

ANDRZEJ SZOSTEK MIC

FILOZOFICZNE IMPLIKACJE OBIEKTYWIZMU W ETYCE

Tytuł niniejszej rozprawy rozumieć można czysto formalnie i niejako hipotetycznie: jeśli ktoś chce prezentować w etyce stanowisko obiektywistyczne, to – określwszy bliżej, na czym ono polega – przyjąć musi te założenia filozoficzne, które ów obiektywizm warunkują. Zadaniem tego studium byłoby więc sprecyzowanie sensu wyrażenia "obiektywizm w etyce" oraz możliwie systematyczna i kompletna eksplikacja wspomnianych założeń. Zarówno jednak specyficzność przedmiotu etyki, jak i generalny temat XXVII Tygodnia Filozoficznego, zorganizowanego przez Koło Naukowe Studentów Filozofii KUL w dniach 25-28 II 1985 r.: *Jakiej filozofii potrzeba współczesnej kulturze* zdają się domagać odpowiednio dwojakiego dopełnienia sugerowanej samym tytułem problematyki artykułu. Sądzę mianowicie – po pierwsze – że etyka straci rację swego bytu, jeśli zrezygnuje z obiektywizmu. Powód bowiem, dla którego jako dyscyplina normatywna okazuje się ona nie tylko możliwa, ale i konieczna, zawiera w sobie deklarację obiektywizmu. Inaczej ujmując – uważam, że obiektywizm jest implikacją etyki normatywnej. Zanim więc będzie się mówiło o filozoficznych implikacjach obiektywizmu, najpierw tę tezę trzeba będzie – choć krótko – sprecyzować i uzasadnić. Po drugie zaś – w związku z ogólnym tematem wspomnianego Tygodnia Filozoficznego – sądzę, że pożyteczne będzie usytuowanie problemu w kontekście szans i zagrożeń dla kultury, jakie niosą z sobą niektóre współczesne nurty w filozofii. I do nich więc wypada nawiązać, tym bardziej że – jak sądzę – odnaleźć można w tych nurtach osobliwą wersję deklarowanego obiektywizmu, który jednak faktycznie likwidowany jest na drodze kwestionowania implikacji warunkujących ów obiektywizm. Zrozumiałe, że sprecyzowanie i usprawiedliwienie obiektywizmu w etyce, a także ukazanie niektórych sporów wokół niego może być w ramach jednego artykułu zaledwie naszkicowane. Myślę, że spełni on swą rolę, jeśli uda mi się w nim przedstawić pogląd dostatecznie zrozumiały i spójny, aby wart był dalszej dyskusji.

W pierwszej części artykułu spróbuję więc pokazać, jak przedstawia się problem obiektywizmu w perspektywie właściwej etyce oraz w jakim sensie stanowisko w tej sprawie decyduje o normatywności etyki. W następnych zaś punktach ukażą trzy – według mego mniemania najistotniejsze – implikacje obiektywizmu w etyce: adekwatną do doświadczenia wartości koncepcję człowieka jako jej nosiciela, realizm teoriopoznawczy oraz przygodność bytu ludzkiego. Wszystkie te implikacje mają – jak widać – charakter antropologiczny, przedstawione będą bowiem w optyce właściwej etyce, która nie może nie być antropologią normatywną. Centralne tezy poszczególnych punktów omówione zostaną – trochę na zasadzie "per opposita cognoscitur" – w kontekście wybranych tendencji filozoficznych, które tezy te wprost lub pośrednio kwestionują.

I. OBIEKTYWIZM ETYCZNY I JEGO ZNACZENIE DLA NORMATYWNOŚCI ETYKI

Nie zamierzam referować – a tym bardziej referować krytycznie – całej gamy znaczeń, w jakich termin "obiektywizm" bywa w filozofii używany, ani różnorodnej argumentacji, jaką przytacza się w nie kończącym się sporze między obiektywizmem a subiektywizmem wartości w ogóle, a wartości moralnych w szczególności. Trudność w rozstrzygnięciu tego sporu wynika głównie stąd, że stanowisko w tej sprawie zazwyczaj wynika z ogólniejszych filozoficznych założeń i rozstrzygnięć. Wydaje się jednak, że można odwołać się do takich doświadczeń, na które zwłaszcza etyk musi być uwrażliwiony, a które pozwalają zarówno określić znaczenie wyrażenia "obiektywizm etyczny", jak i wskazać na to, w jakim sensie opowiedzenie się za obiektywizmem, takimi doświadczeniami uzasadnionym, stanowi warunek możliwości uprawiania etyki normatywnej. Sądzę, że dogodnym pod tym względem punktem wyjścia rozważań może być fenomen *o d k r y c i a w ł a s n e j w i n y m o r a l n e j*.

