

Krzysztof Stachewicz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

O KŁOPOTACH ETYKI Z ONTOLOGIĄ

Dzieje współczesnej etyki normatywnej ukazują jej liczne nierozwiązywalne – można by sądzić – problemy. Wiele z nich ujawniła metaetyka, która, będąc refleksją nad językiem i teoriami etycznymi, chciała uleczyć etykę z jej licznych kłopotów i aporii. Wydaje się jednak, iż dokonała czegoś wręcz odwrotnego – zlikwidowała poniekąd problematykę etyczną, w miejsce tradycyjnej etyki stawiając siebie. Refleksja nad normą moralności, jej ontyczną podstawą, kryterium odróżniania dobra od zła, została w metaetyce zastąpiona analizą wyrażeń etycznych, struktury teorii etycznych, krytyką naturalizmu, intuicjonizmu etc. Diagnostyczno-terapeutyczna funkcja metaetyki, stojąca – jak się wydaje – u jej początków i stanowiąca poniekąd jej cel, została już dawno zagubiona i zapomniana. Mimo tej gorzkiej diagnozy, trzeba jednak metaetyce oddać sprawiedliwość i podkreślić jej niewątpliwie zasługi poprzez ukazanie kłopotów, w jakie popadają teorie i paradygmaty etyczne. Metaetyka wydatnie podniosła świadomość metodologiczną filozofów moralności, a to już niemała zasługa.

Zadaniem przedstawianego tekstu nie jest opis wszystkich problemów, z jakimi boryka się współczesna etyka. Chciałbym głównie skoncentrować się na dwóch typach myślenia etycznego i wskazać na ich metodologiczne i merytoryczne kłopoty. Pierwszy typ, to klasyczna etyka prawa naturalnego powstała w paradygmacie myślenia arystotelesowsko-tomistycznego, a rozwijana współcześnie w ramach neotomizmu. Drugi to etyka wartości, będąca efektem zastosowania do problemów moralności metody fenomenologicznej. Oba sposoby myślenia etycznego bardzo wiele różni, wikłają się też w bardzo różne problemy o zróżnicowanym – jak sądzę – ciężarze gatunkowym. A jednak – będę próbował bronić tej tezy – u źródeł wielu ich kłopotów i aporii leży ta sama przyczyna – silne uwikłanie problematyki etycznej w ontologię. W pierwszym przypadku w system ontologicznej metafizyki, w drugim w ontologię wartości. Czy zatem etyka powinna rozstać się z ontologią i szukać ugruntowania swych twierdzeń poza jej obszarem? Czy w ogóle możliwa jest etyka bez ontologii? Te pytania spróbuję nieco ściślej postawić w końcowej części niniejszego tekstu.

Problem relacji pomiędzy etyką a ontologią jest oczywiście zagadnieniem bardzo szerokim i poniższy tekst nie jest próbą jego całościowego przedstawienia. Wydaje się jednak, iż problem jest na tyle ważny i doniosły, iż warto go podjąć nawet w ograniczonym zakresie. Moim zadaniem nie jest też postawienie zdecydowanych tez i jednoznacznych wniosków. Zaproponuję tezy w konwencji „słabej myśli”, tezy, które wymagają wielu precyzacji i dalszych badań.

Etyka w łożysku ontologicznej metafizyki

Dla tomistów etyka jest metafizyką szczegółową, czyli uszczegółowianiem twierdzeń ogólnej teorii bytu i zastosowaniem ich do analizy moralności. Metafizyka jest obecna w etyce tomistycznej tak w podstawie moralności (*norma moralitatis*), jak i w analizie działania moralnego. Fundamentem ontycznym moralnego dobra jest metafizycznie rozumiana natura człowieka. Będąc w swej istotnej części naturą spotencjalizowaną, domaga się ona aktualizacji i realizacji swych dynamizmów w celu osiągnięcia stanu doskonałości bytowej (*optimum potentiae*), która stanowi o szczęściu człowieka (eudajmonizm). Drogowskazami na drodze postępowania człowieka są inklinacje naturalne (*inclinationes naturales*): do zachowania swego bytu, do przedłużenia istnienia gatunku i do życia we wspólności. To one – przechodząc przez filtr rozumu – wskazują człowiekowi drogi realizacji stanu optymalizacji bytowej. Czyn moralny polega na realizacji jednego z możliwych dóbr wybranego przez wolną wolę. Mówiąc ściślej, polega na wyborze określonego bytu (wszak *ens et bonum conventuntur*). W takiej perspektywie wszystkie działania człowieka mają charakter moralny i nie mogą istnieć żadne czyny pozamoralne. Każda decyzja człowieka, jako wybór określonego sądu praktycznego, determinującego moją wolę do działania, ma charakter ściśle moralny. Zawsze bowiem decyzja odnosi się do normy postępowania, a ta jest odniesiona do struktury bytu realnego, stąd „nie ma decyzji moralnie obojętnych!”¹. Tomizm dokonuje zatem totalnej „etyzacji” postępowania człowieka. Wszystkie twierdzenia etyki tomistycznej są osadzone w systemie metafizyki jako ogólnej teorii bytu. Są swoistym „oczkiem” w systemie twierdzeń i uzasadnień funkcjonujących w ramach tomistycznej ontologii. Wszystkie wszak byty działają ze względu na cel, którym jest aktualizacja ich natury. Wszystkie są posłuszne prawu wiecznemu ustanowionemu przez Boga (wszak prawo naturalne to nic innego jak *participatio legis aeternae in rationali creatura*)².

