

KRZYSZTOF RAK

KONCEPCJA ETYKI NIEMETAFIZYCZNEJ CZYLI LOGOS W OPAŁACH

Werner Marx: *ETHOS UND LEBENSWELT. DAS MITLEIDENKONNEN ALS MAß*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1986, 108 s.

I. Książka Wernera M a r x a poświęcona jest idei etyki niemetafizycznej. Składa się z sześciu powiązanych ze sobą tematycznie esejów. Pierwszy z nich nosi tytuł: *Czy etyka niemetafizyczna jest możliwa?* Według Marxa dzisiejsza filozofia znajduje się w okresie przejściowym: jest zawieszona pomiędzy tradycją (okres historii filozofii zapoczątkowany przez Platona i Arystotelesa zakończony przez F. Nietzschego, K. Marksa i Z. Freuda, który charakteryzuje, po pierwsze, przekonanie o rozumności świata, po drugie, rozumienie bycia [Sein] jako substancji, po trzecie ujmowanie wolności jako manifestacji podmiotowości podmiotu) a “innym początkiem” (myślenie niemetafizyczne, w odróżnieniu od tradycyjnego metafizycznego myślenia, ma być próbą “artykulacji” nowego całościowego ujęcia rzeczywistości jako takiej, a w szczególności człowieka“). Jednym z możliwych problemów ujawniających się w tak rozumianej nowej przestrzeni teoretycznej jest zagadnienie możliwości etyki niemetafizycznej, której celem ma być opis naszych zachowań moralnych. Głównym zadaniem etyki nie jest przestrzeganie reguł moralnych, lecz ciągła troska o poprawę moralnego usposobienia człowieka i wykształcenie cnót moralnych. Powstaje tu podstawowe pytanie, czy w ogóle istnieje jakaś miara, która, po pierwsze, byłaby wskazówką dla naszych moralnych wyborów, a po drugie, czynnikiem sprzyjającym tworzeniu cnót. Podług M a r x a czynnikiem tym nie może być wiedza; jest on przeciwnikiem wszelkiego intelektualizmu etycznego. Zmianę postawy i moralnego usposobienia osiągnąć można jedynie dzięki doświadczeniu wyrastającemu ze sfery emocjonalno — uczuciowej. Tym konstytutywnym dla wszelkiej moralności doświadczeniem jest doświadczenie naszej własnej śmiertelności; ono to właśnie aktualizuje w nas miarę dla odpowiedzialnych czynów, tzn. zdolność współodczuwania (*das Mitleidenkönnen*).

absolutnej pewności. Absolutnie pewnym jest fakt, że jesteśmy istotami śmiertelnymi. Jak jednak wygląda droga, jaką musimy przebyć od doświadczenia naszej własnej śmiertelności do znalezienia miary dla czynów moralnie odpowiedzialnych? Możliwość takiej przemiany Marx opisuje z dwu punktów widzenia; od strony podmiotu doświadczającego swoją własną śmiertelność i od strony Innego wychodzącego mu na spotkanie.

Zacznijmy od opisu fenomenu doświadczenia własnej śmiertelności. Uświadomienie sobie swojej własnej śmiertelności "wysadza" (*ent-setzt*) człowieka z dotychczasowego kręgu międzyludzkich i rzeczowych odniesień tworzących jego najbliższe otoczenie. Owo "wysadzenie" czyni płynnymi wszelkie moje "stałe" poglądy, mniemania, przyzwyczajenia, niszczy również poczucie bezpieczeństwa oparte na "stałych" odniesieniach wewnątrzświatowych, rozrywa normalną, codzienną więź pomiędzy mną a Innymi, a przede wszystkim niszczy urzeczowiony charakter owej więzi, jakim jest obojętność. Gdy jednak spostrzegam, że drogą ku cnocie podążam sam jeden, obok obojętności pojawia się uczucie bczradności i opuszczenia. I właśnie dzięki tym dwóm uczuciom zaczynam tęsknić za autentyczną i prawdziwą międzyludzką wspólnotą. Taka zmiana nastrojenia niesie ze sobą inny sposób percepcji ludzi i rzeczy. Odkrywamy w sobie nową zdolność intuitywno-dyskursywnego rozumienia lub, używając języka M a r x a, "intuitywno-rozumowego widzenia i słyszenia". Inny, wskutek tej zmiany, nie jawi mi się jako ktoś obcy, lecz, jako osoba, którą widzę i słyszę. W chwili gdy spostrzegłem Innego jako Innego zanika całkowicie moje obojętne nastawienie wobec niego, uaktualnia się we mnie zdolność współodczuwania, która stanowi miernik czynów moralnie odpowiedzialnych.