Przypomnijmy sobie scenę opisaną w 2 Sm 11-12. Oto do króla Dawida, który uwiódł Batszebę, żonę Uriasza Hetyty, potem zaś – dla uniknięcia skandalu – spowodował jego śmierć, przychodzi prorok Natan. Opowiada królowi przypowieść o biedaku i bogaczu, po czym – odczekawszy, aż Dawid uniósł się szczerym oburzeniem z powodu niegodziwości bogacza – odwraca to oburzenie przeciw samemu królowi, mówiąc: "Tyś jest tym człowiekiem". Dawid zaś odpowiedział: "Zgrzeszyłem przeciw Jahwe". Co wyraził Dawid tym krótkim wyznaniem? Czy tylko przyznał, że przekroczył Boże prawo? Ton tego wyznania, jakże różny od poprzedzającego je oburzenia, zdaje się zawierać w sobie niemy okrzyk: "Boże, co ja zrobiłem?!" To samo przerażenie własnym czynem, który nagle z całą ostrością doszedł do świadomości sprawcy, uderza

w tragicznym Judaszowym "Zgrzeszyłem wydając krew Sprawiedliwego"; w jego geście rzucenia srebrników i rozpaczy aż do samobójstwa. Jeśli ktoś woli przykłady spoza Biblii, to warto przypomnieć F. Dürrenmatta *Krakę*. Jej bohater, komiwojażer, otrzymał oryginalne zaproszenie do przyjęcia roli oskarżonego w procesie, w którym pozostałe role pełniliby pasjonujący się taką zabawą emerytowani prawnicy. "Oskarżony", przekonany początkowo o swej zupełnej niewinności, po skończeniu procesu przekracza – ku rozpaczy staruszków – konwencję zabawy i wykonuje na sobie wydany przez nich wyrok śmierci.

We wszystkich tych przykładach ich bohaterowie zachowują się tak, jakby zobaczyli coś, co dotąd było przed ich oczami zakryte, a co zarazem głęboko ich oskarża. Cóż takiego odkryli? Z pewnością nie to, co mieściłoby się w tzw. czysto opisowej charakterystyce ich czynów. Ani prorok Natan, ani prokurator z *Kraksy* nie ujawnili swym rozmówcom żadnych elementów ich działania, których bez ich pomocy nie byli oni świadomi. Nie wyjawili także ukrytych motywów ich postępów; co najwyżej prokurator pomógł komiwojażerowi w wysłowieniu tego, co ten czuł i zamierzał, gdy dokonywał czynu uznanego za podstawę wyroku śmierci. Pomoc proroka i prokuratora polegała raczej na tym, że ukazali oni rozmiar dokonanego zła, a uczynili to w znamienity sposób: przybliżyli – każdy na swój sposób – tych, którzy padli ofiarą ich knoń; pomogli Dawidowi i komiwojażerowi raz jeszcze zobaczyć ich własne zamiary i spełnione dokładnie według tych zamiarów czyny w obliczu człowieka, wobec którego w najwyższym stopniu nie godzi się postąpić tak, jak postąpili. Judasz nie potrzebował pomocników w tym dojrzeniu; wystarczyło mu obserwować dalszy bieg wypadków, które swym zdradzieckim pocałunkiem zapoczątkował. Tragiczną wręcz wymowę ma fakt, że tę godność człowieka potrafi człowiek zobaczyć nierzadko dopiero w świetle ludzkiego nieszczęścia spowodowanego własną niegodziwością.

Jeżeli ktoś powie, że Dawid, Judasz, komiwojażer i ci wszyscy – tak przecież liczni – których oni reprezentują, nic nie odkryli, że ich zachowanie da się wystarczająco wytłumaczyć uwarunkowaniami historyczno-społecznymi, kształtującymi w jednostce przekonania pretendujące wprawdzie do racjonalności, ale o podłożu w gruncie rzeczy pozaracjonalnym, perswazyjnym; albo jeżeli ktoś uzna, że całe to przeżycie sprowadza się w zasadzie i bez reszty do ujrzenia tylko własnego nieszczęścia spowodowanego własną nieroztropnością – to nie potrafię takim oponentom powiedzieć nic więcej ponad to, by zechcieli raz jeszcze przyjrzeć się, uważnie i bez uprzedzeń, sytuacjom, których przykłady podałem. Nie można inaczej przekonać kogoś, że istnieje przedmiot, który sam widzę, jak tylko zachęcając go do jego zobaczenia ewentualnie pomagając mu w tym zobaczeniu, jak to czynili Natan i prokurator z *Kraksy*. Być może, pomagając trzeba także tym filozofom, którzy bądź to z powodu trudności w interpretacji tego swoistego doświadczenia, bądź też wskutek skądinąd przyjętych założeń zatracili zdolność widzenia tej rzeczywistości, jaką chcieli opisać i filozoficznie zanalizować. W szczególności przypomnieć im wypada, że *onus propani* spoczywa na tych, którzy

przeczą wiarygodności takich doświadczeń, nie zaś na tych, którzy je respektują. Nie ulega przecież wątpliwości, że cała wewnętrzna logika opisanych przeżyć skłania do ich interpretacji obiektywistycznej, tj. jest do uznania, że dochodzi w nich do poznania wartości wsobnej (w naszych przykładach: godności drugiego człowieka), a więc uprzedniej względem wyboru lub inklinacji tych, którzy się z nią stykają.

Inaczej mówiąc, kwalifikacja aksjologiczna tej wartości nie zależy od tego, czy i jak zostanie ona dostrzeżona i uznana. Nie wystarczy więc pokazać, że opisane przeżycia można zinterpretować subiektywistycznie. Trzeba jeszcze udowodnić błędność lub wręcz niemożliwość interpretacji obiektywistycznej. Argumenty subiektywistów podlegają z tego punktu widzenia zarzutowi niekonkluzywności. Tak np. wpływ środowiska w kształtowaniu moralnej wrażliwości jednostki może pełnić rolę *medium quo*, nie zaś *medium quod*; nieuchronnie subiektywna forma poznania nie podważa ani obiektywności jego przedmiotu, ani zdolności poznawczego dotarcia doń. Z kolei rzecznikom naturalistycznego sprowadzania wszelkiej wartości do "wartości dla mnie" można zwrócić uwagę, że pewne czyny dlatego właśnie jawią się jako dobre lub złe dla mnie, że są dobre lub złe względem kogoś, nie zaś na odwrót.

