

KRZYSZTOF STACHEWICZ
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Analiza dobra w perspektywie etyki fundamentalnej i etyki sygetyczno-apofatycznej

W czasy (po)nowoczesne wyraźnie wpisana jest silna ambiwalencja względem etyki. Z jednej strony mamy pochwałę schyłku i zanikania etyki, głoszoną choćby przez Zygmunta Baumaną. Etyka zdaniem tego myśliciela, a jest to szczególnie charakterystyczne dla jej nowożytnych dziejów, była opresyjna względem źródłowych impulsów moralnych i *eo ipso* zniekształcała *datum morale*, wpędzała intuicje moralne w nieautentyczność. Tak widoczny w naszych czasach zanik klasycznie rozumianej etyki zapowiada więc narodziny prawdziwej i autonomicznej moralności, wyzwolonej spod tyranizującej mocy schematów etycznych, podporządkowanych moralizatorskiej misji ich twórców i głosicieli. Decentracja kulturowa, radykalna pluralizacja postaw i wartościowań, płynność i niedookreśloność czasów ponowoczesnych pociąga za sobą, zdaniem Baumaną, niemożność generowania sztywnych schematów moralnych przez kodyfikującą etykę. Czytamy w *Etyce ponowoczesnej*:

Twierdząc, że nowość ponowoczesnego podejścia do kwestii etycznych polega nie na porzuceniu typowo nowoczesnych niepokojów i trosk moralnych, ale na odrzuceniu typowo nowoczesnej metody zajmowania się problemami moralnymi (polegającej na reagowaniu na wyłaniające się moralne kłopoty wzmożonym wysiłkiem ustawodawczo-normatywnym w polityce i coraz gorliwszym poszukiwaniem absolutów, powszechników i fundamentów etycznych w dociekaniach filozoficznych)¹.

Etykę zastąpi teraz moralność indywidualnej odpowiedzialności — to bardzo optymistyczna, także dla samej etyki, prognoza.

Francuski filozof i socjolog Gilles Lipovetsky, twórca tak zwanej teorii hipernowoczesności, idzie jeszcze dalej, z radością zwiastując w *Le Crépuscule du devoir* (Gallimard 1992) nadejście epoki postdeontycznej (*l'après devoir*), epoki wyzwolenia z wszelkich obowiązków, powinności moralnych i norm etycznych. Życie w faktyczności, w tym-co-jest wystarcza, a wyzwolenie się spod dyktatu tego-co-być-powinno, stanowi warunek pełni życia i bycia autentycznym. Wydaje się, że w takiej

¹ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996, s. 8.

perspektywie żyją bohaterowie wielu powieści Milana Kundery, by wspomnieć tylko *Niežność lekkość bytu*². To zerwanie z imperatywnością przez człowieka ponowoczesnego prowadzi wprost do śmierci etyki. Mamy tu niejako odwrócenie związków przyczynowych u wspomnianych myślicieli. O ile u Baumana zanik etyki prowadzić będzie do narodzin autonomicznej moralności opartej na indywidualnej odpowiedzialności, o tyle dla Lipovetskiego zanik moralności pociąga za sobą zniesienie refleksji etycznej, dekonstrukcję etyki. Tak czy inaczej efektem jest to, że etyka schodzi ze sceny, a w najlepszym wypadku wchodzi w organiczny i symbiotyczny związek z estetyką. Dobro zdaje się w takiej perspektywie połykiwać różnymi odmianami piękna. Estetyzacja moralności — zabieg z ducha nietzscheański — łącznie z wersją utożsamiania tych rzeczywistości, to wątek częsty w pismach wielu postmodernistów, a współcześnie trend ten został zapoczątkowany przez Michela Foucaulta w jego koncepcji *estetyzacji egzystencji i troski o siebie*³.

Z drugiej jednak strony widzimy współcześnie wyraźnie rosnące zapotrzebowanie na etykę szczegółową o charakterze „rozstrzygającym”, na spełnianie przez nią funkcji właśnie moralizatorskich — dokładnie wbrew diagnozie Z. Bauman. Stawiamy nierzadko naglące pytania o to, co słuszne, powinnościowe, dobre, oczekując od etyków jednoznacznych i przekonująco uzasadnionych odpowiedzi. Nad kwestią, czy jest to w ogóle możliwe, czy etycy są w stanie udzielić tu wiążących odpowiedzi, staramy się przechodzić do porządku dziennego. Etyka ogólna zdaje się schodzić na plan drugi, jako niepotrzebne nikomu mniej lub bardziej jałowe teoretyczne spekulacje, niewnoszące niczego do analizy konkretnych sytuacji i poszukiwań ich etycznej kwalifikacji. Refleksja jest tu wypychana przez — w rozmaity sposób uzasadnianą — funkcję nauczycielską, mentorską. Autorytet epistemiczny etyka jako specjalisty od spraw moralnych bezpośrednio funduje jego autorytet deontyczny, by posłużyć się tu terminologią Józefa Bocheńskiego⁴. Jest to wyraźnie widoczne w takich przestrzeniach, jak bioetyka, etyka biznesu, etyki zawodowe (prawie wyłącznie, warto to zaakcentować, ujmowane kodeksowo). Jeśli jest prawdą, że podmiot moralności wyzwala się na naszych oczach z krępujących więzów normatywnych rozstrzygnięć etycznych, to najwyraźniej próbuje on uciekać od odpowiedzialności, szukając jednoznacznych uregulowań dokonywanych przez pojedyncze lub zbiorowe podmioty, określające kwestie moralne. Etycy nierzadko dobrze wchodzi w rolę i spełniają oczekiwania, orzekając, gdzie leży słuszność, a gdzie sfera tego, co zakazane, co jest dobre, a co złe. Ten drugi biegun ponowoczesnego funkcjonowania etyki każe postawić mocny znak zapytania nad jednoznacznie mortalnymi diagnozami i prognozami w tej kwestii, stawianymi przez wielu myślicieli postmodernistycznych. Trzeba przynajmniej zarejestrować wyraźną, a chyba nawet pogłębiającą się, ambiwalencję w tym zagadnieniu⁵.

² Por. M. Kundera, *Niežność lekkość bytu*, tłum. A. Holland, Warszawa 2001.

³ Por. M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Warszawa 2012; *Troska o siebie*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, [w:] M. Foucault, *Historia seksualności*, Warszawa 1995, s. 383–597.

⁴ Por. J.M. Bocheński, *Co to jest autorytet?*, tłum. J. Parys, [w:] J.M. Bocheński, *Wybór pism*, J. Parys (red.), Warszawa 1993, s. 187–324.

⁵ Por. K. Stachewicz, *Czy żyjemy w czasach końca filozofii i etyki? (Uwagi wstępne)*, [w:] idem, *Życie i rozumieć. Szkice o człowieku i moralności*, Poznań 2013, s. 142–155.