Co jednak dzieje się z Innym podczas spotkania ze współodczuwającym? Czy po to, by Inny mógł zmienić swoje obojętne nastwienie musi przejść również wyżej opisaną przemianę? Podług M a r x a zdolność współodczuwania może wzbudzić w Innym już samo spotkanie z istotą współodczuwającą, a zatem nie musi on, by zmienić swoje nastwienie, doświadczyć uczucia własnej śmiertelności. Dzieje się tak, ponieważ u podstaw możliwości zdolności współodczuwania obok uniwersalnego doświadczenia śmierci leży również gotowość do odczuwania stanów emocjonalnych Innego.

Powyższe wywody mają pokazać możliwość miary dla naszych moralnie odpowiedzialnych czynów, czyli możliwość zdolności współodczuwania. Tak rozumiana miara nie jest miarą transcendentną, lecz miarą ziemską — istota przeobrażająca się moralnie "zamieszkuje w mierze".

Pierwsze dwa eseje dotyczyły problematyki ethosu jednostki, w trzecim zatytułowanym *Ethos a czynnik społeczny* autor rozwija projekt społecznej etyki niemetafizycznej. Chodzi tu przede wszystkim o taką strukturę świata życia, która sprzyjałaby uspołecznieniu. Marx twierdzi, że rna to być praworządne, demokratyczne, gwarantujące jedność i porządek państwo. Poza tym struktura świata społecznego winna sprzyjać ujawnianiu się cnót obywatelskich, powinna niwelować różnice we współodczuwaniu, tak by zdolność współodczuwania miała społeczny, a nie tylko i wyłącznie partykularny charakter, tzn. winna wytwarzać pewną "wspólnotę współodczuwania".

Rozwinięciu problemu związku człowieka współodczuwającego z jego światem życia poświęcił Marx trzy następne eseje: *Czy istnieje jeden świat?. Wielość światów życia i*

ich etyczne powiązanie, Bogactwo naszych odniesień światowych a jednocząca siła współodczuwania.

Świat, w którym żyjemy (*Lebenswelt*), określają, podług M a r x a, cztery podstawowe cechy: przestrzenność, czasowość, zmienność i pewne uporządkowanie. Powyższych określeń nie należy rozumieć w sposób matematyczno-przyrodniczy, przynależą one bowiem do specyficznego przednaukowego sposobu rozumienia świata danego w codziennym naturalnym nastawieniu. W tym miejscu powstaje problem: czy w codziennym obojętnym nastrojeniu ujmujemy świat jako jedno niepodzielne pole sensu, czy też jako wiele takich pól. Marx opowiada się za drugą możliwością. Różnorodne pola sensu (świat rodzinny, zawodowy, świat polityki, techniki itd.) są czymś potencjalnym, aktualizują się z różną siłą i w różnym czasie. Istnieje jednak pomiędzy nimi pewne specyficzne powiązanie. Stanowi je praktyka życiowa (*L e b e n p r a x i s*), która umożliwia współistnienie wielu światów *resp.* wielu pól sensu, a zarazem konstytuując pewien porządek pozwala człowiekowi na orientację w tej swoistej całości.

Jak jednak rna się rzecz ze światami: religii, sztuki, filozofii czy nauki, a więc ze światami “nie-codziennymi”? Aby móc uczestniczyć w którymś z nich musimy przekroczyć codzienny horyzont praktyki życiowej. Bytowanie w sferze “nie-codzienności” wymaga od nas pewnego wysiłku, aktywności, natomiast w sferze praktyki życiowej tkwimy jak gdyby siłą inercji. Wysiłek ten jednak opłaca się, ponieważ otwiera on przedo nami całkowicie nowy wymiar wolności; wolności od porządku praktyki życiowej, jak również wolności wyboru którejś z tych dwu sfer.

