

KS. ANDRZEJ SOŁTYS

CZY WOLUNTARYZM ETYCZNY KREUJE KULTURĘ DIALOGU?

Wstęp

Dialog jest bezsprzecznie wartością¹. Przyczynia się on bowiem do kształtowania kultury dialogu umożliwiającej wielopłaszczyznowe spotkanie, wspólne interpersonalne dochodzenie do prawdy. Powszechnie uznaje się, że to Sokrates zapoczątkował i przygotował podstawy dla myślenia dialogicznego. „Znaczenie Sokratesa dla kultury europejskiej jest nie do przecenienia z tego głównie względu, że zapoczątkował on metodyczną procedurę organizowania pozawerbalnych warunków dialogu, wcześniej nim przystąpi się do wymiany sądów i opinii sformułowanych słownie”². Niezależnie od jego zasług dla tworzenia warunków dla wykształcania się kultury dialogu, niekwestionowanym dziedzictwem Sokratesa jest postrzeganie dialogu jako jedyne sposobu dochodzenia do prawdy, jej opisywania i dowodzenia.

Dialog w filozofii Platona przybierał natomiast kształt dialektyki prowadzącej do odkrywania prawd ogólnych i do intelektualnego ich oglądu. Cała jego na-

KS. DR ANDRZEJ SOŁTYS, pracownik badawczo-dydaktyczny Politechniki Rzeszowskiej na Wydziale Zarządzania, adiunkt w Katedrze Nauk Humanistycznych i Społecznych. Bada rolę analogii w filozofii realistycznej. ORCID: 0000-0002-1321-9082. Kontakt: asoltys@prz.edu.pl.

1. P. Studnicki, *Dialog jako wartość*, Kraków 2017.

2. J. Mizińska, *Sztuka prowadzenia sporów. Aksjologiczne przesłanki dialogu*, Lublin 1993, s. 28.

uka o ideach jest właśnie umiejętnym prowadzeniem dialogu zmierzającym ku odkrywaniu takich prawd. Z kolei w filozofii średniowiecznej dialog przybierał formę scholastycznej dyskusji głównie z filozofią Platona i Arystotelesa, w której średniowieczny autor rozważał argumenty *za* i *przeciw* pewnej tezie. Nowożytność zaś dostarczyła wielu traktatów tytułowanych terminem *dialog* bądź *dyskurs*, który jest derywatem słowa *dialog*³. W dwudziestym wieku powstał kierunek filozofii nazywany filozofią dialogu. Za jej twórców uważa się F. Ebnera, F. Rosenzweiga, M. Bubera, E. Levinasa, G. Marcela. W myśl tego kierunku to filozofia jest miejscem interpersonalnego spotkania się osób, które poszukują sensu istnienia, sensu własnych wypowiedzi oraz własnego działania.

Od czasu pojawienia się filozofii dialogu można mówić o dwóch koncepcjach dialogu. Jedną jest koncepcja sokratejsko-platońska będąca sposobem dochodzenia do prawdy, zaś drugą jest koncepcja właściwa dla filozofii dialogu. W myśl tej ostatniej w dialogu upatruje się przestrzeń dogłębnego spotkania się z drugim człowiekiem⁴. Dostrzeżenie wagi dialogu dla człowieka i tworzonej przez niego kultury, postrzeganie dialogu jako wartości, postuluje badanie stanowisk filozofii praktycznej i wynikających z nich praktycznych działań pod kątem urzeczywistniania przez nie tej wartości. W niniejszej pracy poddamy analizie jedną z odmian woluntaryzmu, a mianowicie woluntaryzm etyczny pociągający praktyczne działania w odniesieniu do norm moralnych, pod kątem urzeczywistniania poprzez nie wartości dialogu. Wysuwa się w niej hipotezę, iż woluntaryzm etyczny nie kreuje kultury dialogu, zamyka uczestników wspólnego myślenia na prawdę o rzeczywistym dobru, uruchamia proces totalizowania się społeczeństwa. Odwołując się do pojęcia dialogu wypracowanego przez dialogistów, a przyjmowanego przynajmniej w jego zasadniczej strukturze również przez wszystkich filozofów tego kierunku filozofii, zbadamy zasadność wysuniętej hipotezy. Główną część pracy poprzedzimy analizą pojęcia dialogu przyjmowanego przez dialogistów oraz woluntaryzmu etycznego w kilku jego wersjach.

Czym jest dialog?

Współcześnie *dialog* jest słowem powszechnie i chętnie używanym. Jest on jednak pojęciem wieloznacznym, którego sens zależy od obszaru, na którym

3. R. Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences* (1637), Galileusz, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* (1638), G. W. Leibniz, *Discours de Métaphysique* (1686), J. J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (1750), D. Hume, *Dialogues concerning natural religion* (1779).
4. A. Bronk, A. Salamucha, *Dialog jako droga do prawdy o człowieku*, „Pedagogia Christiana”, 25/2010/1, s. 13.

się go używa. Można na dialog spojrzeć tak, jak się go postrzega w codziennym życiu i dialogiem nazywa się wówczas rozmowę ludzi ze sobą, ale kiedy rozważa się o dialogu religijnym, społecznym czy międzykulturowym, to nie chodzi tylko o rozmowę. Odwołujemy się wówczas do pierwotnego znaczenia, jakie nadała temu pojęciu filozofia. Filozofia uczyniła z dialogu narzędzie w prowadzeniu ku mądrości. Sensem tego źródłowego filozoficznego pojęcia jest postrzeganie dialogu jako drogi do prawdy. Dialog pomiędzy rozmówcami przebiegał na płaszczyźnie intelektualnej. I jakkolwiek mogli oni wychodzić od subiektywnych przeświadczeń w przedmiotowej kwestii, to jednak nie na nich dialog miał się zatrzymać. Dialog miał je jedynie odsłonić i ujawnić po to, ażeby docierać do wiedzy obiektywnej, która ma swoje ugruntowanie w prawdzie rzeczy. Filozofia klasyczna osadziła myślenie dialogiczne w polu gry o prawdę.