Niezależnie jednak od (po)nowoczesnej wizji etyki badania nad fundamentami moralności, pytania o dobro stawiane z perspektywy nie tylko fenomenologicznej, lecz także metafizycznej (Dobro) jawią się jako skrajnie podejrzanе w swej sensowności. Co odpowiedzi na te pytania mogą wnieść twórczego do dyskusji nad oceną etyczną badań nad komórkami macierzystymi czy nad moralnym statusem określonych operacji finansowych? Czy z określonej koncepcji d(D)obra da się wyprowadzić normy szczegółowe na terenie bioetyki czy etyki zawodowej? Analizy fundamentów zdają się nie mieć tego typu przydatnościowej legitymacji, a poza tym nie są modne w filozofii, która próbuje zdekonstruować samo pojęcie fundamentów, bojąc się — przyznajmy, że nie bez pewnej racji — nie tylko wszelkiej maści epistemologicznych fundacjonizmów, lecz także ideologicznego fundamentalizmu. Ta niechęć wzrasta tym bardziej w etyce, nauce próbującej współcześnie się zautonomizować w stosunku do filozofii, do metafizyki. Jest to szczególnie widoczne w bioetyce, która ulega silnym procesom profesjonalizacji, z odcinaniem się od filozofii spekulatywnej i problematyki ogólnofilozoficznej w imię uczynienia z analiz etycznych nad życiem obiektywnej, pozbawionej jakichkolwiek przedzałożeń filozoficznych, a tym bardziej presupozycji światopoglądowych, refleksji i analizy.

Jeśli decydujemy się na namysły filozoficzne dokonywane poza oczywistością i pewnością, w przestrzeniach naznaczonych probabilizmem i dominacją pytań nad odpowiedziami, kiedy wytrzymamy świadomość braku bezpośrednich implikacji praktycznych, wtedy dopiero możemy dostrzec wagę problemów badanych przez etykę fundamentalną i prowadzić w jej przestrzeniach analizy i badania nad d(D)obrem. Zdając sobie zatem sprawę z pewnej „anachroniczności” i ryzykowności tego typu namysłów, podejmijmy to wyzwanie, uznając je za istotne do zrozumienia fenomenu moralności, moralnego dobra. Nawet jeśli punktowo będziemy musieli opuszczać teren metodologicznie kontrolowanych analiz i dyskursu filozoficznego, by popaść w zamyślenie i w nim szukać impulsów oraz inspiracji myślowych. Rację wszak ma Hans Blumenberg, gdy pisze: „elementarne potrzeby i pytania nie dają się stłumić przez ich rzekome przezwyciężenie. Kultura to także respektowanie pytań, na które nie możemy odpowiedzieć, które wprawiają nas w zamyślenie i każą w tym zamyśleniu pozostać”⁶. Ten wątek podprowadza nas już pod kwestię milczenia i niewyraźności, do której wrócimy w ostatnim punkcie niniejszego tekstu.

Etyka fundamentalna jako badanie d(D)obra

Nie można tu niczego dowieść, ale niejedno wskazać
Martin Heidegger

Stawiając problem fundamentów w etyce, trzeba zapytać o ich rozumienie, by w punkcie wyjścia rozwiązać ewentualne nieporozumienia, wynikające z wieloznaczności słów. Przyjmujemy tu, że fundament moralności jest to teoretyczny konstrukt, który w jakimś sensie legitymuje poznawczo poszczególne piętra ustaleń etycznych, dając im podstawę wyjaśniającą, pozwalającą zrozumieć ich

⁶ H. Blumenberg, *Zamyślenie*, tłum. T. Zatorski, „Kronos” 2 (2013), s. 28.

twierdzenia. Łacińskie słowo *fundamentum* oznacza podstawę, grunt, podwalinę, korzeń, zasadę. Fundament to podstawa, na której wznosi się gmach wyjaśnień, a często — w pewnych odmianach naturalizmu czy intuicjonizmu — uzasadnień poszczególnych twierdzeń z zakresu etyki. Wskazywanie na określone fundamenty jest odpowiedzią na pytania dotyczące źródeł, *fontes moralitatis*. Fundament — zaryzykujemy to stwierdzenie — to przede wszystkim model źródłowości jako takiej. O metaforze źródłowości w filozofii pisała Barbara Skarga: „U źródła widać na wskroś. Inaczej mówiąc, ten, kto stoi u źródeł, widzi lepiej i dokładniej może określić kierunku strumieni, a więc następstwa”⁷. Stąd Husserl uczynił ze źródłowości podstawową kategorię fenomenologii, widząc w poszukiwaniu początków i źródeł główne zadanie filozofii: „filozofia z istoty swojej jest nauką o prawdziwych początkach, o źródłach, o *rizomata panton*”⁸. To, co źródłowe, nie ma służyć jednoznaczny dedukcjom i poszukiwaniu związków kauzalnych, lecz stanowi warunek poniekąd transcendentálny zaistnienia czegoś, jakiegoś fenomenu czy jakiegoś pojęcia⁹. W analogicznym sensie rozumiemy fundamenty, stanowiące — jak była o tym mowa — teoretyczne modele źródłowości.

Czy o fundamenty moralności trzeba na gruncie etyki pytać i koniecznie budować jakieś koncepcje w tym zakresie? W przestrzeniach szeroko rozumianej fenomenalności czyni to, jak się wydaje, każdy typ etyki (choć wiele z nich próbuje to ukryć i rozstrzygać *implicite*). Dzieje się tak zarówno w intuicjonizmie, naturalizmie, jak i w emotywizmie. Natomiast szukanie poza-fenomenalnych fundamentów, sięganie w przestrzeń meta-fizyczne przynależy już tylko do niektórych typów refleksji etycznej. Lęki przed klimatami metafizycznymi, fundowane zazwyczaj przez różnej maści scjentyistyczne podejścia, nakazują często zatrzymywanie się na poziomie szeroko rozumianych danych doświadczalnych, choć pytania zdają się pojawiać, domagając się przemyśleń. W każdym razie etyka fundamentalna jest programowo zorientowana na te problemy i zagadnienia.

Wydaje się, że etyka fundamentalna pyta zawsze, choć czasem posługując się innymi pojęciami i kategoriami, o d(D)obro, szukając dlań ostatecznego „ugruntowania” zarówno w granicach eksplanacyjnych doświadczenia moralnego, jak i metafizyki. W fenomenologii moralności wskazuje się na cel ludzkich dążeń i pożądania, na wartości moralnie doniosłe, na spotkanie z Innym, na interes hedoniczny czy eudajmoniczny jednostki lub maksymalnej liczby ludzi, na hierarchę potrzeb wszczepionych w ludzką naturę, na autorytet normotwórczy *etc.*, poszukując w szeroko rozumianej *datum morale* oraz poddając ją rozmaitym zabiegom interpretacyjnym, uzasadniania, a przede wszystkim wyjaśniania dobra moralnego. Na płaszczyźnie metafizycznej ugruntowaniem moralności jest w tradycji parmenidejskiej i arystotelesowskiej byt, dla Heideggera bycie, dla Platona Dobro jako naczelną ideą będącą poza istotą i istnieniem, dla Plotyna Jednia, *conatus essendi* dla Spinozy *etc.* To poziom ostatecznego zrozumienia, ciągle żywy w człowieku, mimo wielokrotnych prób jego unieważnienia, podejmowanych przede wszystkim

⁷ B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005, s. 7.

⁸ E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 78.

