

# ETYKA

## O BOWIĄZKU I WARTOŚCI

Księga jubileuszowa z okazji 40-lecia  
pracy naukowej i dydaktycznej  
ks. prof. Ryszarda Monia

Redakcja naukowa

Andrzej Kobyliński

Andrzej Waleszczyński

Warszawa 2023



Wydawnictwo Naukowe  
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

© Copyright by  
Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Warszawa 2023

Recenzent:  
prof. dr hab. Aleksander Bobko

Redakcja:  
Maciej Igielski

Korekta tekstów angielskich:  
Eric Hilton

Indeks:  
Piotr Górski

Projekt okładki:  
Maciej Faliński

Projekt typograficzny, skład i łamanie:  
Renata Witkowska

Na okładce: Giorgione, *Trzej filozofowie na tle krajobrazu*,  
Muzeum Historii Sztuki w Wiedniu

ISBN 978-83-8281-301-2  
e-ISBN 978-83-8281-302-9

Wydawnictwo Naukowe  
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5,  
tel. 22 561-89-23; e-mail: [wydawnictwo@uksw.edu.pl](mailto:wydawnictwo@uksw.edu.pl)  
[www.wydawnictwo.uksw.edu.pl](http://www.wydawnictwo.uksw.edu.pl)

Druki i oprawa:  
Volumina.pl Sp. z o.o.  
ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin

## **SPIS TREŚCI**

### **LISTY GRATULACYJNE**

Kardynał Kazimierz Nycz	15
Rektor Akademii Katolickiej w Warszawie	17
Rektor Akademii Ignatianum w Krakowie	19
Dziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie	21

### **ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ JUBILATA**

<b>ANDRZEJ KOBYLIŃSKI</b>	
Charakterystyka działalności naukowo-dydaktycznej ks. prof. Ryszarda Monia	25
I należy, i warto. Z ks. prof. Ryszardem Moniem rozmawia Julia Rejewska	37
<b>ANDRZEJ KOBYLIŃSKI</b>	
Dorobek naukowo-dydaktyczny ks. prof. Ryszarda Monia	57

### **OPRACOWANIA NAUKOWE DEDYKOWANE JUBILATOWI**

#### **Część I**

#### **W KRĘGU FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ**

<b>STANISŁAW JANECZEK</b>	
<i>Ratio et fides</i> – między filozofią integralną a filozofią chrześcijańską. Kilka refleksji na jubileusz chrześcijańskiego Filozofa	103

KRZYSZTOF STACHEWICZ Wierność jako istota bycia sobą	125
JACEK GRZYBOWSKI Opowieść o wieży Babel – tęsknota za doskonałym językiem i idealną wspólnotą	145
SYLWIA TONDEL Simone Weil i Tadeusza Stycznia rozumienie człowieka	179
JULIA REJEWSKA Człowiek jako twórca kultury w ujęciu Josefa Piepera	199

## CZĘŚĆ II MIĘDZY ANTROPOLOGIĄ I ETYKĄ

PIOTR KARPIŃSKI Fenomenologiczna krytyka podmiotu	219
JAROSŁAW ŁĘKARSKI Rola pojęcia podmiotu kartezjańskiego w koncepcji podmiotowości w filozofii Charlesa Taylora	245
ANNA DRABAREK Utylitaryzm – jego odmiany i udoskonalenia	261
EWELINA KATARZYNA PYRKA Przedmiotowe i podmiotowe aspekty normatywności w etyce Jamesa Griffina	279
ANDRZEJ KOBYLIŃSKI Rozumienie sumienia w pismach Johna Henry’ego Newmana i Romano Guardiniego	299
ANDRZEJ WALESZCZYŃSKI Moralność, wartości i powinność w perspektywie etyki Romana Ingardena	321
BOŻENA MIODUSZEWSKA Hylemorfizm fenomenologiczny i klasyczny. Analiza porównawcza koncepcji Michela Henry’ego i Arystotelesa	341

**CZĘŚĆ III**  
**AKTUALNE ZAGADNIENIA ETYKI SPOŁECZNEJ**

PAWEŁ BORKOWSKI Sprawiedliwość społeczna – czyli jaka?	363
ALFRED MAREK WIERZBICKI Sprzeciw filozofa wobec zła w polityce. Przypadek Dietricha von Hildebranda	381
TADEUSZ BIESAGA Prawo naturalne a genderowa ideologia wyzwolenia	405
ADAM CEBULA (Ograniczone) prawo do życia czy (ograniczone) prawo do aborcji? Rozstrzygnięcia polskiego Trybunału Konstytucyjnego i amerykańskiego Sądu Najwyższego a aksjologiczne podłoże sporu o legalność przerywania ciąży	421
ROBERT SROKA Prawa podstawowe Ferdinanda von Schiracha – nowe obszary, stare wyzwania	445
MARIA KLUZA Wpływ filozofii Tomasza Morusa na kształt Unii Europejskiej	467
KLARA KOSTRZEWA Filozofia wychowania	481
MACIEJ PAPIERSKI Ani bezbronni, ani w pancerzu. Immunologia antropologiczna Petera Sloterdijka	499
Indeks osobowy	518

## MORALNOŚĆ, WARTOŚCI I POWINNOŚĆ W PERSPEKTYWIE ETYKI ROMANA INGARDENA<sup>1</sup>

**Streszczenie:** Celem artykułu jest analiza podstawowych założeń etyki Romana Ingardena. Jego poglądy omawiane są z perspektywy pytań o źródło moralnej powinności. Dlatego też główne analizy skupiają się na relacji między wartościami moralnymi a powinnością potrzebną do ich realizacji. Stanowisko Ingardena zostaje umieszczone w szerszym kontekście etycznym. Istotne jest pytanie, czy tkwi ono w idei danej wartości, czy w doświadczeniu danej wartości w przeszłości. Odpowiedź na to pytanie ujawnia specyfikę myśli etycznej Ingardena, w której nie ma miejsca na ślepe posłuszeństwo wobec norm czy zasad. Dlatego dla dobrego zrozumienia etyki Romana Ingardena tak ważna jest odpowiedź na pytanie, co stanowi źródło powinności moralnej i powinności działania.

**Słowa kluczowe:** Roman Ingarden, etyka, moralność, powinność, wartości moralne, doświadczenie moralne, Seinsollen

### MORALITY, VALUES, AND OUGHTNESS IN THE PERSPECTIVE OF ROMAN INGARDEN'S ETHICS

**Summary:** The aim of the article is to analyze the basic assumptions of Roman Ingarden's ethics. His views are discussed from the perspective of questions about the source of moral oughtness. Therefore, the main analysis is focused on the relationship between moral values and the oughtness needed to realize them. Ingarden's position

---

<sup>1</sup> Rozdział stanowi rozwinięcie artykułu *O doświadczeniu powinności i języku wartości moralnych Romana Ingardena*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 51 (2015) 4, s. 151–166.



is placed in a broader ethical context; the important question is whether it is in the idea of the particular value or in the experience of the particular value in the past. The answer to this question reveals the nature of Ingarden's ethical thought, in which there is no room for blind obedience to norms or principles. That is why, in order to properly understand Roman Ingarden's ethics, it is so important to define what constitutes the source of moral duty and the oughtness to act.

