

BERNARD J. F. LONERGAN SJ

## MOŻLIWOŚĆ ETYKI\*

Pojeliśmy metafizykę jako aktualizację integralnej heurystycznej struktury proporcjonalnego bytu<sup>1</sup>. Podstawowe pytanie obecnego rozdziału brzmi: czy można w taki sam sposób rozumieć etykę? Odpowiedzi, która jest przedłużeniem dyskusji nad problemami poruszonymi w rozdziałach o zdrowym rozsądku i ludzkim rozwoju, udzielimy w trzech krokach.

Po pierwsze, spróbujemy opracować pojęcie dobra, woli, wartości, obowiązku. Dojdziemy w ten sposób do metody etyki, równoległej do metody metafizyki, a tym samym do kosmicznej lub ontologicznej charakterystyki dobra.

Po drugie, rozpatrzemy możliwość etyki z punktu widzenia wolności i odpowiedzialności. Rozważymy znaczenie kanonu statystycznej reszty (*statistical residue*). Zarysujemy naturę praktycznego wglądu, praktycznej refleksji i aktu decyzji. Wyprowadzimy wniosek o istotnej wolności i odpowiedzialności człowieka.

Po trzecie, przebadamy możliwość etyki z punktu widzenia skutecznej wolności. Czy możliwa jest etyka, którą daje się przestrzegać? Czy człowiek jest skazany na moralną frustrację? Czy istnieje potrzeba moralnego wyzwolenia, jeżeli rozwój ludzki ma unikać przemienego cyklu postępu i upadku?

Dobrze będzie wreszcie zauważyć, że celem naszym jest nie tyle sformułowanie zasad etycznych, ile uporanie się z tak postawionymi pytaniami. Niniejszy rozdział nie ustala więc konkretnych nakazów, lecz podaje ich ogólną

---

\* Tekst niniejszy jest fragmentem rozdziału XVIII książki B. J. F. Lonergana *Insight. A Study of Human Understanding*, New York 1992<sup>5</sup>, s. 618-630. Por. A. B r o n k, *Krytyczne wydanie „Insight” Bernarda Lonergana SJ (1904-1984)*, „Roczniki Filozoficzne”, 39-40(1991-1992), z. 2, s. 147-152.

<sup>1</sup> „W pełnym swym zakresie byt jest tym wszystkim, co jest znane dzięki inteligentnemu ujęciu i rozumnej afirmacji. Byt, który jest proporcjonalny do poznania ludzkiego, musi być nie tylko rozumiany i afirmowany, lecz również doświadczany. Stąd byt proporcjonalny można zdefiniować jako to wszystko, co może być poznane przez ludzkie doświadczenie, inteligentne ujęcie i rozumną afirmację” (*Insight*, s. 416) – przyp. tłumacza.

postać. Nie ma chyba potrzeby podkreślania, że przejście od takiej ogólnej postaci do specjalnych nakazów dla poszczególnych dziedzin ludzkiej aktywności może się dokonać tylko przez zrozumienie tych aktywności. Komputer wyposażony w przesłanki tego rozdziału nie potrafiłby na tej podstawie wyprowadzić żadnych konkretnych nakazów. Piszę jednak nie dla komputerów, lecz dla ludzi. Ponieważ całkowita tępota moralna jest czymś bardzo rzadkim, czuję się usprawiedliwiony, oczekując od moich krytyków, że przyjmą oni, iż czytelnicy tej książki potrafią przejść od ogólnych zasad etyki do ich zastosowania w konkretnych okolicznościach.

## I. POJĘCIE DOBRA

Tak jak byt jest inteligibilny, tak też jest dobry. O ile jednak inteligibilność i jedność bytu wynikają spontanicznie z faktu, że byt jest tym, co inteligentnie ujęte i rozumnie afirmowane, o tyle dobroć bytu ujawnia się tylko przez zastanowienie się nad poszerzeniem intelektualnej aktywności, który nazywamy namysłem i decyzją, wyborem i wolą.

### 1. POZIOMY DOBRA

Na elementarnym poziomie dobro jest przedmiotem pożądania i kiedy zostaje osiągnięte, jest doświadczane jako przyjemne, miłe i dające zadowolenie. Ale człowiek doświadcza w równej mierze awersji, co pożądania; bólu – co przyjemności. Tak więc na elementarnym empirycznym poziomie dobro zazębia się z jego przeciwieństwem – złem.