Do tej sprawy trzeba będzie jeszcze wrócić, tym niemniej sędzę, że wszelkie argumenty obiektywistów mają znaczenie wtórne wobec doświadczenia, do którego się odwołują i którego pole chcą oczyścić. Uczyniwszy to, mogą już tylko liczyć na to, że ten, kto dotąd twierdził, iż nie widzi, zobaczy. Ale nikt nie jest w stanie zobaczyć za kogoś. Trudny do uniknięcia jest w tej sytuacji impas i towarzysząca mu zamiana argumentów rzeczowych na kwalifikację adwersarza. Obiektywiści podejrzewają swych oponentów o ślepotę moralną, subiektywiści odwdzięczają się zarzutem ulegania naiwnemu złudzeniu. Nic też dziwnego, że moralisci od czasów Sokratesa po dziś dzień tak często uważają siebie nie tylko za teoretyków moralności, ale za pedagogów moralnych (nie przypadkiem podręcznik O. Woronieckiego nosi tytuł *Katolicka etyka wychowawcza*), skoro dojrzenie wartości jest warunkiem i miarą dojrzałości moralnej.

Rozstrzygnięcie sporu między obiektywizmem a subiektywizmem ma oczywiście decydujące znaczenie dla sensu właściwych etyce wypowiedzi oceniających i normatywnych – i w ogóle dla etyki jako dyscypliny normatywnej. Sprowadzenie zachowań człowieka w sytuacjach opisanych wyżej i im podobnych do nabytej reakcji emocjonalnej, która pretenduje do racjonalności w sposób nieuzasadniony (choć – być może – z socjotechnicznego punktu widzenia korzystny), sprowadza całą etykę do roli środka perswazji. Mówiąc nieco dobitniej, nie ma w tej perspektywie istotnej różnicy pomiędzy tłumaczeniem człowiekowi, że zrobił źle zabijając innego człowieka, a tłumaczeniem psu, że zrobił źle brudząc dywan w pokoju. W obu wypadkach chodzi o wywołanie pożądanego z czyjś punkt widzenia zachowania jednostki poprzez takie kształtowanie jej świadomości, by z czasem sama uznała daną czynność za "obiektywnie złą". Etyka w tym wypadku, jako narzędzie perswazji, zawierać musi nieuchronnie swoiste

oszustwo: norma traci wszak swą moc przekonującą z chwilą odkrycia pozorności jej podstaw. Miejsce właściwych etyce normatywnej pytań typu "co jest dobre?" i "co należy czynić?" zajmują metaetyczne kwestie dotyczące specyficzności języka etyki, a także rozważania etologiczne na temat genezy i socjopsychologicznych uwarunkowań przeżyć moralnych. Z kolei interpretowanie Dawidowego "zgrzeszyłem przeciw Jahwe" w kategoriach nieroztropnego działania na własną szkodę czyni z nakazów etycznych przekładalne na język psychologii postulaty wyrażające potrzeby zakorzenione w dynamicznej strukturze psychofizycznej człowieka. Traci swą zasadność potocznie oczywista różnica pomiędzy winą a głupotą; opisane wyżej przeżycia odkrycia moralnej winy interpretowane tu są wyłącznie jako uprzytomnienie sobie fatalnych dla siebie skutków własnej nierozwagi.

Związek pomiędzy uprzytomnieniem sobie rozmiarów wyrządzonego komuś zła a samooceną moralną domaga się jednak dopowiedzenia. Wszak okrzyk: "Boże, co ja zrobiłem?!" i jemu równoważne odnoszą się nie tyle do pokrzywdzonego, ile raczej do siebie jako krzywdziciela. Odkrycie moralnej winy w znamieny sposób przechodzi od dojrzenia wartości tego, komu zło wyrządziłem, do zobaczenia siebie jako sprawcy i uprzytamnia mi mój tragiczny – tragiczniejszy poniekąd niż pokrzywdzonego – stan. Reakcja Judasza i komiwojażera dobitnie to przejście obrazuje. Ci więc, którzy wiążą problematykę dobra i zła moralnego wyłącznie z podmiotem działania, dają wyraz głęboko trafnej intuicji, nakazującej skupić uwagę etyka na podmiocie. W nim bowiem spełnia się nieporównanie ważniejsze – bo moralne – zło lub dobro w odróżnieniu od adresata, którego największa nawet krzywda nie czyni automatycznie moralnie złym. Tym niemniej skoncentrowanie się na tej, rzeczywiście najważniejszej moralnie, płaszczyźnie nie może dokonywać się kosztem ignorowania sposobu, w jaki podmiot zaciąga osobistą zasługę lub winę. Dopiero poprzez odniesienie do godności adresata czynu widać strukturę dobra lub zła moralnego, kształtującego jego podmiot. To odniesienie do osobnej wartości adresata czynu stanowi również podstawę obiektywności norm moralnych bądź ogólnie nakazujących respektować poznana wartość, bądź też wskazujących sposoby realizacji tej podstawowej normy.

