dwuznaczności, sądu, a zwłaszcza „świadomości-sumienia”, objętych w łacinie i grece jednym wyrazem: „conscientia” i „syneidesis”, i specyfikujących się znaczeniowo dodatkowym określeniem („conscientia moralis” jako „sumienie”).

Inny przykładowy termin, który wchodziłby tu w grę: „justyfikacja”, dosłownie: „usprawiedliwienie”. Ma on sens – metaforycznie-etymologicznie, ale nie tylko – moralny, lecz we współczesnej anglosaskiej teorii nauki (której terminologia nas atakuje) ma także znaczenie naszego „uzasadniania” („justification of induction”). Charakterystyczne przesunięcie znaczenia tudzież dwuznaczność. Inna sprawa, jak wiele wysoce teoretycznych i abstrakcyjnych terminów ma sens w istocie ewaluacyjny.

Wskazywana tu taka czy inna dwuznaczność, a może dwufunkcyjność (że skorzystamy tu z terminu Stanisława Ossowskiego) rzadko jest „mocna”, częściej bardzo subtelna, trudniejsza (zwłaszcza ta bezkontekstowa) do zauważenia. Dodajmy, że jedno ze znaczeń wpływa na drugie, i to rozmaicie. Ten fenomen semiotyczny nie powinien dziś dziwić (gdy mamy teorię pól czy rodzin znaczeniowych), mimo pewnego pędu do prostego dojednoznacznienia u „nuworyszów logicznych”, zwłaszcza że istnieje w języku homogeniczna konwiwencja znaczeń sprzecznych („enantiosemia”).

To, co tu tytułem pewnego porównania (ograniczonego – „omnis comparatio claudicat”) zauważamy, winno nas zbliżyć do zrozumienia, że istnieje w znaczeniach wyrażeń, obok ich elementów kognitywnych, co najmniej peryferyczna obecność wątków deontycznych. Typu „powinien” – obok tych znamienych dla „jest”. Język jest o wiele bardziej w swych funkcjach skomplikowany i elastyczny, niż pozwala na to uproszczona logika języka. Są kon-

teksty, zresztą bardzo proste, z „jest”, a powinno by być właśnie „powinien”. Tak bywa w tekstach prawniczych (rozważanych bezkontekstowo), jak w zdaniu: „Każdy żołnierz jest dobrym patriotą” (mamy tu sens ewaluacyjny, i to podwójny). Bywa i tak, że pojawia się „jest”, a właściwie winno być „powinien”, gdy dziecko zastanawia się, ile to powinno być dwa razy dwa.

Oczywiście w analizie kontekstowej sprawa się z reguły deparadoksalizuje (w co tu nie wchodzimy). Zauważa się dziś, że funkcję jakoś ewaluacyjną (częściej niż deontyczną, acz bywają kontekstowo związane) pełni wiele wyrażen języka na terenie zbliżonym do potoczności, ale także całkiem naukowym. „Wyjaśniony”, „udowodniony”, „zdefiniowany” i tak dalej to na pewno ewaluacyjne pozytywy w stosunku do swych negatywnych przeciwstawników.

## QUAESTIONES ADDENDAE-SUPPLENDAE

### „ETHICAE LOCUS NATURALIS” I ETYKA ŻYCIA

Mamy tu na uwadze dwie sprawy ze sobą sprzężone, dwie prawdy razem: ogólniejszą i bardziej podstawową oraz bardziej szczegółną, konkretną, w pewnym sensie jeszcze bardziej podstawową.