Twórcy filozofii dialogu osadzają fenomen dialogu w przestrzeni spotkania. Nadają oni dialogowi sens egzystencjalny. Nowe pojęcie dialogu wykształca się w konkretnych warunkach historycznych, w konkretnej sytuacji społeczno-politycznej. Europa była wówczas miejscem ścierania się sprzecznych interesów. Wielkie mocarstwa postanowiły je zniwelować drogą wojny, wciągając w jej ogień wiele innych narodów i państw. Globalny konflikt pierwszej wojny światowej pochłonął miliony istnień ludzkich. To w tych warunkach rodzą się pytania ideowe i egzystencjalne. Jaką filozofią i jakim światopoglądem kierowali się ci, którzy wojnę rozpęтали i doprowadzili ludzi, których dotąd nie dzieliła żadna wrogość, do tak wyniszczającej dla tych ludzi konfrontacji⁵. Poszukiwanie odpowiedzi na te i im podobne pytania przez ówczesnych intelektualistów daje początek filozofii dialogu.

Dialog pojmuje się w niej jako kategorię egzystencjalną, sposób bytowania. Podmioty ludzkie poprzez słowo odnoszą się do własnego istnienia. Kontekstem myślowym filozofii dialogu jest zatem filozofia egzystencjalna, zawężająca swoje dociekania głównie do antropologii filozoficznej, w tym czasie jeszcze mało znana. Za twórcę tego kierunku filozofowania uznaje się austriackiego filozofa Ferdynanda Ebnera, który nawiązując do filozoficznej myśli Kierkegarda, ukazuje dialogiczną relacyjność, jako sposób przeżywania własnej egzystencji. „Zakładając, że egzystencja ludzka w swoim jądrze ma w ogóle znaczenie duchowe, (...) wówczas to, co duchowe jest w sposób istotny określone przez to, że od samych podstaw nastawiony jest on (człowiek) na relację do czegoś duchowego poza nim, przez co i w czym on sam istnieje. Owo „bycie nastawionym” na tego rodzaju relację wyraża się – i to właśnie w sposób „obiektywnie” ujmowalny i przez to dostępny obiektywnemu poznaniu – w fakcie, że człowiek jest istotą mówiącą,

5. J. Piecuch, *Myślenie dialogiczne. W polu gry o prawdę etyczną*, „Studia Oecumenica”, 19/2019, s. 395.

że «ma słowo»⁶. Ebner twierdził, że realnie nie istnieje *Ja bez Ty*. „W «odkryciu *Ja i Ty*» odkryta została jednak nie zasada myślenia, lecz zasada życia, zasada ludzkiego życia w jego «chcianej przez Boga» postaci»⁷.

Chcianą przez Boga postacią bytowania człowieka jest bytowanie osobowe. Człowiek ma słowo i to posiadanie słowa jest równoznaczne z byciem osobą, bowiem może on przez słowo zagadnąć *Ty* i przez *Ty* być zagadniętym. Dla Ebnera więc posiadanie słowa jest wykładnikiem bycia osobą. Osobę pojmuje on relacyjnie. Wychodząc od analizy wypowiedzi egzystencjalnej formułowanej w pierwszej i drugiej osobie (*Ja jestem, Ty jesteś*), dostrzega, że są one ze sobą strukturalnie zbieżne. Wypowiedź egzystencjalną *Ja jestem, Ty jesteś* wyróżnia myślowo nieusuwalna tożsamość podmiotu i predykatu. Tożsamość podmiotu i nieoddzielonego od niego słowa jest bytem osoby. Osoba jest relacją podmiotu do słowa, które jako wypowiedziane w obecności *Ty* ustanawia z nim relację, czyniąc go osobą. Osoba i posiadanie słowa stanowią zatem jedność⁸. Użycie słowa, czyli dialog jest sposobem istnienia człowieka jako osoby. Ebner zarysował koncepcję dialogu, którego pojęciu trwały kształt nadał żydowski filozof dialogu F. Rosenzweig, urodzony w Kassel w Niemczech⁹. Filozofia Rosenzweiga jest na wskroś myśleniem dialogicznym prowadzonym w świetle Objawienia. Dialog według Franza Rosenzweiga kształtuje się w oparciu o gramatykę mowy. Podobnie jak Ebner utrzymywał on, że *Ja* człowieka konstytuuje się wówczas, gdy zwrócono się do niego jako do *Ty*. Człowiek zaczyna istnieć jako *Ja* (świadomy siebie podmiot), jedynie wtedy, gdy naprzeciw niego znajduje się *Ty*. Właśnie w spotkaniu z *Innym* człowiek może doświadczyć siebie jako *Ja*, czyli doświadczyć siebie jako podmiotu. *Ty* jest więc wpisane w strukturę samoświadomego podmiotu¹⁰.

Spotkanie *Ja z Ty* inicjuje myślenie dialogiczne. O spotkaniu między *Ja i Ty* można mówić wtedy, gdy pomiędzy nimi dochodzi do zawiązania się relacji. Spotkanie inicjujące dialog jest dla Rosenzweiga postacią *objawienia*. Nie chodzi bynajmniej o objawienie religijne, ale o doświadczenie tego, co jest transcendentne w relacjach międzyludzkich¹¹. Relacja taka zawiązuje się wówczas, gdy drugi nie jest mi obojętny, a jego obecności doświadczam jako idącej od niego formy roszczenia. Doświadczam drugiego jako wobec mnie nosiciela roszczeń. Ich treść nie jest wprawdzie jeszcze określona, stąd spotkaniu nie towarzyszy świadomość,

6. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. 6-7.

