

# Ryszard Moń

---

## Doniosłość powinności ontycznej

---

Studia Philosophiae Christianae 41/1, 41-52

---

2005

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RYSZARD MOŃ  
*Institut Filozofii UKSW*

## DONIOSŁOŚĆ POWINNOŚCI ONTYCZNEJ

1. Postawienie problemu. 2. Pojęcie powinności. 3. Człowieczeństwo urzeczywistniane w dwóch światach. 4. Relacyjny charakter powinności ontycznej.

### 1. POSTAWIENIE PROBLEMU

„Powinność poznania powinności nie jest więc »bezpłodną«, nie mającą szans zmienić człowieka”, napisał L. Koj w jednej ze swych książek<sup>1</sup>. Oto pierwszy powód mego zainteresowania tym zagadnieniem. Podzielał bowiem jego przekonanie, że uprawianie etyki jest przede wszystkim „chęcią poznania wynikającą z chęci realizacji powinności lub z chęci wpłynięcia na stosowne przekonania i postępowanie innych ludzi”<sup>2</sup>. Takie przekonanie wyniosłem z czasów studiów na KUL-u, gdzie miałem możliwość zapoznać się z myślą K. Wojtyły oraz T. Stycznia.

Drugim powodem mojego ponownego zainteresowania się tematem powinności była lektura książki Andrzeja Kaniowskiego *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*<sup>3</sup>, w której utrzymuje on, że w poglądach Kanta można znaleźć podstawę do stwierdzenia, że filozof z Królewca dopuszczał istnienie powinności ontologicznej. Czy oby ma on rację? A jeżeli tak, to czym jest powinność ontologiczna i na czym polega jej doniosłość? Aby odpowiedzieć na te pytania, należy zastanowić się nieco nad dotychczasowymi próbami zrozumienia powinności, a zwłaszcza jej rozumieniu przez filozofa z Królewca.

---

<sup>1</sup> L. Koj, *Powinność w nauce. Określenie i poznawalność powinności*, t. 1, Wyd. UMCS, Lublin 1998, 228.

<sup>2</sup> Tamże, 228.

<sup>3</sup> A. M. Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

Trzecim powodem moich zainteresowań zagadnieniem powinności ontycznej są twierdzenia niektórych filozofów, że istotą etyki jest zagadnienie wartości, a nie powinności. Co więcej, twierdzą oni, że etykę należy budować, odwołując się do cnót, a nie powinności. Głównym zaś winowajcą czynią W. Ockhama<sup>4</sup>. Inni jeszcze powiadają, że należy żyć według wartości, a nie powinności. A zatem wartość czy powinność? A może jedno i drugie, jak chce np. Wojtyła?

Czwartym powodem moich zainteresowań problematyką powinności ontycznej są poglądy Hansa Jonasa. Piątym wreszcie – chęć znalezienia odpowiedzi na pytanie, czym w ogóle jest powinność, jaki jest jej charakter bytowy.

Czym zatem jest powinność? Jaki jest jej status ontyczny? Czy nie jest anachronizmem mówienie o powinności ontycznej w erze postmetafizycznej? Czy nie jest tak, że pojęcie to ma charakter kryptoteologiczny? Czy powinność nie ma li tylko formalnego charakteru, jak sądził I. Kant? A może Kaniowski ma rację mówiąc, że w systemie Kanta da się odnaleźć coś, co jest powinnością treściową, ontyczną, a nie tylko formalną? Czy da się zatem wyjaśnić powinność ontyczną bez odwoływania się do pojęć religijnych? Dlaczego wreszcie jest ona doniosła? Wydaje się, że wszystkie pytania dadzą się sprowadzić do tego, jakie postawił H. Jonas: Czy w aksjologicznych rozstrzygnięciach bierzemy udział dobrowolnie, czy też jest to nasz obowiązek?<sup>5</sup>. Jonasowi chodzi o „rozstrzygnięcia” natury, ale myślę, że pytanie to można uogólnić i odnieść do wszelakich rozważań na temat zobowiązującego charakteru rzeczywistości, niezależnie od reprezentowanego przez nas kierunku filozoficznego. Innymi słowy: chodzi o pokazanie związku wolności i powinność, wolności i wartości albo, jak powiedzieliby inni – dobra i wolności. W jaki sposób dobro „pobudza” nas do działania; zobowiązuje bezwzględnie, „uwodzi”, czy może jest ono tylko naszym wyborem niczym nie umotywowanym, przejawem konkretnej wolnej decyzji?