**Keywords:** Roman Ingarden, ethics, morality, oughtness, moral values, moral experience, Seinsollen

## WPROWADZENIE

Poglądy Romana Ingardena zostały docenione głównie w dziedzinie epistemologii, ontologii i estetyki. Szczególne uznanie, nie tylko wśród filozofów, ale także specjalistów z zakresu teorii sztuki i literatury, zyskały jego prace dotyczące interpretacji dzieł literackich oraz szeroko pojętej estetyki. Ingarden jest również autorem kilku bardzo interesujących, choć mniej znanych publikacji z zakresu etyki i antropologii filozoficznej. Jedną z przyczyn może być fakt, że w pracach tych nie rozwinął dostatecznie swojej myśli etycznej. Innym powodem może być konkurencyjna, pełnoprawna fenomenologiczna etyka wartości rozwinięta przez Maxa Schelera, Nicolaia Hartmanna i Dietricha von Hildebranda, która zepchnęła w niepamięć poglądy etyczne Ingardena. Celem niniejszego artykułu jest z jednej strony zainteresowanie czytelnika poglądami etycznymi Ingardena, z drugiej zmierzenie się z problemami rozumienia moralności, wartości i powinności w perspektywie jego etyki.

We współczesnych dyskusjach, nie tylko filozoficznych, problematyka etyczna jest wszechstronnie obecna. Dokonuje się to m.in. za sprawą trudności z określeniem statusu zwierząt, problemów w rozumieniu tożsamości seksualnej czy stale powracających dyskusji o autonomii osoby. Dlatego nieustannie warto poświęcać czas na systematyzację refleksji etycznej. W niniejszym artykule zajmiemy się etyką Ingardena, którą skonfrontujemy z problemem źródła obowiązku moralnego. Problem ten odgrywa szczególną rolę w filozofii współczesnej. Dyskusja nad relacją między wartościami moralnymi

a obowiązkiem ich realizacji może stać się interesującym przyczynkiem do dalszych dyskusji etycznych.

W pierwszej części w celu uniknięcia wątpliwości lub nieporozumień wyjaśnimy stanowisko Ingardena w sprawie rozumienia moralności i samego doświadczenia moralnego, odgrywającego kluczową rolę w przeżywaniu wartości moralnych. Następnie omówimy specyfikę wartości moralnych i ich miejsce w proponowanym przez Ingardena świecie wartości, przyglądając się z bliska sposobowi istnienia wartości i ich znaczeniu dla działań człowieka. Na podstawie tych analiz zbadamy następnie obligatoryjność wartości moralnych, czyli inaczej mówiąc, obowiązek dokonywania określonych czynów. Analiza trudności i proponowanych rozwiązań zapewni nam szerokie spojrzenie na etyczne stanowisko Romana Ingardena.

## 1. MORALNOŚĆ I DOŚWIADCZENIE

Podjmując się przedstawienia stanowiska etycznego Romana Ingardena, należy najpierw skomentować dwie podstawowe kwestie. Ułatwią one nie tylko odbiór jego poglądów etycznych, ale także przedstawią jego podejście do etyki na szerszym tle dyskusji dotyczących filozofii moralności. Po pierwsze, należy zobaczyć, jak Ingarden rozumie doświadczenie moralne, a po drugie, należy zastanowić się nad jego rozumieniem moralności. Gdy znajdziemy odpowiedzi na te dwa podstawowe pytania, będziemy lepiej przygotowani do zrozumienia Ingardenowskiej etyki wartości.

Zanim przejdziemy do poglądów Ingardena zatrzymajmy się na chwilę nad rozumieniem doświadczenia moralnego w etyce. Ryszard Moń, komentując poglądy Emmanuela Lévinasa, zwraca uwagę, że człowiek może nie tylko postrzegać rzeczy i poznawać je, ale także ich doświadczać. Człowiek jest obecny w samym procesie percepcji. Jeśli nie zdystansuje się od tego procesu, może odkryć siebie jako tego, który wie i działa. Moń podkreśla, że poglądy Lévinasa różnią się od tzw. nurtu etycznego, w którym współczesny naukowiec nie jest obecny w tym, czego doświadcza, ale próbuje spojrzeć na to z zewnątrz. W konsekwencji wiedza poznającego podmiotu staje się coraz bardziej abstrakcyjna,



oderwana od praktyki życia. W ten sposób ludzkie doświadczenie bywa sztucznie oddzielane od poznającego podmiotu.

Moń zwraca uwagę, że w takiej perspektywie nie ma miejsca na doświadczenie moralności i odpowiedzialności za drugiego człowieka, co mocno podkreślał również Ingarden. Dodaje, że wiedza i działanie nie przenikają się, gdyż stają się wartościami samymi w sobie. Abstrakcyjna wiedza nie wpływa na działania człowieka, gdyż nie została nabyta poprzez doświadczenie, np. cierpienia lub radości. Przewaga naukowego rozumienia doświadczenia powoduje, że większość doświadczeń jest pojmowana jako neutralne<sup>2</sup>. Terminologia, którą się posługujemy w analizach etycznych, nie jest bez znaczenia. Moń, analizując poglądy Lévinasa, w innym miejscu zwraca uwagę, że dla francuskiego myśliciela doświadczenie drugiego ma charakter bezpośredni, wolny zarówno od wszelkiego poznania dyskursywnego, jak i istniejących norm moralnych. Dlatego woli on mówić o doświadczeniu etycznym, a nie moralnym. Świadomość moralna nie może bowiem mieć charakteru ontologicznego, tzn. być świadomością dążenia do dobra w sposób wolny<sup>3</sup>.

Stanowisko, które możemy odnaleźć w pracach Ingardena, odbiega od propozycji prezentowanej przez Lévinasa. Maria Gołaszewska, analizując przykłady podane przez Ingardena<sup>4</sup>, zwraca uwagę na fakt, że wartości moralne realizują się nie tylko w aktach zewnętrznych. Mogą one również zaistnieć podczas podejmowania decyzji, np. o dochowaniu wierności swoim ideałom<sup>5</sup>. Zatem akt psychiczny, który polega na podjęciu decyzji, a więc akt wewnętrzny, który jest znaczący dla konkretnej osoby, będzie miał charakter moralny. Oznacza to, że w ujęciu Ingardena podejmowanie decyzji, zmiana zdania, uświadomienie sobie czegoś, przeżycie wewnętrznej walki, rozszerzenie przebaczenia, czyli wszystko, co jest aktem psychicznym, należy do sfery moralnej. Stawia to jego

<sup>2</sup> Por. R. Moń, *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości? Potrzeba i możliwości koncepcji E. Lévinasa*, Warszawa 1999, s. 184–185.

<sup>3</sup> Por. tenże, *Ontologiczne podstawy moralności*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 40 (2004) 1, s. 74.