Między wieloma pożadaniami człowieka jedno zajmuje miejsce szczególne. Jest nim bezstronne, bezinteresowne, nieograniczone pragnienie poznania. Jak każde inne pożądanie – znajduje ono swe zaspokojenie. W przeciwieństwie jednak do innych rodzajów pożądania nie znajduje ono pełnego zaspokojenia. Samo z siebie wybiega poza radość z własnego wglądu w kierunku dalszego pytania o to, czy jego własny wgląd jest poprawny. Jego wewnętrznym kryterium jest osiągnięcie czegoś bezwarunkowego, co – dzięki temu, że bezwarunkowe – jest niezależne od sympatii i antypatii człowieka, od jego życzeniowego i niespokojnego myślenia.

Przez to pożądanie i zrodzoną dzięki niemu wiedzę ujawnia się drugi sens dobra. Oprócz dobra, które jest po prostu przedmiotem pożądania, istnieje dobro

porządku (*good of order*). Takim jest ustrój, gospodarka, rodzina jako określona instytucja. Nie jest ono przedmiotem poszczególnego pożądania, gdyż pozostaje wobec poszczególnego pożądania w takim stosunku, w jakim system pozostaje do tego, co systematyzowane, w jakim ogólny warunek pozostaje do poszczególnych warunkowanych rzeczy, w jakim schemat rekurencji (*scheme of recurrence*), nakładany na materię pożądania i wysiłek jego zaspokojenia – za cenę pewnych restrykcji, dzięki owocności inteligentnej kontroli – zapewnia niemożliwą inaczej do osiągnięcia pełnię zadowolenia.

Dobro porządku jest dynamiczne nie tylko w tym sensie, że porządkuje dynamiczny rozwój pożądań i awersji, lecz także w tym sensie, że ono samo jest systemem w ruchu. Ma swą własną normatywną linię rozwoju, ponieważ elementy idei porządku są ujmowane przez wgląd w konkretne sytuacje oraz formułowane w projektach, przyjmowane w drodze wyraźnej lub ukrytej zgody i wykonywane po to, by zmienić daną sytuację i dać początek kolejnym wglądom. Jednakże ta normatywna linia rozwoju daje tylko pierwsze przybliżenie tego, jak faktycznie przebiega rozwój społeczny. Planety poruszałyby się po prostych liniach, gdyby nie było grawitacji, jednak faktycznie poruszają się po nieregularnych elipsach. Podobnie rozwój społeczny byłby tylko sprawą rozwoju intelektualnego, gdyby nie brała w nim udziału ludzka psychika. W rzeczywistości zmysłowa natura człowieka wyznacza zarówno dynamiczną materię, którą trzeba uporządkować, jak i subiektywne warunki, w jakich dochodzi do odkrycia, zakomunikowania, przyjęcia i zrealizowania porządku. W ten sposób porządek społeczny znajduje w pożądaniach i awersjach poszczególnych osób oraz intersubiektywnych grup zarówno przepotęźnego sprzymierzeńca, jak i ciągle źródło egoistycznej i klasowej dewiacji. Dewiacja nie tylko wywołuje zmianę w głównym nurcie rozwoju, lecz daje również początek nurtom wtórnym, w których ludzie stale na nowo wypracowują skuteczniejsze kontradziania, by zabezpieczyć się przeciwko skutkom dewiacji, zapoczątkowanej przez innych, by poprawić dewiantów i w idealnym przypadku zaatakować dewiację w samym jej korzeniu. Jak widzieliśmy jednak, taka idealna sytuacja wymaga przesunięcia problemu z poziomu policjanta i sądu, dyplomacji i wojny na poziom kultury i moralności. Na dłuższą metę zdrowy rozsądek również nie jest w stanie uporać się z tym zadaniem, ponieważ – oprócz swych jednostkowych i grupowych aberracji – jest on podatny na ogólne uprzedzenie w postaci niechęci do zajmowania się ostatecznymi problemami i ostatecznymi skutkami.

