

Ryszard Moń

Ontologiczne podstawy moralności

Studia Philosophiae Christianae 40/1, 61-79

2004

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.

RYSZARD MOŃ
Instytut Filozofii UKSW, Warszawa

ONTOLOGICZNE PODSTAWY MORALNOŚCI

1. Podejście naturalistyczne. 2. Podejście lévinasowskie. 3. Zakończenie.

Jaki istnieje związek między podmiotowością a dobrem? Na czym polega bycie dobrym? Warto poszukać odpowiedzi na te pytania w kontekście współczesnych dyskusji na temat ontologicznych podstaw moralności. Chodzi o to, by nie rozważać jedynie, na czym polega słuszność czynu, co stało się ostatnio głównym przedmiotem zainteresowań etycznych, zwłaszcza filozofów piszących po angielsku. Nie pokazuje się tam, jak zaznacza Iris Murdoch w swej książce *Prymat dobra*, czym jest dobro jako przedmiot ludzkiej miłości, naszego przywiązania, jako przedmiot woli człowieka, ale jedynie bada się, kiedy czyn jest skuteczny¹.

Jednym z podstawowych problemów, jaki należałoby więc rozważyć, jest zagadnienie ludzkiej godności. Jakie są ontyczne podstawy ludzkiej godności? Na jakim opiera się ona fundament? Skąd się bierze? Wszyscy na ogół zgadzają się co do tego, że nie należy mordować, kraść, okaleczać innych, kłamać itd. Wielu uważa, że takie przekonania są głęboko zakorzenione w człowieku, w przeciwieństwie do innych reakcji moralnych, które są – ich zdaniem – jedynie wynikiem odpowiedniego wychowania. Stąd też dopatrują się oni wielkiego, pod tym względem, podobieństwa ze zwierzętami, które na ogół nie zabijają przedstawicieli tego samego gatunku. Próbując zatem wytłumaczyć nasze moralne zachowania, rezygnują oni z odwoływania się do ontologii, a poprzestają jedynie na odwoływaniu się do faktów oczywistych. Sądzą bowiem, że

¹ I. Murdoch, *Prymat dobra*, tłum. z ang. A. Pawelec, Kraków 1996.

w ten sposób zdołają pominąć szereg trudnych pytań, jak choćby to, czy człowiek jest Bożym stworzeniem, bądź co oznacza bycie racjonalnym podmiotem działania. Stosują zatem redukcjonistyczne podejście do problematyki ludzkich czynów. W rozważaniach swych nie uwzględniają żadnego fundamentu ontologicznego działań moralnych, na przykład tego, że jesteśmy bytami osobowymi i dlatego przysługuje nam odpowiednia godność. Utrzymują oni, że ludzkie zachowania mogą być oceniane jedynie jako zgodne lub niezgodne z instynktami, a nie przez pryzmat konkretnej ontologii, tj. przez odwołanie się do naszych sądów na temat ludzkiej natury i statusu istot ludzkich.

Powstaje zatem pytanie, czy nasze czyny mogą być rozpatrywane jedynie w kontekście ich funkcjonalności, czy też powinny być rozważane w ramach jakiejś ontologii. Nawet pobieżna analiza różnych stanowisk filozoficznych pokazuje, że współczesne myślenie posiada charakter antyontologiczny i to w dwóch postaciach – naturalistycznego i lévinasowskiego. Słowo „lévinasowskiego” zostało napisane z małej litery, by podkreślić, że nie chodzi nam jedynie o poglądy E. Lévinasa, ale o wielu innych autorów, jak choćby J. Tischnera, który pokazywał pierwszeństwo podejścia agatologicznego przed ontologicznym. Można by wskazać wiele powodów takiego podejścia badawczego. Jednym z nich jest przekonanie, że myślenie ontologiczne prowadzi do stworzenia sztywnego systemu, a w konsekwencji do totalitaryzmu i różnego rodzaju prześladowań. Rozważmy zatem racje, jakie podają przeciwnicy budowania etyki na podłożu ontologicznym, a następnie zastanówmy się, na ile ich argumentacja jest zasadna.

1. PODEJŚCIE NATURALISTYCZNE

Nieufność wobec ontologii w etyce ma często podłoże epistemologiczne. Wypływa głównie z zafascynowania dyscyplinami przyrodniczymi i z przekonania, że nauka wystarcza do wyjaśnienia ludzkich zachowań. Konkretnie zachowania moralne oceniane są więc jako rezultat ewolucji społecznej lub nawet socjobiologicznej.

Wydaje się jednak, że takie wyjaśnienie ludzkiego postępowania moralnego jest bardzo dużym uproszczeniem. Jak bowiem słusznie zauważa Charles Taylor, przy ocenie działań jako moralnych rozważamy głównie, czy dany przedmiot zasługuje na taką naszą reakcję. Tymczasem w przypadku zachowań instynktownych odkrywa-

my jedynie fakt zależności, na przykład pragnienia chleba od doznawanego głodu. Różnica między oceną rzeczy i ludzi polega głównie na tym, że w przypadku osób, będących przedmiotem naszych pragnień zastanawiamy się, kto na nie zasługuje, podczas gdy w przypadku rzeczy budzących pragnienie czy wstręt nie zadajemy tego typu pytań, gdyż jest to dla nas oczywiste, że dana rzecz warta jest naszego pożądania. Nie mamy bowiem innego kryterium pozwalającego na ustalenie poprawności pożądania niż samo pożądanie. W przypadku pragnień dotyczących drugiego człowieka, czy też rzeczy mających związek z ludzkim działaniem, szukamy odpowiednich kryteriów wartościowania. Okazuje się wówczas, że kryteria te zależą jednak od pewnych założeń ontologicznych².

Zmodyfikowaną postacią naturalizmu jest pogląd utrzymujący, że niektóre zachowania moralne są niezbędne dla przetrwania człowieka i dlatego są podejmowane przez ludzi, ale nie konieczne są one specyficznie dla gatunku *homo sapiens*. Nie różnią się zatem od działań zgodnych z instynktem rozumianym czysto biologicznie, stąd mamy na przykład zakaz kazirodztwa. Teorię taką głosi na przykład John Mackie jako tzw. „teorię błędu”³. Warto zauważyć, że w tej konwencji działania jawią się jako moralne głównie dlatego, że są użyteczne. Choć z drugiej strony uważa on, że nasze reakcje moralne powinny być inne od naszych reakcji fizycznych.