<sup>4</sup> Por. R. Ingarden, *Z rozważań nad wartościami moralnymi*, w: *Rozprawy filozoficzne*, red. L. Gumański, Toruń 1969, s. 105–106.

<sup>5</sup> Por. M. Gołaszewska, *Roman Ingarden's Moral Philosophy*, w: *Ingardeniana. A Spectrum of Specialised Studies Establishing the Field of Research*, ed. A.-T. Tymieniecka, Dordrecht–Boston 1976, s. 93.

poglądy wśród tych stanowisk etycznych, które przyjmują nie tylko perspektywę drugo- czy trzecioosobową, ale także pierwszoosobową. Innymi słowy, Ingarden dystansuje się od tzw. naukowego rozumienia doświadczenia w etyce. Osobiste doświadczenia człowieka mają kluczowe znaczenie dla moralności, a w konsekwencji dla dochodzenia do wartości moralnych.

Rozważmy teraz kwestię rozumienia moralności. Będzie ona istotna ze względu na komentarz Gołaszewskiej, w którym krytykuje ona teorię Ingardena za indywidualizm, a więc za niedostateczne uwzględnienie społecznego wymiaru wartości moralnych. Gołaszewska uważa, że bardziej szczegółowe badania i analizy muszą siłą rzeczy prowadzić do sfery rzeczywistości społecznej, gdyż działania człowieka, a co za tym idzie, kwalifikacje etyczne jego czynów, dokonują się w przestrzeni społecznej. W większości przypadków dotyczą one społeczeństwa; co więcej, jak zaznacza, społeczeństwo ocenia czyny człowieka pod względem ich jakości moralnej<sup>6</sup>.

Krytyka przedstawiona przez Gołaszewską wydaje się uzasadniona, ale tylko częściowo. W dużej mierze zależy ona od rozumienia moralności. Sposób rozumienia moralności w etyce jest ściśle związany ze wspomnianymi na początku tego rozdziału rozróżnieniami dotyczącymi doświadczenia moralnego. Neil Cooper wyróżnia dwie główne koncepcje moralności, które najczęściej można spotkać w analizach etycznych czy filozoficznych<sup>7</sup>. Jedna z nich wskazuje na istnienie czegoś, co możemy nazwać moralnością społeczną. Druga odnosi się do sfery osobistej człowieka i można ją nazwać moralnością indywidualną. Moralność społeczna często związana jest z prawem skodyfikowanym (pozytywnym) i operuje głównie pojęciem obowiązku. Oczywiście moralność społeczna nie jest tożsama z prawem. Bogactwo tego typu moralności wynika np. z religii, która wyraża się m.in. przez normatywne postawy społeczne, ale także z niepisanych reguł i zwyczajów poszczególnych kultur. Dlatego w sferze publicznej można wyraźnie odróżnić obowiązki prawne od moralnych.

Z kolei moralność indywidualna, zwana również moralnością autonomiczną, związana jest z oceną moralną z perspektywy systemu norm lub wartości przyjmowanych przez konkretną osobę. Nawiązując do poglądów Ingardena,

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 102.

<sup>7</sup> Por. N. Cooper, *Two Concepts of Morality*, „Philosophy” 41 (1966) 155, s. 19–33.



Gołaszewska mówi więc o etycznej klasyfikacji czynów w perspektywie społecznej. Według niej należy pytać nie tylko o sposób istnienia wartości moralnych, ale także o to, jak takie wartości i związane z nimi doświadczenia obowiązku są odkrywane. Innymi słowy, wydaje się, że istnieją dwa zasadniczo różne, a w konsekwencji przeciwstawne źródła moralnej powinności. Jedno z nich jest ukonstytuowane przez społeczeństwo, które określa wartości lub normy oraz związane z nimi obowiązki. Drugie jest konstytuowane przez indywidualne doświadczenie wartości i obowiązek ich realizacji.

Kolejne przydatne w naszych analizach rozróżnienie dotyczy podejścia do moralności w sensie ewaluatywnym i normatywnym z jednej strony, a opisowym z drugiej. Moralność w sensie ewaluatywnym i normatywnym dotyczy bezpośrednio sądów o moralności lub niemoralności ludzkich czynów, wyrażających odpowiednio aprobatę lub dezaprobatę dla danego czynu. Z kolei moralność w sensie opisowym dotyczy sądów, które przypisują dane zjawisko do określonej kategorii zjawisk, a które nie pociągają za sobą ich aprobaty lub dezaprobaty. W tym sensie czyn moralny oznacza czyn, który podlega ocenie moralnej, a czyn amoralny to taki, który nie podlega ocenie<sup>8</sup>. Rozróżnienie to dobrze ilustruje Ingardenowska krytyka utylitaryzmu. Dla utylitarystów wartości utylitarne są wartościami moralnymi<sup>9</sup>. Ingarden jednak odróżnia wartości utylitarne od moralnych.

O ile utylitarysty mogą oceniać każde działanie pod kątem jego użyteczności i decydować, czy jest ono moralne, czy niemoralne w sensie ewaluatywnym i normatywnym, o tyle Ingarden uważa, że fakt, iż coś jest użyteczne (ma wartość utylitarzną), nie oznacza, że jest również moralne (ma wartość moralną). W związku z tym niektóre czyny mogą być użyteczne, ale również amoralne w sensie opisowym, czyli nie dające możliwości pojawienia się wartości moralnych. Innymi słowy, zwłaszcza w odniesieniu do rozumienia moralności w sensie opisowym, mamy do czynienia z dwoma rodzajami etyki w zależności od rozumienia aktów moralnych. Jeden będzie postulował, że każdy akt podlega ocenie moralnej, a drugi, w tym poglądy Ingardena, będzie twierdził, że istnieją akty niemoralne (pozamoralne), które nie podlegają ocenie moralnej.

<sup>8</sup> Por. A. Waleszczyński, *Problemy z moralnością zwierząt*, „Argument” 10 (2020) 1, s. 154–155.

<sup>9</sup> Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 180–181.

Zatem na podstawie dotychczasowych analiz możemy wyróżnić dwa rodzaje perspektyw odnoszących się do moralności. Pierwszy wyróżnia perspektywy zewnętrzną i wewnętrzną, natomiast drugi etyczną i moralności. Wskazanie na perspektywę zewnętrzną i wewnętrzną będzie odsyłało nas przede wszystkim do danych doświadczenia moralnego niezbędnych do analizowania moralności i poszukiwania jej źródeł. Uznanie jednej z tych perspektyw lub obu jednocześnie pozwala określić i opisać zakres namysłu nad moralnością, wartościami i obowiązkami. W przypadku Ingardena wszystko wskazuje na to, że mamy sytuację z uznaniem obu perspektyw. Doświadczenia zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne pozwalają odnosić się do wartości, wyczuwać je, gdy pojawiają się „na barkach” czynów ludzkich. Będziemy musieli zatem pamiętać o tym w czasie analizy rozumienia wartości moralnych przez Ingardena.