Niesprowadzalna do siebie dwupłaszczyznowość wartości widoczna jest także w wypadku aktów, których adresatem jest sam podmiot czynu. Jaki jest sens skrupułów moralnych przeżywanych przez kogoś, komu oferuje się intratne stanowisko lub uwolnienie od prześladowań w zamian za jeden podpis, którego by on bez tych "dodatkowych argumentów" bez wahania odmówił? Czy poczucie wstrętu do siebie samego, jakie przeżywają ludzie, którzy dali się skusić lub zastraszyć i nie znajdują drogi lub odwagi do wycofania się, nie wyrasta z tej samej niemożliwej do ominięcia świadomości ugodzenia w godność osoby – w tym wypadku własnej – i z tego dokładnie powodu zaciągnięcia moralnej winy? Mimo że zło dotyka tej samej osoby, jest to zło dwojakie: na innym "piętrze" dokonała się krzywda wyrządzona sobie poprzez "sprzedanie siebie"

tak, jak by się było rzeczą, a nie osobą, na innym zaś zło moralne spowodowane takim samoponizowaniem. I nic tu nie zmienia to, że ktoś inny w podobnych okolicznościach podpisał; człowiek musi robić rozrachunek ze swych czynów względem tego, co on sam uważa za słuszne. Bywa, że nawet uzasadniona pewność, iż nikt się nigdy o nieszczęsnym podpisie nie dowie, nie usuwa przeświadczenia o samosprzeniewierzeniu. Jeżeli zaś usuwa, to – mówiąc najostrożniej – nie traktujemy takiego zachowania jako moralnie chwalebne.

Ów szczególny związek pomiędzy respektem dla godności a samospelnieniem wskazuje na znamienny dla człowieka jako osoby bytowy dynamizm. Rozwinięcie tej tezy wiąże się już jednak z omówieniem implikacji filozoficznych obiektywizmu. Zanim do tego przejdziemy, warto nieco precyzyjniej określić, na jakie znaczenie obiektywizmu etycznego dotychczasowe analizy zdają się wskazywać. Trzy tezy – jak sądzę – ten obiektywizm charakteryzują: 1) istnieją wartości, które nie są konstytuowane wyborem bądź potrzebą podmiotu (należy do niej zwłaszcza godność osobowa); 2) wartości te są przez podmiot poznawalne; 3) poznanie wartości stanowi podstawę norm moralnych (zarówno ogólnej, nakazującej respektowanie godności, jak i szczegółowych, określających sposób tego respektowania).

Każda z tych tez implikuje swoiste założenie filozoficzne, wymagające nieco bliższego omówienia.

II. TEORIA CZŁOWIEKA NA MIARĘ JEGO GODNOŚCI

Odkrycie wartości człowieka – i to takiej, która domaga się adekwatnej względem niej odpowiedzi czynu każdego świadomego tej wartości podmiotu działania – nie możliwe jest bez odkrycia (choćby zaczątkowego), kim człowiek jest, bez poznania jego natury. Uznanie wartości czegokolwiek ma bowiem – jak się to czasem określa – charakter konsekwencyjny. Widać to wyraźnie w wypadku porównania wartości użytkowej różnych przedmiotów. Bez sensu jest stwierdzenie, że dwa pióra pod każdym względem są identyczne, z tym jedynie wyjątkiem, że jedno jest lepsze od drugiego. Jeżeli "lepsze" można w tym wypadku zastąpić takimi określeniami, jak np. "sprawniejsze w użyciu", "trwalsze", to widać wyraźnie, że zalety te suponują inne cechy pióra, które leżą u ich podstaw. Można nie wiedzieć, dlaczego jedno pióro lepiej pisze niż drugie, można nawet mieć trudności z uwyrażeniem, co w tym wypadku znaczy "lepiej", nie można jednak sensownie twierdzić, że owo "lepiej" nie wskazuje na żadną inną różnicę pomiędzy porównywanymi przedmiotami. Podobnie – jak sądzę – ma się rzecz z wartościami estetycznymi, nie inaczej z godnością człowieka i związaną z nią moralną kwalifikacją

czynu. Teza ta pociąga za sobą ważne konsekwencje teoriopoznawcze. Bliżej będzie o niej mowa w następnym punkcie. Jedno wszakże twierdzenie jest doniosłe również w aspekcie metafizycznym, przede wszystkim antropologicznym: **R o z p o z n a n i e w a r t o ś c i (g o d n o ś c i) c z ł o w i e k a**, jeśli jest efektem poznania, a nie aktem iluzji, **n a k a z u j e s z u k a ć t a k i e j k o n c e p c j i c z ł o w i e k a**, w kontekście której godność ta byłaby zrozumiała i uzasadniona. Koncepcja taka potrzebna jest nie tylko – dla etyka nawet nie przede wszystkim – z racji teoretycznych, lecz dlatego, że poznanie godności człowieka ma charakter gerundywny: jest "przekładalne" na moralny nakaz działania proporcjonalnego wobec tejże godności. Z powodu zaś wspomnianego uwikłania jej w zespół uzasadniających niejako tę wartość właściwości człowieka respekt dlań wyrażać się musi działaniem chroniącym bądź wspomagającym to, co tę wartość funduje. Afirmacja, elementarna miłość, życzliwość powszechna czy inaczej jeszcze nazwana zasadnicza odpowiedź podmiotu poznającego i uznającego godność adresata znajduje swój wyraz w takich czynach, jak ratowanie czyjegoś życia, nakarmienie głodnego, pocieszenie płaczącego, wyprowadzenie z błędu błądzącego itp. **G o d n o ś ć a d r e s a t a r e s p e k t u j e s i ę c z y n i a ć t o , c o d o b r e d l a n i e g o**. Dobra te nie czynią wprawdzie – jak wspomniano – adresata *ipso facto* moralnie dobrym, są one jednak moralnie doniosłe, ponieważ istotnie ułatwiają mu osiągnięcie przezeń jego własnej, moralnej pełni.