Rozważania te wiodą nas do trzeciego aspektu dobra, którym jest wartość. Dobro porządku jest bowiem związane nie tylko z wielością przejawów spontanicznych pożądań i awersji, lecz również z trzecim typem dobra, pojawiającym się na poziomie refleksji i sądu, zastanowienia się i wyboru. Tak jak dane doświadczenia, tak i zmysłowe pożądania oraz awersje wyprzedzają pyta-

nia i wglądy, refleksję i sądy. Dobro porządku tymczasem, chociaż jest antycypowane i reflektowane przez spontaniczną intersubiektywność, jest ze swej istoty inteligibilnością formalną, którą można odkryć tylko przez stawianie pytań, uchwycić tylko przez gromadzenie wglądów, sformułować tylko w pojęciach. Ale chociaż dobro porządku leży całkowicie poza dziedziną pożądania zmysłowego, jest ono samo w sobie celem ludzkich usilnych dążeń. Przecież indywidualizm i socjalizm nie są ani pokarmem, ani napojem, ani ubiorem, ani mieszkaniem, ani zdrowiem, ani bogactwem. Są konstrukcjami ludzkiej inteligencji, możliwymi systemami porządkowania sposobów zaspokajania ludzkich pożądań. Ludzie mogą obierać jeden system, a odrzucać inny. Mogą to czynić z ogromnym zaangażowaniem, chociaż chodzi o sprawy nie związane ani z ich indywidualną korzyścią, ani z korzyścią ich krewnych, przyjaciół, znajomych, rodaków. Fakt ten nie powinien dziwić, gdyż ludzka inteligencja jest nie tylko spekulatywna, lecz i praktyczna. Nie poprzestając na określaniu jedności i korelacji zachodzących rzeczywiście w rzeczach, jest ona stale nastawiona na rozróżnianie możliwości, które pokazują rzeczy takimi, jakimi mogłyby być. Takich możliwości jest wiele. W większości przypadków wykluczają się one wzajemnie. Odkrywczość praktycznej inteligencji może doprowadzić do praktycznych wyników tylko wówczas, gdy istnieje koniugatywna (*conjugate*) możliwość, forma i akt woli, chęć i chcenie razem z funkcją wybierania niektórych możliwości z wielości i przez to decyzja i wybór, dające początek przejściu od intelektualnego ujęcia możliwego porządku do jego konkretnej realizacji i fundujące to przejście.

## 2. POJĘCIE WOLI

Tak więc wola jest intelektualnym lub duchowym pragnieniem. Stosunek woli do przedmiotów prezentowanych przez umysł jest podobny do relacji między zdolnością odczuwania zmysłowego głodu a cielesnym pokarmem. Jako czysta zdolność wola rozciąga się na wszystkie przedmioty intelektualne i w ten sposób na każdy możliwy porządek i na każdy konkretny przedmiot, podlegający pewnemu możliwemu porządkowi. Oprócz jednak czystej możliwości, którą jest wola, istnieje habitualna skłonność, wyspecjalizowana w określonych kierunkach, konstytuująca chęć i niechęć; w skłonność tę wyposażone są uprzednio jednostki, by dokonywać decyzji i wyborów określonego rodzaju. Tak jak osoba, która zanim opanuje pewną dziedzinę, musi przejść trudną drogę dochodzenia do mistrzostwa, skoro jednak już je uzyska, potrafi bez trudu rozwiązywać dowolny problem z zakresu tej dziedziny, tak też i osoba, która nie nabyła jeszcze chęci, powinna być przekonywana, nim zacznie chcieć, skoro już jednak

nabędzie takiej chęci, potrafi bez trudu przejść do chcenia bez potrzeby dalszego przekonywania. Wreszcie, obok zdolności, woli i przyzwyczajenia „chęci”, istnieje akt „chcenia”. Jest on zdarzeniem i dlatego tylko on objawia się bezpośrednio. Aby poznać chcenie, trzeba badać częstotliwość, z jaką dana jednostka wybiera w pewnym okresie dane cele. Aby poznać wolę, trzeba badać zmiany w tych częstotliwościach na przestrzeni całego życia.