⁹ Por. B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, s. 17.

z szeroko rozumianych pozycji pozytywistycznych. Tę ostatnią reprezentują współczesne próby neuronalnego wyjaśnienia moralności przez zredukowanie tego, co moralne, do społecznych inklinacji człowieka zakodowanych w jego mózgu. Pisze Patricia S. Churchland:

Generalnie, ludzie, tak jak niektóre inne ssaki, są istotami społecznymi, obdarzonymi silną motywacją do tego, by stać się członkami grupy i mieć możliwość uczestnictwa w jej praktykach. Nasze zachowania moralne, mimo że bardziej skomplikowane niż zachowania społeczne innych zwierząt, są podobne, ponieważ reprezentują nasze próby radzenia sobie w ekosystemie społecznym¹⁰.

Nietrudno jednak i w tego typu koncepcjach dostrzec owe niechciane komponenty metafizyczne. Ale to temat na osobne studium.

Szukanie mocnych fundamentów wiedzy jest ściśle związane z wrodzonym człowiekowi instynktem pewności. Pisał Michał Heller:

dążenie do pewności jest bardzo głęboko zakodowane w naszej obecnej strukturze myślenia. To bardzo interesujące, że na ogół łatwiej nam przyłgnąć do złudnej pewności, niż zgodzić się, że nasze przekonanie opiera się na kruchych założeniach (myślę, że tu leży źródło wszelkiego rodzaju fanatyzmów)¹¹.

Napędza to poszukiwanie niepodważalnych, pewnych fundamentów, a taką postawę określa się w epistemologii mianem fundacjonizmu. Jeszcze raz przytoczmy słowa M. Hellera: „Jeżeli budynek nie ma mocnych fundamentów, prędzej czy później musi się rozpaść. Jest to niewątpliwie słuszne w architekturze, ale czy musi być słuszne w filozofii?”¹². Przeciw fundacjonizmowi w filozofii można sformułować wiele niebanalnych argumentów¹³. Przestrzenie etyczne dodają do nich wiele innych, które zasygnalizujemy w postaci przykładowych pytań. Czyż etyka zbudowana jako system wiedzy absolutnej nie znosiłaby ludzkiej wolności i odpowiedzialności? Czy probabilizm i fallibilizm nie jest zgodny bardziej z naturą badanego przedmiotu, jakim jest moralność i meandry życia moralnego? Czy da się wskazać na fundament moralny, który będzie do przyjęcia, niezależnie od wyznawanego światopoglądu, religii? Czy poszukiwać należy z konieczności fundamentu moralności, który będzie cechowała pełna samooczywistość, kartezjańska jasność i wyrazność? Czyż nie ma racji Gottfried Wilhelm Leibniz, iż są w etyce zasady, których nie da się udowodnić?¹⁴ Czy z fundamentów moralności da się wyprowadzić w sposób logicznie pewny szczegółowe zasady i normy postępowania? Czy należy odrzucić stanowisko Martina Heideggera o tym, że na szczęście istnieją rzeczy niepotrzebujące ścisłych dowodów, a sama intencja ich przeprowadzenia jest profanującym nieporozumieniem?¹⁵ Lista pytań jest tu długa.

¹⁰ Por. P.S. Churchland, *Mózg moralności. Co neuronauka mówi o moralności*, tłum. M. Hohol, N. Marek, Kraków 2013, s. 26–27.

¹¹ M. Heller, *Przeciw fundacjonizmowi*, [w:] *Sensy i nonsensy w nauce i filozofii*, M. Heller, J. Mączka, J. Urbaniec (red.), Tarnów 1999, s. 81.

¹² *Ibidem*, s. 85.

¹³ Por. *ibidem*, s. 81–101.

¹⁴ Por. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbbska, t. 1, Warszawa 1955, s. 71.

¹⁵ Por. M. Heidegger, *Zolliker Seminare*, Frankfurt 1987, s. 89.

Fundamenty rozumiemy w proponowanym tu podejściu w sensie interpretacyjnym, jako konstrukty wyjaśniające, a nie uzasadniające, pozwalające zrozumieć to, co już wiemy¹⁶. Dzięki fundamentom rozumiemy zjawiska moralne, natomiast nie potrafimy dedukować z nich wiedzy normatywnej, nadbudowywać nad nimi gmachu wielopiętrowej filozofii moralności i etyki jako ich swoistego „przedłużenia”. Uznajemy zatem względną niezależność od siebie poszczególnych pięter w analizie moralności: moralistyki, etyki normatywnej, etologii, filozofii moralnej, metaetyki, teologii moralnej. W takiej perspektywie, poszukując fundamentów, nie realizujemy programu fundacjonizmu, a tym bardziej nie zbliżamy się do zagrożeń fundamentalizmu. Nie zamierzamy też budować absolutystycznej etyki, oczywiście nie wykluczając z góry takiej możliwości. Problem fundamentów jest po prostu inwariantny względem tych programów czy idei etycznych.

Dualizm w etyce fundamentalnej

was nur in der Nachdenklichkeit umfasst,
nicht erfasst werden kann
Hans Blumenberg

Słowo „dualizm” ma długą historię i dość rozmyte kontury semantyczne. Grecie *δύο* to tyle co dwa, dwoistość, para, a łacińskie *dualis* znaczy podwójny, dotyczący dwóch. W zgodzie z tymi tropami etymologicznymi w języku polskim dualizm oznacza współwystępowanie dwóch odmiennych aspektów jakiegoś zjawiska, dwóch pierwiastków coś tworzących, coś konstytuujących. W filozofii dualizm jest kategorią poniekąd klasyczną i wieloaspektową. W najogólniejszym sensie oznacza on istnienie obok siebie dwóch różnych zasad, składników rzeczywistości. W odniesieniu do interesującego nas tu zagadnienia przez dualizm będziemy rozumieć zasadniczą dwoistość, ujawniającą się na poziomie pytań o fundamenty moralności. Pierwszy jej biegun wyznacza pytanie o fundamenty moralności zadawane na płaszczyźnie fenomenalności, szeroko rozumianego doświadczenia — pytamy tu o fundament *datum morale*. Druga płaszczyzna to zagadnienie ostatecznych, metafizycznych ugruntowań moralności. Jeśli stoimy na stanowisku organicznej jedności obu płaszczyzn, logicznego wynikania z płaszczyzny metafizycznej sfery fenomenologicznej, to wtedy dualizm nam się nie pojawi. Natomiast jeżeli — a takie stanowisko uznajemy z wielu względów za słuszne, co starałem się pokazać w osobnej monografii¹⁷ — odrzucamy jednoznaczne przyporządkowanie sobie obu sfer, wtedy pojawi się dualizm z bardzo konkretnymi postulatami natury epistemologicznej, choć niekoniecznie ontologicznej. Ich pogwałcenie prowadzi, o czym dalej, do nieprzezwycięzalnych aporii, a nierzadko do etycznych błędów.

Gdy próbujemy opisać treści doświadczenia moralnego, jesteśmy współcześnie niejako skazani na język wartości, na żargon aksjologiczny, z wszystkimi tego do-

¹⁶ Por. K. Stachewicz, *U wyjaśnianiu i uzasadnianiu w etyce. Kilka wstępnych uwag*, [w:] *Z problematyki norm, zasad i mądrości praktycznej*, P. Duchliński, T. Homa (red.), Kraków 2015, s. 15–36.