Pierwsza z nich to zasada ogólna: etyka wszelka jest etyką życia. Dotyczy życia, wszelkiego życia. Stanowi swoistą zasadę afirmacji i zachowania ludzkiego istnienia, życia w każdym sensie, niekoniecznie fizycznym, ale także fizycznym. Nie wchodzimy tu w szczegóły, w sytuacje, gdy trzeba coś wybierać dobrze i prawdziwie, bezkolizyjnie, w myśl zasady harmonizacji różnych elementów w ludzkim poznaniu-działaniu, łącznie z uzgodnieniem, komplementaryzacją takich czy innych transcendentaliów etycznych. Można powiedzieć, że życie – na czele z moralnym – jest głównym z nich. Wszystkie inne mają sens przez odniesienie do życia. Są to jego „modi ethicae”, modalności transcendentalne etyczne. Takimi „modi” sprzężonymi z „loci naturales ethicae” są w szczególności wszelkie cnoty moralne (są to niejako metody życia moralnego, dopowiedzmy). Sprawę tak stawiamy, bo życie jest bliskoznacznikiem istnienia, na miarę moralną przede wszystkim. Stanowi istnienie w wymiarze istotnie antropologicznym, wzięte w aspekcie zarówno ludzkiej natury, jak i kultury.

Konkretna sprawa egzystencjalna, jakże akcentowana w obecnym pontyfikacie, gdy na czele Kościoła stoi etyk i Polak, to życie prenatalne, nienarodzonych, którzy tworzą całą „prenatalną ludzkość”. Jest to dosłownie i w przenośni – jakże wymownej – całkiem konkretny „ethicae locus naturalis”. Jest to jakże dziś, niestety, aktualne, bo i nieustannie zagrożone praktyczne i czułe kryterium moralności. Kiedyś powiedziano: Jeśli pragniesz zatrudnić matematyka,



zapytaj, jaki jest jego stosunek do aborcji. Takie postawienie sprawy, celowo paradoksalne, pasowałoby do rozwiązań Tadeusza Stycznia, gdy angażuje on w swych rozważaniach etycznych – dla kontrastu, a może nie tylko – prostą prawdę matematyczną:  $2 \times 2 = 4$ . Notabene, proporcjonalne do wagi problemu zainteresowanie się sprawami nienarodzonych narodziło się właśnie w Polsce. Papież nawiązuje i w tym względzie do polskiej tradycji.

Życie nienarodzonych jest jedną z najważniejszych trosk obecnego pontyfikatu. Jego wyróżnikiem, powiedziałbym, numer jeden. Stanowi swoiste jego „pars pro toto”, jak i najbardziej czułe kryterium życia moralnego. Jest to właśnie troska „o równe prawa dla ludzkości prenatalnej” (jak zatytułował ktoś swoją pracę napisaną dla Pawła VI w obronie jego encykliki *Humanae vitae*, wobec na nią ataków; tekst ten, mimo zalecenia ówczesnego Papieża, nie został opublikowany).

#### AUTORYTET PAPIESKI – WIELOKONFIRMACYJNY

Papież – każdy, jak i obecny, przed którym jesteśmy, który niedawno do nas zawitał – jest autorytetem. Uświadamiamy to sobie wszyscy w czasach zaniku autorytetu i prób deprecjacji tej kategorii, także w nauce, w filozofii, z etyką włącznie. Tymczasem jest to kategoria dla człowieka centralna i dla nauk o nim; w całej kulturze, z moralną na czele. Jest to centralna kategoria etyczna, także pedagogiczna, religijna, prawno-polityczna czy inna (uwaga „pro domo sua”: szkoda, że nie urzeczywistniono połączenia Pedagogiki z Filozofią na KUL – byłoby to zgodne z obecnością etyki jako dyscypliny przewodniej w pedagogice chrześcijańskiej, co podkreślano począwszy od o. Jacka Woronieckiego).