---

<sup>4</sup> Por. W. Giertych, *Rewolucja w moralności*, „List”, <http://list.media.pl/archiwum-list-katolicki.php?lng=pl&pg=71>, 2.

<sup>5</sup> H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, tłum. z niem. M. Klimowicz, Wyd. Platan, Kraków 1996, 146.

## 2. POJĘCIE POWINNOŚCI

Powszechnie się sądzi, że zagadnienie powinności pojawiło się wraz z Kantem. Problematyka powinności jest jednak znacznie starsza i sięga myśli starożytnej. Nie będę tutaj przedstawiał całej dyskusji na ten temat. Zainteresowanych odsyłam choćby do wspomnianej książki A. Kaniowskiego.

Odejście od greckiego rozumienia *enetelechiū* jako podstawowej kategorii ontycznej i rozwinięcia, pod wpływem chrześcijaństwa, pojęcia wolności przyczyniło się do pojawienia się pojęcia powinności. Powinność zaczęto sprowadzać do woli Pana Boga oznajmionej w zakazach i nakazach. Wielki wpływ na wykształcenie się takiego pojęcia powinności miał Wilhelm Ockham, który potraktował wolność nie jako akt rozumu, ale wyłącznie woli. Uznał, że w człowieku nie ma skłonności do dobra i że jest on całkowicie niezdeteminowany. Gdyby bowiem posiadał zdeterminowanie do dobra, byłby zniewolony. Co więcej, w człowieku nie ma żadnego przyrostu wolności. Każdy rodzi się jako zupełnie wolny. Również Bóg jest całkowicie wolny i dlatego dał człowiekowi, na zasadzie pewnego przypadku, prawo, które może w każdej chwili zmienić. W codziennym życiu następuje więc zderzenie wolności z nakazem Boga, który człowiek odczytuje w sumieniu jako powinność. Powinność ta nie opiera się na żadnej zasadzie. Sumienie jest czymś w rodzaju pieczętki, która poświadcza rozpoznaną powinność<sup>6</sup>.

Tak więc Ockham oddzielił pojęcie bytu od pojęcia dobra, wolności od rozumu. Wraz z przemianami społecznymi, zwłaszcza z postępującą indywidualizacją i wykształceniem się sfery prywatności oraz osłabnięciem mocy zewnętrznych i prawnych nakazów, teorie moralne zaczęły skupiać się na zagadnieniu powinności.

Powinność zaczęto traktować jako samodzielny fenomen, który nie daje się sprowadzić ani do chcenia, ani do wartości, ani norm. Wielki wpływ na takie rozumienie powinności wywarł F. Brentano poprzez swą pracę *O źródle poznania moralnego*. Jego uczniowie zaczęli zestawiać powinność z wartością. Jedni utożsamiali je, inni oddzielali, przyznając prymat wartości (np. Hartmann czy M. Scheler). Nie sposób jest jednak tutaj omawiać całej dyskusji na ten temat. Dodam tylko, że bardzo wiele do wyjaśnienia tego, czym jest

---

<sup>6</sup> Zob. W. Giertych, art. cyt., 2.

powinność, wniósł Herbert Spiegelberg. Dokonał on wielu rozróżnień. Mówił o powinnościach, przyzwoleniach, roszczeniach, prawach<sup>7</sup>. Każde z tych określeń odnosił do innego przedmiotu. Uważał, że przedmioty te tworzą pewien idealny stan, określane jako porządek *kat' exochen*, czyli to, co idealne samo w sobie, będący celem. Uznał, że oprócz porządku idealnego istnieje jeszcze porządek pewnych zarządzeń i wzajemnych przyporządkowań. Ma on charakter sztuczny. Porządek ten „istnieje sam z siebie i ma swoje osadzenie w naturze rzeczy”<sup>8</sup>.

