

Ryszard Moń

"Wykłady o etyce", Ernst Tugendhat, Warszawa 2004 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 42/2, 260-265

2006

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ernst Tugendhat, *Wykłady o etyce* (tyt. org. *Vorlesungen über Ethik*), tłum. z niem. J. Sidorek, wprowadzenie: J. Sidorek, *Między Kanterem a Adamem Smithem. Filozofia moralna Ernsta Tugendhata*, Oficyna Naukowa Terminus, Warszawa 2004, ss. 434+LVII.

Ernst Ernst Tugendhat z pewnością jest jednym z najwybitniejszych współczesnych filozofów. Jego fascynacja filozofią trwa już od wielu lat. Ostatnio Tugendhat szczególnie interesuje się etyką. W Polsce jest on mniej znany, chociaż w roku 1999 ukazała się jego książka pt. *Bycie, Prawda, Rozprawy filozoficzne* w tłumaczeniu J. Sidorka. Recenzowana pozycja poświęcona jest współczesnej problematyce etycznej. Została ona napisana w formie osiemnastu wykładów, w których autor stara się odpowiedzieć na fundamentalne pytanie: Czym jest moralność? Zastanawia się także, jak można byłoby uzasadnić w przekonujący sposób, postępowanie moralne. Odrzucenie etyk religijnych i tradycjonalistycznych, jak je nazywa, nie może być równoznaczne ze zgodą na relatywizm. Stara się więc poszukiwać jakiegoś minimum normatywności. Chce odnaleźć taki sens słowa „dobry”, który „byłby powszechnie ważny i mógłby zostać uznany przez wszystkich” (s. 78). W tym celu analizuje on: etykę dyskursu J. Habermasa, poglądy Hegla, Ritera, myśl Fromma, etykę cnót Arystotelesa i MacIntyre’a, utylitaryzm, koncepcję Kanta, a także poglądy Adama Smitha (którym poświęca szczególną uwagę). W ramach problematyki bardziej szczegółowej rozważa on prawa człowieka i zastanawia się, czym jest sprawiedliwość i w jakim pozostaje ona stosunku do moralności. Tym, co zwraca od razu uwagę czytelnika, jest nieobecność takich współczesnych myślicieli, jak: M. Scheler, E. Lévinas, P. Ricoeur, N. Hartmann. Autor pozostaje jednak w zupełnie innej tradycji myślowej, a ponadto nie interesuje go sfera idealnych bytów. Chce on budować etykę poza metafizyką, uważając, że metafizyka jest w tym przypadku zbędna. Co więcej, jest ona wynikiem zacofania, a przynajmniej braku myślenia krytycznego. Utrzymuje, że istnieją trzy zasadnicze typy stanowisk dotyczących moralności: kantyzm, utylitaryzm i kontraktualizm. Starają się one nadać etyce charakter powszechny. Jak wiadomo, twórczość Adama Smitha nie mieści się w żadnym z wymienionych, jednak (zgodnie z uwagą tłumacza J. Sidorka) Tugendhat jest przekonany, że to właśnie Kant i Smith najlepiej potrafili pokazać czym jest moralność, poprzez

nadanie jej charakteru powszechnego i koniecznościowego, a także przez dowartościowanie uczuć, co jest wielką zasługą A. Smitha. Moralność jest tym, co jest wyznaczone z jednej strony przez rozum, z drugiej – przez uczucia. Ludzie bowiem nie tylko chcą, by ich uznawano jako byty rozumne, jako osoby, ale pragną, by również z nimi współodczuwać. Dlatego Tugendhat utrzymuje, że najważniejszą cnotą jest cnota stosowności, polegająca na umiejętności współodczuwania oraz cnota opanowywania siebie. Ludzie oczekują, by inni wyrażali nam współczucie, a przynajmniej zrozumienie i aby na tyle opanowywali samych siebie, by nie szkodzić drugiemu. Jeżeli człowiek zauważa, że inni źle postępują, wówczas wyraża swoje oburzenia. Dopiero wtedy, gdy odwołamy się do naszych uczuć, lepiej zrozumiemy to, z czym nie mógł poradzić sobie I. Kant, a mianowicie z wytłumaczeniem, czym są obowiązki pozytywne. Zdaniem Tugendhata, Kantowi, który pomijał rolę uczuć, nie pozostało nic innego niż tłumaczenie uniwersalnego charakteru etyki przy pomocy negatywnych obowiązków. Teoria Smitha dobrze uzupełnia więc to, czego nie powiedział filozof z Królewca. „Musimy przeto – powiada Tugendhat – odróżnić pytanie ‘co każdy uważa za moralnie dobre?’ od pytania ‘czego każda dowolna osoba pragnie dla siebie?’ Charakterystyczną cechą koncepcji Kanta jest to, że pierwsze *nadbudowane* jest na drugim. To samo *implicite* zawarte jest w stanowisku Smitha, gdyż to, że wszyscy pragną, by ich emocjonalność znajdowała emocjonalny oddźwięk, zakłada on jako podstawowy interes antropologiczny, a to samo naturalnie odnosi się do innych cnot” (s. 337n).