Powiadając: „autorytet moralny”, mówimy aż redundantnie. Wszelki przecież *stricto sensu* autorytet jest zarazem moralny, wpisuje się w moralne odniesienie. Jeśli już kto chce, może mówić o autorytecie moralnym, to trzeba go postawić na czele innych autorytetów, które – jak powiedziałby Tadeusz Styczeń – należy odróżniać, choć nie oddzielać. Autorytet moralny czy owa moralna składowa autorytetu integruje z natury rzeczy całą osobowość człowieka. Jest z tym związana dyfuzywność autorytetu na całą osobowość, jak to się dzieje z czymś jako dobrem, angażującym całą osobowość. Jest tak mimo błędów, na jakie wskazuje się, gdy autorytet funkcjonuje w „nie swojej” dziedzinie (ks. Stanisław Kamiński, a zwłaszcza o. Innocenty Maria Bocheński).

Ale nie o tym teraz, lecz o autorytecie papieskim. Takim, jaki jest on wyznaczony funkcjonalnie na mocy swej struktury w chrześcijaństwie, w katolicyzmie, a nie jak go widzą inni. I nie wyłącznie o tym, który wynika z polityczno-dyplomatycznych papieskich funkcji albo predyspozycji czy

predylekcji osobistych każdorazowej głowy Kościoła (Federico Alessandrini, naciskany kiedyś przez ciekawskich a „życzliwych” Kościołowi dziennikarzy, powiedział, że następca Jana XXIII będzie kontynuował jego „linię” zgodnie ze swoim charakterem; ciekawą tę uwagę warto by szerzej skomentować).

Teologicznie i filozoficznie dobrze jest ująć autorytet od strony personalistycznej. Jest to kategoria typowa w tym względzie. Funkcja autorytetu uosobiona jest w sposób spotęgowany w Papieżu – wobec tych, którzy są przedmiotami relacji-operacji autorytarialnej, wobec katolików. W istocie (mimo praktyki terminologicznej przyjętej przez o. Innocentego Marię Bocheńskiego, ze zrozumiałych skądinąd względów) trzeba tu wszędzie mówić o podmiocie, jeśli chcemy pozostać w ramach personalizmu.

W tym kontekście, personalistycznym, relewantna jest confirmacyjna rola autorytetu, obok – powiedzmy – wyjaśniającej. Confirmacja czyni autorytet czymś asertywnie doniosłym. Ściślej, autorytet jest kimś. W tym kimś znajdujemy oparcie, mamy doń zaufanie jako autorytaryzowani. Papież, zgodnie ze słowami Chrystusa i w Jego imieniu (słowo „delegacja” byłoby tu za słabe), „umacnia braci” jako namiestnik Chrystusowy, następca Pierwszego Apostoła, Piotr swoich czasów. Funkcja autorytarialna to orzeczenia Magisterium Ecclesiae i inne formy papieskich wypowiedzi (nie wchodzimy tu w szczegóły, w gradację obowiązywalności wypowiedzi papieskich, w kwestię Papież–Sobór i inne).

Rolę Papieża jako Eklezjalnego Autorytetu widzimy w trojkiej – w istocie quasi-trynitarnej – perspektywie. I tak, jak powiedziano, jest on następcą Chrystusa, więc perspektywa chrystologiczna. Jest też ojcem, powiadamy: świętym. To budzi pewne kontrowersje pośród katolików nastawionych „egalitarnie” (notabene, relacja bycia autorytetem nie jest równościowa, inaczej nie byłaby porządkująca; uwagę tę dedykujemy nosicielom hasła „oświeceniowo-rewolucyjnych”). Nie zauważają oni – także „liberałowie” – że nie ma życia społecznego bez należnej, a związanej z autorytetem dyscypliny, pewnego co do tego minimum (aczkolwiek są tu pewne „niuanse” czy „przesunięcia” ze względów socjalnych czy psychologicznych). Poza tym jest „Świętych obcowanie”, powszechne, katolickie. Ta rola Papieża – sama nazwa na to wskazuje i kościelna tradycja – ma swoje odniesienie patrystyczne, do Ojców Kościoła. Ojcem Kościoła jest również Papież. Nade wszystko zaś ugruntowana jest funkcja papieska, czyli ojcowska, trynitarne, w Osobie Boga Ojca.