¹ M. A. Krąpiec *O rozumienie bytu moralnego. W odpowiedzi na krytykę mego artykułu „Decyzja – bytem moralnym” Kolegom T. Styczniewi i A. Szostkowi, „Roczniki Filozoficzne” 1983, z. 2, s. 92–93.*

² Por. K. Stachewicz *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Kraków 2001, s. 81–185. Syntezy etyki pisane z punktu widzenia tomizmu zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1–3, Lublin 1986; T. Ślipko *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984; P. Jaroszyński *Etyka – dramat życia moralnego*, Warszawa 1993.

Z punktu widzenia metaetycznego mamy tu niewątpliwie do czynienia z szeroko rozumianym etycznym naturalizmem. Dobro jest utożsamiane z bytem, zatem jest sprowadzane do pojęć wyrażających naturalne stany rzeczy. Fundament moralności stanowi natura człowieka. Tu jednak rodzą się poważne wątpliwości i kłopoty. Etyka tomistyczna przechodzi łagodnie od opisu natury do powinności moralnej, od „jest” do „powinien”, co stanowi treść Moore’owskiego błędu naturalistycznego. Dlaczego tomiści nie dostrzegają tego problemu? Dzieje się tak za sprawą zakamuflowanej aksjologizacji metafizyki, gdyż dopiero wtedy możliwe jest przejście od metafizyki do deontologii³. Aksjologizacja natury wprowadza weń moment powinnościowy, bez którego moralność traci swą tożsamość. Bez tej aksjologizacji niemożliwe jest przejście od opisu metafizycznego natury człowieka do moralnego wezwania cechującego się wszak bezwzględną zazwyczaj (nieco inaczej sprawa wygląda w przypadku czynów supererogacyjnych⁴) powinnością. Jednak tomizm z istoty nie może przyznać się do dokonywania takiego zabiegu, gdyż próbuje on rozegrać zagadnienie podstaw moralności na bazie dobra rozumianego jako transcendentalna cecha bytu. *Bonum morale* jest zwyczajną partycularyzacją *bonum transcendentale*, wyróżnionym wyłącznie ze względu na sposób związania dobra transcendentalnego z człowieczą władzą pożądawczą. Z czystej metafizyki natury nijak jednak nie wynika powinność czynienia tego oto dobra moralnego. Z ontologizacji etyki w tomizmie wynika jeszcze wiele innych trudności, jak choćby problem celowościowości czynu moralnego i przypisany jej eudajmonizm, powodujący swoistą monadyzację podmiotu moralnego. Dążenie do rozwijania swej entelechii, zorientowanie w działaniu moralnym na szczęście (nieistotne nawet jak rozumiane) powoduje, iż ten typ etyki – mimo „wysokich” intencji – jest jakąś wersją „uszlachetnionego hedonizmu”, jak mówił Ingarden. Niezależnie od tego, co człowiek czyni, zewsząd ogarnia go Lévinasowska „mojość”. Kategoria bezinteresowności jest na tym gruncie nie do utrzymania. Moralność w takim ujęciu nie ma wiele wspólnego z wychodzeniem poza swe własne dążenia, potrzeby i pragnienia (wszak stanowią one poniekąd busolę postępowania moralnego). Stąd etyka ta będzie miała ogromne problemy z wyjaśnieniem czynów heroicznych, które z istoty swej nie tylko transcendują sferę pożądawczą człowieka, ale wręcz ją przekreślają. W ontologii tomistycznej następuje też wyalienowanie ludzkiej wolności, która może istnieć wyłącznie w przestrzeniach: potencjalność-aktualność ludzkiej natury⁵. Taka koncepcja wolności jest skutkiem myślenia przyczynowo-skutkowego, charakterystycznego dla ontologii.

Klasyczna etyka tomistyczna, analizując fakt moralny, wychodzi z rudymentów ogólnej teorii bytu. Jej punkt wyjścia nie ma wiele wspólnego – a przyznawał

³ Zob. A. Rodziński *Chwała i eudajmonia*, „Roczniki Filozoficzne” 1984, z. 2, s. 101.

⁴ Zob. A. M. Kaniowski *Supererogacja – Zagubiony wymiar etyki, Czyny chwalebne w etykach uniwersalistycznych*, Warszawa 1999.

⁵ Zob. K. Stachewicz, *op. cit.*, s. 180–181.

to Stanisław Kamiński⁶ – z doświadczeniem moralnym. Próbuje się tu dotrzeć do sfery moralnej z analizy metafizycznej bytu jako takiego. Etyka nie wychodzi od człowieka, lecz od bytu. Ze swej istoty nie potrafi zatem uchwycić prawdy o fenomenie moralności raczej nie występującym poza światem ludzi (a już na pewno nie występującym we wszystkich bytach). Cena, jaką płaci etyka tomistyczna za ugruntowanie swych podstaw w metafizyce, za systemową pewność swych twierdzeń, jest zatem bardzo wysoka.