Najważniejszym jednak zadaniem, jakie stawia sobie omawiany autor, jest znalezienie w miarę szerokiej definicji moralności, rozumianej w sensie formalnym – na tyle szerokiej, by obejmowała zarówno tradycyjne jak i współczesne rozumienie pojęcia moralności. Problemowi temu poświęca on nawet cały rozdział. Mniej interesuje go strona treściowa, gdyż uważa, że składają się na nią pewne normy, ustalane w konkretnym czasie i miejscu. W wyniku tego poszukiwania stwierdza on, że moralnością jest system norm obowiązujących w danej społeczności na podstawie presji społecznej. Jest to definicja o charakterze socjologicznym, która nie uwalnia od konieczności uzasadnienia, dlaczego ktoś ma danych reguł przestrzegać. Z moralnością związane są sankcje prawne, obyczajowe, a także wewnętrzne, przejawiające się w poczuciu utraty własnej

godności. Dla Tugendhata moralność jest przede wszystkim zbiorem wymogów, którym trzeba się podporządkować. Niemniej jednak trzeba zauważyć, co dobrze pokazał J. Sidorek, że poglądy Tugendhata przechodziły długą ewolucję. Jej początków należy szukać w artykule pt. *Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute (Bezradność filozofów wobec dzisiejszych problemów moralnych)*, który ukazał się w roku 1989. Ich rozwinięcie znajduje się w recenzowanej pozycji, następnie w książce pt. *Dialog in Leticia* (1997); ich najpełniejsze sformułowanie można zaś znaleźć w pozycji pt. *Aufsätze 1992-2000*. W każdym z wymienionych opracowań autor starał się znaleźć ostateczne uzasadnienie tego, czym jest moralność, jednak na ogół poprzestawał na stwierdzeniu, że tego zrobić się nie da, bo zawsze mamy do czynienia z jakąś alternatywą; albo moralność – niemoralność, albo moralność symetryczna – przemoc. Ostatecznie więc doszedł do wniosku, że postępowanie moralne da się jedynie umotywić, poprzez odwołanie się do interesów jednostki. To ona chce, aby wszyscy inni postępowali moralnie, gdyż tylko dzięki temu może zachować własne korzyści, a ponieważ ma ona świadomość, że i inni oczekują od niej tego samego, w przeciwnym razie spotka ją kara, więc godzi się na ograniczenie swobody działania. Tugendhat uważa, że nie da się uzasadnić moralności, można ją jedynie zaakceptować. Niemożliwe jest bowiem jej racjonalne uzasadnienie.

W recenzowanej książce autor jeszcze daleki był od wypowiedzenia tego typu stwierdzeń. Do powyższych wniosków doszedł później. Najpierw starał się on wykazać możliwość uzasadnienia bądź przekonania innych do moralnego postępowania poprzez ukazanie praw człowieka, w sensie praw podmiotowych, nadawanych przez moralne podmioty. Temu zagadnieniu poświęcił on XVII-ty rozdział swojej książki, starając się udowodnić, że możemy mówić o istnieniu praw człowieka w sensie słabszym i mocnym. Istnienie praw człowieka sensie mocnym związane jest z doraźną interwencją państwa lub innej społeczności, by chronić tych, którym danych praw z jakiegoś (najczęściej ekonomicznego) powodu nie chciano by przyznać lub gdyby próbowano im odebrać.