Zdaniem Taylora przeciwnicy rozważań ontologicznych popełniają duży błąd. Nie zauważają, że czym innym są oceny biologiczne, a czym innym moralne. I tak na przykład nie można oskarżać kogoś, że odczuwa wstręt fizyczny do drugiego człowieka. Zarzuca mu się natomiast postępowanie niemoralne i brak konsekwencji, gdy z jednej strony głosi on, że wszyscy są braćmi, a z drugiej nienawidzi kogoś ze względu na pochodzenie lub kolor skóry. Twierdzi się, że powinien być konsekwentny. Domaganie się konsekwencji, a to czynią wszyscy, związane jest z próbą oceniania ludzkich czynów pod względem moralnym, z jakąś przedmiotową treścią, z pewnym wyobrażeniem statusu ontycznego osoby czy osób⁴.

² Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum z. ang. A. Lipszyc, Warszawa 2001, 16.

³ Zob. na ten temat J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth 1977.

⁴ Ch. Taylor, dz. cyt., 16n.

Stanowisko antyontologiczne związane jest z niektórymi założeniami naukowymi. Ponieważ naukowcy uważają, że ich widzenie świata dzisiaj jest inne, niż było kiedyś, dlatego postulują, by odrzucić wszelkie ontologiczne opisy. Innymi słowy, twierdzą oni, że teoria wiedzy wypracowana tak przez Platona, jak i przez Arystotelesa nawiązywała do posiadanej przez nich wizji rzeczywistości, a więc i ich etyka uwzględniała taki, a nie inny obraz świata, który od tamtej pory uległ zasadniczej zmianie. Nie można zatem odwoływać się do niego i mówić, że dane postępowanie jest moralnie poprawne lub nie, gdyż jest racjonalne lub zgodne z ładem kosmicznym. Dziś bowiem takie predykaty jak „racjonalny” czy też „zgodny z ładem kosmicznym” posiadają zupełnie inny sens. Przeto lepiej ich nie używać.

Wydaje się jednak, że takie stanowisko metodologiczne nie do końca jest jednak poprawne. Okazuje się bowiem, że z chwilą, gdy staramy się podejść do oceny naszych zachowań w sposób neutralny, tj. wolny od założeń ontologicznych, wówczas tracimy z oczu przedmiot sporu. Objaśnienia ontologiczne, a więc racjonalny namysł nad ludzkim działaniem, uwyrażniają bowiem przekonania zawarte w spontanicznych reakcjach. Co więcej pomagają nam one lepiej rozpoznawać treść przekonań zawartą w reakcjach spontanicznych i w tych spokojnych, i w tych gwałtownych, a przede wszystkim nie pozwalają, by uczucia przesłaniały właściwe działania. Przy ocenie ontologicznej chodzi o znalezienie odpowiedzi na pytanie, jakie reakcje są godne człowieka. Nikt nie żąda od nas, by się nie gniewać, ale by gniew nie sprowadzał nas na poziom zwierzęcy. Gdybyśmy wyeliminowali ocenę ontologiczną, i patrzyli tylko w sposób neutralny na nasze reakcje, wówczas, co prawda, nie dokonamy błędnego tłumaczenia dostrzeganych zachowań niewłaściwą ontologią, ale nie będziemy też mogli ocenić ludzkich działań moralnych, bazując jedynie na opisie samych instynktów. Wylejemy przysłowiowe dziecko wraz z kąpielą. Jeżeli oburzamy się na cierpienie niewinnych (a to wygląda na działanie instynktowne), to tym samym zakładamy jakąś ontologię bycia godnym lub niegodnym. To samo dotyczy obrońców praw zwierząt. Pytanie o status ontologiczny zwierząt czy osób, do których odnosi się nasze działanie, jest nie do uniknięcia.

To, że ludzie odrzucają konkretną ontologię, jest zrozumiałe. Nie muszą bowiem jej sobie wyraźnie uświadamiać. Mogą zrezy-

gnować z ontologii typu religijnego na rzecz świeckiej lub odwrotnie. Nie może też dziwić istnienie wielu kontrowersji ontologicznych. W rozważaniach niniejszych chodzi jednak, co warto raz jeszcze podkreślić, o odrzucenie wszelkich rozważań ontologicznych i o potraktowanie ich jako nic nie znaczących dywagacji lub opowiadanych historyjek.

Na powstawanie takich poglądów filozoficznych znaczny wpływ wywiera istniejący pluralizm światopoglądowy. Powoduje on złudzenie, że łatwiej nam się żyje, gdy nie musimy przyjmować jednoznacznych zobowiązań. Istnienie odmiennych poglądów, jak również pokusa pewnych, wygodnych przemilczeń nie tłumaczy jednak do samego końca niechęci do ontologii. Problem bowiem tkwi gdzie indziej. Chodzi o to, że przekonania moralne posiadają charakter tymczasowy, a więc niepewny⁵. Widać to dokładnie na przykładzie ewolucji, jaka zaszła w dziedzinie pojmowania praw człowieka. Do XVII wieku prawo było czymś, co należało zachowywać. Dostrzegano wprawdzie, że z zachowywania prawa płyną pewne korzyści, ale ludzie czuli się głównie zobowiązani do czegoś. Gdy akcent został przesunięty na uprawnienia człowieka, wówczas zaczęto coraz bardziej eksponować autonomię człowieka, a tym samym wytworzono przekonanie, że człowiek sam uczestniczy w sposób czynny w ustalaniu zasad przysługującego mu szacunku. To z kolei doprowadziło do żądań swobodnego rozwoju własnej osobowości, choćby dany sposób jej urzeczywistniania był jak najbardziej odrażający dla innych. Typowym przykładem takiego podejścia są poglądy J. S. Milla. Obecnie człowiek nie chce być traktowany jako ktoś zjednoczony z naturą ani też jedynie jako podmiot racjonalnego działania, jak chciał tego I. Kant, ale jako istota autonomiczna i wolna, która określa, jakie uprawnienia przysługują jej, a jakie innym.