Co więcej, chcenie jest racjonalne i stąd moralne. Bezstronne, bezinteresowne, nieograniczone pragnienie poznania ujmuje inteligentnie i afirmuje rozumnie nie tylko fakty z uniwersum bytu, lecz również jego praktyczne możliwości. Takie praktyczne możliwości obejmują inteligentne przekształcenia nie tylko środowiska, w którym człowiek żyje, lecz również jego własnego spontanicznego sposobu życia. Życie to bowiem przedstawia – przypadkową skądinąd – wielość, w którą człowiek może wprowadzić pewien wyższy system przez rozumienie samego siebie i własne świadome wybory. W ten sposób bezstronne i bezinteresowne pragnienie rozszerza swą sferę wpływu z dziedziny aktywności poznawczych przez dziedzinę wiedzy na dziedzinę świadomych ludzkich aktów. Dzięki temu empirycznie, inteligentnie i racjonalnie świadomy podmiot samofirmacji staje się podmiotem moralnie samoświadomym. Człowiek jest bytem nie tylko poznającym, lecz również działającym. Ta sama inteligentna i racjonalna świadomość kładzie podstawy zarówno pod działanie, jak i poznanie. Z faktu tej identyczności świadomości wynika w sposób konieczny wymóg samospójności w poznawaniu i działaniu.

Jak sprostać temu wymogowi? Już w przypadku czysto poznawczych aktywności jest rzeczą trudną, by opanowało je bezstronne i bezinteresowne pragnienie poznania. W jaki sposób poszerzyć tę bezstronność i bezinteresowność na całe życie ludzkie? Bez wątpienia życie moralne jest trudne. Nawet teolodzy przystają na taki jego sens, przy którym jest ono niemożliwe. Obecnie jednak zajmujemy się samym faktem tego wymogu. Zauważmy, że pewnym argumentem za jego możliwością są próby ludzi, aby się przed tym wymogiem uchylić. Pierwszym i najczęstszym sposobem ucieczki jest unikanie samoświadomości. Nakaz mędrca brzmiał: „Poznaj samego siebie!” Widać, że nakaz taki był co najmniej potrzebny. Jak subtelnie musi być dostrojona szczerłość pewnej osoby, jeżeli ma ona poznać siebie taką, jaką jest, poznać siebie nie za pomocą pobieżnej charakterystyki, tłumaczącej ją w terminach pochodzenia i środowiska, lecz moralnej analizy jej czynów, słów, przeróżnych motywów. O ileż łatwiej oddać się chwilowej „wartej zachodu” zewnętrznej aktywności i jeżeli już trzeba chwalić lub ganić, czynić to nie względem siebie, lecz innych.

Druga ucieczka polega na racjonalizacji. Niespójność między poznaniem i działaniem można usunąć przez korygujące zharmonizowanie własnego poznania z własnym działaniem. Korekta taka wymaga naturalnie odwagi. Potrzeba sporo

pomysłowości, by zamienić brak spójności między poznaniem i działaniem na niespójność w poznaniu samego siebie. Umysł przeciętny może wynajdywać w tym celu kłamstwa o faktach; może przytaczać coraz to nowe usprawiedliwienia oraz okoliczności łagodzące, mieszając fakty z fikcjami. Hipokryzja jest po prostu haraczem płaconym przez wadę na rzecz cnoty. Daleko jej do autentycznej racjonalizacji, dowodzącej, że wada jest cnotą. Odrzuca ona zarzut niespójności nie przez zanegowanie mniejszej przesłanki zawierającej wiedzę o fakcie, lecz przez zaprzeczenie większej przesłanki zawierającej pewną zasadę. Korekta większych przesłanek jest jednak śliskim przedsięwzięciem; poczyną ona sobie nad miarę swobodnie z czystym pragnieniem poznania we właściwej mu dziedzinie aktywności poznawczej. Dlatego większość ludzi, zamiast próbować racjonalizacji samych siebie, zadowala się wytworzeniem pewnej skutecznej potrzeby, otwartego rynku dla bardziej lub mniej rozwiniętych kontrstanowisk, przedstawianych w mitach i filozofiach.