I trzecia perspektywa roli Papieża jako autorytetu – pneumahagijna. Jest ona związana z poprzednimi. Wszystkie one są sprzężone w rzeczywistości Trójcy, Boga Trójosobowego i Jedyne go zarazem (kolejność tę należy przestawić, ale tu mówimy przede wszystkim z trynitarным akcentem).

To właśnie funkcja papieska w Duchu Świętym jest stricte confirmacyjna, jak również „oświeceniowa”, nazwana wyżej wyjaśniającą. Przy okazji zauważmy, jak wielu stara się wykorzystać tę metaforę światła, głęboko (pro)teo-

logiczną, (pro)teistyczną, dokładnie przewrotnie jako „oświecenie” antyreligijne, antykościelne, wprost czy pośrednio ateistyczne. Ta funkcja papieska, płynąca z Ducha i w imieniu Ducha w kierunku oświecenia i konfirmacji nas wszystkich (poprzez Chrystusa, który jest w jedności także i z Ojcem), jest znowu potrójna, poprzez cnoty zwane teologicznymi: wiary, nadziei i miłości, jak również przez dary Ducha Świętego.

Takie myśli nasuwają się filozofowi, niech je rozpatrzy i sprecyzuje Teolog w ramach swej misji interpretowania danych Objawienia i nauczania Kościoła, misji rewelacjonizującej (termin stosowany przez Tadeusza Stycznia i Stanisława Kamińskiego) to, co naukowe, filozoficzne, jakoś świeckie.

Haec dicere habui Vobis – jak mówił Cicero. Haec pauca, quae dicere nunc potui, sed postea plenius tractanda sunt de notionibus, quae ethicam constituunt.

#### ABSTRAKT / ABSTRACT

Stanisław MAJDAŃSKI – *Ethicae loci naturales*. Wybrane uwagi i refleksje metaetyczne

DOI 10.12887/37-2024-4-148-18

Autor artykułu podejmuje refleksję nad metodologicznymi aspektami uprawiania etyki oraz myślą metaetyczną i etyczną rozwijaną na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w szczególności przez Tadeusza Stycznia. Uzupełnieniem tych rozważań są uwagi dotyczące zagadnienia życia jako transcendentale etycznego oraz kwestii autorytetu Papieża.

Słowa kluczowe: metaetyka, etyka, Tadeusz Styczeń, Jan Łukasiewicz, dyskurs, analiza, asercja

Tekst przedrukowany został in extenso z czasopisma „Summarium” (zob. S. Majdański, *Ethicae loci naturales. Wybrane uwagi i refleksje metaetyczne*, „Summarium” 34(54) 2005, s. 17-47. Ze względu na okolicznościowy charakter publikacji redakcja zachowała aparat naukowy w stylu edytorskim zgodnym z pierwodrukiem.

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: lpol@wp.pl

Tel. 81 4453217

Stanisław MAJDAŃSKI, *Ethicae loci naturales*: Some Metaethical Remarks and Observations

DOI 10.12887/37-2024-4-148-18

The author of the article reflects on methodological aspects of doing ethics and on the metaethical and ethical theories developed at the Catholic University of Lublin, in particular by Tadeusz Styczeń. The discussion is supplemented by the author's observations on the concept of life seen as an ethical transcendental and on the question of papal authority.

Keywords: metaethics, ethics, Tadeusz Styczeń, Jan Łukasiewicz, discourse, analysis, assertion

The text has been reprinted in extenso from the journal *Summarium* (see Stanisław Majdański, "*Ethicae loci naturales: Wybrane uwagi i refleksje metaetyczne*," *Summarium* 34, no. 54 (2005): 17–47. Because of the commemorative character of the publication, the editors retained the original editorial style of the scholarly apparatus.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: lpol@wp.pl

Phone: +48 81 4453217