II. Tak oto dokonaliśmy w sposób bardzo skrótowny rekonstrukcji treści książki Wernera M a r x a *Ethos i świat zycia*. Postaramy teraz zwięźle przedstawić nasze rozumienie etyki niemetafizycznej, czyli dokonać ogólnej interpretacji tej koncepcji, by w końcu przejść do polemiki z niektórymi wybranymi, tzn. najbardziej nas interesującymi tezami M a r x a.

Co stanowi istotę tej propozycji etycznej? Niemetafizyczna etyka nie tylko nie uwzględnia treści poznawczych metafizyki i religii (jako elementów szeroko rozumianej tradycji), lecz również, a może przede wszystkim, jest wymierzona przeciwko wszelkiej normatywności; dokładniej: przeciwko istotnej cesze normatywności, jaką jest ogólność i powszechność. Takie wyrażenia jak “prawo”, “norma”, “reguła” są tu wyklęte właśnie ze względu na potęgę ogólności, której służą. Wytworzone przez tradycję i utrwalone w języku (a więc przynależne do tradycyjnej pojęciowości) pojęcie, nie jest w stanie oddać szczegółowości i konkretności bytu, czyli właściwej sfery praktyki moralnej; co więcej takie pojęcie fałszuje nasze rozumienie faktyczności. Cała zatem dziedzina etyczności umiejscowiona zostaje poza wszelką dyskursywnością *resp.* pojęciowością. Oparcie etyki na fundamencie emocjonalno-uczuciowym wydaje się także świadczyć o uwzględnieniu obecności “czynnika cogito”, czyli o uznaniu “irracjonalności” każdego poszczególnego aktu moralnego.

Krótko podsumujmy. Niemetafizyczna etyka jest próbą odnalezienia genezy odpowiedzialnego moralnie czynu. W jaki zatem sposób, podług M a r x a, jest on możliwy? Po pierwsze, jest on możliwy ponieważ istnieje pozadyskursywna, przedlogiczna, “źródłowa” sfera, która funduje całą naszą międzyludzką komunikację, tj. istnieje pewien obszar intuitywnej intersubiektywności. Wskazanie na ów obszar jednak

nie wystarcza; jest on bowiem tylko pewnym warunkiem możliwości moralności pozanormatywnej — wyznacza jedynie jej miejsce. Dopiero, po drugie, istnienie w tej sferze zdolności współodczuwania, która z jednej strony jest moralną miarą naszych czynów, z drugiej natomiast aktywnym czynnikiem koniecznym dla moralnego doskonalenia się człowieka (wytwarzanie cnót), stanowi o tym, że czyn nasz może być moralny, czyli dobry.

