

JÓZEF L. KRAKOWIAK
Uniwersytet Warszawski

ŻYCIOWA ETYKA KONKRETNA CZY INTENCJONALNE POSTPONOWANIE HUMANIZMU?

Brak pojęcia „życie” w rozważaniach filozoficznych uważam za poważną ułomność, stąd takie słowo-klucz z natury przyciąga moją uwagę jako czytelnika. Aczkolwiek preferuję jego użycie ontologiczne oraz jako problem egzystencjalny. Czytajcie dyskusyjny tekst aksjologiczny Bogusława Wolniewicza *O wartości życia - względnej i bezwzględnej* („Edukacja Filozoficzna” nr 46/2008, s. 47-58), trudno nie mieć wątpliwości, zwłaszcza wobec:

- a) tytułu;
- b) sensu pojęcia „stan rzeczy” w odniesieniu do człowieka;
- c) prawidłowości użycia kategorii utilitaryzmu;
- d) funkcji przypisywanej aksjologii;
- e) tego, czy autor dotrzymuje obietnicy samoograniczenia się odnośnie do relatywizacji wobec czasu.

*

1. Pojęcie „życie” opalizuje - jak na logikę - niebывale. Idzie zatem o istnienie *tych* czego (w ogóle), czy o życie (istnienie) człowieka?

1.1. Czy jest ono pojęciem z perspektywy tzw. filozofii życia? Zasadniczo autorowi chodzi nie o opisowy, ontologiczny, ale wartościowy, aksjologiczny jego sens.

1.1.1. Ale nie tylko w tytule - tak jest w p. 3, który akurat dotyczy humanizmu, gdzie użycie pojęcia „życie” wydawałoby się *eo ipso* zaważać do „życia ludzkiego” - jego zakres należałoby czytać „istnienie *tych* czego”, tzn. wszystkiego, co żywe. Choć autor zdaje się zarzucać „humanistom”, nie pomijając jako wartości życia zwierzęt, tzn. kategorii „życie” zawężając do życia ludzkiego. Niewątpliwie do zakresu tego, co żywe, autor nie włączył wiatrołobów. Stąd nie wie, dlaczego używa kategorii „biolatrya”: zdaje się ogólnozakresowej, związanej ze **wschodnim** wiatopoglądem organologicznym, tzn. uznającym „demokrację

ycia”. Ponadto nie włącza się do polemiki antropocentrystów z biocentrystami - czego tytuł jego tekstu w żaden sposób nie wyklucza.

1.1.1.1. Niemniej, okazuje się, że uprzednio zdyskwalifikowanemu biolatrycznemu hasłu autor byłby skłonny przypisać także akceptowany osobom sens humanistyczny, a zarazem nacechowany pozytywnie: forma egzystencji, a przeto odniesiony wyłącznie do człowieka. Zapewne chodzi o sens kategorii „ycie” z takiego antropologicznego ujęcia, jak np. w zbitece *bios theoreticos*, gdzie *bios* oznacza ‘ywot’, całość za ‘teoretyczna forma [ludzkiej] egzystencji’. W tym kontekście, wręcz myślicie było podanie **tłenu** jako przykładu wartości bezwzględnej, bo to co najwyżej tylko *rodek* do ycia, a więc co nie jest jego celem.

1.2. Można nawet zapytać, czy niekiedy autorowi chodzi o istnienie człowieka, czy o samo istnienie człowieka; o samo istnienie człowieka jako „[ludzki] stan rzeczy”, czyli samo ycie człowieka, w odróżnieniu od jego istnienia, czy też o „formę egzystencji”?

1.2.1. Tak opalizacją sensu skłonny byłbym przypisać rozważaniom autora w pp. 10.-14., które przechodzą jak *gdyby nigdy nic* od samego faktu istnienia człowieka (zatem czego, co można ująć tylko egalitarnie, kade inne ujęcie, nie-universalistyczne, tzn. uznające prawo do wyjątku, oznacza akceptację zabójstwa!), do szczególnego sposobu bycia, jakim jest osoba ludzka [tu nie ma możliwości egalitaryzmu: wiat *Boskiej Komedii* Dantego to piękny model hierarchizacji istoty, sposobów bycia (form egzystencji) - a nie tylko samego faktu istnienia - bytów osobowych]. Osoba przecież jest całością tak szczególnie, że współcześnie nie wypada wyrażać się o niej w kategoriach „stan rzeczy”! Podjęcie tego problemu to wejście w wielki personalistyczny, **ontologiczny** współczesny spór filozoficzny i teologiczny, nierozstrzygalny, a nie tylko w definicję pojęcia. Co kierowało autorem? Nadmiar teoretycznej niefrasobliwości (?), czy też niejako ukrywana ideologia (wyrażona w nawiasie), której nie umiem podzielić.