Pojęcie autonomii, jakie posiada współczesny człowiek, przejawia się z pewnością w odmiennym podejściu do wielu tradycyjnych zagadnień moralnych, głównie do cierpienia. Inaczej reagujemy dzisiaj na ludzki ból i nieszczęście. Nie ma już kar śmierci wykonywanych publicznie (może z wyjątkiem Chin i kilku innych krajów). Kara śmierci przestaje być traktowana jako wyrównywanie

⁵ Tamże, 22.

sprawiedliwości względem rodzaju ludzkiego czy nawet całego kosmosu, co jest osiągnięciem racjonalnego utylitaryzmu, który występował przeciwko zbędnemu cierpieniu i chciał je minimalizować⁶. Na takie pojmowanie autonomii moralnej wielki wpływ miała, paradoksalnie, religia chrześcijańska. Utylitaryzm wydaje się być świecką wersją chrześcijańskiego podejścia zarówno do rozumienia godności człowieka, jak i potrzeby afirmacji codziennego życia. O ile bowiem dla Arystotelesa życie było jedynie podstawą dla dobrego życia, tzn. poświęconego głównie kontemplacji i, w mniejszym stopniu, działalności publicznej, to chrześcijaństwo, zwłaszcza w wersji protestanckiej, dowartościowało codzienne życie. Spowodowało, iż ludzie uznali, że skoro posiadają oni autonomię i mogą sami kształtować swoje postępowanie, to rzeczą zgoła zbędną jest poszukiwanie ontologicznych podstaw moralności. Pojawiała się apoteoza człowieka jako twórcy i wytwórcy, a więc ktoś urzeczywistniającego swoje życie i postępowanie według własnego upodobania⁷.

Zagadnienie podmiotowości i jej związku z dobrem pojawia się teraz, gdy próbujemy dokładniej zdefiniować, czym jest moralność. Pierwsze skojarzenia sugerują, że chodzi o poszanowanie innych. Odkrywamy bowiem, że pewne działania nie tylko stanowią szacunek wyrażany innym, ale także umożliwiają realizację własnego człowieczeństwa. Zachodzenie na siebie dwóch porządków, tj. poszanowania drugiego i rozwoju własnego człowieczeństwa, pokazał doskonale P. Ricoeur w książce *Soi-même comme un autre*⁸. Co więcej, dowodzi w niej, że porządki te muszą zostać wzbogacone o trzeci wymiar, tj. o określenie, czym jest godność człowieka. Nie wystarczy bowiem rozważać jedynie, co jest dobre dla mnie i na czym ma polegać szacunek okazywany drugiemu, ale trzeba jeszcze doprecyzować, na czym polega godność człowieka. A wtedy wchodzimy na teren ontologii moralnej w najściślejszym sensie.

Zdaniem Ricoeura, mówiąc o godności, należy odróżnić szacunek okazywany innym ze względu na pewną pozycję, jaką zajmują oni w społeczeństwie od godności przysługującej im jako ludziom. Pytanie o godność człowieka jest tak samo nieuniknione jak pyta-

⁶ Tamże, 27.

⁷ Tamże, 29.

⁸ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1991.

nie o to, czym jest życie udane. Godność ludzka jest bowiem ściśle związana z naszym sposobem bycia. Posługując się dwoma przykładami, zaczerpniętymi z praktyki szpitalnej, ilustruje on istniejącą różnicę między różnymi normami szczegółowymi, z których jedne odnoszą się do kończącego się życia, drugie do życia, które dopiero się rozpoczęło. W pierwszym przypadku chodzi o przekazywanie prawdy choremu, w drugim o pozbawianie życia niechcianego dziecka.

Ludzie często zadają sobie pytanie, czy można ukrywać przed chorym prawdę o stanie jego zdrowia, a nawet kłamać dla jego dobra, by go nie dobić złą wiadomością. W tym przypadku problem dotyczy jedynie zależności, jaka zachodzi między pragnieniem szczęścia a przeżywanym cierpieniem. Nie wiadomo bowiem, jak cierpienie wpływa na ludzkie odczuwanie szczęścia. Trudno bowiem jednoznacznie przewidzieć, jak zachowa się chory po usłyszeniu wiadomości o bardzo zaawansowanej chorobie. Dlatego lekarze uciekają się niekiedy do kłamstwa. Nikt jednak rozsądny nie argumentuje, że kłamiąc, chcemy uniknąć jakiegokolwiek bólu, lecz jedynie, że staramy się zaoszczędzić w ten sposób drugiemu niepotrzebnego cierpienia. W takiej sytuacji mądrość praktyczna nie tylko, że podsuwa nam konkretne rozwiązania, ale powstrzymuje nas również przed zupełnie dowolnym przekształceniem wyjątku od reguły w samą regułę. Stawia tylko pytanie o sposób przekazywania prawdy, dopuszczając, w skrajnych wypadkach, posłużenie się kłamstwem. Nie pozwala jednak tego czynić w każdym przypadku. Istnieją bowiem takie sytuacje, kiedy to przyjęcie prawdy przez chorego i akceptacja przez niego mającej nastąpić niebawem śmierci powodują, że dochodzi do szczególnej wymiany darów między przekazującym informację a osobą, która ją otrzymuje. I to jest już jakimś dobrem, którego nie można pominąć w rozważaniach przeprowadzanych na ten właśnie temat. Ludzie doskonale zdają sobie z tego sprawę i nie kłamią bez koniecznej potrzeby. W procesie przekazywania prawdy o faktycznym stanie zdrowia chorego dokonuje się wzajemne ubogacenie osób biorących w nim udział. Cała trudność dotyczy tylko możliwości rozpoznania, kiedy przekazanie prawdy będzie korzystne, a kiedy szkodliwe dla chorego.

Inaczej natomiast przedstawia się problem w przypadku rozpoczynającego się życia. Sprawa nie dotyczy wtedy jedynie trudności z ustaleniem, na ile dane cierpienie jest zbędne, lecz przybiera ona

postać pytania o charakterze ontologicznym. Pojawia się bowiem wątpliwość, jakiego rodzaju bytem jest embrion. Jeżeli przyjmie się, że jest on bytem ludzkim od chwili poczęcia, wówczas działania, które mu zagrażają, są *de facto* czynami skierowanymi przeciwko człowiekowi jako osobie, a więc celowi samemu w sobie, jak go określał I. Kant, lub stanowią odrzucenie rozkazu oblicza, jak by to nazwał Lévinas. Są zatem moralnie naganne. Zdaniem Ricoeura, do każdego z wyżej wymienionych przypadków należy odnieść regułę ogólną o obowiązku ochrony życia ludzkiego (osobowego). Dopiero odrzucenie prawdy o tym, że płód jest osobą, pozwala na stosowanie wyjątków, jako że samo usuwanie płodu traktuje się zawsze jako coś niewłaściwego. Jedynie wtedy, gdy nie uzna się embrionu za istotę ludzką, powstaje sytuacja analogiczna do tej, z jaką mamy do czynienia w przypadku stosowania kłamstwa dla dobra chorego, tj. gdy ostatecznym kryterium rozstrzygnięć staje się sąd poznania praktycznego, a nie prawo ogólne odniesione do każdej konkretnej sprawy⁹.