III. Tak więc Marx skupia swoją uwagę przede wszystkim na przedstawieniu fundamentu bytowego niemetafizycznej etyki, czyli na wykazaniu jej możliwości ontycznej. Jednakże konstatacja ta nie przesądza odpowiedzi na inne, bardziej doniosłe pytanie: Czy niemetafizyczna etyka jest możliwa jako teoria? Stawiamy tutaj pod znakiem zapytania nie zawartość treściową tej etyki niemetafizycznej, lecz pewne metody, które mają służyć jej ujawnieniu. Pytamy zatem o możliwość metodologiczną tej koncepcji. Marx jest zaprzysięgłym wrogiem tradycyjnej pojęciowości, nic znaczy to jednak, by chciał w w ogóle zrezygnować z pojęcia jako nośnika ogólności; byłoby to oczywiście niewykonalne. Adekwatny opis fenomenologiczny wymaga przekształcenia tradycyjnej pojęciowości, tj. nowego sposobu myślenia bytu (fenomenu). Tego typu rozumowanie zakłada tradycyjną heterogeniczność myślenia i bytu. Byt i myślenie, jeśli posłużymy się popularnymi metaforami przestrzennymi, stanowią dwie wzajemnie zewnętrzne, nigdy zaś przenikające się sfery, które mogą co najwyżej stykać się w pewnych miejscach. Fenomen jest czymś pierwotnym, czymś samym w sobie niezależnym od wszelkiego myślenia, które rna go jedynie adekwatnie ująć. Ważną dla naszych rozważań konsekwencją tego rodzaju koncepcji jest przekonanie, iż filozof jest w stanie uchwycić treściową różnicę pomiędzy fenomenem a odnoszącą się doń zawartością pojęcia, jak również zawartość tę, w zależności od faktycznego ukształtowania bytu, adekwatnie modyfikować. W tym miejscu pojawia się problem, czy fenomen i pojęcie dają się w jakiś sposób porównywać. Ujawnia się on właśnie w przedstawionej przez M a r x a idei “nowego myślenia” (myślenia niemetafizycznego) zawartej w postulatcie myślenia przeciwko Logosowi (*gegen den Logos zu denken*). Na pierwszy rzut oka hasło to wydaje się obarczone jawną sprzecznością. Czymże bowiem jest Logos? To przecież ponadindywidualny rozum, który konstytuuje wszelką racjonalność jako taką. Myślenie przeciwko Logosowi jest zatem równie absurdalne, co oddychanie przeciw płucom. Być może jednak mamy tu do czynienia z niezbyt szczęśliwym sformułowaniem. Ponieważ w przypadku omawiania czyichś poglądów winniśmy kierować się zasadą, by interpretacja była jak najbardziej korzystna dla autora omawianego dzieła, spróbujmy myśl M a r x a przedstawić bardziej przychylnie. Czytając książkę dochodzimy do wniosku, iż wyrażenie “Logos” może znaczyć tyle, co “myślenie tradycyjne”. Tak więc rozważany wyżej postulat znaczyłby “myśleć przeciw tradycji”. Przypomnijmy: Marx odrzuca całą tradycję filozoficzną od Platona do Nietzschego; uważa, że filozofia aż do czasów Husserla i Heideggera ovladnięta była tradycyjnym Logosem, przez co nie mogła za pomocą swojej siatki pojęciowej uchwycić istoty bytu. Tradycyjna logika filozoficzna fałszowała nasze widzenie świata. Dopiero fenomenologia, dzięki samoprezentującemu doświadczeniu potrafiła odkryć źródłową sferę bytu, jak również opisać ją, tworząc nowy, właściwy rodzaj pojęciowości. Na czym rna polegać owa nowa logika filozoficzna? Marx

niestety nie omawia bezpośrednio tego zagadnienia, aczkolwiek nie znaczy to wcale, iż w tekście nie znajdziemy żadnych wskazówek. Rąbek tajemnicy zostaje odsłonięty podczas próby eksplikacji “nowego” i “nietradycyjnego” znaczenia wyrażen: “jedność” i “wielość”. Pozwolimy sobie w tym miejscu przedstawić cytat, który jest jednym z nielicznych ustępów pokazujących w wyrazisty sposób różnicę pomiędzy tradycyjnym a nowym myśleniem: *Jeśli bowiem mówimy o jedności, to zawsze tym samym myślimy o niej jako o takiej jedności, która przeciwstawia się wielości i inności. Tradycyjna logika zapoczątkowana w myśli i cywilizacji zachodniej przez Parmenidesa (w szczególności Platońskiego Parmenidesa), a zwieńczona Hegłowskim określeniem stosunku jedności do wielości w “Nauce logiki”, jak również potoczny sens związany ze słowem »jeden«, myśli zawsze zamkniętą jedność. Ponieważ nie chcemy zrezygnować z »jedności« jako cechy, to do określenia życia doświadczającego sens, jakim jest jedność poprzez łącznik dołączamy — wielość. Łącznik ten ma wyrażać to, że już zawsze w życiu doświadczającym sens znajdować się będziemy »obok « wielości, mimo iż jesteśmy pewną jednością. Niezamknięta jedność, jedność otwarta nie jest elementem ducha, lecz faktycznością żyda“.*

Po tych obszernych rozważaniach przygotowawczych możemy ujawnić już cel naszych zabiegów polemicznych. Mamy zamiar pokazać, że koncepcja “nowego myślenia” (w terminologii M a r x a — “nowego” względnie “innego” początku) nie jest znowu taka nowa; jej rodowód sięga już prehistorii filozofii (arystotelizm i scholastyka) i na pewno nie wykracza poza czasy Wolffa. Następnie wskażemy na pewne trudności związane z problemem “zmiany” znaczeń podstawowych pojęć filozoficznych, o której była mowa w powyższym cytacie.