7. Tenże, *Zum Problem der Sprache und des Wortes*, w: tenże, *Schriften*, Bd. 1, München 1963, s. 646.

8. Tenże, *Słowo i realności duchowe*, s. 162.

9. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998.

10. Tamże, s. 195.

11. Tamże, s. 267 i nn.

w jakim kierunku będzie ono dalej przebiegać, ale roszczenie dotyczy zawsze myślenia wobec drugiego.

Nie zawsze myślenie wobec drugiego jest dialogiem. Myślenie takie może być myśleniem: *przeciw drugiemu, z drugim, bądź dla drugiego*¹². Myślenie przeciw drugiemu jest zaprzeczeniem kultury dialogu. Przez takie myślenie nie tylko, że nie spełniam roszczeń drugiego do dobra, ale przygotowuję się do robienia czegoś zupełnie z tym roszczeniem sprzecznego. Także *myślenie z* nie kształtuje kultury społecznego dialogu. Myślenie takie nie chroni przez błędem, bowiem nie musi pozostawać w związku z rzeczywistym dobrem. Skutkiem takiego myślenia są powstające grupy partykularnych interesów, tworzone ideologiczne getta oraz stotalizowane społeczeństwo.

Dopiero *myślenie dla* drugiego jest autentycznym dialogiem. Jest ono bowiem zorientowane na prawdę o autentycznym dobru drugiego, które jest treścią wysuwanych przez drugiego wobec mnie roszczeń. Trafnie myślenie to opisuje polski dialogista ks. Józef Tischner: „Rzetelny dialog wyrasta z pewnego założenia, które musi być przyjęte wyraźnie lub milcząco przez obydwie strony: ani ja, ani ty nie jesteśmy w stanie poznać prawdy o sobie, jeśli pozostajemy w oddaleniu o siebie, zamknięci w ścianach naszych lęków, lecz musimy spojrzeć na siebie niejako z zewnątrz, ja twoimi, a ty moimi oczami, musimy porównać w rozmowie nasze widoki i dopiero w ten sposób jesteśmy w stanie znaleźć odpowiedź na pytanie, jak to naprawdę jest. Dopóki ja patrzę na siebie wyłącznie swoimi oczami – znam część prawdy”¹³. W myśleniu dialogicznym można więc wskazać na trzy zasadnicze momenty. Pierwszym jest spotkanie *Ja z Ty* zawiązujące relację. Drugim momentem jest otwartość na odczytanie najgłębszej antropologicznej treści roszczeń drugiego wobec mnie. Tę samą treść roszczeń wobec drugiego wysuwam również i ja sam. Nie zawsze jednak treść tego roszczenia musi być uświadomiona. Wzajemnie żywione roszczenie uruchamia dialog jako narzędzie poszukiwania prawdy o dobru wspólnym. Trzecim momentem myślenia dialogicznego jest ten, na który wskazał wyżej ks. Józef Tischner, a jest nim *myślenie dla* autentycznego dobra zjednostkowanej i konkretnej ludzkiej egzystencji.

Strukturalne powiązanie dialogu z dobrem sprawia, że ten jest autentyczną wartością etyczną. Dialog jest społecznie pożądanym, godnym jednostki i społeczeństwa, a jeśli urzeczywistnia ich autentyczne dobro, to jest on wartością moralną¹⁴. Życie człowieka jest procesem realizowania wartości moralnych. Wartości moralne są

12. J. Piecuch, *Myślenie dialogiczne*, s. 406.

13. J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 2018, s. 22.

14. T. Ślipko, *Czym są i gdzie bytują obiektywne wartości moralne*, „Etyka”, 30/1997, s. 107-108; M. Łobocki, *Pedagogika wobec wartości*, w: *Kontestacje pedagogiczne*, red. B. Śliwerski, Kraków 1993, s. 125.

będź ideałami do zrealizowania, nazywane w filozofii klasycznej dobrem – celem (*bonum honestum*), bądź modelowymi formami działania, poprzez które osiąga się dobro-cel¹⁵. Dialog nie jest więc dobrem do zrealizowania, lecz jest on modelową formą działania. Nie jest on wartością autoteliczną, lecz ma formę heteroteliczną. Sposób istnienia wartości implikuje ich hierarchię i drogę urzeczywistniania. Czy zatem woluntaryzm etyczny podsuwa trafną drogę budowania hierarchii wartości oraz właściwą drogę ich urzeczywistniania?

Czym jest woluntaryzm etyczny?