Zbyt wielu ludzi staje przed koniecznością wybierania, co jest dobrem dla drugiego. Co jest dobrem matki, a co dziecka? W takim przypadku wybór jest gatunkowo inny i nie dotyczy tylko tego, *kiedy* lub *jaki* wybór jest lepszy? Jest to raczej dylemat wyrażający się w pytaniu: *dla kogo* jest on lepszy?

Na nic też zdadzą się usiłowania filozofii naturalistycznej, by wyeliminować rozważania na ten temat, a wszelkie ludzkie zachowania analizować jedynie na płaszczyźnie czysto fizjologicznej. Sam bowiem sposób naszego mówienia czy też poruszania się powoduje, że cieszymy się szacunkiem lub że się go nam odmawia. Na temat naszej troski o to, jak prezentujemy się w przestrzeni publicznej, pisał wiele M. Proust w książce *W poszukiwaniu straconego czasu*, szczególnie w tomie 2 zatytułowanym *W cieniu zakwitających dziewcząt*¹⁰. Brak poczucia takiej godności miewa niekiedy, jak zauważa Taylor, katastrofalne skutki. Niszczy naszą osobowość¹¹.

W każdej kulturze łatwo odnaleźć ów potrójny wymiar życia moralnego, a więc szacunku dla innych, troskę o własny rozwój oraz

⁹ Tamże.

¹⁰ M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 2: *W cieniu zakwitających dziewcząt*, tłum. z franc. T. Boy-Zeleński, Warszawa 1992, 438 – przyp. tłumacza.

¹¹ Ch. Taylor, dz. cyt., 32.

poczucie godności. Greckie *agathos* oznaczało przecież człowieka pełnego godności i potęgi. Platon uczynił etykę siły i swawoli głównym przedmiotem swego ataku, ukazując ją w osobach Kalliklesa i Trzymacha¹².

Trzeba jednak zauważyć, że tylko pierwszy z trzech wymiarów, tj. konieczność okazywania szacunku innym ludziom, wydaje się dla nas czymś oczywistym, opartym na rozumie. Co więcej, wyznacza on zasady ogólne. Inaczej pojmowali go jednak starożytni myśliciele. Dla nich obowiązek szacunku dla innych wynikał głównie z nakazów religijnych. To one zakazywały zabijania bądź też krzywdzenia innych.

To, co jednak najbardziej odróżnia nasze rozumienie życia od jego pojmowania w starożytności, dotyczy, jak zauważa Taylor, drugiego wymiaru moralności, tj. sensu, jaki można nadać swojemu życiu. Dzisiejszy człowiek często powątpiewa, czy życie ma w ogóle jakikolwiek sens. Zarówno w starożytności, jak i w średniowieczu ludzie dostrzegali sens swoich czynów. Dlatego też zastanawiali się, jakie działania pozwalają na jego osiągnięcie. Inaczej rozumiano go w społecznościach rycerskich, inaczej religijnych, a jeszcze inaczej w rzemieślniczych. Nikt nie wątpił jednak w jego istnienie. Tymczasem w czasach nowożytnych zostały zniszczone ramy pojęciowe ułatwiające uchwycenie sensu lub udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy moje działania pozwalają na sensowne życie, tj. na dojście do zbawienia lub osiągnięcia sławy¹³. Dziś mamy zatem do czynienia z zupełnie inną sytuacją. Stało się tak za sprawą Nietzschego, który, głosząc „śmierć Boga”, powątpiewał w możliwość poznania sensu: „Jakże zdołamy wypić morze? Kto dał nam ąbkę, by zetrzeć cały horyzont?”¹⁴. Nietzsche zarzucał intelektualistom, że tworzą teorie, pod którymi zwykli śmiertelnicy się podpisują, ale w które nie wierzą. Nietzscheański głupiec jest uosobieniem naszego sposobu pojmowania rzeczywistości. Podobnie myślał M. Weber, który chciał „odczarować” nasz sposób pojmowania kosmosu jako czegoś, co jest

¹² Poglądy Kalliklesa zostały dokładnie przedstawione przez Platona w *Gorgiaszu*, a Trzymacha w *Państwie*. Zob. także Ch. Taylor, dz. cyt., 33.

¹³ Ch. Taylor, dz. cyt., 34.

¹⁴ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. z niem. L. Staff, Warszawa 1991, 168. L. Staff zamiast słowa „horyzont” używa słowa „widnokrąg”.

uporządkowane, sensowne, celowe. Żadne ramy pojęciowe nie wytrzymują bowiem fenomenologicznego wymogu ukazywania bycia jako niekwestionowanego faktu. To, co dla jednych jest pewne, dla innych takim być nie musi. Człowiek jest istotą jedyną i niepowtarzalną. Jest on kimś ciągle poszukującym. Sens życia związany jest bowiem ze sposobem jego artykulacji. Jeżeli ktoś nie umie wyartykułować swoich odczuć, jest pozbawiony sensu życia. Jest to bardzo istotne zadanie. Nie wystarczy wiedzieć, jak żyć. Trzeba to jeszcze odpowiednio wyrazić. Człowiek współczesny ma problemy natury egzystencjalnej, polegające na nieumiejętności wyrażenia sensu swego życia, a tym samym na jego odkryciu. Zwracał na to uwagę E. Lévinas, gdy utrzymywał, że współczesny człowiek bardziej niż śmierci boi się bezsensu wkradającego się w jego życie¹⁵. Zmieniła się także, jak zauważa Taylor, klientela psychoanalityków. Dziś nie przychodzą do nich ludzie z fobiami i fiksacjami, ale ci, którzy nie mogą odnaleźć sensu życia, tj. ich skargi dotyczą płytkości życia lub utraty poczucia własnej wartości¹⁶.