Żeby jednak móc dokonać przekładu zasady ogólnej na coraz to bardziej szczegółowe wskazania moralne, trzeba dysponować wiedzą o człowieku. W tym miejscu etyk liczy na pomoc tych, którzy się antropologią w różnych jej aspektach zajmują. Jednakże już samo odkrycie godności człowieka – nie wymagające zreflektowanej i rozbudowanej filozofii człowieka – stanowi odkrycie kogoś, kto przerasta jakościowo świat rzeczy; kogoś, kto domaga się traktowania go jako celu, nie zaś wyłącznie jako środka do celu. W kontekście poprzedniej uwagi o pośrednim niejako sposobie afirmowania adresata czynu ten wymóg moralny równoważny jest nakazowi respektowania wewnętrznej celowości człowieka, zawartej w jego rozumnej naturze. A skoro tak, to adekwatna względem tego szczególnego poznania moralnego będzie tylko taka teoria człowieka, która uwzględnia i możliwie gruntownie wyjaśnia tę jego odrębność wobec świata rzeczy oraz jego autoteleologię. Z tego punktu widzenia niewystarczająca jest każda antropologia, która sprowadza człowieka do kategorii świata rzeczy (a więc każdy materialistyczny monizm) – i to pomimo swoich ewentualnych humanistycznych deklaracji. Można twierdzić – jak to czyni np. M. Fritzhand – że "właśnie człowiek i tylko człowiek stanowi dla Marksa najwyższą wartość, cel sam w sobie, *summum bonum* jego etyki"¹. Ale nie należy się dziwić, że tenże Marks, opowiedziawszy się za

¹ *Człowiek – humanizm – moralność*. Wyd. 2. Warszawa 1966 s. 121.

materialistyczną koncepcją człowieka, konsekwentnie już aplikuje prawa rządzące światem rzeczy do świata ludzkiego i w zmianie stosunków ekonomiczno-społecznych widzi ratunek człowieka. Nie dziwi w szczególności teoria przemian rewolucyjnych, które nie tylko przemoc dopuszczają, ale ją wręcz postulują. Nie dziwi w końcu, że w podręczniku etyki marksistowskiej M. Michalik uznaje za konieczną – w imię marksowskiej diagnozy choroby człowieczej i proporcjonalnej do niej terapii – "negację koncepcji etycznych zasadzających się na uznaniu abstrakcyjnych, ponadhistorycznych wartości moralnych"², ogólnoludzki egalitaryzm przekłada na egalitaryzm ludowy i postuluje jako niezbędne odwołanie się "w określonych okolicznościach do zbrojnej walki rewolucyjnej, przemocy i terroru"³. W porównaniu z tego rodzaju deklaracjami, wizjami i propozycjami ich urzeczywistnienia budzi respekt konsekwencja innego materialisty – B. F. Skinnera, który swój "nowy wspaniały świat" sytuuje po prostu "poza wolnością i godnością"⁴. W materialistycznej koncepcji człowieka – czy to głoszonej w teorii, czy realizowanej w praktyce – o przynależności do zbioru bytów najwyższych, nie dopuszczających traktowania instrumentalnego, decyduje jakaś cecha materialna: przynależność do określonej grupy społecznej, pochodzenie, bogactwo itp. Gdyby nawet któraś z tych cech dotyczyła wszystkich ludzi (jak np. pochodzenie genetyczne od człowieka), to jej związek z godnością człowieka byłby zewnętrzny. Jeśli pytamy sensownie, dlaczego każdemu człowiekowi przysługuje tak szczególna wartość, to szukamy w nim tego, co go od wewnątrz, od strony bytowej struktury, wyróżnia spośród innych bytów. Jedną z konsekwencji takiego stawiania sprawy jest uznanie, że jeżeli ta sama struktura bytowa, która w człowieku stanowi rację jego godności, przysługuje także innym bytom, to przysługuje im również ta sama godność. A jeżeli tę rację upatruje się w racjonalnej specyfice bytu osobowego, to zasada afirmacji każdego człowieka przekształca się w zakresowo niekoniecznie tożsamą zasadę afirmacji każdej osoby. Humanizm przechodzi w personalizm.

² *Etyka marksizmu i moralności socjalistycznej*. W: *Etyka*. Pod red. H. Jankowskiego. Warszawa 1973 s. 260.

³ Tamże s. 263.

⁴ Tak właśnie zatytułował B. F. Skinner jedną ze swoich książek: *Poza wolnością i godnością*. Tł. z ang. W. Szelenberg. Warszawa 1978.