¹⁷ Por. K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Warszawa 2006.

brymi, lecz także złymi skutkami. Pomijam tu, interesujące i złożone, powody takiego stanu rzeczy, konstatując tylko jego zachodzenie¹⁸. Wartość jawi się jako kategoria dobrze opisująca istotę doświadczenia moralnego, uchwytowania tego, co istotne, co doniosłe-samo-w-sobie, co powinno być uwzględnione w postępowaniu podmiotu. Problemy zaczynają się w momencie postawienia fundamentalnych pytań aksjologicznych — o definicję i rozumienie wartości, o sposób jej istnienia i poznawania, o hierarchię wartości i jej uzasadnienie *etc.* Formuły typu: człowiek żyje wartościami i dla wartości, człowiek to istota otwarta na wartości, rzucona w świat wartości, wybierająca określone wartości *etc.* rażą trywialnością, gdyż wartość jest w nich najczęściej pojęciem treściowo, materialnie pustym, oznaczając jedynie formalną zasadę kierowania się przez człowieka tym, co ważne, cenne, znaczące. Radykalna krytyka wartości obecna we współczesnej myśli filozoficznej, przykładem Heidegger i jego *List o „humanizmie”*, każe szukać adekwatnego i ograniczonego miejsca dla wartości w etyce, każe też spojrzeć na wartości nie w perspektywie bytów idealnych (jak u Nicolaia Hartmanna) i idei (jak u Romana Ingardena), lecz realnych treści normatywnych i moralnych obecnych w doświadczeniu człowieka.

Wartości na gruncie etyki należy, jak się wydaje, ujmować z pozycji relacjonizmu, są one wszak zawsze czymś-dla-kogoś, co wcale nie wyklucza obiektywizmu aksjologicznego. Są one swoistą treścią doświadczenia moralnego: mając oparcie w rzeczywistości, są zawsze konstytuowane przez świadomość podmiotową (doskonale to widać w perspektywie redukcji transcendentualnej Husserla). Wartości należą jednak do apersonalnej przestrzeni przedmiotowej, toteż nie można mówić o spotkaniu z wartościami, a moralność jawi się przecież jako płaszczyzna międzyosobowych odniesień, które dopiero wyraźnie nadają jej powinnościowy, zobowiązujący charakter. Czyż nie miał racji Heidegger, że nie umiera się dla czystych wartości? Czy poświęcamy się dla wartości samych czy też zawsze dla ludzi, którzy w swych wartościach są jakoś zagrożeni, wyłaniają się z jakiegoś tragizmu? Pisał Gabriel Marcel:

Prawdą jest bowiem, że nikt nie godzi się umierać za piękno w ogóle, czy nawet za wolność w ogóle; wszystko to absolutnie nic nie oznacza. Godzimy się umierać za wyzwolenie swojego kraju lub, ściślej, za swych braci w niewoli. I dalej: absurdalne byłoby powiedzenie, iż ktoś umarł za ideę; idea bowiem nie potrzebuje tej śmierci, nie może nawet o niej wiedzieć, wystarcza sama sobie. Natomiast moi bracia mnie potrzebują i z pewnością może się zdarzyć, że nie będę mógł inaczej odpowiedzieć na ich wezwanie zwrócone do mnie, jak godząc się na śmierć¹⁹.

Trzeba zatem szukać — ciągle na poziomie ontycznym, fenomenologicznym — dopełnienia elementu aksjologicznego przez personalistyczny. Tym elementem jest spotkanie, które wyjaśnia źródło moralnych zobowiązań podmiotu moralnego, a źródłem tym jest drugi człowiek. To on tworzy nerw sytuacji moralnie doniosłej i to on jest wzorem, mistrzem, który ucieleśniając wartości moralne — czasem w stopniu nad-przeciętnym — uczy mnie w spotkaniu ze sobą moralności, ukazuje jej głębię i immanentny sens. Pozwala też skonfrontować moje własne przekonania,

¹⁸ Por. K. Stachewicz, *O wartościach. Kilka uwag filozofa; Czy wartości są fundamentem moralności i etyki?*, [w:] *idem, Żyć i rozumieć*, s. 292–323.

¹⁹ G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 148.

ethos moralny z jego przekonaniami i *ethosem* nierzadko radykalnie odmiennym. Spotkany człowiek jako Ty — użyjmy tu perspektywy pojęciowej wypracowanej przez Martina Bubera — jest obecnością w przeciwieństwie do anonimowego On, który jest traktowany w życiowej postawie jako nie-obecny. Obecność wprowadza natomiast moment nieobiektywizowalności. Twarz stawia opór procedurom uprzedmiotawiająco-obiektywizującym, co bardzo podkreślał na gruncie swej myśli Emmanuel Levinas. Dlatego spotkanie jest tak ważne w moralności. Indywidualizacja i subiektywizacja faktu moralnego w perspektywach spotkaniowych ogranicza jednak, jak się wydaje, wypełnienie warunku uniwersalizacji momentu aksjonormatywnego, wprowadzając w istotę moralności swoisty sytuacjonizm. Poza tym Drugi jako Inny ma własne rozumienie bycia, własny horyzont aksjomoralny i tym samym skłania mnie do rewizji własnego, do uwzględnienia punktów widzenia wcześniej dla mnie całkowicie obcych. Spotkanie otwiera zatem horyzont moralny, ale jednocześnie wskazuje na bardziej fundamentalny poziom zakorzenienia momentu moralnego.

Zarówno Inny, jak i ja jesteśmy zanurzeni w byciu, rzućni w bycie. Spotkanie zakorzenienia nas poniekąd w byciu na sposób etyczny (pomaga znaleźć swój *ἦθος*), stawiając wobec sytuacji moralnie doniosłych. Właśnie sytuacja moralnie doniosła jawi się jako jedność obu momentów: aksjologicznego i personalistycznego. Jest ona konstytuowana zarówno przez wartości moralnie doniosłe, jak i przez obecność drugiego człowieka. Życie moralne rozgrywa się w przestrzeni ontycznej właśnie w określonych i treściowo zdeterminowanych sytuacjach. Trzeba tu zwrócić uwagę na fakt, iż te aksjologiczno-personalistyczne eksploracje dokonują się w płaszczyźnie filozofii praktycznej, lub — mówiąc językiem Andrzeja Niemczuka — w płaszczyźnie metapraktyki²⁰. Wartość dopiero w takiej perspektywie, określonej hasłowo jako sytuacja moralnie doniosła, jawi się jako życiowe, egzystencjalnie ważne odniesienie do rzeczywistości.

Fenomenologia moralności jest budowana w oparciu o doświadczalne podejście do moralności — co jest tu założone, nie bez istnienia uzasadniających racji, wstępne i wyjściowe optimum poznawcze w etyce. Fenomenologia moralności jako swoista ejdetyka wymaga dopełnienia przez — rozumianą interpretacyjnie — metafizykę. Dana moralna uchwycona w doświadczeniu jest w swym obligatoryjnym charakterze „samo-zrozumiała” w psychologicznych przestrzeniach samego przeżycia, jest zrozumiała na gruncie aksjologiczno-personalistycznej teorii wyjaśniającej ten fenomen, a jednak jej osadzenie na gruncie metafizycznym jawi się jako wymóg całościowego poznania filozoficznego, ostatecznościowego — mówiąc językiem Mieczysława A. Krąpca — uniesprzecznienia danych doświadczenia. Metafizykę moralności rozumiemy jednak — podkreślmy to raz jeszcze — interpretacyjnie — a nie eksplanacyjnie, jako ugruntowanie treści moralnych, wiedzy o moralności zdobytej na drodze szeroko rozumianego doświadczenia. Wiązanie poziomu fenomenologicznego z metafizycznym następuje zatem w wyniku szeroko rozumianych zabiegów refleksji transcendentnej. Opowiadamy się przeto przeciw wchłanianiu moralności przez schematy metafizyczne, czynieniu z niej „oczka” systemu wy-

²⁰ Por. A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Lublin 2005, s. 203–239.

pracowanego w ramach ogólnej teorii bytu, przyjmując zasadę: od moralności do metafizyki, a nie na odwrót.