Trafnie, choć ironicznie, odnotowuje autor, że osobliwością nowoczesnej moralności jest to, iż nie zauważa ona tego, co było oczywistością w społeczeństwach przednowoczesnych, a mianowicie pewnej asymetrii praw i obowiązków, a raczej obowiązków

i praw. W społeczności moralnej istnieją bowiem tacy, którzy nie mogą być podmiotami obowiązków, a są podmiotami praw, tj. dzieci, starcy, chorzy, tych, których dotknęły klęski żywiołowe. Nie mówiąc już o tym, że źle pojmowana jest sama treść posiadanych praw i wynikających stąd obowiązków. Stało się tak, gdyż nowożytna etyka skupiła się głównie na obowiązkach negatywnych. Doszło do tego pod wpływem ideologii kapitalistycznej (rozdziały XVII i XVIII).

Takie stwierdzenie nie bardzo zgadza się z tym, o czym Tugendhat pisze w *Aufsätze 1992-2000*, gdzie domaga się symetrii praw i obowiązków. Sprawą dyskusyjną jest to, czy sprawiedliwość należy traktować jako równość. Czym innym dla niego jest sprawiedliwość, a czym innym korzyść. Stąd też wyraźnie sprzeciwia się on Rawlowskiemu rozumieniu sprawiedliwości, który dopuszcza nierówny podział dóbr, chociaż pod pewnymi warunkami. Uważa on to za nieporozumienie, za składanie hołdu utylitaryzmowi jako kierunkowi filozoficznemu oraz ideologii kapitalistycznej. Tak ostra (i niedokładna) ocena poglądów Rawlsa wynika z pewnego jej niezrozumienia, a ponadto z przekonania, że sprawiedliwość sprowadza się głównie do sprawiedliwości rozdzielczej, co wcale nie jest takie oczywiste. Nic więc dziwnego, że stwierdza on, iż istnienie nierówności niekiedy dałoby się uzasadnić z punktu widzenia moralnego, a przynajmniej można by przekonać innych do takiego pojmowania moralności, ale nie będzie to zgodne z zasadami sprawiedliwości rozdzielczej.

Na pewno jednak trzeba zgodzić się z Tugendhatem, gdy podejmuje on dyskusję z tymi, którzy zastanawiają się, czy w ogóle warto mówić o sprawiedliwym podziale dóbr. Jego zdaniem, odpowiedź na to pytanie zależy od wizji człowieka i społeczeństwa, jaką się przyjmie. W koncepcjach zakładających istnienie kooperacji nie widać potrzeby rozważania tego problemu. Co więcej, wydaje się, że pewne rozstrzygnięcia o charakterze nieegalitarnym lepiej służą najbardziej. Z punktu widzenia utylitarystycznego może się niekiedy tak zdarzyć. Niemniej należy zauważyć, że koncepcje takie przyjmują ukryte założenie, iż ludzie są równi co szans w momencie startu życiowego, a to nie jest takie oczywiście, i dlatego sami ponoszą winę za sytuację, w jakiej się znaleźli. Można im tylko pomóc w zmianie tej sytuacji, ale nie ma sensu domaganie się dla nich równości, gdyż przy nierównym po-

dziale i tak uzyskują możliwie największe korzyści, wypracowane przez bardziej uzdolnionych czy przedsiębiorczych. Ten problem dobrze opisuje teoria Rawlsa.

Czytając książkę Tugendhata, nie opuszczały mnie wątpliwości, na jakiej podstawie doszedł on do wniosku, że ludzie chcieliby, by wszystkich traktowano jako równych. Nie jest to wcale tak oczywiste, jak to się autorowi wydaje. Doświadczenie nie potwierdza tego. Bez pewnego, nazwijmy to, ontologicznego czy metafizycznego uzasadnienia, nie da się pokazać, że ludzi należy traktować w jednakowy sposób. Na gruncie teorii Kanta było to o wiele prostsze. Powoływanie się na prawa człowieka, jako na te, które nadałyby sobie podmioty moralne bardzo łatwo wprowadzi nas na dość grząski teren. Zaraz pojawią się problemy, które podniósł choćby P. Singer. Wydaje się, że Tugendhat „rozciga” (podobnie jak to uczynił Rawls) poglądy uznawane w kręgu kultury atlantyckiej na całą ludzkość. Prawa człowieka, na które się powołuje, chcąc od nich rozpocząć rozważania, są w gruncie rzeczy świecką wersją chrześcijańskiego personalizmu.