Drugi rodzaj perspektyw odsłania podział między tym, co etyczne, a tym, co moralne, między odczytywaniem norm i wartości w sposób pośredni a ich odczytywaniem w sposób bezpośredni. Przeciwwstawienie perspektywy etycznej perspektywie moralnej będzie klasyfikowało Ingardena po stronie bezpośredniego doświadczenia wartości, a tym samym rodzących się z ich doświadczenia powinności moralnych. Dla Ingardena przeżywanie moralności i wartości w sposób ewidentny wymaga bezpośredniego zaangażowania, co będzie widoczne w dalszych analizach. Dlatego, mając na uwadze poczynione rozróżnienia, możemy obecnie przyrzeć się temu, jak Ingarden rozumiał wartości moralne.

## 2. NATURA WARTOŚCI MORALNYCH

Ingarden wyróżnił trzy podstawowe obszary wartości. Do pierwszego zalicza wartości witalne, ściśle związane z wartościami utylitarnymi i opartymi na przyjemności. Na drugi składają się wartości kulturowe, obejmujące wartości poznawcze, estetyczne i społeczne. Trzeci obszar obejmuje wartości moralne w wąskim, bardziej precyzyjnym znaczeniu tego słowa<sup>10</sup>. Z oczywistych względów w naszych analizach skoncentrujemy się na wartościach moralnych.

<sup>10</sup> Por. R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, w: tenże, *Przeżycie – dzieło – wartość*, Kraków 1966, s. 85.



Równocześnie za punkt odniesienia dla naszych dalszych badań przyjmujemy stanowisko reprezentowane przez samego Ingardena, które głosi realność wartości, w tym wartości moralnych.

Dla Ingardena wartość jest zawsze wartością czegoś. Nie istnieje ona samodzielnie i musi być ugruntowana w realnym i intencjonalnym przedmiocie. W konsekwencji Ingarden uważa, że wartości moralne mogą odnosić się tylko do rzeczywistych osób i ich rzeczywistych działań, gdyż są egzystencjalnie pochodne od ich nośnika lub od układu własności w kilku przedmiotach<sup>11</sup>. Sugeruje to, że np. moralna wartość sprawiedliwości może odnosić się tylko do sprawiedliwej osoby lub do jej czynów, które są uznawane za sprawiedliwe w momencie ich wykonywania. Wartość moralna odnosi się do tego, co rzeczywiste, do tego, czego można doświadczyć. Swoistość Ingardenowskiego rozumienia doświadczenia moralnego przełamuje opozycję pomiędzy tym, co zewnętrzne, i tym, co wewnętrzne. Doświadczenie moralne, doświadczenie wartości moralnych wymaga istnienia ich nośnika, który ze swej natury jest zewnętrzny wobec podmiotu doświadczającego wartości. Niemniej doświadczenie wartości moralnych jest niemożliwe bez bezpośredniego ich doświadczenia, co wymaga perspektywy wewnętrznej. Dlatego dla Ingardena wartości nie są ideami w sensie platońskim – nieobecny w realnym świecie, których nie można doświadczyć empirycznie. Możemy wskazywać na pewne ideały, wzory do naśladowania czy czyny godne pochwały, ale są to tylko ideały, a nie realne wartości.

Z perspektywy namysłu etycznego należy zasygnalizować pewną specyfikę w rozumieniu wartości przez Ingardena. Wartości moralne mogą istnieć nie tylko w momencie dokonywania czynu, poprzez fizyczne działania człowieka (perspektywa zewnętrzna), które możemy się starać uchwycić również w sposób opisowy, czy też poprzez decyzje i postawy człowieka wobec pewnych stanów rzeczy (perspektywa wewnętrzna). Wartości moralne odnoszą się również do osób. Jest to konsekwencja tezy, że wartości nie istnieją samodzielnie. Dlatego w myśli etycznej Ingardena wartościowanie moralne odnosi się do czynów, a także do osób. W etyce takie podejście różni się od tego, które rozróżnia wartościowanie aktów od wartościowania podmiotów moralnych. Skutkuje to tym, że nie dokonuje się separacji sprawcy od jego czynu. Z jednej strony wydaje się

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 102–103.

to zgodne z potoczną intuicją moralną, w ramach której kogoś możemy nazywać złodziejem, bo dopuścił się kradzieży. Z drugiej strony prowadzi to do ambiwalencji, gdyż ten sam podmiot działań moralnych, czyli nośnik wartości, może ujawniać na swoich barkach wartości (pozytywne) i antywartości.

Niemniej Ingarden wyraźnie krytycznie odcina się od tych poglądów, które traktują wartości jako przedmioty idealne, istniejące poza czasem lub w świecie idei. Wyraźnie odrzuca propozycje zgłaszane w tym względzie nie tylko przez Platona, ale także np. przez Maxa Schelera czy Nicolaia Hartmana. Jego zdaniem wartość moralna czynu powstaje w momencie jego dokonania, a gdy nie ma przedmiotu (czynu), nie ma też wartości<sup>12</sup>. Człowiek zdobywa więc zasługi w chwili dokonania czynu. Wartość przybywa „na barkach” jego czynu. Ingarden podkreśla, że realne istnienie wartości uprawomocnia jej orzekanie. Mówi, że warunkiem wydania jakiegokolwiek sądu jest *modus existentiae* wartości. Oceniając coś jako wartościowe, odwołujemy się do pewnej istniejącej wcześniej rzeczywistości. Gdyby coś takiego nie zaistniało, nie moglibyśmy zasadnie wydawać sądów<sup>13</sup>.

Ingarden dotyka bardzo ciekawego zagadnienia, gdy pyta: „Czy wartość aktu upływa tak jak akt, który jest wykonywany, a potem przestaje istnieć? Czy też trwa, pozostając w istnieniu po tym, jak sam akt już nie istnieje?”<sup>14</sup> Czy można nagradzać lub karać za coś, co już nie istnieje? Argumentuje, że raz dokonany czyn pozostawia w człowieku ślad zasługi lub występku. W wymiarze społecznym chwalimy czyny tych, którzy wykazali się odwagą, dobroczynnością, uczciwością, nawet po tym, jak ich czyny dawno już przeminęły. Ingarden uważa, że jest to możliwe dzięki obecnej, rzeczywistej wartości człowieka, który ich dokonał. Taka postawa jest uzasadniona, jeśli wartości rozumiemy tak, jak rozumiał je Ingarden. Twierdził on, że pozostają one obecne niejako w wykonawcy czynu. W przeciwnym razie, jak tłumaczył, wymierzanie nagród lub kar byłoby bezcelowe. Wartości nie tylko mogą przetrwać upływ czasu, ale nie są przez niego naruszone co do swej natury i wielkości. Tylko w takim przypadku człowiek może być rozliczony ze swojego szlachetnego lub nieszlachetnego postępowania.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 106.

<sup>13</sup> Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 165.

<sup>14</sup> Tenże, *Czego nie wiemy o wartościach*, dz. cyt., s. 93, 107.