Integralnie rozumianą strukturą przeżycia moralnego są więc sytuacje moralnie doniosłe, zawierające treściowy komponent doniosłości samej w sobie i konstytuowane przez obecność drugiego człowieka, w którym jakieś istotne dobro jest zagrożone. Sytuacja moralnie doniosła jest fundamentem zachowań moralnych, a ich aksjologiczno-personalistyczna warstwa może stanowić punkt wyjścia do budowania nie tylko teorii z zakresu filozofii moralnej, lecz także teorii etycznych w ich normatywnym charakterze. Etyka wartości (przykładem fenomenologiczna materialna etyka wartości) czy etyka dialogu (przykładem wersja zaproponowana przez Bubera) próbują to zadanie podjąć z dużym powodzeniem, a jednak nie dopowiadają, jak się zdaje, czegoś, co w kwestii moralności jest filozoficznie istotne. Skąd bowiem — w porządku ontologiczno-metafizycznym — pochodzi normatywny moment sytuacji aksjomoralnej otwartej poprzez spotkanie z drugim człowiekiem? Skąd ostatecznie czerpie swą moc zobowiązywania? Zobowiązywania o charakterze wyrażnie (choć nie zawsze) absolutnym? Kategoria Bycia w rozumieniu głównie późnego Heideggera (prawda Bycia) zdaje się stwarzać adekwatną — choć oczywiście nie jedyną — płaszczyznę odpowiedzi na te pytania. Czy tym samym wracamy do średniowiecznej teorii transcendentaliów, utożsamiającej dobro z bytem w myśl zasady *bonum et ens conventuntur*? Nie, albowiem chcemy z wielu powodów respektować różnicę ontologiczną. Bycie nie jest bytem, który wybierany przez władze rozumowo-pożądawcze jest dobrem. Bycie stwarza pewne ramy naszej egzystencji, stanowi o jej autentyczności, jest metafizycznym źródłem wszelkiej moralnej aksjonormatywności. Do bycia jednak zasadniczo nie mamy — abstrahujemy tu od doświadczeń, w których dane są pewne jego „przebłyśki”, doświadczeń metafizycznych czy wręcz z zakresu mistyki naturalnej (owo *tajemnicze poczucie ogółu*, jak pisał Norwid), a co jest tematem na osobne opracowanie — bezpośredniego dostępu, a zatem w porządku ontycznym najbardziej podstawowe dla sfery moralności jest doświadczenie aksjologiczno-personalistyczne.

Czy jednak i ten pułap metafizycznej refleksji nad moralnością trzeba przekroczyć w kierunku deifikacji Bycia? Czy Bycie zinterpretowane — choćby przez Paula Tillicha czy Johanna B. Lotza — jako osobowy Bóg nie nadaje się bardziej na źródło moralności? Zasadność tych przypuszczeń trzeba uznać — wbrew Heideggerowi — za istotne. Te pytania i problemy wykraczają jednak poza horyzont zakreślony w przeprowadzonych tu analizach i otwierają pole refleksji teologicznej.

Bycie łączy człowieka z drugim człowiekiem, lecz także z wszystkim, co istnieje. Wydaje się, iż nie było przypadkiem, że uczeń Heideggera, największego w dziejach filozofii europejskiej myśliciela bycia, Hans Jonas zaproponował model etyki odpowiedzialności, zobowiązującej człowieka do postawy odpowiedzialności za rzeczywistość, za świat, w którym żyje²¹. Powinność moralną wyprowadzał on z samego istnienia, a nie z istoty, jak ma to miejsce choćby w klasycznej etyce

²¹ Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996.

fenomenologicznej²². Doświadczenie bycia to poniekąd doświadczenie jedności istnienia w wielości istniejących rzeczy. Tym „istnieniowym” punktem wyjścia swej etyki Jonas próbował rozbić wyraźny antropocentryzm klasycznej etyki. W byciu można zatem widzieć metafizyczny fundament normatywności moralnej. Wartości moralnie doniosłe i moralne jako doniosłości-w-sobie, jako doświadczalnie dane dobro, „wyłaniają” się z bycia jako ich metafizycznego gruntu. Grunt ten trzeba rozumieć głównie w perspektywie interpretacyjnej, a nie klasycznie poznawczej (grunt w tym rozumieniu to epistemologiczny *Abgrund*). Fundament metafizyczny moralności jest dla fenomenologicznego widzenia nie-widoczny, stąd Levinas mógł zasadnie mówić: „umrzeć za to, co niewidzialne — oto metafizyka!”. Bycie jako metafizyczny grunt moralności daje człowiekowi gwarancję tego, co trwałe (*Haltbare*). Trzeba zaufać (w postawie *Gelassenheit*) żywiołowi, jakim jest bycie, aby osiąść mądrość praktyczną będącą fundamentalną i źródłową niejako cnotą moralną. Podmiot zakorzeniony w byciu na mocy *φρόνησις* będzie rozumiał wartości i ich immanentny sens. Najważniejszą kategorią etyki fundamentalnej jest, jak była o tym mowa, Dobro, rozumiane tutaj jako swoisty aspekt Bycia. Dobro jawi się jako sens Bycia, jako metafizyczne „wiązanie” wartości moralnych nadające im wspólną „naturę”, powodując ich przynależność do jednej integralnej rodziny wartości moralnych.

Skutkiem nieuwzględniania zarysowanego tu dualizmu jest absolutyzacja jednego elementu i związany z tym redukcjonizm. Widać to przykładowo z jednej strony w etyce tomistycznej, w której buduje się metafizykę moralności, próbując z niej wyprowadzać poziom fenomenologiczny, tudzież w pre-etyce Heideggera, w której ujawnia się niekonkluzywność normatywna na poziomie szczegółowym, w odniesieniu do konkretnego życia moralnego, a z drugiej strony, *à rebours*, w fenomenologicznej etyce wartości, w której opis doświadczenia moralnego uznaje się za całościowy i wystarczający dla zrozumienia fenomenu moralnego w jego integralności²³. Zbyt łatwe anulowanie pytań *stricte* metafizycznych przez absolutyzację wiedzy ejdetycznej widać wyraźnie nawet w myśleniu etycznym Dietricha von Hildebranda²⁴. Obie drogi zdają się jednostronnym i niepełnym ujęciem przedmiotu etyki fundamentalnej.

Etyka fundamentalna, chcąc być integralną refleksją filozoficzną nad fundamentami moralności, nad jej ugruntowaniem, musi być dwubiegunowa, dualistyczna. Fenomenologia moralności, którą uprawiali — odwołajmy się wyłącznie do współczesności — tacy myśliciele, jak Max Scheler, von Hildebrand, Nicolai Hartmann, musi być uzupełniona o metafizykę moralności twórczo rozwijaną przez Martina Heideggera, Martina Bubera czy Emmanuela Levinasa. Dopiero wtedy fenomen moralności jest ujaśniony nie tylko w aspekcie doświadczalnym, lecz także włączony w usensowniającą Całość, analizowaną od czasów pierwszych myślicieli helleń-

²² Przykładowo, na momencie istnieniowym (*quoddité*) budował też swą oryginalną wizję etyki francuski myśliciel z kręgu egzystencjalizmu Vladimir Jankélévitch: *Traité des vertus* (1949) i *La paradoxe de la morale* (1982).