1.2.1.1. Osoba to jest taki ludzki „stan rzeczy”, który nie jest uchwytany za pomocą technicznych narzędzi badawczych, jak np. tlen, ani co, co da się „uprzedmiotowić”; nie mówi już o stopniu złoności tego jestestwa, czy bytu-dla-siebie. W ogóle mam zasadniczą wątpliwość, czy status wartości da się opisać jako „stan rzeczy”, tzn. czy

mo na sprowadzi warto do faktu (tego wymaga fenomenalizm autora). Je li to wła nie osoba jest najwy sz warto ci , to rzeczywi cie nie jest wymienna, bo ma godno (warto niewymierna, wła nie absolutna), gdy stany rzeczy maj cen -warto (ta jest wymierna); w uj - ciu autora nie ujawnia si wiadomo tego problemu (?). Mo e niezupełnie, skoro w gruncie rzeczy mówi o warto ciach duchowych (*Takie d enie nie płynie z ciała, lecz z ducha*), oraz stoickiej postawie Jacqueline Kennedy - równolegle ze swoj koncepcj warto ci jako „stanu rzeczy”.

1.2.1.2. Otó autor najwyra niej ma potrzeb , by przej od opalizuj cego poj cia ycie do spostonowania wymy lonego „utilitarysty biotycznego” (y , aby y), ujmowanego jako adherent głoszenia ycia jako warto ci najwy szej (Max Scheier ostro atakował warto ci utilitarne z perspektywy prowitalistycznej), gdy jest to raczej niewykonalne. St d, o dziwo, w tym kontek cie profesor Bogusław Wolniewicz mówi o stoikach (Senece), neo-stoiku Spinozie i o woluntary cie Schopenhau- erze. Tymczasem stoicy wr cz zawsze uchodzili za wzorzec etyki formalnej, a wi c nie wskazywali materialnego celu ludzkiego ycia, a jedynie akcentowali perfekcyjno jego formy. A w kwestii ycia, jako empirycznej egzystencji, nie traktowali jej trwania jako celu absolutnego, bo dopuszczali samobójstwo w sytuacji, w której los gotował danej osobie niegodn form egzystencji, a to dlatego, by nie pogarsza doskonałej, boskiej Natury, poj tej jako cało . Schopenhauer, cho jako byt uznawał wol [ycia], to w swej etyce domagał si prawa do godno- ci ludzkiej (honor), w postaci zabicia woli ycia w sobie, co oznacza jednak nie samobójstwo, ale stan nirwany (wpływ hinduizmu).

To prawda, e utilitarysta to wr cz hedonista społeczny, a nie egoistyczny (autocentryczny), ale gdzie mu do totalistycznego etatysty, skoro jest zwolennikiem indywidualistycznego pojmowania zbiorowo- ci. Ten utilitarysta biotyczny, a zarazem „totalistyczny etatysta” (kontaminacja), to kuriozalny twór ideologiczny, wr cz logiczny absurd, a nie przykład yciowej m dro ci etycznej. To byt niemo liwy do zaistnienia! Tym samym jego krytyka to co najwy ej polemika wewn trzna, wewn trzosobowo ciowa (?).

1.3. Wydaje mi się, jakby autor niekiedy (p. 13) chciał aksjologii przypisać funkcję nadmiernego schlebienia paskudnym, prywatywnym własciwościom niewątpliwie pesymistycznie (co skłonny byłbym podzielić) opisaną naturę ludzką. Zgadza mi się, że aksjologia nie powinna z zasady, po Kantowsku, walczyć z emocjonalną anizotropią, by zrównać obniżyć poziom człowieczeństwa. Ale na pewno nie filozoficzny aksjolog, w odróżnieniu od politycznego ideologa (!), nie propagował walki z przywiłkami w ogóle, i z wiernością wobec osób ludzkich. Czy dobry niekoniecznie musi być moralny, ale kto konkretnie z filozofów zabraniał czynów dobrych? „Filozofowie cnoty, szermujcie rzucaniem oskarżeń o jej brak”? Aksjologom raczej nie idzie ani o opis, ani o zaniżenie zrównywanie, ale o odrzucanie samopobłaźnia swoim podobnym, gdy nawet Nietzsche wymagał „okiełznywania się” od nadczłowieka.