Jednak uzasadnienie zaprezentowane przez Ingardena nie do końca jest satysfakcjonujące i rozstrzygające podjęty przez niego problem. Choć można przychylić się do tezy, iż wartości (antywartości) mogą pozostawiać ślad na podmiotach dokonujących określonych czynów, to jednak uwzględnia to wyłącznie perspektywę moralną, wewnętrzną. Problem pojawia się wraz z perspektywą etyczną, zewnętrzną. Dla przypisywania podmiotowi kar lub pochwał niezbędna jest pamięć o doświadczonych w przeszłości wartościach (antywartościach). Pytanie, czy można doświadczyć wartości moralnych z przeszłości w teraźniejszości, jeżeli w sposób bezpośredni nie miało się do nich dostępu w przeszłości? Interpretując poglądy Ingardena, nie powinno być to niemożliwe.

Na problem ten zwraca uwagę Andrzej Kobyliński, analizując zagadnienie sprawiedliwej i niesprawiedliwej pamięci o ofiarach zbrodni hitlerowskich i komunistycznych<sup>15</sup>. Problem ten podaje w wątpliwość Ingardenowską tezę o moralnym wartościowaniu osób. Bez pamięci o wartościowych lub antywartościowych czynach, pomimo istnienia nośnika wartości tych czynów, którym jest podmiot działania, nie można mówić o wartości/antywartości danego człowieka z perspektywy etycznej (zewnętrznej). Innymi słowy, bez świadków osoba, która dokonuje zbrodni, nie jest zbrodniarzem, przynajmniej z perspektywy zewnętrznej, którą musi uwzględniać świat wartości opisywany przez Ingardena.

### 3. POWINNOŚĆ (ZAISTNIENIA) WARTOŚCI

Jakie warunki muszą zostać spełnione, aby mogły zaistnieć wartości? Ingarden wskazuje na dwa konieczne warunki do zaistnienia wartości. Są nimi wolność i samoświadomość<sup>16</sup>. Jeśli akt nie jest wykonywany w sposób wolny, nie ma mowy o jego wartości. Wartość moralna czynu związana jest z momentem dobrowolności, momentem woli. Podobnie, jeśli akt nie jest wykonany świadomie, nie może być oceniony moralnie. Zdrowie psychiczne człowieka wiąże się ze zdolnością do ponoszenia odpowiedzialności za swoje czyny. Bez

<sup>15</sup> Por. A. Kobyliński, *Just and Unjust Memory? The Moral Obligation to Remember All Victims of Wars and Totalitarian Regimes*, „Journal of Military Ethics” 19 (2020) 2, s. 151–162.

<sup>16</sup> Por. R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, dz. cyt., s. 87.

tych dwóch warunków nie ma mowy o wartościach moralnych. Dlatego, jak twierdzi Ingarden, układ rzeczy, czyli sama sytuacja, jeżeli nie powstał w sposób wolny i celowy, nie powoduje pojawienia się wartości. Czyny dokonane pod przymusem lub nieświadomie wymykają się ocenie moralnej. Należy jednak pamiętać o tym, że samo racjonalne badanie i wyjaśnianie zespołu warunków koniecznych do zaistnienia wartości nie pomaga nam zgłębić natury wartości moralnych. Innymi słowy, spełnienie wszystkich warunków nie sprawia, że wartości powstają, lecz że zaistniały warunki do ich zaistnienia. Dlatego wskazane przez Ingardena warunki są konieczne, ale niewystarczające dla zaistnienia wartości moralnych.

Pamiętajmy, że dla Ingardena wartości nie tylko istnieją w sposób realny, ale mają swoją „wagę”, pewną doniosłość, wysokość. Ta wysokość, czyli „waga”, wartości decyduje o jej wartościowości. Innymi słowy, charakter wartości określa jej pozycję w stosunku do innych wartości i skłania do jej wykonywania. Cechą charakterystyczną wartości moralnych jest to, że jest w nich coś, co pociąga podmiot moralny, skłaniając go do określonego wyboru. W sytuacji konfliktu, gdy trzeba wybierać między dwiema różnymi wartościami, ta „waga”, doniosłość danych wartości, wskazuje, która „powinna” być wybrana. Wiąże się to z faktem, że wartości zawierają w sobie postulat własnej realizacji, który w sposób wyjątkowy modyfikuje specyfikę ich istnienia. W języku niemieckim owa „powinność” nazywana jest *Seinsollen* (to, co powinno być), a w przypadku wartości moralnych jej charakter jest absolutny. Oznacza to, że jeśli wartość moralna może być zrealizowana, to jej uniknięcie skutkuje negatywną wartością moralną, czyli złem moralnym<sup>17</sup>.

Zdaniem Ingardena istnieją dwa różne przypadki, w których można zasadnie twierdzić, że wartości moralne powinny zaistnieć. Po pierwsze, gdy dana wartość nie została jeszcze zrealizowana. Po drugie, gdy dana wartość została zrealizowana. Skupmy się na pierwszej sytuacji, w której mamy do czynienia z „powinnością” istnienia. Ingarden sugeruje, że możemy ją wyprowadzić z treści danej wartości, np. wartości sprawiedliwości. Gdy pojawia się możliwość realizacji wartości moralnej, mamy do czynienia z sytuacją, w której z jednej strony dana wartość nie musi się aktualizować, z drugiej zaś treść tej wartości

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 98.



domaga się realizacji od tych, którzy mogą ją realizować. W konsekwencji owo „powinno być” (*Seinsollen*) połączone jest z założeniem, że „jeszcze nie jest”.

Istotą owego „powinno być” nie jest przyczynowo-skutkowa relacja, w której podmiot działania przewiduje i spodziewa się tego, co ma się wydarzyć. Jest tu coś więcej. Warunki konieczne do zaistnienia wartości moralnej nie są wystarczające, aby ją zaktualizować. Innymi słowy, w pewnych okolicznościach i w pewnych warunkach wartość moralna może zostać zaktualizowana. Jej „wartościowość” domaga się urzeczywistnienia, a gdy to nastąpi, sprawi, że wszystko będzie w porządku, bo teraz tak nie jest. Człowiek, który realizuje daną wartość, podlega natomiast obowiązkowi, czyli „powinności”. Gdy ją realizuje, również staje się „w porządku”, gdyż w żaden sposób nie jest zmuszony do jej faktycznego urzeczywistnienia.

Przykład ten ujawnia specyficzny charakter wartości moralnych, który związany jest z dobrowolnością ich realizacji<sup>18</sup>. Co ważne, „powinność” wynikająca z treści idei wartości przestaje obowiązywać, gdy wartość ta zostanie skutecznie „zrealizowana”, czyli gdy zostanie „wypełnione domaganie się jej realizacji”<sup>19</sup>. Innymi słowy, efektywne istnienie wartości związane jest z wypełnieniem uznanego obowiązku. Tym, co jest charakterystyczne dla zaistnienia wartości, jest nie tyle samo *Sollen*, ile jego realizacja, jego urzeczywistnienie<sup>20</sup>.