Nerwem etyki tomistycznej jest ontologia dobra w wersji Arystotelesowskiej. Stagiryta dobro utożsamiał z bytem stanowiącym cel działania. Pisał na początku *Etyki nikomachejskiej*: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie działanie, jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia” (1097a). Zatem *bonum est quod omnia appetunt*. Dobrem jest każdy byt, który w jakiś sposób zostaje odniesiony do sfery pożądawczej i tym samym jest celem pozwalającym bytom realizować swoją naturę. Byt jest zatem dobry. Dobro stanowi jego transcendentną cechę. Skoro dobro jest tożsame z bytem, to ontologia stanowić musi fundament filozoficznej teorii moralności. W takiej perspektywie – z istoty – poza ontologią niemożliwe jest ostateczne wyjaśnienie i uspojnienie *datum morale*. O żadnej próbie deontologizacji nie może tu być mowy⁷.

Etyka pod presją ontologii

Fenomenologiczna metoda oglądu ejdetycznego została zastosowana do dziedziny wartości moralnych już przez Edmunda Husserla, co pokazuje niedawno wydany tom jego badań aksjologiczno-etycznych zatytułowany *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, a liczący blisko 600 stron tekstu⁸. Projekt ten został jednak najbardziej konsekwentnie rozwinięty przez Maxa Schelera, który w swym monumentalnym dziele pt. *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik* (1913–1916) stworzył zwarty system fenomenologicznej etyki wartości. W tym samym paradygmacie etycznym tworzyli swe teorie Nicolai Hartmann (*Ethik*), Dietrich von Hildebrand (*Ethik i Moralia*) oraz Roman Ingarden (*Wykłady z etyki*)⁹.

⁶ Zob. S. Kamiński *Metodologiczne typy etyki*, w: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 318.

⁷ Wykazała to choćby dyskusja na temat podstaw moralności w szkole lubelskiej między zwolennikami metafizycznej etyki a personalizmu etycznego – zob. K. Stachewicz, *op. cit.*, s. 94–103.

⁸ E. Husserl *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)*, Hrsg. U. Melle, 1988 (Husserliana, Bd. 29). Myli się więc J. Galarowicz pisząc o Husserlu: „Sam jednak niewiele wypowiedział się na temat wartości i moralności”. Wszak o aksjologiczno-etycznych poszukiwaniach twórcy fenomenologii pisał obszernie już w 1960 roku A. Roth w książce zatytułowanej *Edmund Husserls Ethische Untersuchungen*.

⁹ Syntetycznie o etyce wartości zob. w pracach J. Galarowicza: *Fenomenologiczna etyka wartości*, Kraków 1997; *Ukryty blask dobra*, Kraków 1998; *Materialna etyka wartości*, „Logos i Ethos” 1999, nr 1, s. 89–107. Por. też: K. Stachewicz, *op. cit.*, s. 189–277 oraz W. Henckmann

Dla fenomenologów punktem wyjścia analiz etycznych jest bezpośrednio doświadczenie fenomenu moralności. Wszak tylko źródłowo prezentująca naoczność – zgodnie z dyrektywami metodologicznymi Husserla – może być zasadną legitymacją twierdzeń filozoficznych. Etyka fenomenologiczna nie wikła się więc w punkcie wyjścia w zagadnienia ontologiczne. Wręcz przeciwnie, poddaje je zabiegowi *epoché*, by tym dokładniej i wierniej uchwycić fenomen moralności i istotę wartości moralnych.

Przeżycie moralne jest wypełnione treścią, jest w tym sensie materialne. Fenomenologiczna etyka przeciwstawia się więc zdecydowanie formalizmowi etycznemu. Fundamentem tak przeżycia etycznego, jak i czynu moralnego jest wartość. Dla Schelera czyn jest moralnie dobry jeżeli realizuje wyższą hierarchicznie wartość uchwyconą w akcie preferencji (*Vorziehen*). Powinność etyczna jest zatem warunkowana przez wartość. Hartmann widzi źródło dobra w podjęciu idealnej powinności tkwiącej immanentnie w wartościach¹⁰. Natomiast Hildebrand będzie akcentował adekwatność odpowiedzi na wartość (*Wertantwort*) jako kryterium moralnego dobra. Uchwytywanie wartości ma charakter aprioryczny – np. Hartmann czyni daleko idące analogie pomiędzy poznaniem wartości a poznaniem matematycznym. W apriorycznym poznawaniu wartości dużą rolę odgrywają uczucia mające charakter przeżyć intencjonalnych. Sytuacja moralna jest więc konstytuowana przez wartości moralne lub moralnie doniosłe. Z nich płynie zobowiązanie do działania, one stanowią treść przeżycia moralnego i one motywują człowieka do podjęcia określonego czynu. Związek przyczynowo-skutkowy zostaje zastąpiony prawem motywacji, co uwalnia wolność człowieka z ontologicznych, często ubezwłasnowolniających ją schematów. Ontologia nie sięga zatem w etyce wartości tak głęboko, jak w etyce tomistycznej.