Zdaniem Spiegelberga, owo uporządkowanie chwytny bezpośrednio, kiedy w codziennym życiu przeciwstawiamy porządek nieporządkowi, bez odwoływania się do jakiegos zarządzenia<sup>9</sup>.

Zaletą koncepcji Spiegelberga jest to, że nie ogranicza się ona jedynie do samych działań. Wskazuje bowiem, jaki ten świat ma być, albo raczej, jaki nie powinien być, czyli jakie stany nie powinny nigdy mieć miejsca. Zaletą tej koncepcji jest także i to, że nie ogranicza się ona jedynie do powinności moralnych. Ukazuje raczej idealny stan rzeczy, pewną rzeczywistość, która łączy to, co powinno moralnie i to, co powinno z innego, pozamoralnego, punktu widzenia.

Ponadto koncepcja ta daje możliwość gradacji stanów powinnych. Odróżnia to, co z idealnego punktu widzenia nie powinno mieć miejsca, od tego, co jest nie do przyjęcia. Wyróżnia to, co jest mile widziane, co zalecane, a co jedynie tolerowane. Pokazuje, że idealny stan rzeczy nie musi nastąpić i na ogół nie następuje. Daje ona również możliwość ustalania, co powinno się uczynić ponad ściśle określony obowiązek, by przybliżyć się do stanu idealnego lub by nie doszło do tego, że zaistnieje taki, jaki nie powinien zaistnieć.

Głównym zastrzeżeniem Kaniowskiego wobec koncepcji Spiegelberga jest to, że (jak każda koncepcja fenomenologiczna) odwołuje się ona do intuicji<sup>10</sup>. Nie odpowiada także na pytanie, jakie są źródła powinności, co jest bardzo istotne, gdyż z chwilą, kiedy

<sup>7</sup> H. Spiegelberg, *Sollen und Dürfen, Philosophischen Grundlagen der ethischen Rechte und Pflichten*, Klawer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1989.

<sup>8</sup> H. Spiegelberg, *Gesetz und Sittengesetz. Strukturanalytische und historische Vorstudien zu einer gesetzesfreien Ethik*, Max Niehans Verlag, Zürich und Leipzig 1935, 143.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Por. także H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świetle wartości. Z historii filozofii wartości*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Warszawa 1975.

przestano wiązać powinność z wolą Pana Boga, pytanie o pochodzenie powinności i o jej naturę stało się bardziej zasadnym. Wielu przecież uważa, że przestrzeganie powinności zależne jest jedynie od istniejących stosunków społecznych i że ma ono charakter li tylko psychologiczny. Powinność jest zaakceptowanym przymusem. Nie jest więc żadnym datum ani nie ma ona charakteru przedmiotowego<sup>11</sup>.

Niemniej jednak Kaniowski uważa, że zaletą koncepcji powinności w rozumieniu Spiegelberga jest to, że nie skupia się ona jedynie na tym, co ja powinienem uczynić, ale rozważa, jaki stan nie powinien zaistnieć, a także to, że do ustalenia uniwersalnej powinności wykorzystuje metodę dyskursu, przez co posiada charakter treściowy, a nie jedynie abstrakcyjny i formalny. Nie dotyczy więc jej zarzut wysuwany od adresem etyki Moore'a i etyk wartości, że w wólkę ze sobą „hipotekę tajemnej, intuicjonistycznej mistyfikacji oraz krypto-metafizycznego i quasi-teologicznego konstruktów”<sup>12</sup>.

Trzeba przyznać rację Kaniowskiemu, gdy twierdzi on, że Spiegelberga koncepcja powinności ontologicznej, chociaż odznacza się pewnym powinowactwem z myśleniem metafizycznym, to jednak nie określa z góry jakiegoś idealnego stanu do urzeczywistnienia, „zgodnie z jakimś właściwym bytom stanem doskonałości”, ale daje możliwość dookreślenia, jaki ten stan ma być, a raczej, jaki nie powinien nigdy zaistnieć. Chroni przed zideologizowaniem treści powinności. Nie wyznacza też jednoznacznego sposobu realizacji owej powinności, zakładając niemożliwość urzeczywistnienia wszystkich stanów rzeczy, przez co lepiej ukazuje zakorzenienie powinności zarówno w podmiocie, jak i w stosunkach społecznych, w odniesieniach intersubiektywnych.