Rozumienie powinności zaistnienia wartości w ujęciu Ingardena, które możemy nazwać powinnością moralną i które związane jest z pewnym układem (realnych) rzeczy, pomija konfrontację z performatywną funkcją języka. Badania nad językiem m.in. Johna Austina i Johna Searle’a, a następnie Herberta Marcusego i Johna McKenziego nad performansem kulturowym, na które zwraca uwagę Moń<sup>21</sup>, ukazują nową rzeczywistość dla analiz etycznych. Nie tylko fizyczne układy rzeczy tworzą realną rzeczywistość i stają się przestrzenią dla zaistnienia wartości. Taką realną rzeczywistość społeczną tworzą również powtarzane określone czynności mowy, które wypowiedane wielokrotnie nabierają mocy normatywnej i tworzą pewną nową rzeczywistość społeczną.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 109–110.

<sup>19</sup> Tamże, s. 110.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 111.

<sup>21</sup> Por. R. Moń, *Wpływ performatyki na nowe rozumienie normatywności*, w: P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *O normatywności w etyce*, Kraków 2015, s. 193–208.

Uwzględnienie w ramach realnej rzeczywistości aktów mowy z ich performatywną funkcją może stanowić znaczące wyzwanie dla Ingardenowskiej etyki wartości. Można by postawić Ingardenowi pytanie: czy wartości mogą zaistnieć również „na barkach” naszych słów?

#### 4. NORMATYWNOŚĆ WARTOŚCI

Jaka jest zatem relacja wartości moralnych do norm moralnych? W poglądach Ingardena jest to widoczne w relacji między „etyką teoretyczną” a „etyką normatywną”. Etyka teoretyczna wyjaśnia, czym są wartości, czego dotyczą, jak istnieją, jakie są rodzaje wartości. Etyka normatywna natomiast opisuje, czym są normy i określa ich imperatywną treść. Ważne jest jednak to, że etyka normatywna zakłada etykę teoretyczną<sup>22</sup>. Analogicznie normy moralne zakładają istnienie wartości i czerpią swoją moc wiążącą z wartości, które rzeczywiście istnieją. Ingarden nie zgadza się np. z Husserlem, który odwołuje się do sądów normatywnych. Dla Ingardena, ze względu na swój moment normatywny, norma wzywa do realizacji pewnego stanu rzeczy. Dodatkowo jednak posiada ona roszczenie, używając Ingardenowskiego określenia, do „słuszności”, która domaga się jej aktualizacji.

Dla Ingardena bardzo ważne jest to, że w przypadku negacji normy odrzucane jest przede wszystkim jej roszczenie do słuszności, natomiast negacja jej momentu normatywnego jest wtórna. Innymi słowy, zgodnie z jego rozumieniem relacji między wartościami a normami, jeśli norma jest odrzucana, to przede wszystkim negowana jest jej słuszność<sup>23</sup>. Jeśli wartość nie jest uznawana, działanie jest możliwe, ale wynika ze „ślepego” poddania się normie, czyli obowiązku<sup>24</sup>. Mówiąc inaczej, nie ma momentu, w którym „słuszność” normy jest uznawana lub odrzucana. Sugeruje to, że w takiej sytuacji pomijany jest element wolicjonalny opisany przez Ingardena<sup>25</sup>. Pozostaje działanie instynktowne, wywołane np. lękiem przed sankcją lub odrzuceniem. W takiej sytuacji

<sup>22</sup> Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 16.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 25.

<sup>24</sup> Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 113.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 106–108.



warunek, że czyn musi być wykonany, a wartość zrealizowana świadomie, nie jest spełniony, bo nawet jeśli człowiek jest „przy zdrowych zmysłach”, to nie ma świadomości otaczającej go rzeczywistości.

Po raz kolejny ciekawy wątek do prowadzonych analiz dostarcza nam Moń. Tym razem na kanwie prowadzonych analiz poglądów Immanuela Kanta. Wskazuje, że Filozof z Królewca odróżniał obowiązki doskonale od niedoskonałych<sup>26</sup>. Co to mogłoby oznaczać dla Ingardena? Jeżeli wartość domaga się zaistnienia i tym samym staje się źródłem powinności moralnej, to czy może zaistnieć w sposób niedoskonały? Innymi słowy, czy Ingarden dopuszczał możliwość stopniowości zaistnienia wartości? Mówimy w tym momencie o sytuacji, gdy podmiot działania świadomie chce urzeczywistnić jakąś wartość, ale sposób realizacji pozostawia wiele do życzenia. Posłużmy się przykładem ratowania życia. Ktoś jest świadkiem wypadku i dostrzega wartość w ratowaniu poszkodowanych. Podejmuje skuteczną próbę udzielenia pomocy, jednak w wyniku braku odpowiednich kompetencji poszkodowani przeżyją, ale będą trwale okaleczeni. Czy wartość uratowania ludzkiego życia została urzeczywistniona? Zdecydowanie tak. Czy można było ją lepiej zrealizować. Bez wątplenia tak. Wartości nie są normami, wobec których możemy przeprowadzać zero-jedynkowy test ich realizacji. Dlatego zasadne w tym kontekście wydaje się pytanie o możliwość stopniowania realizacji wartości moralnych, o których mówi Ingarden.

Pozostając przy zagadnieniu realizacji powinności moralnych, chciałbym podkreślić ważne rozróżnienie wskazane przez Monia, niezbędne w refleksji etycznej. Jest nim podział na obowiązek etyczny i moralny<sup>27</sup>. Ten pierwszy jest pojęciem etycznym, które jest wynikiem refleksji i pojęciem używanym w teorii moralności. Drugi wiąże się z postępowaniem moralnym człowieka. Odnosi się do czynów, które są mniej lub bardziej uzasadnione, ale nie są wynikiem badań nad zagadnieniem ludzkiego postępowania. Mówiąc o obowiązku moralnym, będziemy odwoływać się do osobistego doświadczenia poczucia przymusu wykonania jakiegoś czynu. Doświadczenie obowiązku moralnego wydaje się

<sup>26</sup> Por. R. Moń, *Obowiązki moralne wobec siebie. O różnicy między wolnością polityczną a moralną*, w: *Primum philosophari. Opuscula Antonio Siemianowski dedicata*, red. J. Grzeszczak, K. Stachewicz, Poznań 2016, s. 320.

<sup>27</sup> Por. R. Moń, *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Warszawa 2011, s. 378.

przeżywane jako bezpośrednio dany, wewnętrzny popęd, który związany jest z konkretną, rzeczywistą sytuacją. Bezpośredni i wewnętrzny charakter tego doświadczenia charakteryzuje się również rodzajem autonomii, formą niezależności. Rozumiana w ten sposób powinność moralna staje się źródłem sądu o słuszności czynu i punktem odniesienia dla jego uzasadnienia. Uwzględniając to rozróżnienie, przejdźmy do zagadnienia obowiązku w ujęciu Ingardena.