Patrząc na etykę wartości z pozycji metaetycznych należy stwierdzić, że mamy tu do czynienia z intuicjonizmem. Wartości są poznawane przez podmiot sytuacji aksjologicznej na drodze bezpośredniego intuicyjnego wglądu. Etyka ta jednak nie jest teorią indukcyjną, gdyż poznanie aprioryczne umożliwia uniwersalizację typu ejdetycznego. Wartości są pradaną i nie poddają się klasycznemu definiowaniu. Wydaje się jednak, że fenomenologiczna etyka ugruntowana w aksjologii domaga się odpowiedzi na pytania związane z ontologią wartości. Bardzo wyraźnie problem ontologizacji etyki doszedł do głosu w pracach polskiego fenomenologa Romana Ingardena. Był on zdecydowanie ontologiem i podporządkowywał tej dziedzinie refleksji wszystkie obszary swych badań. Ingarden pod adresem wartości moralnych formułuje pytania wypracowane na gruncie swej ontologii. Sta-

Materiale Wertethik, w: A. Pieper (red.), *Geschichte der neueren Ethik*, t. 2, Tübingen 1992, s. 82–102.

¹⁰ Por. N. Hartmann *Ethik*, Berlin 1962, s. 170–249. W 23 rozdziale tego dzieła (*Der modale Bau des Sollens*) Hartmann dokonuje analizy modalnej powinności chcąc wyjaśnić problem, w jaki sposób idealnie istniejące wartości mogą domagać się istnienia realnego. Próbę tę trudno jednak – z wielu powodów – uznać za zadowalającą.

wia z płaszczyzny ontologii egzystencjalnej, materialnej, formalnej i wypracowanej w ich ramach terminologii, problem sposobu istnienia wartości, ich materii i formy. Zatrzymajmy się na pierwszym zagadnieniu. W jaki sposób istnieją wartości? Realny, idealny czy intencjonalny? Ingarden w swym tekście zatytułowanym *Czego nie wiemy o wartościach?* odrzuca wszystkie trzy możliwości, powiadając, że wartości moralne istnieją jakoś inaczej, że trzeba szukać dla nich specyficznego *modus existentiae*. Wartości moralne – twierdzi Ingarden – powstają dopiero w chwili dokonania konkretnego czynu moralnego. Potrzebują one, jak wszystkie zresztą wartości, fundamentu swego istnienia. Wartość bowiem jest zawsze wartością czegoś (*von etwas*), w czymś (*in etwas*) albo na czymś (*an etwas*)¹¹. Nigdy nie jest zatem bytem samodzielnym, nie wymagającym dla swego istnienia podpory bytowej¹². Tu jednak rodzi się problem związany z bezwzględną powinnościowością wartości moralnych. W jaki sposób wartość moralna może domagać się swej realizacji, skoro nie istnieje przed czynem moralnym, który jest odpowiedzią na to domaganie? Wszak coś, co nie istnieje, nie może obowiązywać i domagać się realizacji zgodnie ze scholastycznym prawem: *operatio sequitur esse*¹³. Powinnościowość musi posiadać jakiś fundament bytowy. Gdzie go zatem szukać? Może w wartościach pozamoralnych, będących w aksjologii Ingardena jednym z warunków zaistnienia wartości moralnej? Takie rozwiązanie problemu jest jednak na gruncie Ingardenowskiej aksjologii pozorne, gdyż wartościom pozamoralnym przysługuje wyłącznie względna powinnościowość (hipotetyczna), a wartościom moralnym bezwzględna (kategoryczna). Zobowiązanie do realizacji, bezwzględne domaganie się tego, nie leży zatem ani w wartości moralnej *in concreto*, bo ta jeszcze nie istnieje w momencie domagania się, ani w wartościach pozamoralnych, gdyż te inaczej zobowiązują niż moralne. Nie rozwiązuje też problemu przyjęcie przez Ingardena idei wartości i umieszczenie w niej momentu powinnościowego. Przecież przeniesienie czegoś z jednego sposobu istnienia w inny jest ontologicznie wykluczone, gdyż równałoby się unicestwieniu czegoś i stworzeniu na nowo, czyli utracie tożsamości¹⁴. Poza tym dowartościowanie idei wartości moralnych powodowałoby oderwanie ich od realnego życia, czego właśnie Ingarden chciał uniknąć odrzucając idealistyczne rozwiązanie problemu w duchu Hartmanna. Zresztą przyjęcie, że wartości moralne istnieją idealnie rodzi nie mniej trudny problem, jak istniejąca wartość może domagać się realizacji (zaistnienia). Wiele problemów nastęrcza też Ingardenowi pytanie o formę war-

¹¹ R. Ingarden *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, w: *Książeczka o człowieku*, Warszawa 1987, s. 167.

¹² J. Makota *Wartości estetyczne a wartości moralne w filozofii Romana Ingardena*, „Etyka” 1986, nr 22, s. 184.

¹³ R. Ingarden *Czego nie wiemy...*, *op. cit.*, s. 242: „być ważnym, obowiązywać lub mieć wagę (Geltung) można wówczas i tylko wówczas, gdy się jakkolwiek istnieje. Nieistnienie to po prostu uniemożliwia”. Zob. też: W. Stróżewski *Istnienie i Dobro*, w: *Pytając o człowieka*, Kraków 2001, s. 26–27.