III. REALIZM TEORIOPOZNAWCZY

Uznanie, że odkrycie osobowej godności człowieka dokonać się może tylko w kontekście pełniejszej świadomości tego, kim jest człowiek, oraz oczywisty związek norm szczegółowych z ogólną koncepcją człowieka zdają się w dużej mierze tłumaczyć znaczne rozbieżności w poglądach moralnych poszczególnych ludzi i społeczeństw. Na tego rodzaju różnice zdań, jak również na fakt, iż bynajmniej nie dla każdego oczywiście prawdziwa jest zasada "persona est affirmanda", z upodobaniem powołują się subiektywiści. Skoro jednakże poznanie moralne ma taki "uwikłany" charakter, to rozbieżności te są nieuniknione, jeśli weźmie się pod uwagę ułomność ludzkiego poznania oraz szczególną złożoność tego jego przedmiotu, jakim jest człowiek. Ponadto sam fakt sporów moralnych, a także sposób ich prowadzenia usprawiedliwione są jedynie założeniem możliwości coraz gruntowniejszego, moralnie "nośnego" poznania człowieka. Raz jeszcze wróćmy do dialogu Natana z Dawidem. Ponieważ świadomość moralna króla uległa jakby zaślepieniu z powodu gwałtownej miłości do Batszeby, obawy przed skandalem, zapewne także tendencji do moralnego uprzywilejowania siebie (nierzadkiej nie tylko u królów), Natan tak formułuje swą przypowieść, by Dawid nie widział zbyt szybko jej analogii do własnego czynu i w ten sposób by uwolnił się od swego moralnego zaślepienia – a zarazem ukazuje biedaka w całej jego biedzie, nie tylko materialnej. Czyż nie podobną funkcję ma przypowieść o miłosiernym Samarytaninie? Tym razem Chrystus próbuje uwolnić "chcącego się usprawiedliwić" faryzeusza od zaślepienia skomplikowanymi przepisami prawnymi, a także skorygować całą jego błędną postawę. Znamienne, że nie kończy On dialogu z faryzeuszem konkluzją w rodzaju: "Tak więc każdy człowiek jest twoim bliźnim", lecz wezwaniem: "Idź, i ty czyń podobnie!" (Łk 10, 37), co w kontekście całej przypowieści zdaje się znaczyć: "Nie pytaj, kto twym bliźnim; sam nim bądź wobec potrzebujących". I znamienne, że Chrystus – uprawniony jak nikt inny do powoływania się na autorytet zarówno Pisma św., jak i (bardziej jeszcze) własny – nie korzysta z tego argumentu, lecz opowiada przypowieść, która mimo niesympatycznego dla słuchacza podziału ról bohaterów (kapłan, lewita, Samarytanin) zmusza go do jedynej możliwej odpowiedzi. A czyż my sami nie stosujemy podobnych zabiegów w celu moralnego uwrażliwienia innych? Dziecku, jeśli chcemy nauczyć je życzliwością motywowanego liczenia się z innymi, nie robimy teoretycznego wykładu na temat osobowej godności otaczających je osób, ale zwracamy mu uwagę, że np. jego hałaśliwe zachowanie przeszkadza babci, która jest zmęczona, słaba i chciałaby się zdrzemnąć. Tak zwana Złota Reguła, zachęcająca podmiot działania do postawienia się w roli jego adresata, niekoniecznie musi być interpretowana jako odwołanie się do własnego interesu podmiotu; raczej zdaje się być jeszcze jednym zabiegiem

oczyszczającym i ubogającym zobaczenie osoby-adresata na tyle, by "widać było" płynące stąd – i na miarę tego zobaczenia już oczywiste – normatywne konkluzje.

Opisana tu w skrócie procedura możliwie pełnego odsłaniania osoby, dzięki czemu – raczej intuicyjnie niż w sposób zreflektowany – "narzuca się" moralny nakaz działania na rzecz jej dobra w różnych aspektach i dziedzinach tegoż dobra, potwierdza, jak sądzę, *realistyczny charakter poznania godności osoby*, choć zarazem wskazuje na potrzebę precyzyjniejszej analizy specyfiki tego poznania, czego tu już uczynić nie możemy. Ten realizm teoriopoznawczy kwestionuje wprost – jak wspomniano – każdy, kto interpretuje takie zabiegi jako pseudo-racjonalne metody kształtowania zachowania jednostki ludzkiej. Jednakże tezę o realnym poznaniu wartości osoby i związanych z nią norm podważa się niekiedy pośrednio: nie przez pomniejszanie roli rozumu w etyce, lecz przeciwnie – przez pozorne jej potęgowanie, nadając rozumowi wręcz kreatywny charakter.

Pomysł, by w poznającym podmiocie szukać apriorycznych czynników determinujących przedmiot poznania, pochodzi – jak wiadomo – od I. Kanta. Pomysł ten rozwijany był później m.in. w kierunku pokazania biokulturowego uwarunkowania owych apriorycznych elementów poznania. Dało to w efekcie szczególny pogląd, w ramach którego z jednej strony przydaje się rozumowi rolę współkonstituowania lub wręcz konstituowania rzeczywistości, z drugiej zaś – już inaczej niż Kant – poznawcze *a priori* uzależnia się od ewolucji biokulturowej człowieka, niemożliwej do przewidzenia. Ze zdumiewającą – a także niepokojącą – fascynacją przejęło ten typ myślenia wielu współczesnych etyków, w tym także teologów moralistów. Jeden z nich, A. Molinaro, zarzuca tradycyjnej koncepcji sumienia jej nadmierną "pasywność, która nie pozwala na określenie w wolności samej istoty nie tylko sumienia, ale również całej moralności"⁵. Postuluje uwzględnienie między sumieniem a światem wartości relacji twórczej i uznanie sumienia jako wolności za wartość moralną samą w sobie, wchodzącą jako część składowa do samego świata wartości⁶. C. Curran zaś powołuje się z aprobatą na poglądy B. Lonergana, według którego realny świat jest pośredniczony przez nadane mu przez podmiot znaczenie. Toteż określa on jako dziecinnie naiwne tradycyjne poglądy upatrujące kryterium sądu w jego zgodności z rzeczywistością zewnętrzną względem tego sądu. W wypadku sądu o wartości kryterium tym jest – zdaniem Lonergana – satysfakcja podmiotu moralnego jako samotranscendującego się w stosunku do pociągającej go wartości⁷.