Słusznie więc pyta Sidorek, czy Tugendhatowi chodzi o ostateczne uzasadnienie moralności, czy tylko o pokazanie „co *musimy* uczynić i z czego *musimy* zrezygnować, gdy zdecydujemy się na którąś z otwierających się przed nami dróg. Czy nie jest to nic innego, jak właśnie umieszczanie drogowskazów?” (s. LVII). A więc czy to, co Tugendhat nazywa etyką, nie jest przedsięwzięciem *stricte* metaetycznym, a nie etycznym? Wydaje się, że jest to głównie zamierzenie metaetyczne. A tak na marginesie można by jeszcze zapytać, czy wymóg symetrii nie jest jakimś dogmatem. Czy dopuszczenie asymetrii obowiązków i przysługujących mi praw, o której mówią tacy myśliciele jak choćby E. Lévinas czy P. Ricoeur, nie są do zaakceptowania? Czy można mówić o niemoralności w społeczności, jaką jest rodzina, gdzie rodzice posiadają więcej obowiązków niż dzieci? I jeżeli nawet uznamy, że jest za tym ukryty jakiś egoizm, to jak odróżnić go od poczucia odpowiedzialności? Czy unikanie jakiegokolwiek antropologii nie jest przesądem filozoficznym? Czy w naszym interesie nie leży, by inny, stawiając nam żądania, wyzwalał nas tym samym od egoizmu, czy nie jest to przechodzenie do wolności pozytywnej, której znaczenie Tugendhat tak bardzo podkreśla? Czy autonomia w moralności musi koniecznie oznaczać autonomię w sensie *liberum arbitrium*?

Pomimo tych wątpliwości książka Tugendhata zasługuje nie tylko na uwagę, ale na jej staranne przeczytanie. Zawiera ona mnóstwo cennych informacji i jest, jak to ujął J. Sidorek, umieszczeniem drogowskazów, „które tak jak rzeczywiste znaki przy drogach do niczego nie zmuszają, a jedynie dostarczając nieodzownej informacji, umożliwiają podjęcie własnej «racjonalnej» (w słabym tego sensie słowa) decyzji?” (s. LVII).

Ostania uwaga dotyczy samego tłumaczenia oraz zamieszczonego wprowadzenia, czy raczej artykułu J. Sidorka. Tłumaczenie, mimo pewnych drobnych potknięć, zasługuje na uznanie. Z pewnością niełatwo było tłumaczyć tego typu dzieło. Bardzo też zwięźle i rzetelnie przedstawia on rozwój filozoficzny filozofa, którego dzieła tłumaczy. Być może jedynym mankamentem recenzowanej pozycji jest niekiedy brak wyraźnej granicy między własnymi poglądami tłumacza a myślą Ernsta Tugendhata.

Ryszard Moń
Instytut Filozofii UKSW

Jacek Grzybowski, *Miecz i pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006, ss. 461.

Każdy czas naznaczony jest określoną sytuacją polityczną. Wymierzają ją pojawiające się procesy społeczno-gospodarcze, ustrojowo-systemowe, ideowo-polityczne, które ostatecznie przekładają się na egzystencjalną sytuację konkretnego człowieka. On to, w zależności od tego, czy istniejący system polityczny spełnia jego oczekiwania w zapewnianiu mu możliwości realizacji priorytetowych dla niego celów, dotyczących życia społecznego, rodzinnego i jego indywidualnych aspiracji, zainteresowany jest utrzymaniem istniejącego *status quo* bądź dąży do zdecydowanych zmian. Ludzkie działanie, wyrażające się chęcią utrzymania istniejącego systemu sprawowania rządów, bądź dążnością do zmiany (czego najbardziej skrajnym wyrazem jest rewolucja) dotyczy struktury państwa, sposobu sprawowania władzy, jak również sprawujących rządy.