²³ Por. K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Kraków 2001.

²⁴ Por. D. von Hildebrand, *Ethik*, Stuttgart 1973; *idem*, *Moralia*, Regensburg-Stuttgart 1980.

skich w ramach metafizyki. Jednocześnie jasne rozgraniczenie między zakresami penetracji poznawczej obu substruktur etyki fundamentalnej może ustrzec przed nieuprawnionymi ekstrapolacjami, prowadzącymi do nieporozumień zarówno na poziomie etycznym, jak i metaetycznym.

Apopatyczne i sygetyczne momenty w analizie d(D)obra

Prawdziwa etyka zaczyna się tam,
gdzie kończą się słowa
Albert Schweitzer

Analizy z zakresu etyki fundamentalnej prowadzą do dostrzeżenia granic poznania moralnego i etycznego, granic poznania d(D)obra w jego kształcie zarówno faktualnym, jak i metafizycznym. Poza tymi granicami funkcjonują intuicje moralne, poczucia, broniące się jednak przed wyrażeniem i teorią, przed zabiegami obiektywizującymi. Granice te dotyczą zarówno poznania dobra moralnego, jak i — jest to w tym przypadku szczególnie widoczne i uwyrażnione — Dobra metafizycznego. Milczenie głównie z tego powodu — choć nie jest on jedyny — jawi się jako przestrzeń uprawniona, choć graniczna, na gruncie etyki. Szczegółowo o tej problematyce pisałem w osobnej monografii, tu tylko przywołam kilka wątków związanych ściśle z tematem niniejszego opracowania²⁵.

Zmagania z materią etyki fundamentalnej odsłaniają nie tylko wysiłek człowieka dotarcia do granic poznania moralnego i etycznego, granic wyrażalności owoców tegoż poznania, lecz także wysiłek szturmowania tych granic. Wysiłek ten realizuje się między innymi przez szukanie rozmaitych dróg wyrażenia tego, co niewyrażalne, operowanie metaforą, symbolem, wchodzenie w przestrzenie sztuki, poezji, muzyki, nakierowywanie czytelnika/słuchacza na analogiczne do swoich przeżycia, intuicje, poznawcze uchwyt. Pisał Hans Blumenberg: „Filozofia, która stale zaczynać musi od tego, co niepojęciowe i tego, co przedpojęciowe, natyka się przy tym także na niepojęciowe i przedpojęciowe środki wyrazu, które przejmuje i przekształca dalej w oderwaniu od ich źródła”²⁶. Próby stworzenia wyrazów pojęciowych czy quasi-pojęciowych dla wyrażenia niewyrażalnego, objawiającego się w przestrzeni przedpojęciowej to jedna z podstawowych strategii zmagania się z apofatyzmem na gruncie filozofii (pełnej analogii dostarcza tu dyskurs teologiczny). Granicą tego wysiłku jest sfera milczenia, w której apofatyka spotyka się z sygetyką. Milczenie może pełnić funkcję osłaniania źródłowych doświadczeń przed ich heterogenizacją dokonującą się przez wyrażenie w języku dyskursywnym. W pewnej analogii można tu przywołać słowa Zbigniewa Herberta, opowiadające o dążeniach poetów:

Język jest nieczystym narzędziem wyrazu. Codziennie torturowany, banalizowany, poddawany nieczynnym zabiegom. Więc marzeniem poetów jest dotarcie do dziewiczego sensu słów, do tego, by dać

²⁵ Por. K. Stachewicz, *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Poznań 2012. Niektóre fragmenty przedstawionych w tym paragrafie analiz pochodzą z tej książki.

²⁶ H. Blumenberg, *Światło jako metafora prawdy. Przedpole filozoficznego kształtowania pojęć*, tłum. Z. Zwoliński, „Kronos” 2 (2013), s. 32.

odpowiednie rzeczy słowo, jak mówi Norwid [...]. Dla mnie dialog z rzeczami był właśnie taką próbą dotarcia do czystych źródeł mowy. Był także buntem przeciwko kłamcom i szalbierzom²⁷.

Taka próba dotarcia do czystych źródeł moralności jest bliska także etyce fundamentalnej, która odkrywa komponenty apofatyczne i sygetyczne wpisane immanentnie w badania d(D)obra. Wyraźne jest to choćby w agatologii Platona, a jeszcze bardziej w filozofii Dobra Plotyna. Do tych tropów nawiązuje współcześnie wiele nurtów francuskiej fenomenologii, by wspomnieć myśl Emmanuela Levinasa czy Jean Luca Marion.

Przez etykę sygetyczną (*σγή* — milczenie, cisza) rozumiemy „etykę milczącą”, etyczną teorię milczenia, analizującą z jednej strony istotę, naturę i funkcje milczenia w przestrzeniach faktycznej moralności, a z drugiej kreślącą granice, poza którymi dyskurs etyczny musi i/lub powinien zamilknąć. Jednym z legitymizatorów owych granic jest to, co niewyrażalne (związane najczęściej z częściową przynajmniej niepoznawalnością), a co w odniesieniu do Boga zostało już w starożytności nazwane teologią apofatyczną (lub w tradycji zachodniej teologią negatywną — *ἀποφατικός* wszak to przeczący, negatywny). Dokonujemy tu rozszerzenia zjawiska apofatyizmu z teologii na inne dziedziny kultury, w tym przede wszystkim na interesującą nas tu filozofię moralności. Etyka apofatyczna jest skupiona na analizowaniu momentów niepoznawalności (w odniesieniu do moralności mającej zawsze charakter względny) i niewyrażalności w etyce. Przy czym z punktu widzenia naszego zamierzenia badawczego istotniejszy jest moment drugi, czyli niewyrażalność. Pisała Anna Kamieńska: „Istnieje w nas i w życiu coś nieprzekazywalnego. Coś z tajemnicy”²⁸. Ta nieprzekazywalność, tajemnica obecna w sferze moralnej generuje postawy milczenia, których znaczenia na tym gruncie przecenić się nie da. „Myśl wielka — pisał Adam Mickiewicz w *Panu Tadeuszu* — zwykle usta do milczenia zmusza”. Pseudo-Seneka zaś zauważał: „Qui nescit tacere, nescit loqui” (Kto nie umie milczeć nie umie mówić), co średniowieczne przysłowie wyrażało słowami: „Silentium sermonis magister est” (Milczenie jest nauczycielem mowy)²⁹. Ta nauczycielska rola milczenia wobec słów, narracji czy dyskursów zdaje się mieć szczególne pole zastosowania w przestrzeniach moralnych i etycznych.