Problematyki sensu nie dostrzega żaden ze zwolenników naturalistycznego sposobu rozumienia człowieka. Tym bardziej odrzuca on wszelkie rozważania ontologiczne. Uważa bowiem, że okrojona ontologia, a raczej jej brak, pozostaje w pozornej zgodności z osiągnięciami naukowymi. Odrzucającym rozważania ontyczne wydaje się, że pewne sposoby poznania, myślenia, a najbardziej odczuwania stanowią coś lepszego, wyższego. Dzielą zatem dobra na te, które uznajemy w wyniku tzw. „mocnego wartościowania”, a więc niezależne od naszych odczuć, i na dobra, które jesteśmy w stanie rozpoznać, gdy dotyczą naszych odczuć. Twierdzą przy tym, że te drugie są ważniejsze, stoją wyżej w hierarchii.

O ile bowiem dla Homera liczyła się dzielność i honor, to już dla Platona wyższym było życie zgodne z rozumem. W okresie nowożytnym wykształcił się swoisty stoicyzm preferujący ideał niezaangażowanego podmiotu. Traktuje on rozum czysto proceduralnie, a nie jako przejaw kosmicznego ładu. Innymi słowy, rozumnym jest to, co przynosi odpowiednie korzyści, gdy jest efektowne.

¹⁵ Por. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, The Hague, Boston, Lancaster 1984, 27n.

¹⁶ Ch. Taylor, dz. cyt. 39.

Na taką zmianę pojmowania roli rozumu wywierały wpływ różne prądy myślowe. Najpierw chrześcijaństwo, które głosiło konieczność przemiany swojej woli, podporządkowania niższych sfer działania rozumu, a zwłaszcza łaski. Ideałem stał się altruizm, rozumiany nie jako panowanie nad sobą, ale jako panowanie wyższego życia nad niższym. Altruizm uznano za przejaw życia wyższego, egoizm – niższego.

Z drugiej jednak strony pojawiło się przekonanie, że ci, którzy lepiej potrafią wyrażać swoje przeżycia, zasługują na większy szacunek. Wzorem stał się artysta, który rzekomo dokładniej rozumie rzeczywistość i dlatego może być autorytetem, nawet w polityce. Sensowność życia zaczęto łączyć z umiejętnością wyrażania odczuć¹⁷.

Totalnej negacji rozważań ontologicznych towarzyszy przekonanie, że dobre życie może być zrealizowane jedynie w świecie produkcji i reprodukcji. O ile dla dawnych kultur życie takie było przejawem oddziaływania niższej sfery, o tyle dzisiaj traktuje się je jako przejaw wyższego życia.

Pochwała zwyczajnego życia opiera się na błędnym, jak się wydaje, rozróżnieniu. Nie przeciwstawia się bowiem zwyczajnego życia jakiejś wyższej działalności, na przykład polityce czy kontemplacji, ale stawia się w opozycji różne formy zwyczajnego życia, przyznając najwyższe miejsce produkcji i reprodukcji. Nie twierdzi się, że wszystko co robimy, jest dobre i godne człowieka, ale powiada się, że tym, co czyni życie wartościowym i godnym człowieka, jest sposób prowadzenia zwyczajnego życia.

Wiele wskazuje na to, że współczesną świadomością moralną charakteryzuje pewne napięcie, jakie pojawia się między chęcią afirmacji zwyczajnego życia a pragnieniem dokonywania pewnych czynów, które miałyby charakter wyjątkowy, by nie rzecz ekstrawagancki. To bowiem, co dla jednych stanowi przedmiot afirmacji, inni uważają za godne wzgardy. Nie wszyscy też w jednakowy sposób afirmują zwyczajne życie. I choć podzielamy przekonanie, że życie codzienne ma wielką wartość, to w praktyce raz opowiadamy się za bohaterem, inny razem za człowiekiem zapobiegliwym, marząc o świecie, w którym można byłoby zajmować obie te postawy¹⁸.

¹⁷ Tamże, 45.

¹⁸ Tamże, 47.

2. PODEJŚCIE LÉVINASOWSKIE

Z zupełnie inną argumentacją, a także z próbami jej zaprzeczenia, spotykamy się, gdy zaczynamy rozważać antyontologiczne podejście do spraw etycznych na gruncie teorii Lévinasa oraz autorów duchowo mu bliskich. Lévinas również chciał zbudować etykę odpowiedzialności poza kategoriami ontologicznymi, mając na myśli ontologię głównie w wydaniu M. Heideggera. Znana jest jego argumentacja za etyką bez ontologii. Obawia się on sprowadzenia osoby do roli pojęcia i wciśnięcia jej w jakiś system, gdyż to prowadzi do powstawania systemów totalitarnych. Poglądy jego są na ogół znane i nie ma potrzeby, by je przybliżać. Warto jednak zauważyć, że istnieje wielu autorów, takich jak choćby jak P. Ricoeur, H. Jonas, V. Jankélévitch, którzy mimo że dobrze znali teorię Lévinasa, to jednak zdecydowali się włączyć pojęcie bytu do swoich systemów etycznych. Spróbujmy zatem dokładniej się przyjrzeć racjom, jakie podawali za swoimi rozwiązaniami oraz rozważyć, jak pojmowali oni stosunek etyki do ontologii. Chodzi o zbadanie przedstawianej przez nich argumentacji, by się przekonać, czy dobrze pokazuje ona potrzebę oparcia etyki na ontologii.

Wydaje się, że niechęć Lévinasa wobec prób stworzenia etyki w oparciu o jakąś koncepcję bytowości jest jednak zbyt mocna. Utrudnia bowiem, o ile nie uniemożliwia, zbudowanie zarówno etyki szczegółowej, jak i wychowawczej. Nie pozwala na wyjaśnienie wielu wątpliwości, jakie się jawią. Nie bardzo też wiadomo, jak dwie osoby mogą się ze sobą porozumiewać, skoro nie mają odpowiednich narzędzi poznawczych. I jak słusznie zauważa B. Skarga, Lévinas nie ma mocy, by „zabić Parmenidesa”¹⁹. Trzeba dodać, że gdyby nawet tego dokonał, to i tak nic nam to nie da.

Można się o tym łatwo przekonać porównując koncepcję Lévinasa z poglądami innych filozofów, piszących w tym samym duchu, na przykład z V. Jankélévitchem czy Hansem Jonaszem. Nawet pobieżna analiza ich twórczości uświadamia nam, że oni również, nie rezygnując z ontologii, ukazują znaczenie odpowiedzialności za drugiego. Prawdziwa podmiotowość człowieka powstaje, ich zadaniem, wtedy, gdy podmiot ponosi odpowiedzialność za drugiego.