Kaniowski uważa, że również w koncepcji Kanta można znaleźć podstawę do wyróżnienia powinności ontologicznej. Chodzi mu o te fragmenty, w których filozof z Królewca zajmuje się zagadnieniami odpowiedzialności człowieka za otaczający go świat, gdy wspomina o pewnym długu, jaki posiadamy względem otaczającej nas rzeczywistości. Zgadając się z tym stwierdzeniem, chciałbym pójść nieco dalej i pokazać, że powinność ontologiczna (ontyczna) jawi się nie tylko w związku z zagadnieniem odpowiedzialno-

<sup>11</sup> H. Krämmmer, *Integrative Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt/Mainz 1992, 22.

<sup>12</sup> A. M. Kaniowski, *Supererogacja*, dz. cyt., 413.

ści za świat przyrody, ale że można odkryć jej ontyczny, a nie tylko formalny, charakter, rozważając Kantowskie rozumienie człowieczeństwa.

### 3. CZŁOWIECZEŃSTWO URZECZYWISTNIANE W DWÓCH ŚWIATACH

Etyka Kanta, tak jak ja ją rozumiem, pozwala na stwierdzenie, że powinność jest bytem, a nawet, że jest więcej bytem niż powinnością i że treść bycia tego, co jest powinne, wskazuje na obiektywną realność idei ludzkiej wolności i pozwala na połączenie świata empirycznego ze światem etycznym. Żeby nie było nieporozumień, powiem od razu, że Kant tego nie uczynił. Nie pozwalały mu na to przyjęte wcześniej założenia. Miał jednak dobrą intuicję pewnych zależności. I to im właśnie należy się przyjrzeć.

Jak wiadomo, Kant był przekonany, że treść moralna nie może służyć jako kryterium odróżnienia jej od innych treści. Nie treści należy więc porównywać ze sobą, ale treść mamy dostosowywać do formy. Tak więc, pisze Kant: „Principium szczęśliwości może wprawdzie dostarczyć maksym, ale nigdy takich, które nadawałyby się na prawa [dla] woli, i to nawet gdyby wzięło się sobie za przedmiot szczęśliwość powszechną”<sup>13</sup>. Mimo to można zaryzykować tezę, że Kantowskie pojęcie szczęścia, mimo że jest nieokreślone, to jednak nie jedynie formalne.

Jak wiadomo, Kant mówił o celu samym w sobie albo o królestwie celów i wskazywał na ideę człowieczeństwa jako największe ograniczenie indywidualnych celów, którą potraktował jako nową charakterystykę formalnego prawa. Idea człowieczeństwa jest zasadą określającą wolę, stanowi podstawę samego prawa. Dobra wola musi podążać za maksymami, którymi kierują się członkowie królestwa celów. I to jest dobrem moralnym, jako że najwyższą zasadą moralności jest pragnienie autonomii. Pojęcie człowieczeństwa jest szczególne. Jest ono innego rodzaju niż pojęcia uniwersalne. Co prawda możemy powiedzieć, że Lévinasem, że poprzez pojęcie człowieczeństwa powszechność wiska się niepostrzeżenie, przez co człowiek zostaje sprowadzony do jednego z elementów większej całości (z tego powodu odrzucił on koncepcję Kantowską), to jednak trudno zaprzeczyć, że treść pojęcia

---

<sup>13</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. z niem. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, 63.

„człowieczeństwo” ma charakter szczególny. I nie da się jej określić w sposób czysto formalny.