⁵ *Twórczość i odpowiedzialność sumienia*. W: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*. Tł. z wł. T. Mieszkowski. Warszawa 1982 s. 130.

⁶ Tamże.

⁷ Zob. C. Curran. *Themes in Fundamental Moral Theology*. Notre Dame, Ind. 1977 s. 45-63.

W zrozumieniu tych – z konieczności bardzo skrótowo tu przedstawionych – stanowisk ważne jest nie tylko to, co się w ich ramach twierdzi, ale i to, czemu się przeczy. Podkreślenie aktywności podmiotu poznającego, także w dziedzinie tradycyjnie (a także przez Kanta) określanej mianem poznania praktycznego, jak również uwzględnienie zewnętrznych uwarunkowań ostatecznego kształtu tego poznania nie budziłyby zastrzeżeń, gdyby nie głoszone tych prawd kosztem realizmu poznawczego. Gdy się jednak odrywa wolność od dobra, które tę wolność determinuje w sposób nie dowolny, ale według prawdy o dobru; gdy się umieszcza samą wolność w świecie realizowanych wolnymi aktami wartości, wówczas zaczyna tracić sens mówienie o poznaniu, które warunkuje – także normatywnie – wolność. Sama wolność aktu czyni go moralnie dobrym. Podobnie gdy się rezygnuje z transcendentnego względem samego aktu poznania kryterium jego prawdziwości i w tym kontekście czyni miernikiem wartości satysfakcję podmiotu, to całe poznanie wyprowadza się z racjonalnych podstaw, otwierając drogę do traktowania go jako swoistej "gry znaczeń", wobec której człowiek nie jest w stanie zdobyć się na krytyczny dystans, ponieważ sam stanowi immanentny element mechanizmu tej "gry". Poznanie racjonalne i realne staje się iluzją.

Nie miejsce tu na gruntowną krytykę tego poglądu; chodzi tylko o pokazanie, jak o d e j ś c i e o d t e o r i i p o z n a w c z e g o r e a l i z m u – nawet w imię rzekomej wielkości rozumu ludzkiego – p r o w a d z i d o l i k w i d a c j i t e g o ż r o z u m u, a przez to do eliminacji tego doświadczenia wartości osoby, na którym bazuje etyka. Doświadczenie to odsłania inną, bardziej złożoną koncepcję człowieka, niż to sugeruje – atrakcyjny skądinąd, bo łechtający ludzką próżność – kreatywnizm, któremu przytaczane tu opinie zdają się być pokrewne. "Homo: aut bestia aut deus" – z tymi pokusami stale zmagać się musi każdy, kto przekonany jest o zasadności normatywnej etyki. Obie one bowiem czynią ją – wprost lub pośrednio – zbędną, a nawet – jeśli pozostanie jeszcze miejsce na taką kwalifikację – szkodliwą.

IV. PRZYGDODNOŚĆ CZŁOWIEKA

Nie trzeba oczywiście specjalnego odkrycia godności człowieka, by skonstatować przygodny charakter jego istnienia. Jednakże z drugiej strony nie sposób pominąć tej prawdy mówiąc o implikacjach tego odkrycia interpretowanego obiektywistycznie; nie sposób tym bardziej, że zanim znajdzie ona swe ostateczne wyjaśnienie, leżące u podstaw wszelkich doświadczeń przygodności bytu ludzkiego, ujawnia pewne specyficzne dla siebie znamiona.

Z jednej więc strony jest to p r z y g o d n o ś ć a d r e s a t a c z y n u. Właśnie kruchość jego bytowania: różnorakie zagrożenia, którym podlega, szanse rozwoju,

które przed nim stoją – a zarazem fizyczna możliwość przyczynienia się bądź do jego rozwoju, bądź zniszczenia – tłumaczą normatywny charakter poznania wartości człowieka. Z powodu przygodności bytu ludzkiego właściwa odpowiedź na jego godność nie może sprowadzać się do wyrażanej językiem symboli wewnętrznej postawy miłości, jak to ma miejsce w stosunku do nieprzygodnego Boga. Ten właśnie aspekt przygodności człowieka nakazywał nam poprzednio szukać adekwatnej jego teorii, bez której nie można odpowiedzieć na pytanie, jak miłować tego, kogo miłować należy.