¹⁴ W. Stróżewski *O urzeczywistnianiu wartości*, w: *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 62.

tości. Wskazuje to na głęboko problematyczną rolę ontologii w aksjologii fenomenologicznej¹⁵.

Dwa zarysowane wyżej paradygmaty myślenia etycznego bardzo wiele dzieli, ale – jak widzimy – łączy je zależność od rozstrzygnięć ontologicznych, swoista niesamodzielność i związane z tym problemy wynikające przede wszystkim z aporii: *jest-powinno być* (Hume, Moore) oraz *fakt-wartość* (Wittgenstein). Stopień uwikłania w ontologię jest jednak różny. Naturalistyczna etyka tomistyczna stanowi prostą eksplikację i partycularyzację ogólnej teorii bytu, a intuicjonistyczna etyka wartości nie tyle może uzależnia się od ontologii, co szuka jej, pytając o ugruntowanie treści przeżycia moralnego. Wydaje się, że w tym drugim przypadku istnieje możliwość deontologizacji etyki poprzez oczyszczenie doświadczenia moralnego z wpływów ontologii wartości, wskazanie na spotkanie jako otwarcie horyzontu aksjologicznego oraz ugruntowanie treści doświadczenia etycznego w przestrzeniach poza bytem i niebytem. Najbardziej chyba konsekwentną próbą jest tu etyka spotkania wypracowana przez Emanuela Lévinasa w ramach postfenomenologicznej filozofii dialogu.

Etyka poza ontologią?

Lévinas poszukując źródłowego doświadczenia etycznego znajduje je na bar-dziej – jak się wydaje – fundamentalnym poziomie niż aksjologiczny: doświadczenia Dobra. Francuski myśliciel sięga jednak do starszej niż Arystotelesowska teorii dobra – do poglądów Platona o transcendencji dobra w stosunku do wszelkiego bytu¹⁶. Dobro jest *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* (Państwo ks. VI, 509) – jest poza byciem, ale też poza istotą: *Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele* (przeł. W. Witwicki). Nawiązując wprost do Platona, Lévinas powie, iż *Dobro leży ponad bytem i mieści się ponad wszelką istotą*¹⁷. Dobro to rzeczywistość najbardziej fundamentalna i pierwotna – fakt ten konstytuuje etykę. Dlatego właśnie francuski myśliciel mówił, że etyka wyprzedza ontologię¹⁸. Etyka, a nie ontologiczna metafizyka – jak u Arystotelesa – jest

¹⁵ Adam Węgrzecki uważa, że w aksjologii Ingardena dochodzi do spięcia pomiędzy ontologią a doświadczeniem fenomenologicznym. Ontologia przytłacza doświadczenie nie pozwalając mu na uzyskanie źródłowej wiedzy o wartościach (*Między ontologią a doświadczeniem, w: Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991, s. 360 nn).

¹⁶ E. Lévinas *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 81.

¹⁷ *Ibidem*, s. 111. W swej wczesnej pracy pt. *De l'existence a l'existant* (1947) powstałej jeszcze w „okresie ontologicznym” Lévinas polemizował z takim postawieniem sprawy: „Platońska formuła umieszczająca Dobro poza bytem jest najbardziej generalną, a jednocześnie najbardziej pustą wskazówką, która je prowadzi” (cyt. za: M. Jędraszewski *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999, s. 146).

¹⁸ J. Tischner *W kręgu myśli Husserlowskiej*, w: J. Tischner (red.) *Filozofia współczesna*, Kraków 1989, s. 56.

φίλοσοφία πρότε. Dobro wyprzedza bowiem byt, cały porządek istnienia, „jest” ponad nim – w tym sensie „jest” *meta-fizyczne*, „będąc” poza (*au-dela*) wszelką fizycznością, byciem (*l'être*). Źródłowym doświadczeniem Dobra jako transcendentu nie dającego się poznawczo objąć jest doświadczenie Twarzy Innego. Ona jest też źródłem i podstawą etyczności. Z niej płynie apel: *Ty nie możesz móc*, zobowiązujący moją wolność do podjęcia odpowiedzialności za Innego. Twarz Innego, szczególnie człowieka potrzebującego – sieroty, wdowy i przybysza, zmusza mnie niejako do udzielenia czynnej pomocy. Moralność odsłania się zatem w spotkaniu drugiego człowieka. Tylko on jest nośnikiem Dobra, Heideggerowskim „prześwitem”. Etyka Lévinasa pokazuje, „że człowiek naznaczony przez Dobro do dobroci jest dotknięty szaleństwem nieskończonej odpowiedzialności za Drugiego”¹⁹.