Niewyrażalność (związana z apofatyzmem) i milczenie (sygetyzm) to kategorie wzajemnie powiązane, w wielu sytuacjach wręcz synonimiczne, choć jednak nierzadko funkcjonujące niezależnie od siebie. Błędem jest zatem ich generalne utożsamianie. Niewyrażalne skłania do szukania jakichś dróg wyrażenia, prowokuje do znalezienia takiego języka, takiego typu ekspresji, która w jakiejś mierze będzie potrafiła przezwyciężyć niewyrażalność lub przynajmniej przesunąć jej granice, dając nadzieję na zasadniczą relatywność niewyrażalności. Istnieje wszak w człowieku naturalna tendencja do dawania wyrazu swym wynikom poznawczym czy choćby intuicjom. Milczenie jawi się najczęściej jako jeden ze środków ostatecznych, granicznych — milczę wobec tajemnicy, wskazuję na coś, czego wyrazić

²⁷ Z. Herbert, *Herbert nieznanym. Rozmowy*, Warszawa 2008, s. 25.

²⁸ A. Kamieńska, *Na progu słowa*, Poznań 1985, s. 11.

²⁹ Por. *Dicta. Zbiór tacińskich sentencji, przysłów, zwrotów, powiedzeń*, C. Michalunio (red.), Kraków 2004, wyd. uzup. 2010.

w języku dyskursywnym nie potrafię, czego wyrazić — bywają takie poczucia — nie powinienem.

Istnieje wiele typów i rodzajów milczenia. Pisał Nicholas Lash:

Milczenie może przybierać rozmaite formy. Istnieje milczenie tych, którzy nie mają nic do powiedzenia; istnieje milczenie rozpacz; istnieje milczenie, w którym istoty ludzkie trwają przejęte miłością i zdumieniem. Istnieje też, jak powiedzieliśmy, milczenie tych, którzy, nie mając dość odwagi, by działać lub mówić, „zachowują spokój”, gdy inni głośno umierają³⁰.

Milczenie spowodowane ekstremalnym doświadczeniem egzystencjalnym, silnymi uczuciami i emocjami, milczenie powodowane tchórzostwem, milczenie wobec zła... Oczywiście, za milczeniem może nic nie stać, to może być milczenie pustki; może być milczeniem ludzi bez-rozumnych, do których odnosi się często cytowany zwrot z literatury: „Milcz waćpan, wstydu oszczędź!”, rzymskie powiedzenie: „stultitiam dissimulare non potest nisi taciturnitate” czy pochodzące od Marka Twaina przysłowie angielskie: „It is better to keep your mouth shut and appear stupid than to open it and remove all doubt”. Taki typ milczenia programowo nas w ramach analizy etyki sygetycznej nie interesuje. Skupiamy się nad milczeniem znaczącym, wskazującym, często bogatym w znaczenia i sensy („cum tacent, clamant”), pytając o nie przede wszystkim w przestrzeniach moralnych i etycznych. Interesuje nas postawa człowieka, który postępuje w myśl zasady „tacet, sed loquitur”.

Milczenie w perspektywie etyki ma dwa podstawowe wymiary: wewnętrzny, immanentny i zewnętrzny, transcendentny. Pierwszy wymiar wiąże się z tym, co niepoznawalne lub/i niewyraźne, co stanowi graniczość w etyce, co jest wpisane w etyczność jako taką. Wymiar drugi to milczenie jako przedmiot oceny moralnej, dychotomizacja milczenia na milczenie dobre i złe, słuszne i niesłuszne. Wymiar wewnętrzny jest zatem w sposób konieczny sprzężony z apofazą, prowadząc do ścisłego i organicznego wręcz związku etyki sygetycznej z etyką apofatyczną. Wymiar zewnętrzny milczenia w etyce ma już inny sens, ma pozaapofatyczną genezę, niemniej i ta warstwa etyki apofatycznej jest interesująca z punktu widzenia etyki fundamentalnej.

Analizy z zakresu etyki apofatycznej i sygetycznej nawiązują do zapomnianej, choć nigdy szerzej nie rozwiniętej i niewyeksplikowanej, jak się wydaje, tradycji apofatycznej i sygetycznej w etyce, przyznającej się do częściowej — ze świadomością, że czas i rozwój wiedzy generalnie tego nie zmieniają — porażki poznawczej i teoretycznej, wpisanej wszak, niezależnie od świadomości tego faktu, w każdy paradygmat etyczny. Etyka europejska przez swe ponad dwutysiącletnie dzieje nabrała świadomości, że nie da się o moralności mówić wyłącznie w sposób ścisły, jednoznaczny i racjonalny, że istota problemów ciągle nie jest właściwie i adekwatnie rozpoznana i wyrażona. Wszystko to każe widzieć w milczeniu pewną wartość z etycznego punktu widzenia. Intuicje moralne zdają się sięgać dalej, może głębiej niż granice kreślone przez język, a milczenie niejednokrotnie stanowi ich „środowisko życiowe”. Sygetyka w moralności i etyce ma swe źródła również w pytaniach, które ze swej istoty nie oczekują odpowiedzi, które swój sens czerpią z wytrzymania ich, z charakteru skargi, który mogą przyjmować. Pytania Hioba są typycznym

³⁰ N. Lash, *Pytanie o Boga. Świętość, mowa i milczenie*, tłum. J. Ruszkowski, Poznań 2009, s. 72.

przykładem takiej sytuacji. Tradycja apofatyczna i sygetyczna — z ducha platońska, zakorzeniona w słynnym *Liście VII* i w *Państwie* z umieszczeniem w nim Dobra *ἐπεκείνα της οὐσίας*, z epoptyką *etc.* — rozwijała się przez wieki w filozofii i kulturze europejskiej, rzadko jednak absorbuje umysły współczesnych etyków. Aktualnie panująca tendencja do domykania i dookreślania sfery normatywnej, udzielania jasnych i jednoznacznych odpowiedzi na naglące pytania generowane przez świat *hic et nunc*, rodzi lęk przed nieokreślonością, probabilizmem, niewyraźnością jakichkolwiek etycznych kwestii, o czym była już mowa we wstępnej części tego artykułu. Często automatycznie przenosi się też absolutystycznie rozumianą — najczęściej w duchu Kanta — moralność na absolutyzm teorii etycznych, co jest oczywiście jawnym nadużyciem myślowym. W jakiejś mierze tłumaczy ten klimat charakter etyki w chrześcijaństwie Zachodu z jej dążeniem do absolutyzacji wszystkiego, co moralne, charakter wyraźnie wszak opozycyjny do Wschodu. Zachodni brak wyczulenia na apofazę etyczną i milczenie, zamiłowanie do konkretyzmu, tendencja do ujednoznaczniania zarówno imponderabiliów teoretycznych, jak i zagadnień szczegółowych z zakresu etyki praktycznej, w dużej mierze tłumaczy współczesne klimaty etyczne, panujące wszak w czasach postreligijnych. Dynamiczny rozwój cywilizacyjny i technologiczny spowodował zapotrzebowanie na szybkie, pewne i dobrze uzasadnione ekspertyzy etyczne, które pozwolą na orientację w dość kakofonicznych i naznaczonych nihilizmem klimatach współczesności moralnej. Tradycja odwołująca się do niepewności, niewyraźności, milczenia, nie ma w takich okolicznościach szansy na przebicie się do świadomości społecznej czy nawet do świadomości teoretycznej badaczy normatywnie rozumianej moralności.