1.3.1. W ogóle autor nadmiernie schlebia auto-centryzmowi (p. 13, 16), co zdaje się wynikać z jego przedwzięcia ontologicznego (*Ka dych człowiek z konieczności stanowi ontologiczne centrum swojego świata*). Tymczasem - sam przyznaje - i nie wynika z tego, by człowiek był takim aksjologicznym centrum. Po drugie, odrzuca teorię aksjologiczną, gdy ta przeczy jego tezie, a powołuje się na... czyny (w ogóle odrzuca deklaratorywną etykę na rzecz życiowej etyki konkretnej). Niby na tej zasadzie przypisuje swoim wymyślonym adwersarzom ukrytą nikczemność aksjologii, a próbuje chłabić czyny czy cechy charakteru (?), np. „utilitarny biotycyzm” - ludostwo (uprzednio zagrożony utratą życia - zaiste ciekawa forma filozoficznej dyskusji aksjologicznej, w której argumentem jest PRZEMOC jako taka). Ponadto autor czyni to na rachunek... Ulricha Schrade, który w świetle tego tekstu jawi się jako „filozof podejrzania” nie tylko etyki utilitarystycznej, ale w ogóle aksjologii utilitarystycznej (zwłaszcza biotycznej), czy też w ogóle humanistycznej, zatem teoretyczny antyhumanista, o dziwo piszący podręczniki etyki.

1.4. Jeśli człowiek jest bytem, mogącym dotrzymać obietnic, to autor obiecywał, na wstępie nie podnosił problemu relatywizacji czasowej. Nie dotrzymał tej teoretycznej obietnicy, popadł w niekonsekwencję ze sobą; chyba że jego nieznana intencja była zakamuflowa

duchowy (nierelatywny) sens u ycia kategorii „stan rzeczy” w odniesieniu do człowieka.

1.4.1. Otó globalnemu humani cie wypomniał (p. 11), e ten za warto najwy sz uwa a tylko **dzisiaj** yj cych ludzi, e nie troszczy si ani o zmarłych, ani jeszcze nienarodzonych, cho by ju pocz tych! Sam za pyta: „czyje ycie jest dla ciebie, Humanisto, warto ci najwy sz ?”. I nie przyjmuje do wiadomo ci uniwersalistycznej odpowiedzi, e ka de, nawet w tej prezentystycznej, krytykowanej wersji. Czy z tego wynika, e przyj lby uniwersalistyczn odpowied w wersji niezrelatywizowanej czasowo, a wi c jeszcze bardziej ogólnej: ka de i **zawsze?!**

1.4.2. Natomiast w zako czeniu autor osobi cie wychwala „wol trwania” za to, e w odró nieniu od instynktu, wychyla si tak e w **przyszło**, e cechuje j „d enie **poza horyzont**”. Zastrzega si, by nie pos dza go o mówienie o „yciu wiecznym”, ale chciałby traktowa tak e *conatus* Spinozy, Schelera *osob* jako centrum aktowe neutralizuj ce aktywno centrum p du yciowego, jako fakt. Czy nale y st d rozumie, e duch w rozumieniu Schelera (zdolno do ideacji, do ‘od-rzeczywistnienia’, *uchylenia rzeczywistego charakteru rzeczy*, wiata) jest to taki sam [elementarny] „stan rzeczy”, jak anizotropia czy te „lud- do erczy utylitarysta biotyczny, ha bi cy człowiecze stwo”?

1.4.3 Według perspektywy, obecnej w zako czeniu tekstu, Bogusław Wolniewicz hierarchizuje nie warto ci jako „stany rzeczy”, ale OSOBY, które s czym z istoty nie daj cym si „uprzedmiotowi”, zreifikowa . Warto ci nie traktuje jako istnienia „stanów rzeczy” odnoszonych do człowieka, ale porównuje jako ci bycia osobowego, czyli nierzeczowego. Oznacza to, e w ogóle porzuca ide warto ci bezwzgl dnej, bo - zdaje si - mogłaby ni by tylko idea [tego] najdoskonalszego ducha lub Osoby jako takiej.

*

Osobi cie nie jestem zwolennikiem utylitarystycznej etyki, ale nie wydaje mi si, aby profesor Bogusław Wolniewicz zarysował wierny jej obraz; zbiór desygnatów w takim u yciu poj cia „utilitarysta biotyczny” jest pusty.

Summary

This text expresses doubts concerning the Bogusław Wolniewicz's disputable paper entitled *Life's Value - Relative or Absolute*. I express my doubts concerning: the title of the paper, the meaning of notion of "states of affairs" in reference to a human, the use of the category of utilitarianism and the function attributed to axiology. I emphasise the difference between the existence of human life and the form of human existence.

Key words: "states of affairs", utilitarianism, axiology, human life, human existence.