Komentując myśl Lévinasa pisał Józef Tischner: „O dobru nie można powiedzieć, że już jest, bo gdyby było, nie wzywałoby nas do urzeczywistnienia. Nie można również powiedzieć, że go nie ma, bo gdyby całkiem nie było, nie byłoby wezwania do jego realizacji”²⁰. Wyjście poza ontologię zdaje się więc uchylać fundamentalny dylemat etyki wartości – jak wartość może zobowiązywać do swej realizacji istniejąc lub jeszcze nie istniejąc. Znika też problem przejścia od „jest” do „powinien”, w który wikła się etyka prawa naturalnego, a niewykluczone, że i etyka wartości (jak wyraźnie sugerował to choćby Prichard) oraz problem interesowności i egotyczności postępowania etycznego. W perspektywie myśli Lévinasa etyczność jest całkowicie *bez-interes-owna*. Spotkanie z człowiekiem, w którego twarzy prześwituje Dobro, kategorycznie wzywające do odpowiedzialności, stanowi fundament etyki. Dalsze, ontologiczne uzasadnienia nie wydają się konieczne. Pojawia się jednak pytanie, czy w przypadku etyki Lévinasa mamy jeszcze do czynienia z etyką normatywną rozumianą klasycznie? Czy w oparciu o źródłowe doświadczenie Dobra da się zbudować zwarty system etyczny? Czy intuicja Dobra nie ma tu charakteru jakiegoś elitarnego doświadczenia nie dającego się w żaden sposób zuniwersalizować? Jak uzasadniać w tej optyce etycznej sądy moralne, gdzie szukać kryterium ocen? Czy w oparciu o imperatyw odpowiedzialności dadzą się uzasadnić jakiegokolwiek szczegółowe zasady postępowania moralnego? Czy istnieje możliwość przejścia do makroetyki czy też programowo jest to mikroetyka wiążąca więzią etyczną „ja” i „ty”? Wydaje się zatem, że wyjście poza ontologię pociąga za sobą przeformułowanie wielu osiowych problemów etyki. Poza tym, czy deontologizacja podstaw moralności jest u Lévinasa konsekwentna? Czy Dobro poza bytem nie jest jednak jakąś formą bycia, a jeśli tak, to czy nie podlega zatem ontologii? Lévinas wierzy, że tak nie jest: „Przejdź do innego niż bycie, inaczej niż być. Nie być inaczej, ale inaczej niż być. (...) Być albo nie być – nie na tym polega problem transcendencji. Wypowiadając inne by-

¹⁹ M. Jędraszewski *Homo...*, *op. cit.*, s. 81.

²⁰ J. Tischner *Spotkanie z myślą Lévinasa*, w: E. Lévinas *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z P. Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków brw., s. 8.

cia – inaczej niż być – chcemy głosić różnicę wyższą od różnicy, jaka oddziela byt od nicości, dokładnie różnicę tego, co wyższe lub ponad – różnicę transcendencji”²¹. Etyka w tej perspektywie staje się zatem prawdziwą, nieontologiczną metafizyką, metafizyką Dobra. Trzeba jednak za Władysławem Stróżewskim, zadać pytanie, „czyż dobro bez bycia mogłoby być dobrem?”²². Dobro jest tu poza bytem, ale czy poza byciem? Może jest właśnie Heideggerowskim Byciem? Jego sensem?

Najbardziej konsekwentnie poza ontologią funkcjonują systemy etyki formalnej. W filozofii moralnej Kanta przestrzeń etyczna jest zagospodarowana w całości przez imperatyw kategoryczny o charakterze czysto formalnym. Przeżycie etyczne jest pozbawione jakiegokolwiek treści – i tak być musi, gdyż według królewieckiego myśliciela elementy treściowe heterogenizowałyby fakt moralny. Poczucie powinności moralnej z jej bezwzględnością rodzi się w czystym rozumie i ma charakter całkowicie aprioryczny. Kant wyklucza jakiegokolwiek momenty empiryczne, które z natury są faktualne i mogą wygenerować wyłącznie imperatywy hipotetyczne. Podstawy moralności tkwią zatem w strukturze czystego rozumu i dadzą się sprowadzić do funkcjonowania imperatywu kategorycznego, zobowiązującego człowieka do określonych działań, bez oglądania się na cokolwiek innego. Nie występuje tu problem uniwersalizacji, gdyż etyka formalna Kanta jest zuniwersalizowana niejako w punkcie wyjścia. Formalne *a priori* jest właściwością wszystkich ludzi posiadających rozum. Zauważyć wypada, iż kategoria dobra jest rozumiana tu czysto formalnie i zostaje niejako zastąpiona kategorią słuszności. Moralność jest już nie tyle powiązana z dobrem, co ze słusznością rozumianą jako zgodność z naczelną zasadą moralności²³.

Współcześnie do etyki Kantowskiej nawiązuje tzw. etyka dyskursu (*Diskurs-ethik*) stworzona przez dwóch niemieckich myślicieli Jürgena Habermasa i Karla-Otto Apla²⁴. Etyka ta chce całkowicie pozbyć się balastu metafizycznych wtřętów, swoistych *ratio essendi* obecnych – jak sądzą jej twórcy – w etyce Kanta. Etyka dyskursu całkowicie pozbywa się kategorii dobra (dla Kanta miało ono sens formalny) i totalnie formalizuje podstawy moralności. Normy moralne powszechnie ważne muszą mieć „zgodę wszystkich zainteresowanych jako uczestników dyskursu praktycznego”, jak pisał Habermas w *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*²⁵. Dyskurs ten musi dawać równą szansę wszystkim i realizować ideał komunikacji wolnej od jakichkolwiek zniekształceń. Dopiero taki konsensus ide-

²¹ E. Lévinas *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 12.

²² W. Stróżewski, *op. cit.*, s. 25.

²³ Zob. I. Kant *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984.