W przypadku wartości moralnych ich istotną własnością jest ich „powinność bycia”, ich *Seinsollen*. Ingarden zwraca uwagę, że owa „powinność” wartości może być zasadnie rozpatrywana w dwóch różnych sytuacjach. Po pierwsze, gdy wartość jeszcze nie zaistniała, a po drugie, gdy została już zrealizowana. Ze względu na omawiane w niniejszym rozdziale problemy, interesować nas będzie przede wszystkim ten pierwszy przypadek, w którym „powinność bycia” może być wyprowadzona z treści ogólnej idei danej wartości, czyli jej ideału. Gdy wartość jest skonkretyzowana, mówimy o jej realizacji i zaistnieniu. Owa „powinność bycia” wartości zakłada, że „jeszcze jej nie ma” i oznacza, mniej więcej, że jeśli zostanie urzeczywistniona, to wszystko będzie „w porządku”. Innymi słowy, to, co przeżywamy jako obowiązek moralny, ma swoje źródło w ogólnej idei danej wartości. Należy pamiętać, że ogólna idea wartości i wartość rzeczywista, która może być zrealizowana, nie są tożsame.

W tym momencie interesuje nas relacja między ogólną ideą wartości, jej ideałem, a wartością rzeczywistą. Problem ten dotyczy pośrednictwa i porządku poznawczego. Jeśli wartość musi najpierw zaistnieć wraz z rzeczywistym aktem lub serią aktów określonego rodzaju, to ogólna idea wartości jest wtórna wobec samej wartości. Jeśli przyjmujemy taki porządek rzeczy, to musimy najpierw doświadczyć lub rozpoznać pewne akty jako wartościowe, aby móc wyabstrahować z nich ogólną ideę wartości. Jeśli jednak tak jest, to to, co jest obowiązkowe, może nie pojawiać się jako takie, dopóki nie doświadczymy lub nie uznamy danego aktu za wartościowy. Problem dotyczy samego początku, czyli pierwszego aktu w klasie aktów szczególnych. W konsekwencji oznaczałoby to, że jeśli np. nie doświadczamy miłosierdzia, nie obserwujemy żadnych aktów miłosierdzia, nie jesteśmy informowani o żadnych aktach miłosierdzia, to nie mamy obowiązku ich dokonywania. Podkreślmy, że nie chodzi tu o terminy, których używamy, ale o doświadczenie obowiązku związane z realizacją określonej wartości. Patrząc z innej perspektywy, jeśli przyjmujemy porządek zaproponowany przez



Ingardena, czyli przejście od wartości do jej ogólnej idei, czyli ideału, stajemy przed problemem pojawienia się obowiązku aktualizacji nowej wartości, czyli aktu, który byłby pierwszym z klasy aktów szczególnych. Problem ten dotyczy wymiaru zarówno indywidualnego, jak i społecznego. Zagadnienie jest o tyle ważne, że budując całą swoją teorię wartości, Ingarden zdaje się zaczynać od doświadczenia obowiązku, a więc doświadczenia poczucia przynaglenia do aktualizacji tego, co nazywa on wartością moralną.

Gdybyśmy mieli przejść od ogólnej idei wartości do rzeczywistej wartości moralnej, ogólna idea wartości byłaby konstrukcją zbudowaną w oderwaniu od tego, czym wartość jest, ponieważ wartość ta jeszcze nie powstała, nie została doświadczona, nie został wykonany żaden akt, który byłby pierwszym przypadkiem w danej klasie aktów. W związku z tym trudno mówić o ogólnej idei wartości bez odniesienia do wartości rzeczywistej. Można też przyjąć, że ogólna idea wartości jest ideałem, który może być zrealizowany, ale który nie zawiera elementu obowiązku. W konsekwencji, jeśli ogólna idea wartości nie zawiera elementu „powinności”, to trudno, aby miała znaczenie przypisywane jej przez Ingardena. Z drugiej strony o tym, czy ogólna idea – wydedukowana lub założona *a priori* – jest rzeczywiście ideą wartości, można się przekonać dopiero realizując ją w praktyce. Tylko po urzeczywistnieniu tej ogólnej idei wartości możemy rozstrzygnąć, czy mieliśmy do czynienia z ideą wartości moralnej, czy też z jakąś inną ideą, może nawet z iluzją. Cały czas interesuje nas problem pierwszego aktu w jakiejś klasie aktów. Co miałoby nas skłonić do uznania danej idei za ideę wartości moralnej, a nie pseudowartości, biorąc pod uwagę, że musi ona najpierw zostać zrealizowana, aby można ją było uznać za wartość?

W tej sytuacji należałoby rozważyć modyfikację zadanego na początku naszych analiz pytania o powinność wartości moralnych. Nowa perspektywa może zaoferować odpowiedź bardziej oczywistą niż ta, o której myślano na początku. Czy człowiek powinien mieć doświadczenie obowiązku wykonania określonego czynu, który jest pierwszym z klasy takich czynów? Innymi słowy, czy człowiek powinien być zobowiązany do realizacji wartości moralnej takiej jak uczciwość, jeśli nigdy w życiu jej nie doświadczył i nie ma ideału takiej wartości? Na początku naszych analiz przyjęliśmy założenie, że człowiek chce wiedzieć, jak powinien postępować. W konsekwencji powinien wiedzieć, co ma robić, jaką wartość powinien realizować. Wiele wskazuje jednak na to, że

Ingarden dopuszczał sytuację, w której człowiek musi lub może działać w sytuacji moralnej niepewności. Dopuszczenie takich sytuacji zasadniczo zmienia nasze podejście do rozumienia wylaniania się obowiązku moralnego znajdującego się w poglądach Ingardena.

Podpowiedź tego rozwiązania można znaleźć u Gołaszewskiej<sup>28</sup>, a także u samego Ingardena<sup>29</sup>. Zastanówmy się, dlaczego człowiek jest uczciwy. Czy jest on uczciwy dlatego, że nie oszukuje i nie kradnie, czy też nie oszukuje i nie kradnie, bo jest uczciwy? Z punktu widzenia Ingardenowskiej etyki wartości to właśnie uczciwość sprawia, że człowiek postępuje uczciwie. Jednak na początku niekoniecznie tak było. Człowiek nie przychodzi jako w pełni rozwinięta osoba moralna. Można powiedzieć, że gdy nie ma okazji do oszustwa czy kradzieży, każdy jest uczciwy. Dopiero gdy człowiek staje przed wyborem realizacji wartości lub ulegnięcia pokusie i poddania się antywartości, okazuje się uczciwy lub nieuczciwy. Zatem rozwój moralny człowieka miałby wpływ na pojawienie się ideałów wartości moralnych.

Ideał wartości, będący wzorem postępowania człowieka i zawierający w sobie obowiązek realizacji danej wartości, może rozwijać się w dwojaki sposób. Można albo zetknąć się z wartością „przypadkowo”, np. uznając *post factum*, że w danym czynie była obecna wartość lub antywartość, przez co rozwija się ideał danej wartości. Można też kierować się „ślepy” modelem, ideałem danej wartości, który prowadzi, także *post factum*, do doświadczenia wartości. Pamiętajmy, że dopiero indywidualne doświadczenie wartości może albo stworzyć ideał danej wartości, zawierający obowiązek jej realizacji, albo skorygować istniejący ideał i wypełnić go obowiązkiem realizacji takiej wartości.