¹⁹ B. Skarga, *Tożsamość i różność. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, 108.

Jankélévitch rozważa odpowiedzialność w perspektywie bycia i miłości. Dostrzega on istnienie „egoizmu bytowego”. Obserwując ludzkie zachowania, dochodzi jednak do wniosku, że egoizm przepłata się z altruizmem, a prawa z obowiązkami. Człowiek doznaje dziwnego rozdwojenia, co zakłóca jego wewnętrzny spokój, powoduje konflikty sumienia²⁰. Świadomość moralna kieruje go bądź ku miłości siebie, bądź ku miłości drugiego. W ocenie tego zjawiska Jankélévitch daleki jest od poszukiwania kompromisowych rozwiązań, jak to czyni wielu filozofów. Stąd też w jednym ze swych dzieł, tj. w *La paradoxe de la morale*, powiada on, że ludzie powinni podejmować radykalne decyzje, które porównuje do „przecięcia węża gordyjskiego”²¹. Jedynym bowiem sensownym wyjściem z ciągle dwuznacznej sytuacji może być decyzja, by dać pierwszeństwo drugiemu przed samym sobą, by żyć dla innego, by miłować bezinteresownie²². Jest to pierwszy paradoks miłości. Za nim musi pójść drugi. Trzeba zdecydować się na wszystko. Miłość nie zna bowiem stopni pośrednich. Ona domaga się wszystkiego albo niczego²³. Bytowanie jest jednak czymś, bez czego nie ma miłości. Jest ono *conditio sine qua non* wszelkiej miłości²⁴. Dla Jankélévitcha metafizyka jest filozofią pierwszą. Co więcej, uważa on, że nie ma żadnego powodu, by wstydić się swego istnienia. Nie przynosi ono bowiem żadnej hańby²⁵. Zagadnienie bytowania Jankélévitch rozważa w kontekście śmierci. Miłość jest protestem przeciwko nie-bytowaniu. Jest to protest swoisty, żądający zgody na niemożliwe, na paradoksalną decyzję poświęcenia swego bycia na rzecz bycia dla drugiego człowieka. Uważa on wprawdzie, że im więcej jest bycia, tym mniej miłości. Jest jednak przekonany, że człowiek potrafi miłować istniejąc, a raczej rezygnując ze swego istnienia. Wydaje się, że to samo ma na myśli Lévinas, gdy wyjaśnia czym jest cielesność, tak przecież podatna na zranienie, zabicie, wykorzystanie. U Jankélévitcha miłość drugiego jawi się jako swoisty imperatyw moralny.

²⁰ V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, t. 1, Paris 1968, 14.

²¹ Tenże, *La paradoxe de la morale*, Paris 1980, 40.

²² Tamże, 49.

²³ „Vivre pour toi à en mourir”. Tamże, 55.

²⁴ „L'être est condition sine qua non de l'amour. La mort marque la chute dans le non-être (...) L'amour et la mort tirent de son côté et se disputent notre chair écartelée et pantelante”. Tamże, 62.

²⁵ „Il n'y a donc pas de honte à conserver son être”. Tamże, dz. cyt., 145.

Dla Lévinasa 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. Prawdziwy altruizm nie ma nic wspólnego z dobrowolną decyzją człowieka, jako że poprzedza on wszelki świadomy altruizm i jest konsekwencją wyboru mnie przez Dobro do bycia dobrym. I w tym względzie poglądy Jankélévitcha zdają się uzupełniać i korygować to, czego nie dopowiada Lévinas, choć z pewnością posiada on jakąś intuicję tego, czym jest altruizm.

Mówi on bowiem, że inny nie pojawi się jako inny, jeżeli ja nie zaakceptuję jego inności. Takie stwierdzenie pokazuje, że Lévinas nie do końca jest konsekwentny. Czy nie lepiej byłoby zatem powiedzieć, że wolność nie jest li tylko powołaniem, biernością, ale i aktywnością, że jest ona wyborem, by umrzeć za drugiego. Przykład ojca Kolbego zdaje się potwierdzać poglądy Jankélévitcha, a nie Lévinasa. Kolbe nie byłby w stanie okazać miłości, owego *autrement qu'âtre*, gdyby nie istniał. Jego istnienie, a raczej rezygnacja z istnienia, ocaliło istnienie drugiego. Jego bytowanie stanowiło fundament „dla drugiego”. Jak słusznie bowiem zwraca uwagę S. Plourde, trzeba najpierw być, by móc kochać²⁶. Choćby owa miłość nie do końca była bezinteresowna.

I choć obaj oni mówią o egoizmie tożsamości z samym sobą, to jednak proponują inne sposoby jego zwalczania. Inaczej też rozumieją sprawiedliwość. Dla Jankélévitcha nie jest ona wynikiem pojawienia się trzeciego, tj. skutkiem ukonkretnienia wymogu dzielenia się z drugim tym, co się posiada, ale jest ona jedynie słusznym środkiem w zwalczaniu egoizmu, w arystotelesowskim tego słowa znaczeniu. Jest rezygnacją podjętą z miłości, a nie rozdzieleniem miłości pomiędzy wielu. To prawda, że domagając się sprawiedliwości, ludzie rezygnują z miłości. Niemniej jednak, ustalając zasady sprawiedliwości, próbują ograniczać egoizm poszczególnych stron ewentualnego konfliktu. Wy-

²⁶ S. Plourde, *E. Lévinas et V. Jankélévitch: un „grin” de folie et un „presque – rien” de sagesse pour notre temps*, Laval Théologique et Philosophique 49(1993), 419.

daje się, że obie omawiane teorie uzupełniają się. Pokazują tę samą rzeczywistość z dwóch różnych punktów widzenia.