²⁴ Zob. K. O. Apel *Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności – postmetafizyczna transformacja etyki Kanta*, przeł. T. Mańko, „Principia” 1992, t. V, s. 5–37; A. M. Kaniowski *Supererogacja*, s. 414–424; M. Szczepański *Etyka dyskursu – między formalizmem a historyzmem*, w: L. Witkowski (red.), *Dyskursy rozumu: między przemocą a emancypacją*, Toruń 1990, s. 166–179.

²⁵ Cyt. za: F. Riecken *Etyka ogólna*, przeł. P. Domański, Kęty 2001, s. 125.

alnej wspólnoty komunikacyjnej czyni ważnymi normy moralne i daje im legitymizację do ich roszczeń w czasach postkonwencjonalnej moralności. Etyka dyskursu wychodzi więc od ludzkich intuicji aksjologiczno-moralnych i próbuje je uniwersalizować na drodze dyskursu praktycznego. Fundament moralności tkwi immanentnie w strukturze dyskursu, stanowiąc jego swoiste reguły, jego apriori²⁶. K.-O. Apel warunki niezakłóconej komunikacji postrzega etycznie i mówi o równouprawnieniu, równej odpowiedzialności czy rozstrzygnięciu konfliktów na drodze dyskusji, widzi w nich normy (a właściwie metanormy) moralne²⁷. Fundament moralności zostaje zatem przeniesiony z czystego rozumu praktycznego zamkniętego w sobie podmiotu w przestrzeń komunikacji międzyosobowej, w strukturę dyskursu praktycznego. Ostateczne uzasadnienie norm moralnych nie jest jednak możliwe – uważał, w przeciwieństwie do Apla, Habermas²⁸. Sam proces argumentacyjny nie może wszak tworzyć podstaw. Skąd zatem płynie powinność czynienia tego, a zaniechania czegoś innego? Z samej struktury dyskursu? Ale przecież tkwią w nim co najwyżej metanormy o czysto formalnym charakterze. A bardziej szczegółowe, treściowe normy? Czy ich moc zasadza się na praktycznym dyskursie jako jakiejś formie umowy społecznej? Czy zatem dyskurs praktyczny może wygenerować zobowiązanie? Czy w ramach etyki dyskursu da się zbudować mikroetykę rządzącą osobowymi stosunkami między pojedynczymi ludźmi? Czy też ze swej istoty jest ona makroetyką dostrzegającą fakt moralny wyłącznie w przestrzeniach społeczno-politycznych? Czy w tym paradygmacie jest zasadne pytanie o prawdę moralną? Wszak ostateczny idealny konsensus nigdy nie będzie osiągnięty, gdyż idea regulatywna nie może zostać utożsamiona z empirycznym faktem. Każdy realny konsensus jest prowizoryczny i falibilny. Prawda leżałaby zatem w idei ostatecznego konsensusu idealnej nieograniczonej wspólnoty²⁹. Zresztą nawet gdyby ominąć ten problem, to prawda, o którą pytalibyśmy, miałaby charakter *stricte* konsensualny i pragmatyczny, a nie korespondencyjny, jak w etyce klasycznej.

Być może etyka komunikacyjna jest przykładem myślenia etycznego całkowicie wyzwolonego od ontologii rozumianej jako nauka o bycie (choć i tu w grę może wchodzić uwikłanie w ontologię społeczeństwa). Wraz z zerwaniem z ontologią nastąpiło tu jednak dość radykalne rozstanie z klasycznie rozumianą problematyką etyczną, z maksymalistycznymi poznawczo roszczeniami etyki. Jeżeli pytamy o prawdę moralną w paradygmacie etyki dyskursu, to czynić to możemy wyłącznie w znaczeniu konsensualno-pragmatycznym. Moralność nie jest tu dziedziną dobra, lecz dziedziną słuszności i obowiązywania, opartą na regułach dys-

²⁶ K. O. Apel, *op. cit.*, s. 5–15.

²⁷ E. Kobylińska *Transformation der Philosophie*, w: B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 5, Warszawa 1997, s. 23.

²⁸ F. Ricken, *op. cit.*, s. 126.

²⁹ K. O. Apel *Semiotyka transcendentna a prawda. Znaczenie konsensualnej teorii prawdy Peirce'a w współczesnej dyskusji na temat prawdy*, przeł. J. Rabus, „Principia” 1991, t. IV, s. 20–21.

kursu. Rezygnujemy też z ostatecznego uzasadnienia podstaw moralności poprzez wskazanie na jej ostateczny fundament. Cena płacona za pozbycie się ontologii i zrodzonych ze związku z nią problemów jest bardzo wysoka.