Trzecia ucieczka polega na moralnej rezygnacji. „Video meliora proboque, deteriora sequor”<sup>2</sup>. Jest ona wolna od złudzeń, które rodzi ucieczka przed świadomością, jest wolna od oszukiwania, które powoduje racjonalizacja. Zadowala się spekulatywnym uznaniem aspiracji do uczynienia własnego życia inteligentnym i rozumnym. Jest gotowa się przyznać do złych czynów, ale zrezygnowała z wszelkiej nadziei na naprawę swego postępowania. Powiesz może, że jest to postawa bardzo ludzka. Ale jest ona również w sposób niepełny ludzka, gdyż potrzeba spójności między poznaniem i działaniem jest dynamiczna. Chce ona być operatywna, chce poszerzyć bezstronność i bezinteresowność na sposób życia i nie poprzestaje na czysto spekulatywnym uznaniu swego istnienia.

Rozważaliśmy moralną samoświadomość w jej pełnej ogólności. Znane powiedzenie głosi, że nawet złodzieje mają jakiś honor. W różnych warstwach społeczeństwa, w różnych epokach, różnych kulturach i cywilizacjach spotykamy różne kodeksy moralne. Ale treść kodeksu moralnego to jedna sprawa, a dynamiczna funkcja, która wymaga jego przestrzegania – druga. Rozważanie nasze koncentrowało się na tej dynamicznej funkcji, na operatywnym wymogu samospójności w samoświadomości, a ponieważ kontrast rzuca dużo światła – na trojakim eskapizmie: ucieczce przed samoświadomością, łagodzeniu zasad moralnych przez racjonalizację i porzuceniu nadziei na zwycięstwo w walce. Krótko mówiąc, zajmowaliśmy się pytaniem, czy jest jakiś sens słowa „powinien”. Odpowiedź nasza jest różna od odpowiedzi Kanta, chociaż bowiem godzimy się na afirmowanie kategorycznego imperatywu, różnimy się tym, że wyprowadzamy go całkowicie ze spekulatywnej inteligencji i rozumu. Odpowiedź nasza różni się nadto od poglądów, które co najmniej popularnie wiąże

---

<sup>2</sup> O w i d i u s z, *Metamorphoses*, 7, 21.

się z nazwiskiem Freuda. Chociaż godzimy się na to, że moralnej samoświadomości towarzyszą moralne uczucia i sentymenty i że uczucia te oraz sentymenty mają psychoneuronową podstawę i są podatne na psychoneuronową aberrację, to jednak twierdzimy, iż błędem jest mieszanie tych współtowarzyszących zjawisk z samą moralną samoświadomością. Kiedy Freud zdecydował się w końcu na opublikowanie swej *Traumdeutung*, przewyciężył uczucia i sentymenty i poszedł za tym, co uważał za jedynie inteligentny i rozumny tok działania. Takie właśnie „pójście za” mamy na myśli, kiedy mówimy o posłuszeństwie moralnej świadomości.

### 3. POJĘCIE WARTOŚCI

Dobro jako wartość ujawnia się w racjonalnej, moralnej samoświadomości, ponieważ wartość jest dobrem jako możliwy przedmiot racjonalnego wyboru. Tak jak przedmioty pożądania podlegają schematom rekurencji, dając początek dobru porządku, ujętemu przez inteligencję, tak i samo dobro porządku z jego konkretnymi treściami jest możliwym przedmiotem racjonalnego wyboru i w ten sposób wartością.

Wynika stąd natychmiast trojaki, krzyżujący się podział wartości. Są one prawdziwe, gdy możliwy wybór jest racjonalny, lecz fałszywe, jeżeli możliwość wyboru jest wynikiem ucieczki: od samoświadomości, racjonalizacji lub moralnej rezygnacji. Są one finalne, ponieważ są przedmiotami możliwych wyborów, oraz zapoczątkowujące, ponieważ wprost i wyraźnie lub nie wprost i ukrycie fakt ich wyboru zmienia naszą habitualną chęć, naszą efektywną orientację w świecie i w ten sposób nasz udział w dialektycznym procesie postępu i upadku. Wreszcie, są one aktualne albo w procesie, albo w perspektywie – zależnie od tego, czy zostały już zrealizowane, czy też są dopiero realizowane lub tylko rozważane.