Podobnie na sprawę bycia zapatruje się Hans Jonas. On także stawia w centrum swoich zainteresowań sprawę odpowiedzialności. W odróżnieniu jednak od Lévinasa traktuje ją w skali makro²⁷. Nie jest to jedynie odpowiedzialność za drugiego, ale za wszystkich innych. W swych dziełach stara się przeto pokazać niebezpieczeństwa, jakie niesie współczesna technika, zagrażająca ludzkiemu bytowaniu. Co więcej, podnosi on stary problem zależności między istnieniem a powinnością działania. Nie chce, co prawda, przechodzić od opisu faktów do formułowania norm, by nie narażać się na znany zarzut popełniania błędu logicznego, ale jednak stara się pokazać absolutny charakter pewnych powinności działania. Etyka H. Jonasa domaga się teorii bytu, gdyż inaczej nie da się, jego zdaniem, pokazać sprawiedliwości między pokoleniami. Człowiek ma pewne zobowiązania nie tylko wobec siebie współczesnych (których „oblicze” już mnie prześladuje), ale także wobec tych, co będą żyli po nim. Odpowiednie wykorzystywanie zasobów ziemi, z myślą o tych, co się dopiero narodzą, jest także jakąś formą *autrement qu'âtre*. Zagadnienie odpowiedzialności należy więc rozważać nie tylko w kontekście przeszłości czy teraźniejszości, lecz także przyszłości.

Nie wolno przecież twierdzić, że nie mamy żadnych obowiązków wobec przyszłych pokoleń jako ludzi, tylko dlatego, że każdy z nas jest inny i nie dający się porównać. Nie mogę więc określać swoich obowiązków względem drugiego, dopiero wtedy, gdy on ustanawia bezpośrednio stawkę mojej odpowiedzialności poprzez to, że jego oblicze na mnie patrzy w tej właśnie chwili.

Lévinas był świadom problemu istnienia zobowiązań wobec przyszłych pokoleń, ale go nie podejmował. Jeżeli już o tym mówił, to czynił to, by pokazać asymetryczność relacji, jaka zachodzi, na przykład, pomiędzy rodzicami a dziećmi. Jonas, przeciwnie, odwołując się do bytowości człowieka jako czegoś, co obecnie bardzo jest zagrożone, poszukiwał pomostu umożliwiającego przejście od opisu stanu faktycznego do sformułowania odpowiednich norm po-

²⁷ Por. na ten temat W. Lesch, *Ethische Argumentation im jüdischen Kontexte: Zum Verständnis von Ethik bei Emmanuel Lévinas und Hans Jonas*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 38(1991), 461.

stępowania²⁸. Gotów był nawet wprowadzić imperatyw kategoryczny w sensie kantowskim. Jonas pojmując naturę ludzką jako coś wspólnego gatunkowi *homo sapiens*, nie widząc w tym żadnego zagrożenia dla mojej odpowiedzialności za drugiego. Przejawiło się to bardzo w jego krytyce filozofii nadziei E. Blocha. Zdaniem Jonasa, nadzieja musi się opierać na rzeczywistych podstawach²⁹.

Lévinas zrezygnował z wszelkich rozważań na temat możliwości przejścia od zdań typu „jest” do „powinien”, nie dlatego, że nie widział możliwości teoretycznego rozwiązania tego sporu, ale dlatego, że poszukiwanie teoretycznego rozwiązania problemu było dla niego równoznaczne z odwołaniem się do ontologii i do sprowadzenia osób do roli pojęć.

To właśnie zarzucał on zarówno Buberowi, jak i Marcelowi. Uważał, że Buber nie zerwał dość radykalnie z ontologią, a nad poglądami Marcela zaciążyły jego studia scholastyki, od której nie mógł się całkowicie uwolnić³⁰. Wydaje się zresztą, że nie jest to jedyna różnica pomiędzy omawianymi powyżej filozofami³¹. Bo choć Lévinas podziela zdanie Bubera, że miłość jest ponoszeniem odpowiedzialności za drugiego, to jednak bardziej go interesuje odpowiedzialność niż miłość, jako że ta wyraźniej ujawnia swój asymetryczny charakter. Jeżeli relacja odpowiedzialności miałaby charakter symetryczny, to Bóg nie stawiałby Kainowi pytania o miejsce pobytu Abla. Gdyby ten mógł sobie poradzić samodzielnie, wówczas Kain nie musiałby być stróżem swego brata³². Lévinas zarzuca

²⁸ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technicznej*, tłum. z ang. M. Klimowicz, Kraków 1996, 353.

²⁹ „Penser l'être, c'est penser à sa mesure et coïncider avec soi – même”. E. Lévinas, *Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie*, Revue Internationale de Philosophie 32(1978), 502. Zob. także Tenże, *On Buber Marcel, and Philosophy*, w: *Closeness An Ethics*, red. H. Jodalen, A. J. Vetelesen, Oslo 1997, 27- 44; Tenże, *Apropos of Buber: Some Notes*, w: *Closeness An Ethics*, dz. cyt., 45-52.

³¹ Problem dotyczy również innego rozumienia transcendencji. Buber widzi wszędzie Boże odbicie w stworzeniu, a wyrażenie Nietzsche'go „Bóg umarł” traktuje jako brak wrażliwości na Bożą obecność w świecie, z jaką mamy do czynienia w czasach współczesnych. Cały zatem jego wysiłek zmierza do ukazania Boga człowiekowi, do przekonania, że Ty (Bóg) nie daje się opisać. Lévinas traktuje sprawę zupełnie inaczej. Transcendencji nie da się w żaden sposób przybliżyć. Jest ona czymś zupełnie innym, niedostępnym człowiekowi. Nie ma też możliwości uczynienia sobie obrazu Boga. Czyn taki jest nawet zabroniony.

³² Por. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, 47. Zob. też S. Strasser, *Buber und Lévinas: Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz*, Re-