Ogólnie rzecz ujmując woluntaryzm to pogląd, w myśl którego wola ma przewagę nad intelektem. Pogląd ten ma swoje wersje ontologiczną, teoriopoznawczą, teologiczną, etyczną, psychologiczną¹⁶. W niniejszej pracy ograniczamy się tylko do ukazania jednej jego wersji, a mianowicie woluntaryzmu etycznego definiującego podstawową kategorię etyczną, a mianowicie dobro. Nie jest łatwo określić istotę dobra, tym bardziej, że samego słowa *dobry* używa się w wielu kontekstach i w odniesieniu do wielu przedmiotów. Pojęcie dobra jest analogiczne, ma wiele odcieni, łączy wiele elementów¹⁷. Próbując definiować filozoficznie dobro zmierzano do uchwycenia w nim takiej składowej, która organizuje wszystkie pozostałe elementy współtworzące dobro. Źródła woluntarystycznej koncepcji dobra można się doszukiwać u sofistów, głównie u Protagorasa z Abdery i przyjmowanej przez niego zasady *homo mensura*. W myśl tej zasady, ani bogowie, ani natura rzeczywistości nie determinują tego, co dobre, lecz czyni to subiektywnie człowiek¹⁸. Później Platon zapoczątkował myślenie o dobru jako o perfekcji. Każda rzecz posiada właściwą jej ideę, czyli doskonałą jej realizację. Rzeczy są o tyle dobre, o ile ucieleśniają swoje doskonałościowe wzorce. Dobro w odniesieniu do poszczególnych rzeczy jest stopniem realizacji poszczególnych jego własności. Naturalnie pogląd ten doprowadza Platona do przyjęcia idei najwyższej, którą jest idea dobra samego w sobie, będącego perfekcją ontyczną¹⁹. Dobro się udziela rzeczom jako miara, jedność i porządek i to one stanowią o istocie dobra. „Po-

15. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 211-212.

16. J. Herbut, *Woluntaryzm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 542-543.

17. Na analogiczny charakter pojęcia dobra wskazywał już Arystoteles. Według niego na tyle sposobów możemy orzekać, że coś jest dobre, na ile możemy mówić, że coś jest. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1983, 1096a-1096 b.

18. A. Pacewicz, *Koncepcja Dobra w filozofii przedplatońskiej*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 1/2006, s. 92-93.

19. Platon, *Państwo* 508 E, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991.

nieważ Bóg chciał, aby wszystko było dobre (...), dlatego ujął cały zasób rzeczy widzialnych, które nie były w stanie pokoju, lecz w bezładnym i chaotycznym ruchu, i wyprowadził je z nieporządku do porządku, bo uważał, że porządek jest bez porównania cenniejszy od nieporządku”²⁰. W odniesieniu do analizowanego zagadnienia woluntaryzmu etycznego tym, co się nasuwa w Platona koncepcji dobra jest oderwanie dobra od bytu. Dobro jest według niego czymś, co znajduje się ponad, a nawet poza bytem, dobro przekracza byt swoją godnością i siłą²¹. Oderwanie dobra od bytu przygotowuje więc teoretyczną podstawę redukcjonowania dobra do dobra moralnego, a zatem woluntarystycznego myślenia o dobru.

Woluntarystyczne myślenie o dobru jest paradygmatycznie obecne dopiero w scholastyce. W XII wieku Ryszard od św. Wiktora wyartykułował zasadę woluntaryzmu etycznego następująco: „Bonitas est autem bene velle; quid est enim bonitas nisi bona voluntas?”²². Czym jest dobroć, jeśli nie dobrą wolą? W woluntaryzmie etycznym dobro jako własność transcendentalna zamienna z tym, co realnie istnieje (*ens et bonum conventuntur*), zaczyna ustępować dobru ustanowianemu przez dobrą wolę świadomego i wolnego podmiotu. Zamiana taka nie dokonuje się jednak od razu, lecz jest pewnym postępującym myślowym procesem. W scholastyce bowiem powszechnie przyjęła się koncepcja transcendentalnych własności bytu, którą jako pierwszy miał wypracować Filip Kanclerz w traktacie *Summa de bono* (ok. 1225-1228)²³. W odniesieniu do transcendentalnej własności dobra pojmuje się je w taki sposób, że przedmiot przez sam fakt swojego istnienia jest dobry, bowiem akt istnienia jest swego rodzaju doskonałością. Skoro więc w bycie nie ma nic, co by nie istniało, to własność dobra jest własnością całego bytu, a zatem *ens et bonum conventuntur*. Interpretowanie dobra jako perfekcji bytu pozwoliło na uczynienie kroku dalej w myśleniu o dobru i związanie słowa *ens* wyłącznie z Bogiem, który jako jedyny jest godny miana *byt*. I właśnie taki Byt jest identyczny z dobrem pojmowanym jako synteza wszystkich perfekcji, podczas gdy wszystkie inne byty są dobre dlatego, że są pochodne od Jego stwórczej woli. Są one bytami partycypatywnie, stąd też i partycypatywnie są one dobre. Jedynie Bóg jest dobry ze swej istoty i jest on dobry przez swoje perfekcje, wśród których jest Jego wolność i moc absolutna (*potestas absoluta*). Te ostatnie perfekcje z kolei podpowiadają przeniesienie rozważań o dobru z porządku metafizycznego do porządku etycznego i definiowanie dobra wyłącznie w tym ostatnim porządku.

20. Tenże, *Timajos* 30 A-B, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.

21. Tenże, *Państwo* 509 B.

22. Ryszard ze św. Wikotra, *De Trinitate* VI, 15.

23. J. A. Aersten, *Transzendental; Transzendentalphilosophie*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter, t.10, Basel 1998, kol. 1360-1361.

Dobro coraz mniej jest związane z istnieniem, natomiast wiąże się je z wolnością i działaniem Boga. Jednakże rozwiązanie takie nie kończy problemu z dobrem, bowiem pojawia się aporia dobra i perfekcji w Bogu. Przecież perfekcje Boga takie jak Jego wszechwiedza, wszechmoc nie gwarantują, że Bóg tych użyje tylko do czynienia dobra. Samo chcenie Boga nie definiuje dobra. Hipotetycznie jeśli Bóg chciałby aktów terrorystycznych, to przez akt Boskiego chcenia nie staną się one obiektywnie dobre. Znaczy to, że dobroć pewnego działania jest uprzednia w stosunku do Boskiego aktu chcenia. Bóg dlatego chce pewnego działania, ponieważ działanie to jest w stosunku do jego woli uprzednio dobre. Próba rozwiązania tej aporii dobra i perfekcji w Bogu nieuchronnie doprowadza do radykalnej postaci woluntaryzmu etycznego, w myśl którego tylko woli Boskiej przysługuje własność bycia dobrą, bowiem wola taka własnym aktem chcenia ustanawia dobro. Wola Boska przez perfekcję dobroci jest wolą normatowórczą. Jeśli wola Boska jest dobra, to wszystkie perfekcje bytu Boskiego zostaną wprzęgnięte przez Niego do czynienia dobra. Czy jednak taki woluntaryzm etyczny rozwiązuje metafizyczny problem dobra?