Problem obowiązku działania i powstawania konkretnej wartości przedstawia Ingardenowski realizm etyczny w nowym świetle. Potrzebujemy ideałów wartości moralnych jako wzorów do naśladowania w naszych działaniach, ale to wartość moralna i związany z nią obowiązek ujawnia się w działaniu w rzeczywistych sytuacjach. To właśnie wartość moralna, która przybywa „na barkach” konkretnych czynów, czyni człowieka uczciwym. Wartość moralna rzeczywistych czynów dokonanych przez rzeczywistego człowieka staje się źródłem

<sup>28</sup> Por. M. Gołaszewska, *Roman Ingarden's Moral Philosophy*, dz. cyt., s. 80.

<sup>29</sup> Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, Kraków 1948, s. 778.



obowiązku w przyszłych czynach. Kiedy człowiek się o tym dowiaduje? Często już po dokonaniu czynu. Jeśli pojawi się antywartość, będzie ona wskazywała na brak czegoś, co powinno być, czyli aktualizacji konkretnej wartości moralnej.

## PODSUMOWANIE

Nieodłącznym elementem świata wartości pojmowanego przez Ingardena jest obowiązek realizacji wartości moralnych. Przybywają one „na barkach” działań i wytworów człowieka. Powinniśmy jednak pamiętać, że choć człowiek nie jest ich twórcą, to właśnie działania człowieka powołują wartości do istnienia. Są one podstawą ich pojawienia się. Aby wartość moralna mogła zaistnieć, muszą być spełnione dwa warunki: działania człowieka muszą być celowe oraz muszą być dobrowolne. Takie określenie warunków koniecznych do zaistnienia wartości moralnych wspiera twierdzenie, że wartości moralne są przeżywane wewnątrznie.

Dlatego człowiek może doświadczać wartości także przy podejmowaniu decyzji czy postanowień, a nie tylko przy wykonywaniu czynów, które są zewnętrznie widoczne. Jest to ważny wątek w koncepcji Ingardena, uzasadniający wniosek, że człowiek może doświadczać wartości moralnych podczas obserwacji otaczającej go rzeczywistości. Choć sam Ingarden nie opisuje takiej sytuacji, to struktura jego myśli etycznej pozwala przyjąć, że będąc świadkiem cudzego zachowania, człowiek może doświadczać wartości moralnych, takich jak uczciwość. Nawet jeśli człowiek sam nie działa, pewne wartości moralne docierają „na barkach” czynów dokonywanych przez innych.

Doświadczając określonej wartości moralnej, człowiek może rozwinąć ideę tej wartości, będącą ideałem lub wzorem np. ludzkiego postępowania. Jako wytwory ludzkie, idee mogą czasem przerodzić się w iluzje, które oddalają człowieka od wartości moralnych. Takim złudzeniom ulegają np. utylitarysty, co – jak zauważył Ingarden – może skutkować myleniem wartości utylitarnych z moralnymi. Jak należy odróżnić wartości moralne od wartości utylitarnych czy jakichkolwiek innych? Cechą charakterystyczną wartości moralnych jest ich obligatoryjność. Dlatego tak ważne jest dokładne przeanalizowanie zagadnienia obowiązkowości, aby móc naprawdę zrozumieć naturę wartości moralnych. Wartości moralne,



które zostały doświadczone w przeszłości, nalegają na ponowną realizację poprzez ideały tych wartości wypracowane przez konkretnego człowieka. Kiedy indziej, po doświadczeniu wartości lub antywartości w nowych okolicznościach, człowiek rozpoznaje, a przede wszystkim odczuwa, co powinno być aktualizowane w danej sytuacji. Na podstawie tych doświadczeń rozwija idee wartości, które odgrywają rolę wytycznych dla jego przyszłego postępowania.

W etyce Ingardena nie ma miejsca na ślepe posłuszeństwo normom czy regułom. Można ich przestrzegać, ale to nie jest moralność. Moralność rodzi się ze spotkania, doświadczenia wartości. To one są źródłem moralnego obowiązku i imperatywu działania. Doświadczenie wartości czyni człowieka moralnie wartościowym, np. uczciwym, opiekuńczym, sprawiedliwym. Kryterium społeczne nie jest wystarczające do stwierdzenia, czy działania człowieka są moralne. Dopiero uwzględnienie jego wewnętrznej perspektywy pozwala rozstrzygnąć, czy postępuje on moralnie, kieruje się wartościami moralnymi, czy tylko utylitarnymi.

## BIBLIOGRAFIA

- Cooper N., *Two Concepts of Morality*, „Philosophy” 41 (1966) 155, s. 19–33.
- Gołaszewska M., *Roman Ingarden's Moral Philosophy*, w: *Ingardeniana. A Spectrum of Specialised Studies Establishing the Field of Research*, ed. A.-T. Tymieniecka, Dordrecht–Boston 1976, s. 73–104.
- Ingarden R., *Czego nie wiemy o wartościach*, w: tenże, *Przeżycie – dzieło – wartość*, Kraków 1966, s. 83–127.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 2, Kraków 1948.
- Ingarden R., *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989.
- Ingarden R., *Z rozważań nad wartościami moralnymi*, w: *Rozprawy filozoficzne*, red. L. Gumański, Toruń 1969, s. 105–117.
- Kobyliński A., *Just and Unjust Memory? The Moral Obligation to Remember All Victims of Wars and Totalitarian Regimes*, „Journal of Military Ethics” 19 (2020) 2, s. 151–162.
- Moń R., *Obowiązki moralne wobec siebie. O różnicy między wolnością polityczną a moralną*, w: *Primum philosophari. Opuscula Antonio Siemianowski dedicata*, red. J. Grzeszczak, K. Stachewicz, Poznań 2016, s. 317–332.

- Moń R., *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości? Potrzeba i możliwości koncepcji E. Lévinasa*, Warszawa 1999.
- Moń R., *Ontologiczne podstawy moralności*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 40 (2004) 1, s. 61–79.
- Moń R., *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Warszawa 2011.
- Moń R., *Wpływ performatyki na nowe rozumienie normatywności*, w: P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *O normatywności w etyce*, Kraków 2015, s. 193–208.
- Waleszczyński A., *O doświadczeniu powinności i języku wartości moralnych Romana Ingardena*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 51 (2015) 4, s. 151–166.
- Waleszczyński A., *Problemy z moralnością zwierząt*, „*Argument*” 10 (2020) 1, s. 151–172.

## NOTA O AUTORZE

**Andrzej Waleszczyński** – doktor filozofii, pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania badawcze: etyka, dydaktyka filozofii i etyki, filozofia prawa, filozofia małżeństwa i rodziny. E-mail: a.waleszczyński@uksw.edu.pl. ORCID: 0000-0003-0426-3919.