Biorąc pod uwagę swoistość pojęcia człowieczeństwo, możemy pokazać, że powinność traktowania zarówno własnego człowieczeństwa, jak i człowieczeństwa innych posiada odpowiednią treść, która istnieje jako zobowiązująca tak w świecie etycznym, jak i empirycznym, tj. poznawalnym zmysłowo. Taka interpretacja może wydać się dziwna, niezgodna z myślą Kanta. Niemniej jednak istnieje pewien fragment w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, który pozwala na taką interpretację. Mówiąc tam o roli praktycznego rozumu, Kant pisze: „Wola tej istoty [rozumnej] może być tylko przy przyjęciu idei wolności wolą własną, musi więc być przyznana pod względem praktycznym wszystkim istotom rozumnym”<sup>14</sup>.

Cytat ten nie upoważnia jeszcze do stwierdzenia, że Kant przenosi rozumienie wolności ze sfery teoretycznej do praktycznej. Pozwala jednak przypuszczać, że chciał on zwrócić uwagę czytelnika na równość istot ludzkich, którzy tworzą pewną wspólnotę, i na to, że każda rozumna istota jest członkiem „inteligentnego świata”, a przez to jest ona zdolna do takiego samego postrzegania świata i do wolnego, autonomicznego działania<sup>15</sup>.

Ludzka wolność jako istoty autonomicznej ujawnia się w fakcie stanowienia prawa. Prawa nie da się jednak ustanowić poza społecznością. Tak więc formą powszechnego prawodawstwa jest wspólnota autonomicznych istot, w której urzeczywistnia się człowieczeństwo każdego z nas. Jak trafnie ujął to H. Cohen, główna teza Kanta powinna brzmieć: „W tej wspólnotcie powstaje treść *a priori*, treść etycznej rzeczywistości”<sup>16</sup>.

A zatem czystą treścią woli jest idea człowieczeństwa urzeczywistnianego we wspólnotcie autonomicznych prawodawców. Pojęcie czystego chcenia odsyła nas zatem do pojęcia wspólnoty istot, które same nadają sobie prawo. Partykularna wola może i musi zatem łączyć się z wolą powszechnego prawodawcy, określającego etyczną treść, urzeczywistnianą w każdym człowieku jako reprezentancie

---

<sup>14</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. z niem. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1984, 89.

<sup>15</sup> Zob. na ten temat, P. Baumanns, *Kants Ethik. Die Grundlage*, Königshausen&Neumann GmbH, Würzburg 2000, 95n.

<sup>16</sup> H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, 2, Berlin 1910, 130.



ludzkości, tj. we wspólnocie istot ustanawiających prawo. Kantowska czysta wola nie jest zatem, jak się powszechnie sądzi, czymś zupełnie nieokreślonym, ale jest zdolnością do samookreślenia się we wspólnocie jako świecie istot rozumnych. Wola ta jednak urzeczywistnia się w dwóch światach, do których przynależy człowiek, tj. w świecie rozumu i świecie zmysłów. Dostrzeżenie tego, że ludzka wola dokonuje samookreślenia się we wspólnocie, co wyraża idea człowieczeństwa, jest, moim zdaniem, największym odkryciem etycznym Kanta, chyba nie do końca docenianym. Kant miał więc genialną intuicję i chciał pokazać, lepiej niż czynią to dzisiejsi neokantyści czy neohegliści, że do zrozumienia rzeczywistości konieczny jest pewien moment idealizmu oraz że rozpoznanie owego idealizmu pomaga w przezwycięzeniu tego, co niekiedy nazywa się rządami natury. Kant doskonale bowiem wyczuwał, że istnieje jakaś powinność o charakterze ontycznym, która wielu jednostkom jawi się jako obowiązek.

Max Horkheimer zarzucał Kantowi naiwność, twierdząc, że nie dostrzegł on, iż interesy ekonomiczne nie dają się sprowadzić do psychologicznych, gdyż są określane przez bazę materialną, a nie ludzką wolę. Ale, jak trafnie zauważa Adela Cortina, to właśnie Horkheimer przeoczył coś bardzo ważnego. Nie zauważył, że w ludzkiej społeczności jesteśmy określanii zarówno przez prawo natury (ekonomiczne), jak i prawo moralne<sup>17</sup>.