W tak określonej siatce problemowej pojawia się pytanie o niewyraźne w moralności i etyce, a także o to, czego wyrazić z określonych względów nie powinno się, na mocy wyczucia moralnego. Czy za tym stoi też nieokreśloność lub nie-absolutność epistemiczna? Wydaje się, że często tak, choć nie zawsze, czego przykładem jest milczenie w sytuacji zamiaru zachowania tajemnicy. Milczenie o cudzych grzechach, szczególnie wobec osób trzecich, ma swój głęboko moralny sens. Chrześcijaństwo widzi w św. Janie Nepomucenie wzór heroicznego milczenia wobec tajemnicy spowiedzi, co ów czternastowieczny święty, według jednego z przekazów, przypłacił życiem. Heroizm postaw sygetycznych objawiał się niejako codziennie w czasie okupacji w Polsce w czasie drugiej wojny światowej i w kontekście metod stosowanych przez okupanta. Historia Państwa Podziemnego i ruchu oporu obfituje tu w rozliczne i dobrze opisane przykłady. Milczenie Jana Bytnara („Rudy”) w trakcie przesłuchań i katowania przez okupanta hitlerowskiego nabrało wymiarów symbolicznych, ukazując heroiczną twarz postaw sygetycznych. Wydaje się zatem, że o ile na poziomie faktycznych sytuacji moralnych za milczeniem mogą stać różne motywy, o tyle na poziomie teorii etycznych będzie to prawie zawsze motyw niewyraźności, niepoznawalności, nieokreśloności intuicji moralnych, uniemożliwiającej ich werbalizację i konceptualizację.

Można, za poetą, postawić pytanie, jak słowami wyprowadzić poza słowa (Tadeusz Dąbrowski), jak słowami doprowadzić do znaczącego, brzemiennego w treści milczenia. Pytamy o to w kontekście d(D)Obra, lecz także z(Z)ła. Milczeć o złu może podmiot moralności, sprawca zła, lecz także jego obserwator, świadek. Mil-

czeń o złu może etyk na poziomie swej teorii, a współczesnym przykładem może być milczenie o złu wczesnego Jean-Paula Sartre'a, czy dość konsekwentne milczenie o „różnicy aksjologicznej” — w przeciwieństwie do miejscami przegadanej u niego „różnicy ontologicznej” — Martina Heideggera. Milczeń może też etyk o złu faktycznym, jego milczenie zdaje się nabierać szczególnego charakteru. Milczał konsekwentnie o złu nazizmu Heidegger. Czyni mu się z tego nieprzerwanie przez wszystkie lata zarzut, często podając w wątpliwość jakość jego myśli filozoficznej i wskazując na przejścia i zależności między kształtem jego filozofii a zaangażowaniem politycznym w latach nazizmu. Warto zauważyć, że z dużo większym zrozumieniem podchodzi się do tych myślicieli, którzy przerywając milczenie wielokrotnie bronili zbrodni stalinowskich czy komunistycznych, przytaczając wiele „racji” za takim właśnie kształtem decyzji dyktatury stalinowskiej. Ernst Bloch jest tu tylko jednym z wielu przykładów. Czy milczenie wobec zbrodni nie jest mniejszym złem niż werbalne usprawiedliwianie zbrodni? Czy może mamy do czynienia z obroną zbrodni różnymi środkami, ale w zasadzie są to zjawiska tożsame z moralnego punktu widzenia? Czy milczenie wobec zła ma zawsze charakter negatywny? Te pytania musimy zostawić bez próby odpowiedzi na nie, sygnalizując tylko przykładowe problemy etyki sygetycznej.

Mówiąc o milczeniu, nie wolno zapominać o wielu zagadnieniach pobocznych z tym związanych. Rozróżnienie na milczenie intencjonalne i nieintencjonalne (nie mamy nastawienia, by milczeń w danej sprawie, chcemy mówić o czymś innym), świadomość relatywności i kontekstualności milczenia — coś jest wyrażalne na gruncie określonych przestrzeni poznawczych; milczenie coś znaczy w jednej kulturze, coś innego w innej; dychotomia: milczenie całkowite — milczenie względne (nie-mówienie w obszarze danego paradygmatu naukowego, przerywane próbami mówienia na poziomie metafor, przenośni, symbolu, mitu) to tylko niektóre z przykładowych zagadnień związanych z problemem milczenia. Wszystkie one mają jakieś konteksty moralne i etyczne.

Krótkie uwagi podsumowujące

Etyka fundamentalna rozumiana jako teoria moralności, badająca d(D)obro na poziomie faktycznym i metafizycznym składa się z kilku pięter. Pierwsze z nich stanowi *datum morale*, moralność dana w doświadczeniu, niejako źródłowo. Od drugiego piętra zaczyna się włączenie teorii, opisu i wyjaśnienia moralności, które przebiega dwubiegunowo i zawiera poziom fenomenologii moralności oraz metafizyki moralności. Trzecie piętro, metateoretyczne, to badanie metodologicznego statusu fenomenologii i metafizyki oraz relacji między nimi. To tu zarejestrowana została dualistyczna natura etyki fundamentalnej. Pytanie o d(D)obro będzie na poszczególnych piętrach przybierało różne sensy i znaczenia, które zostały tu tylko zasygnalizowane. Generalnie za metafizyczny fundament moralności można uznać Bycie, spotkanie z Drugim jako Innym stanowi fundament doświadczenia moralnego, a wartości to relacjonalnie rozumiane treści doświadczenia moralnego. Moment aksjologiczny i personalistyczny wiąże wprowadzona wyżej kategoria sytuacji moralnie doniosłej.

Badania nad etyką fundamentalną prowadzą do odkrycia w samej moralności i w filozofii moralności przestrzeni niewyrażalności, apofazy, a także niezbywalnej roli milczenia. Jest to związane z namysłem nad możliwościami, lecz także nieprzekraczalnymi ograniczeniami metod stosowanych w etyce. Milczenie wobec d(D)obra, milczenie o d(D)obru, jego niepoznawalność wyznaczają bieguny namysłu w ramach etyki sygetycznej i apofatycznej. Może rację miał Martin Heidegger wielokrotnie powtarzający, że prawdy wymagające dowodów są prawdami drugo- i trzeciorzędnymi z punktu widzenia egzystencji człowieka?

Analysis of good in perspective of fundamental ethics and of sigetic and apophatic ethics

Summary

Fundamental ethics as the theory of morality, examining good at the factual and metaphysical level, consists of several levels. The first of these is datum morale, morality given in experience, so to speak originally. From the second level there begins a level of the theory, the description and explanation of morality that runs bipolar and contains the level of phenomenology of morality and metaphysics of morality. The third level, meta-theoretical, is the study of the methodological status of phenomenology and metaphysics of morality and the relation between them. This is where a dualistic nature of fundamental ethics was detected. The question of good at each of different levels will take on different meanings and significance that have been only indicated in this article. Generally, for the metaphysical foundation of morality it is possible to regard Being, meeting with the Other as Another is a foundation of moral experience, and values constitute relationally understood content of moral experience. Axiological and personalistic moments are bound by the category of a situation morally relevant introduced above. Research on fundamental ethics leads to discoveries in morality itself, as well as in philosophy of morality, of the space of inexpressibility, and the inalienable role of silence. It is associated with reflection on the possibilities, but also on radical limits of methods used in ethics. Silence in the face of good, silence about good, the inscrutability of good, designate the limits of reflection within the framework of sigetic and apophatic ethics.