Obrońcy przedstawionej wersji woluntaryzmu etycznego wysuwają argument, że Bóg z racji tego, iż jest istotnie dobry nie może chcieć tego, co złe. W podobny sposób Kartezjusz analizując dowód ontologiczny argumentował, iż Bóg nie może nas zwodzić, gdyż jest bytem doskonałym²⁴. Odnosząc się do tego argumentu broniącego woluntaryzmu etycznego trzeba odpowiedzieć na zasadnicze pytanie, co znaczy, że Bóg jest dobry, bądź jeszcze konkretniej, co znaczy, że wola Boska jest dobra. Poszukując odpowiedzi na to pytanie logicznie jesteśmy zobligowani przyjąć woluntarystyczne rozwiązanie, a mianowicie Bóg jest dobry, gdy Jego wola jest dobra. Natomiast Jego wola jest dobra wówczas, gdy Bóg chce być dobry. Rozwiązanie takie nieuchronnie prowadzi do odmówienia Bogu ontycznej dobroci i sprowadzenia Jego dobroci do dobroci moralnej, a to jest sprzeczne z filozoficznym pojęciem Boga.

Woluntaryzm etyczny znalazł swoje mocne wsparcie w filozofii Kanta. Kant związał problem dobra z antropologią i etyką. Uznał, że świat, w którym zanurzony jest człowiek nie ma znamion osobowych. Zdaniem filozofa z Królewca wbrew temu, co przyjmowano w filozofii klasycznej, świat nie jest przeniknięty własnościami transcendentalnymi, nie jest on ani racjonalny, ani amabilny²⁵. Człowiek nie jest jednak pozbawiony żadnej orientacji, jest on bowiem racjonalnym i wolnym podmiotem, który wie, co należy czynić. Nierozłączna z ludzką świadomością

24. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, Kraków 1948, Medytacja III.

25. A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, Warszawa 2002, s. 246.

jest powinność (*sollen*)²⁶. Ta bowiem jest osadzona na podmiotowej potencjalności racjonalnego i wolnego podmiotu. Treścią powinności jest zaprowadzenie racjonalnego i amabilnego porządku w świat bez znamion osobowych. „Nigdzie na świecie, ani w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uznać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli”²⁷. Dobra wola człowieka przydaje dobroci światu, definiuje dobro rzeczy i dobre działanie, ustanawia porządek należnego dobra. Kantowski woluntaryzm wiąże zagadnienie dobra wyłącznie z porządkiem etycznym. Woli ludzkiej przypisuje moc przydawania dobra rzeczom i własnym działaniom. Określa jednak obiektywne warunki ustanawiania amabilnego porządku bytu i działania. Tylko wtedy wola człowieka czyni rzeczy tego świata dobrymi oraz dobroci przydaje własnemu działaniu, gdy jest wolą dobrą. Natomiast jest ona wówczas dobrą, gdy jedynym motywem jej aktów jest spełnianie obowiązku dla niego samego²⁸.

Z amabilnością jest nierozłącznie związana racjonalność podmiotu. Racjonalność podmiotu należy również do porządku *sollen*, stąd zobowiązuje ona podmiot do działania wedle takiej zasady (zasada racjonalności), która może być powszechną zasadą działania. Kant nazywa tę zasadę imperatywem kategorycznym. „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”²⁹. Zderzenie kantowskiej wersji woluntaryzmu etycznego z silnie oddziałującym radykalnym liberalizmem prowadzi do utożsamienia woluntaryzmu etycznego z etycznym relatywizmem. W świetle tej ostatniej wersji woluntaryzmu etycznego to arbitralna wola silnej jednostki definiuje normatywność działania (woluntaryzm etyczny o odmianie hegemonistycznej), bądź czyni to arbitralna wola większości w społeczeństwie (woluntaryzm etyczny o odmianie socjologicznej). Przeprowadzone analizy doprowadzające do wyeksplikowania pojęć dialogu i różnych wersji woluntaryzmu etycznego stanowią podstawę confirmacji wysuniętej w pracy hipotezy badawczej.

Czy woluntaryzm etyczny dopuszcza dialog?

Zasługą filozofii dialogu jest przywrócenie dialogicznemu myśleniu właściwej wartości. Współcześnie niepodobna myśleć o kulturze bez odniesienia do dialogu, stąd można mówić o kulturze dialogu. Wszechobecny dialog współtworzy kul-

26. M. A. Krąpiec, *Godność*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 4, Lublin 2003, s. 17 i nn.

27. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 11.

28. A. Sołtys, *Godność człowieka filozoficznie rozumiana*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Rzeszowskiej”, 2007/10, s. 236.

29. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 50.

ture³⁰. Współcześnie słowo dialog robi oszałamiającą karierę. We wcześniejszych dekadach, przynajmniej w niektórych obszarach kultury, dialog był inkryminowany. Dla przykładu w nauce uzasadnienie, a nie dialog decydował o naukowości, stąd powoływanie się na zasadę dialogu jako wnoszącą do nauki nowe wartości poznawcze, nie tylko nie było możliwe do przyjęcia, ale było traktowane w niektórych kręgach naukowych jako urągające samej nauce, bowiem uznawano, że dialog nie wnosi do nauki nic istotnego, stąd nie może zastąpić twardych procedur badawczych³¹. Za sprawą oddziaływania filozofów dialogu podejście do zasady dialogu uległo gruntownej zmianie. Współcześnie dialog jest wszechobecny i powszechnie dostrzega się w nim kulturotwórczą wartość. Rzecz idzie jednak o rzeczywisty dialog, a więc o taki, który spełnia warunki dialogicznego myślenia, nakreślone w niniejsze pracy. Z drugiej strony współczesne mocne oddziaływanie różnych wersji woluntaryzmu etycznego na kulturę każe zadać sobie pytanie, czy woluntarystyczne myślenie, współcześnie mocno obecne w moralności będącej jednym z obszarów kultury, w ogóle dopuszcza dialog, jako sposób odkrywania prawdy o dobru.

Na wysunięte pytanie nie może być jednej odpowiedzi, bowiem woluntaryzm etyczny występuje w różnych odmianach. Zatrzymajmy się najpierw nie tyle na samym procesie myślowym, który doprowadza do woluntaryzmu etycznego, co na nim samym w jego mocnej odmianie przypisywanej scholastycznemu filozofowi Janowi Dunsowi Szkotowi. Odmianę mocnego woluntaryzmu etycznego A. Quinton charakteryzuje następująco: „rzeczy są dobre, ponieważ Bóg ich chce, a nie na odwrót, więc moralne prawdy nie są poznawalne przez naturalny rozum”³². Jakkolwiek nie wszyscy przypisują Janowi Dunsowi Szkotowi tak mocny woluntaryzm etyczny³³, to jednak przyjmując taką jego odmianę łatwiej można dostrzec, czy woluntaryzm etyczny w swej klasycznej postaci dopuszcza dialog na temat dobra, a szczególnie jego normatywności. Problem woluntaryzmu etycznego w odniesieniu do dialogu leży w tym, iż oddziela on porządek działania od porządku istnienia. Ukazując proces myślowego dochodzenia do stanowiska woluntaryzmu etycznego bez trudu dało się zauważyć sam moment takiego odseparowania porządku działania od porządku bytowego. Zwróćmy najpierw uwagę na porządek istnienia oraz jego zależność od woli Boskiej.

30. M. Bokiniec, *Kultura wysoka - kultura niska - Richard Shusterman i Noël Carroll*, „Sztuka i Filozofia”, 30/2007, s. 100-112

31. J. Piecuch, *Myślenie dialogiczne*, s. 390.

32. A. Quinton, *British Philosophy*, w: *Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, New York 1967, s. 373.

33. M. B. Ingham, M. Dreyer, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus. An Introduction*, Washington 2004, s. 147. W pracy przyjęto tezę, iż Jan Duns Szkot był woluntarystą umiarkowanym.

Skoro byt istnieje, a istnieć nie musi, to jego istnienie jest warunkowane wolą Absolutu. Niekonieczny byt istnieje dlatego, że Absolut chce, aby ten istniał. Właśnie taka zależność bytu w istnieniu od woli Boskiej skutkuje powszechną amabilnością kontyngentnego sposobu istnienia bytu realnego. Zamienność bytu z transcendentálną własnością dobra ustawia zatem byt realny w relacji do woli Absolutu. Byt dlatego jest dobry, gdyż jest przez Boga chciany. Bóg więc aktem własnej woli czyni byt dobrym. Rozwiązanie wskazujące na metafizyczną rację amabilnego sposobu istnienia realnych bytów niekoniecznych nie może być jednak nazwane woluntaryzmem ontologicznym, bowiem Boskie chcenie istnienia bytu nie jest chceniem arbitralnym, ale jest chceniem określonych istot pod aktualnym istnieniem, a zatem chceniem bytu przenikniętego racjonalnością, czyli chceniem stowarzyszonym z Boską wszechwiedzą³⁴. Woluntaryzm etyczny zakłada natomiast woluntaryzm ontologiczny. Skoro byty istnieją dlatego, że Bóg chce, aby te istniały i chce arbitralnie ich istnienia, to nie można się w nich doszukiwać racjonalności, która określałaby sposób ich działania, a w odniesieniu do świadomych podmiotów ludzkich powinno sposobu działania. Bóg zatem odrębnym aktem woli ustanawia dobro działania i właśnie dlatego, że Bóg chce pewnych działań, to działania te są dobre.

Dialog o dobru moralnym jest wówczas, gdy spełnia warunki *myślenia dla*. Tymczasem wersja mocnego woluntaryzmu etycznego nie implikuje spotkania między *Ja* i *Ty*, to znaczy spotkania podmiotów ludzkich ze sobą. Bóg jest tym, który arbitralnie własnym chceniem definiuje dobro działania, a człowiek jest w obowiązku jego urzeczywistnienia. Woluntaryzm etyczny nie implikuje także zawiązania relacji interpersonalnej dla wspólnego poszukiwania prawdy o dobru, stanowiącym przedmiot roszczenia jednego podmiotu względem drugiego, bowiem taka prawda o dobru po prostu nie istnieje. Konsekwentnie klasyczna odmiana woluntaryzmu etycznego podważa także sens jakiegokolwiek myślenia o autentycznym dobru jednostki. Ostatecznie klasyczna odmiana mocnego woluntaryzmu etycznego podważa samą możliwość prowadzenia dialogu o dobru działania, a tym bardziej kreowania kultury dialogu.