Z prawem natury związany jest nierozzerwalnie egoizm, ujawniający się szczególnie w gospodarce wolnorynkowej. Ale nawet tam ludzie dochodzą do wniosku, że w interesie całej społeczności leży to, by egoizm ten przezwyciężyć<sup>18</sup>. Świat rozumu, czyli wspólnota nadająca sama sobie odpowiednie prawa, gotowa jest niekiedy porzucić świat, który jest swoistą „loterią społeczną”, gdzie występuje nierówność ludzi, by żyć w społeczności, gdzie wszyscy są równi. Dzieje ludzkości pokazują różne próby, niestety, najczęściej nieudane, przechodzenia od jednej wspólnoty do drugiej. Podobną intuicję posiadał John Rawls. Dlatego umieścił za zasłoną niewiedzy ludzi dokonujących pierwotnego wyboru. Także propozycje Hor-

---

<sup>17</sup> A. Cortina, *Würde, nicht Preis: Jenseits des Ökonomismus*, w: *Ethik aus Unbehagen, 25 Jahre ethische Diskussion in Spanien*, red. J. Mugerza, tłum. z hiszpańskiego R. Zimmerling, Verlag Karl Albert, Freiburg-München 1991, 230.

<sup>18</sup> Tamże, 230.

kheimera, choć były swoistym marzeniem, to jednak pokazywały to, co odkrył filozof z Królewca. Były pragnieniem, by taką doskonałą społeczność urzeczywistnić.

Jak twierdzi wspomniana przed chwilą Adela Cortina, etyczna treść wyrażona w formie czystego chcenia, nie da się urzeczywistnić w żadnej społeczności i to z bardzo prostego powodu. Wyraża ona bowiem coś, czego nie da się przeliczyć na wartości materialne, które stałyby się potem przedmiotem wymiany. Tym czymś, czemu nie da się przypisać żadnej korzyści, a przez to i znaleźć odpowiednika, który miałoby wartość przeciwną i którą można byłoby z czymś innym porównywać, jest ludzka godność, a nie wartość (cena). I to właśnie ta godność jest przez nas odkrywana w sądach moralnych syntetycznych *a priori*.

Podobne rozumienie powinności można znaleźć u T. Stycznia, który powiada: „Moralnie powinno stanowi (...) specyficzną postać »jest«, swoisty, nieredukowalny przejaw szczególnego dynamizmu bytowego człowieka osoby. Tego »powinien« do niczego nie można sprowadzić ani znikąd wyprowadzić”<sup>19</sup>.

Można zatem powiedzieć, że powinność ontologiczna jest przede wszystkim rzeczywistością o charakterze relacyjnym i że zasada się na fakcie bycia człowiekiem w społeczności ludzkiej, czyli na godności osób, które odkrywają, często intuicyjnie, że żyją w dwóch różnych światach: tym realnym, który może stać się jeszcze gorszym, i tym, który chciałyby urzeczywistnić, a jeszcze bardziej, nie chcą dopuścić, by świat ten stał się gorszym, jako że wyobrażenie lepszego posiadają, tyle tylko, że nie wiedzą, jak go praktycznie udoskonalić. Na tym więc polega jej doniosłość.

Jak zauważył G. Simmel, powinność jest pochodną realności i tego, co idealne, tego, co jest, i tego, czego jeszcze nie ma, a chcielibyśmy, by zaistniało, albo lepiej, by nie zaistniało coś, czego się obawiamy<sup>20</sup>. I chociaż Simmel traktuje powinność w kategoriach li tylko psychologicznych, to jednak jego spostrzeżenie wydaje się dobrze tłumaczyć, czym jest powinność ontyczna. Jest ona pochodną

---

<sup>19</sup> T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Wyd. KUL, Lublin 1971, 150.