też Buberowi, że ukazywana przez niego relacja typu *ja – ty* ma charakter czysto formalny i przez to jest pozbawiona konkretnego odniesienia³³. Warto jednak zauważyć, że Lévinasowska wizja odpowiedzialności ma również swoje praktyczne konsekwencje etyczne. Autor zdaje się milcząco przyjmować tezę, że wszelkie relacje międzyludzkie posiadają charakter ekonomiczny. Każdy stosunek z drugim człowiekiem musi mieć wymiar materialny, inaczej nie ma cech relacji ludzkiej. Drugi przychodzi przecież jako ktoś potrzebujący; jako biedna wdowa, sierota, cudzoziemiec, a nawet zabójca. Przybywa więc po coś. Bym mógł dać mu cokolwiek, muszę to najpierw posiadać. A ponadto potrzebne mi jest jakieś kryterium pozwalające na odróżnienie słuszności jego żądań od jego kaprysów. Może on chcieć chleba, który mu się należy, ale i pragnąć, bym wskazał mu, gdzie ukrywa się jakiś Żyd, którego on chce zabić, czego często domagali się hitlerowcy od mieszkańców Europy w czasie drugiej wojny światowej. Nie wolno więc zakładać, że pragnienia drugiego są szlachetne i że tylko on jest wечно potrzebujący, a nie na przykład, że jest zbrodniarzem. Oblicze drugiego nie tylko odbija autentyczne jego potrzeby, ale często też wyraża egoizm bytowy. Dlaczego to tylko jego egoizm miałby być usprawiedliwiony? Takie widzenie relacji z drugim ma swoje wytłumaczenie w kontekście historycznym, w jakim rodziła się myśl Lévinasa. Wyjęta jednak z tego kontekstu staje się niejasna. Można zaryzykować twierdzenie, że pojęcie bytowości wciska się do jego teorii, tyle tylko, że tylnymi drzwiami.

Lévinasowska interpretacja relacji międzyludzkich nie budziłaby większych zastrzeżeń, gdybyśmy istnieli na tym świecie jedynie we dwóch. Tymczasem istnienie trzeciego wprowadza korektę asymetrii relacji początkowej. Domaga się stworzenia prawa i określenia zasad sprawiedliwości. Istnienie trzeciego rodzi konieczność wprowadzenia pewnej miary, którą na jakiejś podstawie trzeba ustalić. Bytowanie trzeciego, jako drugiego dla mnie, może być zagrożone przez drugiego, głuchego na głos oblicza, gotowego go zabić. Jeżeli jestem odpowiedzialny za trzeciego, drugiego dla mnie, to znaczy,

vue Internationale de Philosophie 32(1978), 522; M. Jędraszewski, *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem*, Pознаńskie Studia Teologiczne 6(1986), 463-482.

³³ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, dz. cyt., 40.

że muszę go też niekiedy bronić przed innym drugim. A wtedy sprawa zaczyna się komplikować. Okazuje się bowiem, że ustalenie moich obowiązków, jakie posiadam, tak względem drugiego, jak i względem trzeciego, jest bardzo trudne w praktyce życia. W sytuacji konfliktu między nimi, muszę któremuś z nich przyznać rację, ustalić konkretne normy pozwalające na sprawiedliwe działania. A tego często nie da się zrobić bez przyjęcia ontologii.

Dokładniejsza analiza sytuacji konfliktowych pokazuje bowiem, że sam czyn staje się powodem kontrowersji i konfliktów moralnych, pomimo najszczerzej chęci i gotowości do dźwignia odpowiedzialności za drugiego. Inaczej bowiem przedstawia się sprawa, jeżeli idzie o wyjątki od reguły, gdy regułę ogólną rozważa się jako zabezpieczenie interesów drugiego, jego oczekiwań, nadziei czy próśb, a inaczej, gdy dotyczy ona moich własnych korzyści. Stąd też w obu przypadkach podaje się zupełnie inne argumenty, by uzasadnić zastosowany wyjątek od wymagań reguły naczelnej. Jedyne mądrość praktyczna może podpowiedzieć, jakich należy dokonać wyborów oraz pokazać, co usprawiedliwia odstępstwo od reguły naczelnej.

3. ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone powyżej analizy pokazały, że nie sposób ustalić zasad etycznych bez odwołania się do jakiejś ontologii. Zgodzić się trzeba z Taylorem, gdy twierdzi on, że współczesne dyskusje na temat kryzysu tożsamości związane są z tradycją postromantyczną, przypisującą zbyt duże znaczenie ludzkiej ekspresji, kosztem rozważań czysto teoretycznych. Dodać jednak należy, że myślenie współczesne zbyt mocno podkreśla różnicowanie istniejące między ludźmi (por. Lévinas).

Zbyt mocne akcentowanie owych różnic nie prowadzi do żadnych ważkich ustaleń. Faktem jest, że spotykamy się ze zmiennością wielu przekonań moralnych. Niemniej jednak stwierdzamy również istnienie wielu więzi o charakterze moralnym. Można zatem powiedzieć, że nasza tożsamość posiada charakter wielowarstwowy. Dlatego ci, którzy mówią o kryzysie tożsamości, myślą najczęściej o jakimś elemencie naszej tożsamości, uważając go za bardzo istotny. Tym samym popełniają błąd określany w logice jako *pars pro toto*.

Jeżeli przyjmiemy, że ludzka podmiotowość zależy od naszego ukierunkowania na dobro i na innych ludzi, to warto zastanowić

nad kierunkiem, w jakim zmierzamy, poruszając się w przestrzeni moralnej oraz nad tym, w jaki sposób możemy się zagubić. Mówiąc o tym, Taylor posługuje się przykładem dwóch ludzi. Jeden ma mapę, ale nie wie, gdzie się znajduje, drugi zaś świetnie się orientuje, gdzie aktualnie przebywa, ale nie ma mapy i nie wie dokąd iść dalej.

Zdaniem Taylora analogia ta przypomina sytuację, kiedy to nasza orientacja wobec dobra wymaga jakichś ram pojęciowych (mapy), które wskażą nam, co jest jakościowo ważniejsze, ale również jakiegoś wyobrażenia na temat samego siebie, to znaczy określenia swojej pozycji, poznania stanu swego ducha³⁴. Trzeba zastanowić się, jakie należy prowadzić życie, by dane dobro osiągnąć. Wydaje się, że dobra, do których dążymy, są jednocześnie dobrami, według których wyznaczamy sposób naszego życia jako sensownego. A tych nie da się ustalić bez odwołania się do jakiejś koncepcji bytu.

LES FONDEMENTS ONTHOLOGIQUES DE LA MORALE

Resumé

Est-ce que l'ontologie est nécessaire pour l'éthique? L'auteur de cet article cherche une réponse pour cette question. Il analyse deux groupes des opinions au sujet de l'éthique sans l'ontologie, c'est – à – il considère des idées des philosophes modernes de Ch. Taylor et J. Mackie, d'une part et de E. Lévinas d'autre. Il compare aussi la pensée de E. Lévinas avec celle de V. Jankélévitch, M. Buber et H. Jonas qui parlent comme lui de la responsabilité mais ils ne rejettent pas des considérations ontologiques.

³⁴ Ch. Taylor, dz. cyt., 83n.