Zacznijmy od tego, że koncepcja myślenia, która jakoby stanowi tu pewne *novum*, czy też szerzej: zagadnienie stosunku myślenia do bytu w ujęciu M a r x a, nie różni w zasadniczych rysach od rozwiązań tradycyjnych. Myśleniu bowiem dana jest rola biernego medium, którego jedyną funkcją ma być wierne odwzorowanie bytu (faktyczności życia). Sfera bytu jest zasadniczo niezależna od naszych czynności poznawczych. Powiązanie między myśleniem a bytem, które jest konieczną przesłanką wszelkiego poznania, pozostaje wieczystą tajemnicą, którą właściwie nie warto zwracać sobie głowy. U podstaw tego typu konstrukcji filozoficznej leży przekonanie o możliwości bezpośredniego poznawczego ujęcia bytu; ujęcia, które nie byłoby zapośredniczone przez pojęcie rozumiane jako historyczny wytwór procesów językowych, tj. o możliwości poznania abstrahującego od pojęcia. Pojęcie bowiem jest zasadniczo neutralne poznawczo, stanowi tylko pewien dodatek nie mający istotnego wpływu na proces poznawczy, a tym bardziej na jego rezultaty. Jego funkcja sprowadza się tylko do ujawnienia owych rezultatów. Poznanie dokonuje się tak naprawdę w sferze przeddyskursywnej (przedlogicznej) — w bezpośredniej kontemplacji bytu. Myślenie, a wraz z nim pojęcie jest czymś w rodzaju plastycznej materii, w której odciska się pieczęć bytu. Takie ujęcie tego bądź co bądź podstawowego problemu filozoficznego należy niewątpliwie do przedkantowskiego paradygmatu myślenia, dlatego też najbardziej dla niego odpowiednim mianem będzie miano “staroświecczyzny”. A przecież Heidegger i jego uczniowie, do których z pewnością zaliczyć można M a r x a, dawno już i to z wielkim szumem przezwyciężyli klasyczną filozofię niemiecką. Jednakże jak na ironię

filozofia niemieckiego idealizmu stanowi po dziś dzień przeogromną skarbnicę argumentów przeciwko powyższej i jej podobnym teoriom. By nie być gołosłownym, weźmy chociażby pod uwagę początkowe partie Heglowskiej *Fenomenologii ducha*, a mianowicie rozważania dotyczące pewności zmysłowej, gdzie przedstawiono argumenty na poparcie tezy, iż niemożliwym jest poznanie niezapośredniczone przez pojęcie: co więcej ukazano tam, jak potęga ogólności zawartej w pojęciu niweczy faktyczność i bezpośredniość bytu, czyniąc je mniemaniem. Podobnych figur argumentacyjnych w dziełach klasyków można znaleźć więcej. Nie chodzi nam bynajmniej o to, by restytuować filozofię Kanta, Fichtego, czy Hegla, atoli nowa filozofia starająca się przewyciężyć dotychczasowe sposoby myślenia nie może nie uwzględniać tego typu klasycznych argumentów i trudności. Mamy więc dwie i tylko dwie możliwości wyboru: albo uznać owe argumenty, albo, jeżeli rzeczywiście chcemy przewyciężyć tradycję, wykazać ich bezpodstawność. Marx oczywiście owego “albo-albo” nie dostrzega, przez co sprowadza nową filozofię jedynie do zmiany aparatury pojęciowej i bezkrytycznego przyjęcia kilku, bardzo wątpliwych zresztą twierdzeń.