Z drugiej zaś strony spełnianie czynów dobrych spełnia i to w płaszczyźnie moralnej – ich sprawcę. Możliwość czynienia dobra lub zła oraz nieuniknione, zazwyczaj silnie odczuwane, konsekwencje tych czynów, odpowiednio doskonalące albo destrukcyjne człowieka, wskazują na najgłębszy wymiar jego dynamizmu, a przezeń na jego przygodność. Cóż dobitniej uprzytamnia człowiekowi jego bytową nieabsolutność niż świadomość, że on sam: jego własne życie i szczęście, zależy od spełnianych przezeń tu i teraz konkretnych czynów? Ostatecznie los jednego tylko człowieka leży w moich rękach: mój własny. Ta świadomość kazała św. Tomaszowi i tomistycznym filozofom człowieka tyle uwagi poświęcać aretologii. Cnoty bowiem z jednej strony usprawniają człowieka do działania moralnie dobrego, z drugiej zaś – i to chciałbym teraz podkreślić – utrwalają i ugruntowują w nim dobro, kształtują ich nosiciela. Kształtują jego miłość, która jest formą cnot, to znaczy: bez miłości każda inna cnota przestaje być cnotą. Dopiero poprzez doskonalenie swej zdolności do miłości i przez spełnianie jej aktów człowiek najgruntowniej spełnia siebie jako osobowy byt. Cnot nie należy więc pojmować czysto zewnętrznie. Ich rola jest inna niż tych usprawnień człowieka (także go w tym aspekcie doskonalących), których wymaga odeń dziedzina wytwórczości.

W tym miejscu, jak sądzę, należy odnieść całe niniejsze rozważania do generalnego tematu wspomnianego Tygodnia Filozoficznego. W kontekście pytania, jakiej filozofii potrzeba dziś naszej kulturze, nie można nie podzielić się niepokojem, dość często zresztą, ale i dość bezskutecznie, ostatnio wyrażanym. Mentalność współczesną nazywa się niekiedy mentalnością techniczną, a za tym mianem kryje się właśnie kult technicznie efektywnej sprawności. Łączy się on zazwyczaj z silnym resentymentem wobec cnot moralnych, z miłością na czele. Nie trzeba wszak wielkiej bystrości umysłu, by dostrzec, jak dalece miłość i jej formy bywają niepraktyczne w sensie techniczno-wytwórczym; jak śmiesznie słaba wydaje się ona i jej prawa wobec potęgi cywilizacji technicznej i jej praw. Może potrzeba nam więc dziś takiej filozofii, która szukałaby zagubionej prawdy o człowieku i która uczyłaby myślenia zdolnego tej prawdy osiągnąć? Może trzeba przypomnieć, że kultura duszy jest duszą kultury i opanowywanie świata przez człowieka dopiero przy założeniu prawdy wyrażonej w tym *adagium* zasługuje na miano kultury? W przeciwnym razie to świat

materialny opanowuje człowieka, sprowadzając go do własnych kategorii i wymiarów. Rzetelna filozofia zawsze była i jest szukaniem i miłowaniem prawdy; ale też z tej właśnie racji wrażliwa być musi szczególnie na te dziedziny, gdzie fałsz zakradł się szczególnie głęboko i niebezpiecznie. Nie wiem, czy tak było zawsze; dziś w każdym razie wydaje się, że terenem takim jest rozumienie przez człowieka siebie samego.

*

Cały artykuł obracał się w gruncie rzeczy wokół prawdy o człowieku. Obiektywizm etyczny uzasadniony jest – jak się wydaje – przysługującą człowiekowi wartością (godnością), którą ujawnia m.in. odkrycie własnej winy. Interpretacja tego odkrycia pozwala dostrzec warunkujące je aspekty ludzkiego bytu: jego radykalną inność względem świata rzeczy, zdolność do realnego poznania (w tym także do poznania wartości), a wreszcie przygodność. Na implikacje te można tu było jedynie wskazać, nie sposób było ich rozwinąć. Można by zapewne wyliczyć ich więcej; wskazałem na te, które zdają się leżeć bezpośrednio u podstaw stanowiska obiektywistycznego, a zarazem próbowałem omówić je w charakterystycznej dla etyki perspektywie. Implikacje te wyznaczają pewne ramy interpretacji bytu ludzkiego, poza którymi jego samego oraz jego działanie raczej się zniekształca, niż tłumaczy, co koniec końców uderzać musi w samego człowieka: w możliwość jego samospełnienia jako osoby, a nawet w jego życie. Jeśli więc kultura nadal ma się nam kojarzyć z ucłowieczonym światem, nie zaś z zeświecczonym człowiekiem, to u podstaw jej budowania musi leżeć pokorne i uparte uczenie się tego, kim jesteśmy i kim musimy być, jeśli mamy pozostać sobą.

SOME PHILOSOPHICAL IMPLICATIONS OF OBJECTIVISM IN ETHICS

S u m m a r y

The paper defends a thesis that objectivism is a condition of sensibleness of pursuing normative ethics. On the basis of biblical and literary examples the author analyzes the experience of getting to know one's own fault. He points that an essential element of such an experience is perception of the value of a person who suffered injustice. This discovery, being different from other (so-called scientific) discoveries, retains the character of a discovery. That is to say, the character of the perception of values which hitherto have not been perceived by the subject clearly enough, neither have been created by that subject. Such a character of the discovery of values justifies ethical objectivism and explains its sense.

An objectivistic standpoint in ethics brings about, among others, three implications: 1. an adequate to the experience of a value conception of man as its carrier (its axiologic superiority over non-rational

beings); 2. epistemological realism (including an ability to get to know values), and 3. contingency of a human being. Finally, the author points at the "incongruity" between the anthropological and ethical considerations which tend to a more profound cognition of man himself, and modern technical mentality, with which mentality the modern shape of culture is too much imbued.

Translated by Jan Klos