Wartości są ponadto hierarchiczne. Przedmioty pożądania są wartościami tylko o tyle, o ile podlegają jakiemuś inteligibilnemu porządkowi, gdyż wartość jest możliwym przedmiotem wyboru, wybór jest aktem woli, a wola jest intelektualnym pragnieniem, rozpatrującym bezpośrednio tylko dobro inteligibilne. Nadto, wartości finalne są podporządkowane wartościom zapoczątkowującym, gdyż te ostatnie dają podstawę dobrej woli, a dobra wola daje podstawę realizacji wartości finalnych. Wreszcie, hierarchia zachodzi również wśród samych wartości finalnych, gdyż każda z nich jest inteligibilnym porządkiem, ale niektóre z tych porządków obejmują inne, jedne są warunkujące, a inne uwarunkowane, jedne warunki są bardziej ogólne, a inne mniej.

Otóż podział i hierarchia wartości ujawniają, w jaki sposób dynamiczny wymóg ze strony racjonalnej samoświadomości uzyskania samospójności rozwija się w określony zasób moralnych nakazów, operujących konkretnie w moralnej świadomości. Albowiem zmysłowe pożądanía i awersje powstają spontanicznie; ich przedmioty nie mogą być chciane, dopóki nie zostaną podporządkowane jakiemuś inteligibilnemu porządkowi. Porządki inteligibilne są powiązane między sobą wzajemną zależnością – albo jako to, co warunkuje, i to, co jest warunkowane, albo jako część i całość. Zanim więc ktoś zaangażuje się we własny wybór, jest on już zaangażowany w proces wyboru przez fakt własnych pożądań i awersji, przez inteligentne ujęcie inteligibilnych porządków, w których pożądanía te mogą być zaspokojone, jak i przez świadomość samego siebie jako kogoś faktycznie racjonalnie poznającego i potencjalnie racjonalnie działającego. Albowiem „nie wybierać” nie jest przedmiotem możliwego wyboru i chociaż czyjeś wybory mogą być racjonalne lub nie, mogą być bardziej lub mniej racjonalne, to jego własna racjonalna świadomość jest faktem dokonany w dziedzinie poznania i domaga się w imię własnej spójności poszerzenia w dziedzinę działania.

Taki jest dynamiczny wymóg, operatywny, moralny imperatyw. Istniejąc konkretnie i funkcjonując w świadomości, jest on obecny w swych własnych konkretnych założeniach oraz implikacjach. Domaga się on spójności nie w abstrakcyjnej, lecz w mojej własnej świadomości, i to nie spójności powierzchownej, kupionej za cenę ucieczki od samoświadomości, ani spójności iluzorycznej, uzyskanej przez samooszukiwanie i racjonalizację, ani spójności nieadekwatnej, która zadowala się tym, że nie jest gorsza od drugiej, lecz przenikającej, uczciwej, doskonałej spójności, która jedynie jest w stanie zaspokoić żądanie bezstronnego, bezinteresownego i nieograniczonego pragnienia poznania. Ale to nie wszystko, gdyż konkretnie spójność oznacza spójne, finalne cele (*objects*). Jeżeli jednak mają istnieć finalne cele, muszą istnieć inteligibilne porządki; ich inteligibilność musi być autentyczna, a nie pozorna, wynikająca ze skotozy<sup>3</sup> dramatycznego podmiotu lub z jednostkowej, zbiorowej albo ogólnej przedsądowości zdrowego rozsądku. Jeżeli cele finalne mają być spójne, to wówczas nie ma miejsca na wybieranie części i odrzucanie całości, wybieranie tego, co uwarunkowane, i odrzucanie tego, co warunkuje, wybieranie poprzednika i odrzucanie następnika. Na koniec, inteligibilne porządki obejmują konkretne przedmioty pożądanía i wykluczają konkretne przedmioty awersji i w ten sposób na podstawie dynamicznego wymogu racjonalnej samoświadomości, poprzez prosty proces pytania, czym jest faktycznie w konkretności ten wymóg, daje się wyznaczyć pewien zasób zasad etycznych.

---

<sup>3</sup> Zob. *Insight*, s. 214 n. [przyp. tłumacza].