Przejdźmy do ostatniej już sprawy. Powróćmy raz jeszcze do przedstawionego wyżej cytatu i rozważmy ostatecznie sens postulatu myślenia przeciwko Logosowi. Marx mniema, iż filozof względnie jakaś grupa filozofów jest w stanie zmienić znaczenie niektórych podstawowych pojęć filozoficznych; nie chodzi mu oczywiście o wszelkie pojęcia, jakimi posługujemy się w refleksji filozoficznej, lecz tylko o te, które opisują otaczający nas świat, np. całość, część, jedność, wielość itd. Według niego treść owych pojęć została ukształtowana w taki sposób, iż fałszują one nasz obraz świata. Filozof zatem powinien dostosować treść pojęcia do danego w sposób źródłowy fenomenu.

Czy jest to jednak rzeczywiście możliwe? Zauważmy najpierw, że wyrażenia te nie są używane wyłącznie przez filozofów, posługujemy się nimi przecież na co dzień. Potoczne użycie tych wyrażeń, za sprawą zwyczaju językowego, konstytuje ich znaczenie. Sam proces zmiany znaczeń niektórych wyrażeń nie zależy od partykularnej woli jednego, bądź pewnej grupy filozofów, jest on przecież rezultatem długotrwałych procesów, niezależnych od czyjegós widzimisię; procesów, które dzieją się, by posłużyć się Heglowskim sformułowaniem, “ za plecami świadomości ”.

Przy okazji zwróćmy naszą uwagę na jeszcze jedno zagadnienie. Język, jak wiadomo, tworzy określony system. Panuje w nim zatem pewien porządek, a więc właśnie Logos, który umożliwia i konstytuje wszelką międzyludzką komunikację (fundując racjonalność jako taką). Dlatego też wszelka arbitralna zmiana znaczeń jest szkodliwa (w tym przypadku dysfunkcyjna), narusza bowiem naszą wspólnotę komunikacyjną; jest więc sprzeczna z istotą i naczelną funkcją języka. Teraz już wyraźnie widzimy, że postulat “myślenia przeciwko Logosowi” jest po prostu absurdalny (jeśli ktoś woli eufemizmy nazwijmy go utopijnym), a nie tylko źle sformułowany. Jego urzeczywistnienie mogłoby co najwyżej doprowadzić do tego, że znaleźlibyśmy się w sytuacji analogicznej do tej, w jakiej wskutek braku pokory znaleźli się budowniczowie wieży Babel (niestety smucić musi fakt, iż objawy tego syndromu możemy obecnie obserwować w filozofii). Poza wszystkimi wyżej wymienionymi zastrzeżeniami, musimy pamiętać również o tym, iż zmiana taka niesie ze sobą znaczne komplikacje *stricto* metodologiczne. Aby móc dopasować pojęcie, czy też szerzej: nasze myślenie, do sfery

fenomenów, musimy mieć możliwość ich porównania, czyli — o czym wspominaliśmy wyżej — możliwość uchwycenia różnicy treściowej pomiędzy fenomenem a odnoszącą się doń zawartością pojęcia. Powstaje przy tym wiele trudności, które niestety z braku miejsca możemy jedynie zasygnalizować formułując następujące pytania: Czy rzeczywiście istnieje czysta, tzn. nieokreślona przez myślenie intuicja? Czy tak naprawdę nie jest ona jedynie konstruktem pojęciowym? Czy w ogóle w tak rozumianej intuicji mogą być nam dane jakiegokolwiek treści poznawcze, lub też inaczej: czy dana intuicyjna może być treścią poznawczą we właściwym sensie tego słowa? Czy fenomen dany nam w intuicyjnym “widzeniu” (bezpośrednio) można porównywać z pojęciem jako wytworem myślenia dyskursywnego, czy więc istnieje możliwość porównywania tego, co dane intuitywnie z tym, co dane dyskursywnie (tj. dane za pomocą pojęć)? Czy nie jest przypadkiem tak, że porównywać można tylko to, co ma charakter dyskursywny, a więc tylko takie treści poznawcze, które zawarte są w pojęciach?

To tylko nieliczne problemy, jakie autor książki *Ethos i świat życia* pomija zupełnym milczeniem. Adresatem powyższych pytań jest nie tylko Werner Marx, lecz również Większa część filozofów związanych z szeroko pojętym mchem fenomenologicznym.