<sup>20</sup> G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, Cotta's Nachfolger, Stuttgart-Berlin 1892, wyd. nowe, [http://socio.ch/sim/em\\_1\\_1.htm](http://socio.ch/sim/em_1_1.htm), 40-46.

stanu już istniejącego i tego, który staramy się urzeczywistnić lub przed którego nadejściem bronimy się. Czy istnieje więc jakiś sposób, by tę powinność dokładniej scharakteryzować, a także pokazać, że ma ona charakter zarówno powszechny, jak i indywidualny, tj. że ma konkretnego adresata? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy przyrzeć się dokładniej relacyjnemu charakterowi powinności ontologicznej. Namysł taki pozwoli nam lepiej zrozumieć to, czego intuicję posiadał Kant, a czego z oczywistych względów nie rozwinął.

#### 4. RELACYJNY CHARAKTER POWINNOŚCI ONTYCZNEJ

W rozważaniach na temat powinności należy zwrócić uwagę na te wszystkie stwierdzenia, które znajdują się zarówno u Kanta, jak i u jego komentatorów (zarówno zwolenników, jak i przeciwników), pokazujące związek powinności o charakterze ontologicznym z odpowiedzialnością – zaadresowaną i nie zaadresowaną. Jeżeli bowiem pojęcie powinności pojmiemy szerzej, nie ograniczając go jedynie do powinności w sensie prawnym, to zauważymy, że wyznacza ona obszar stosunków międzyludzkich oraz określa zależność między działaniami poszczególnych ludzi, czy nawet całych społeczeństw, względem świata. Dlatego też Kant mówił o naszej odpowiedzialności za świat oraz o naszym długu wobec świata.

Relacje te mogą mieć charakter poznawczy, wolitywny lub emocjonalny. Posiadają one treść powinnościową i zobowiązują do odpowiednich działań. Dokładniejsza refleksja pozwala nam stwierdzić, że człowiek nie poznaje jedynie dlatego, że kieruje nim zwykła ciekawość. Bardzo często odkrywa on bowiem, że nie może uchylić się od trudu zgłębienia pewnych prawd, gdyż w przeciwnym przypadku zaistnieje stan, którego by nie chciał, tj. taki, który nie powinien nigdy mieć miejsca. Ma też świadomość, że wielu niebezpieczeństw da się uniknąć, gdy lepiej pozna się rzeczywistość czy też relacje międzyludzkie.

Dla przykładu. Dobry nauczyciel wie, że owocność jego pracy zależy od znajomości stosunków panujących w klasie, od poznania uzdolnień uczniów itd. One to tworzą pewną rzeczywistość. Powinność poznania wychowanków nie ma jeszcze charakteru wyraźnie zaadresowanego. Dotyczy wszystkich nauczycieli. Niemniej jednak może się wydarzyć coś takiego, co skłoni konkretnego nauczyciela do szczególniejszej troski, do większego wysiłku poznawczego.

W tym przypadku powiemy, że powinność miała charakter wyraźnie zaadresowany. Powyższy przykład pokazuje, że powinność zaadresowana nie musi być narzucona przez konkretny podmiot, bez względu na to, czy miałby nim być Bóg, czy człowiek. Wręcz przeciwnie, pochodzi od przedmiotu. Konkretna rzeczywistość jawi się jako powinnościorodna, bardziej niż jakakolwiek inna, przez co wymaga pogłębienia relacji poznawczych. I nie sposób się od podjęcia tego obowiązku uchylić.

Podobnie przedstawia się sprawa, gdy idzie o relacje o charakterze wolitywnym. Ludzie mogą chcieć coś czynić lub starać się tego uniknąć. Są oni jednak na tyle przewidujący, iż wiedzą, że nie sposób nie chcieć zmieniać zaistniałej sytuacji, gdyż w przeciwnym razie stanie się coś gorszego.

Wszyscy powinniśmy walczyć o pokój, o ochronę środowiska, o rozwój gospodarczy. Są jednak tacy, których dana powinność szczególnie dotyczy, gdyż posiadają oni, choćby o tym nie wiedzieli, szczególne predyspozycje. To do nich jest zaadresowana powinność, np. wzbudzenia w sobie chęci współpracy lub zaniechania zbyt ostrej rywalizacji. Jakże często, dopiero po podjęciu jakiegoś działania, uświadamiają sobie, że posiadali niezbędne predyspozycje do wykonania owego, szczególnego zadania.