Rzecz wygada nieco inaczej w kantowskiej odmianie woluntaryzmu etycznego. Ażeby odpowiedzieć na pytanie główne wysunięte w tej pracy o możliwość dialogu na gruncie także tej odmiany woluntaryzmu etycznego należy się przegłębnie pojęciu autonomii w etyce Kanta, która woluntaryzm ten istotnie określa. Treść tego pojęcia dobrze streszcza M. Wartenberg: „Prawodawcą moralnym jest tutaj

34. „(...) creatura non solum est a Deo secundum essentiam suam, sed secundum esse suum, in quo praecipue consistit ratio bonitatis substantialis, et etiam secundum perfectiones superadditas, in quibus consistit bonitas absoluta; et haec non sunt essentia rei”. Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate* q. 21, a. 5, ad 5.

sam człowiek jako jednostka etyczna, a nie jakaś obca, poza i ponad tą jednostką istniejąca potęga. Mocą własnego rozumu praktycznego daje człowiek sobie prawo, któremu wola jego ma podlegać, i sam siebie do posłuszeństwa względem tego prawa zobowiązuje³⁵. Podmiot kierując się rozumem praktycznym, który nie ma władzy poznawczej, jak tylko moc regulatywną, ustanawia prawo moralne, które wypowiada zobowiązanie wobec samego siebie (wobec człowieczeństwa we własnej osobie), by następnie być zobowiązanym wobec innych. Zobowiązanie takie wywodzi on z siebie jako substancji rozumnej bez odwoływania się do jakiegokolwiek instancji zewnętrznej, czy zewnętrznego autorytetu. Źródłem moralnej słuszności czynów nie jest również natura ludzka, w przeciwnym wypadku byłaby to również heteronomia. Rozum praktyczny nie jest poszukiwaczem prawdy i dobra rzeczy, ani ich odkrywcą, bowiem prawda i dobro bytu nie są własnościami bytów realnych.

Zobowiązanie wobec człowieczeństwa we własnej osobie ma charakter czysto formalny. Rozum praktyczny jest dla człowieka jedynym autorytetem i jedyną instancją, która czyni go zdolnym dokonywania wyboru danych maksym słusznego postępowania. Autonomia przejawia się więc w zdolności rozpoznawania przez rozum praktyczny moralnej słuszności czynów³⁶. Kant nazywa rozum praktyczny czystą wolą (*Wille*) w odróżnieniu od woli własnej (*Willkür*). Wola własna (*Willkür*) „jest jedynie wolą zwierzęcą (*arbitrium brutum*), która może być określona tylko przez popędy zmysłowe, tj. patologicznie³⁷. Nie ona jednak ustanawia prawo moralne, bowiem jest samowolą. Z kolei czysta wola (*Wille*) nazywa się wolną wolą własną (*arbitrium liberum*), bowiem ta niezależnie od zmysłowych popędów przedstawia wyłącznie racje rozumu³⁸. Czysta wola kierując się wyłącznie racjami rozumu nadaje woli własnej (*Willkür*) kształt w postaci rozumnego prawa moralnego.

Wolność jest stanem czystej woli (*Wille*). Można w niej wskazać aspekt negatywny i pozytywny. Jej aspektem negatywnym jest niezależność rozumu od bezpośrednich bodźców zewnętrznych, zaś pozytywny aspekt wolności, oprócz warunku wskazanego w jej aspekcie negatywnym, wykazuje się nadto własnym pozytywnym aktem stanowienia właściwego jej prawa, całkowicie niezależnego od praw empirycznych. Kant finalnie doprowadza do odróżnienia materialnych i formalnych zasad rozumu praktycznego i uznaje, że tylko formalne zasady rozumu praktycznego czynią autonomicznym podmiot moralny. Czy zatem

35. M. Wartenberg, *O „Krytyce praktycznego rozumu” i jej stosunku do „Krytyki czystego rozumu”*, w: I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Kęty 2002, s. 171.

36. *Autonomia*, tłum. P. Dziłiski, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. naukowa J. Woleński, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 38.

37. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 591 i nn.

38. Tamże.

przedstawiona wersja woluntaryzmu etycznego dopuszcza możliwość dialogu, skoro rozum praktyczny (czysta wola) tworzy prawo moralne przed jakimkolwiek przedmiotowym poznaniem, przed jakimkolwiek doświadczeniem, niezależnie od jakiegokolwiek zewnętrznego czynnika?

Wersja kantowska woluntaryzmu etycznego skazuje jednostkę w tworzeniu prawa moralnego dla siebie samego na całkowity indywidualizm. Każda jednostka tworzy prawo moralne dla siebie samej, co przekreśla sens spotkania *Ja* i *Ty*, stanowiący podstawowy warunek dialogu. Jednostka tworzy prawo moralne aktem czystej woli, co jest całkowicie niezależnie od uwarunkowań przedmiotowo-poznawczych. Tworzenie prawa moralnego nie jest warunkowane żywionym roszczeniem drugiego wobec mnie oraz podobnym roszczeniem wysuwany przez mnie wobec drugiego, jak również wspólnym poszukiwaniem prawdy o dobru wspólnym, co jest warunkiem dialogu. Stanowienie prawa moralnego nie prowadzi więc do urzeczywistniania dobra moralnego, ale do jego definiowania i ustanawiania. Autonomicznie stanowione prawo moralne ma nadto charakter prawa ogólnego, które nie jest wrażliwe na uwarunkowania jednostkowej egzystencji. Kantowska wersja woluntaryzmu etycznego nie tworzy zatem kultury dialogu w obszarze moralności.