Próba podsumowania

Relacje pomiędzy etyką a ontologią – jak wynika z powyższych analiz – mogą przybierać bardzo zróżnicowane formy. Wyróżnić możemy przynajmniej cztery warianty tych odniesień: 1 – mocna ontologizacja etyki (etyka tomistyczna), 2 – słaba ontologizacja etyki (etyka wartości), 3 – słaba deontologizacja etyki (etyka spotkania Lévinasa) i 4 – mocna deontologizacja etyki (etyka formalna). W wariacie pierwszym etyka traci swą tożsamość stając się metafizyką szczegółową i dając się całkowicie wchłonąć przez ontologię. Nie służy to wiernemu opisowi i wyjaśnieniu faktu moralnego, gdyż sprowadza się go do obcych mu schematów uformowanych na gruncie analizy bytów jako takich. W wariacie drugim zależność od ontologii jest słabsza – zdeontologizowane jest tu w zasadzie doświadczenie moralne, a ontologia pojawia się na etapie ugruntowania tego doświadczenia w kategorii wartości. Ontologia wartości jest jednak na gruncie etyki fenomenologicznej kwestią drugorzędną i wtórną. Problemy moralne są tu bowiem analizowalne na gruncie doświadczenia aksjologiczno-etycznego³⁰. Wariant trzeci deontologizuje etykę poprzez oparcie jej fundamentu na dobru jako kategorii pozabytowej. Dobro jest poza bytem, zatem poza kompetencjami ontologii. Myślenie ontologiczne posługujące się kategoriami bytowymi i zasadą przyczynowo-skutkową zostaje wyparte przez myślenie agatologiczne, skupiające się na uchwyceniu zjawiającego się – za sprawą Drugiego – Dobra. W tym typie etyki nie rezygnuje się jednak z centralnego pojęcia, jakim jest dla etyki dobro. Stąd rodząca się wątpliwość, czy dobro poza bytem i niebytem nie jest jednak jakąś formą bycia. Próbę połączenia etyki aksjologicznej z etyką agatologiczną podjął – z dużym powodzeniem – Józef Tischner w wyraźnej opozycji do stanowiska Martina Heideggera, brak tu jednak miejsca na analizę tego stanowiska. Wariant czwarty radykalnie rozstaje się z kategorią dobra zastępując ją słusnością. Tym samym pozbywa się treści w przeżyciu moralnym i etyce, całkowicie formalizując podstawę moralności. Dzięki temu ontologia staje się całkowicie zbyteczna na gruncie filozoficznej teorii moralności. Dochodzi równocześnie do radykalnego przeformułowania problematyki etycznej. Czy jednak z takiej etyki nie wieje pustką i czy nie proponuje ona koncepcji powinności, która jest w konkretnym życiu całkowicie bezsilna, co zarzucał Kantowi Hegel?

Wydaje się zatem, że dla etyki im mniej w niej ontologii, tym lepiej, a z drugiej strony etyka chyba *potrzebuje myślenia o byciu*, trawestując słowa Heideggera. Stojąc na stanowisku widzącym w etyce ostatecznie ugruntowaną filozoficzną teorię moralnego dobra nie da się chyba pójść dalej niż słaba wersja deontologiza-

³⁰ K. Stachewicz, *op. cit.*, s. 387–389.

cji etyki. Możliwość taka zachodzi dopiero wtedy, kiedy zrezygnuje się z wzięcia pod uwagę rudymenarnych danych etycznych, jak treściowość przeżycia moralnego, tudzież klasycznych celów i zadań stojących przed filozoficzną teorią moralności, jak dotarcie do prawdy moralnej (w znaczeniu korespondencyjnym), wskazanie na obiektywną podstawę moralności etc. Trzeba chyba wręcz zrezygnować wtedy ze stanowiska kognitywnego.

Etyka aksjologiczna należy niewątpliwie do klasycznego nurtu refleksji etycznej i bierze na siebie ciężar jej fundamentalnych pytań. Problemy związane z ontologią wartości są jednak uwikłane w aporetyczne zagadnienia. Może jednak spersonalizowanie tego paradygmatu poprzez docenienie w nim kategorii spotkania jako wydarzenia otwierającego horyzont tego, co etyczne, potrafi uchylić zagadnienia ontologiczne. Lévinas pokazał, że taka możliwość istnieje. Zapewne nie jest to jedyne rozwiązanie. Trzeba szukać pozostałych. Maksymalna deontologizacja fenomenologicznej etyki wartości zdaje się być bardzo obiecującą drogą filozoficznej analizy ludzkiej moralności.

ON ETHICS' PROBLEMS WITH ONTOLOGY

The goal of the present paper is to point to the common source of problems which arise within the two types of ethical thinking in focus: the classical ethics of natural law developed today in Neo-Thomism and value ethics, which emerged in phenomenology. Ethics is entangled in ontology and this appears to be the source of problems. In the first case ethics is involved in the system of ontological metaphysics, in the other – in the ontology of values. Should ethics give up ontology then? Should it search the grounding for its statements outside ontology? Is ethics without ontology possible at all?

Relations between ethics and ontology can take on many forms that are clearly differentiated. We can distinguish at least four types: 1 – strong ontologization of ethics (Thomist ethics), 2 – weak ontologization of ethics (value ethics), weak deontologization of ethics (Levinas' ethics of encounter) and 4 – strong deontologization of ethics (formal ethics). Each of these variations entails fundamental problems, such as heterogenization of a moral fact (1), the problems with value ethics (2), the problem with the possibility to analyze the good beyond being (3) and radical reformulation of ethical problems (4).

It looks that the less ontology in ethics, the better. On the other hand, ethics may „need reflection upon being”, travesting Heidegger's words. From the point of view of the classical ethics it is not possible to go further than the weak version of deontologization in ethics. It seems that the maximum deontologization of phenomenological value ethics is a very promising way in the philosophical analysis of human morality.