Ludzkiemu postępowaniu towarzyszą uczucia, które w jeszcze większym stopniu wyznaczają jakość stosunków międzyludzkich. I nie jest rzeczą obojętną, jak będą one wyglądały. Ciągłe doświadczamy powinności ich zmiany bądź utrwalenia. Zaniechanie działań porządkujących uczucia prowadzi bardzo często do nieszczęść, powoduje powstawania stanów, których chciałoby się uniknąć. Bez trudu można jednak wskazać osoby, którzy odbierają panujące stosunki emocjonalne jako nieznośne i chcą je zmieniać lub starają się kultywować dobre. A czynią to, gdyż są bardziej wrażliwe, tj. bardziej predysponowane do odczytania powinności, jaką narzuca otaczająca je rzeczywistość. Powinność ma wtedy charakter zaadresowany.

Powinność jawi się zatem jako źródło odpowiedzialności moralnej człowieka, postawionego wobec innych, który „chwytą”, że nie może postąpić inaczej. Słowo „chwytą” świadomie i celowo biorę w cudzysłów, by pokazać, że chodzi mi o coś więcej niż tylko o poznanie teoretyczne.

Układ relacji międzyludzkich oraz tych, które określają nasz stosunek do otaczającego nas świata, tworzą pewną rzeczywistość

w wymiarze kulturowym, która wyznacza konkretne powinności o charakterze ontycznym. Czym innym zatem jest powinność prawna, a czym innym powinność ontyczna.

Powinność ontyczna posiada charakter relacyjny. Powstaje wraz z pojawianiem się najrozmaitszych relacji międzyludzkich, a także zależności między człowiekiem a otaczającą go rzeczywistością. Powstająca intersubiektywność ma zarazem charakter zobowiązujący. Trudno jest jednak odczytać, co powinny czynić całe narody, a co poszczególni ludzie, co da się ściśle wyliczyć i skodyfikować, a co jest sprawą jedynie naszego wycucia powinności. Odczytana powinność ontyczna rodzi często powinność moralną.

Powinność nie sprzeciwia się ludzkim pragnieniom. Każda wartość, by mogła zaistnieć, potrzebuje współpracy międzyludzkiej i istnienia wartości przeciwnej. Każda praca jest trudem, wielcy artyści malowali obrazy, by zarobić na życie. Dzięki temu powstawały wielkie dzieła. Czas wolny nie daje radości bezrobotnemu. Nie ma czystego obowiązku ani czystego chcenia. Wypełniony obowiązek prowadzi do nowego pragnienia, urzeczywistnianie pragnienia rodzi obowiązek. Logicznie nie da się wyprowadzić powinności. Tę bowiem ujmujemy w postaci sądu. Powinnością ontyczną jest bowiem układ relacji, które chcemy i które trzeba utrwalić lub zmienić. Miał zatem rację Kant, gdy wolność zestawiał z powinnością.

## DIE WICHTIGKEIT DES SEINSOLLENS

### Zusammenfassung

Welche sind Zusammenhänge zwischen Werten und Sollen? Gibt es Seinsollen? Ist es wichtig? Warum? Es handelt sich um eine Erklärung dieses Begriffes. Dieser Ausatz zeigt, dass es in der Kantslehre die Texte gibt, die etwas anders seine Philosophie interpretieren lassen; Materie des guten Wille sind die Zwecke an sich selbst; der guten Wille muss nach Maximen handeln, die man an sich als gesetzgebendes Mitglied eines möglichen Reichs der Zwecke gibt. Das ist das moralisch Gute, und dahr ist das höchste Prinzip der Moralität das der Autonomie die Willens. Die Form der allgemeinen Gesetzgebung ist die Gemeinschaft autonomer Wesen, in der Idee Menschheit verwirklicht und Endzweck ist. In der Gemeinschaft besteht der Inhalt des *a priori*, der Inhalt der ethischen Wirklichkeit. Man kan denn sagen, dass die Zusammenhänge zwischen den Menschen sind die verschiedenen Formen des Seinsollens.