Nie tworzą także kultury dialogu współczesne wersje woluntaryzmu etycznego przybierające kształt relatywizmu etycznego. Roszczenie do całkowicie arbitralnego tworzenia prawa moralnego, czy to przez znaczące jednostki, czy wolą większości w społeczeństwach, całkowicie ignoruje roszczenia *Ty* wysuwane wobec mnie oraz podobne roszczenie wysuwane przez *Ja* wobec *Ty*, roszczenia do odkrywania prawdy o autentycznym dobru wspólnym dla *Ja* i *Ty*. Nadto prowadzi do totalizowania się społeczeństw, przejawiającego się w arbitralnym i ideologicznym narzucaniu woli jednostkom kierującym się prawdą o dobru, przez hegemonia, bądź przez demokratyczną większość, której głos ma rzekomo odzwierciedlać kulturę dialogu. Ignoruje się przy tym najbardziej podstawowy fakt, że tylko rzeczywisty dialog wprowadza w przestrzeń agatologiczną. Podsumowując, stwierdza się, iż żadna wersja badanego w niniejszej pracy woluntaryzmu etycznego nie tylko, że nie tworzy kultury dialogu w obszarze moralności, co taki dialog wręcz uniemożliwia.

Bibliografia

- Aersten J. A., *Transzendental; Transzendentalphilosophie*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter, t.10, Basel 1998, kol. 1360-1361.
Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1983.

- Autonomia*, tłum. P. Dziliski, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. naukowa J. Woleński, Warszawa 1997, s. 38.
- Bokiniec M., *Kultura wysoka – kultura niska – Richard Shusterman i Noël Carroll*, „Sztuka i Filozofia”, 30/2007, s.100-112.
- Bronk A., Salamucha A., *Dialog jako droga do prawdy o człowieku*, „Pedagogia Christiana”, 25/2010/1, s. 11-32.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, Kraków 1948.
- Ebner F., *Schriften*, Bd. 1, München 1963.
- Ebner F., *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Warszawa 2006.
- Herbut J., *Woluntaryzm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 542-543.
- Ingham M. B., M. Dreyer, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus. An Introduction*, Washington 2004.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Kęty 2002.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa: 1984.
- MacIntyre A., *Krótką historia etyki*, Warszawa 2002.
- Mizińska J., *Sztuka prowadzenia sporów. Aksjologiczne przesłanki dialogu*, Lublin 1993.
- Pacewicz A., *Koncepcja Dobra w filozofii przedplatońskiej*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 1/2006, s. 87-99.
- Piecuch J., *Myślenie dialogiczne. W polu gry o prawdę etyczną*, „Studia Oecumenica”, 19/2019, s. 389-412.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991.
- Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.
- Quinton A., *British Philosophy*, w: *Encyklopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, New York 1967, s. 373.
- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998.
- Sołtys A., *Godność człowieka filozoficznie rozumiana*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Rzeszowskiej”, 2007/10, s. 233-243.
- Studnicki P., *Dialog jako wartość*, Kraków 2017.
- Ślipko T., *Czym są i gdzie bytują obiektywne wartości moralne*, „Etyka”, 30/1997, s. 107-112. Łobocki M., *Pedagogika wobec wartości*, w: *Kontestacje pedagogiczne*, red. B. Śliwerski, Kraków 1993, s. 125-130.
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004.
- Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate* q. 21.
- Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 2018.

Streszczenie

Filozofia dialogu przywróciła dialogowi właściwe miejsce w kulturze. W ostatnich dekadach dialog nie tylko, że przestał być inkryminowany, ale powszechnie uznaje się go za wartość, której urzeczywistnianie nadaje właściwy kształt kulturze. Jedną z dziedzin kultury jest moralność. Kultura dialogu w obszarze moralności nakierowuje podmioty ludzkie na osiągnięcie dobra godziwego, tworzy sprzyjający klimat dojrzewania przez moralność do pełni człowieczeństwa. Jednakże dialog w obszarze moralności zależy od przyjmowanych bazowych teorii etycznych. Współcześnie silne oddziaływanie woluntaryzmu etycznego, jako podstawowej teorii wyjaśniającej powstawanie porządku dobra, skłania do badania możliwości tworzenia kultury dialogu w kontekście woluntaryzmu etycznego. W niniejszej pracy wysuwa się hipotezę, iż woluntaryzm etyczny nie tworzy kultury dialogu, zamyka uczestników wspólnego myślenia na prawdę o rzeczywistym dobru, uruchamia proces totalizowania się społeczeństwa. Konfirmacja wysuniętej hipotezy jest zasadniczym zrealizowanym celem niniejszej pracy.

Słowa kluczowe: Bóg, dialog, dobro, dobro wspólne, filozofia dialogu, moralność, prawda o dobru, dobra wola, wolność, woluntaryzm etyczny.

DOES ETHICAL VOLUNTARISM CREATE A CULTURE OF DIALOGUE?

Summary

The philosophy of dialogue restored dialogue to its proper place in culture. In recent decades, dialogue has not only ceased to be incriminated, but is also widely recognized as a value that gives shape to culture, if it is realized. One of the areas of culture is morality. The culture of dialogue in the area of morality directs human entities to achieve an equitable good, creates a favourable climate for maturation by morality to the fullness of humanity. However, dialogue in the area of morality depends on the underlying ethical theories being adopted. Nowadays, the strong influence of ethical voluntarism, as the basic theory explaining the emergence of the hierarchy of good, prompts the study of the possibility of creating a culture of dialogue in the context of ethical voluntarism. In this work, a hypothesis is put forward that ethical voluntarism does not create a culture of dialogue, prevents participants of common thinking from accessing the truth about real good, and activates the process of society totalizing itself. The confirmation of the hypothesis put forward is the main goal of this work.

Key words: God, dialogue, good, common good, philosophy of dialogue, morality, truth about good, good will, freedom, ethical voluntarism.