## 4. METODA ETYKI

Z dotychczasowych rozważań wynika wniosek o fundamentalnym znaczeniu, mianowicie o paralelności i wzajemnym przenikaniu się metafizyki i etyki. Tak bowiem jak dynamiczna struktura naszego poznania kładzie podstawy pod metafizykę, tak przedłużenie tej struktury w dziedzinę ludzkiego działania daje podstawy etyce. Tak jak uniwersum bytu proporcjonalnego jest złożeniem możliwości, formy i aktu, ponieważ musi ono być poznane przez doświadczenie, rozumienie i sąd, tak też uniwersum proporcjonalnego dobra człowieka jest kombinacją przedmiotów pożądania, inteligibilnych porządków i wartości, ponieważ dobro, które człowiek czyni inteligentnie i racjonalnie, jest pewną różnorodnością w dziedzinie doświadczenia, uporządkowaną przez inteligencję i wybraną racjonalnie. Tak jak metafizyka jest zbiorem stanowisk, którym przeciwstawiają się kontrstanowiska, powstałe wskutek niepełnego zapanowania w poznaniu bezstronnego i bezinteresownego pragnienia poznania, tak też wartości są prawdziwe i fałszywe, porządkom zagraża nieporządek, a pożądania ulegają niepotrzebnej frustracji, ponieważ bezstronność i bezinteresowność czystego pożądania łatwo przestaje się rozwijać w doskonale racjonalną samoświadomość. Tak jak kontrstanowiska w metafizyce domagają się odwrócenia z powodu swej niespójności z inteligentną i rozumną afirmacją, tak zasadniczo podobne kontrstanowiska porządku etycznego – przez krótsze i dłuższe cykle dialektyki postępu i upadku – już to wzmacniają swe własne odwrócenie, już to niszczą siebie. Tak jak heurystyczna struktura naszego poznania zająmuje się z uogólnionym emergentnym prawdopodobieństwem proporcjonalnego uniwersum, aby ujawnić pionowy dynamizm celowości, skierowany ku coraz pełniejszemu bytowi, tak niezbywalna struktura naszej racjonalnej samoświadomości (1) znajduje swą materię i podstawę w wytworach uniwersalnej celowości, (2) sama jest celowością na poziomie inteligentnej i racjonalnej świadomości oraz (3) jest celowością stojącą wobec alternatywy wyboru już to rozwoju i postępu, już to upadku i zagłady.

Trudno w tym miejscu dalej rozwijać myśl o paralelności i wzajemnym przenikaniu się metafizyki i etyki, powinno się jednak przynajmniej powiedzieć coś o ich metodologicznej podstawie. Sprzeciwiliśmy się temu, by pojmować metodę metafizyki jako abstrakcyjną, konkretną, transcendentalną dedukcję, nie dlatego, byśmy sprzeciwiali się dedukcyjnemu wykładaniu metafizyki, lecz dlatego, że nie ulokowaliśmy zasad metafizycznych ani w zdaniach (*sentences*), ani w sądach idealnych (*propositions*), ani w sądach logicznych (*judgments*), lecz w samej strukturze naszego poznania. Ponieważ struktura ta jest ukryta i działająca w każdym poznaniu, jest ona uniwersalna po stronie podmiotu (*subject*); a ponieważ struktura ta może zostać zniekształcona przez zakłócenia

ze strony obcych pragnień, daje podstawy do dialektycznej krytyki podmiotów (*subjects*). Ponieważ ponadto struktura ta jest używana w każdym przypadku poznania, jest ona uniwersalna po stronie proporcjonalnego przedmiotu (*object*). Ponieważ struktura ta pozostaje dynamiczna dotąd, aż nie znajdą się odpowiedzi na wszystkie pytania, dotyczy ona każdego proporcjonalnego przedmiotu konkretnie. Stąd też metoda metafizyczna może traktować podmioty takimi, jakie one są, przywoływać dialektyczną krytykę do uzgadniania ich podstawowych orientacji i stosować to uzgodnienie do całej dziedziny proporcjonalnego bytu w jego konkretności. Otóż zasadniczo rzecz biorąc – ta sama metoda jest dostępna dla etyki. Odcinamy się tu od deduktywizmu nie dlatego, że wnioski nie wynikają z przesłanek, lecz dlatego, że najbardziej podstawowe nakazy ze wszystkimi ich konkluzjami nie sięgają samych korzeni sprawy. Albowiem korzenie etyki, podobnie jak metafizyki, to ani zdania, ani sądy idealne (*propositions*), ani sądy logiczne (*judgments*), lecz dynamiczna struktura racjonalnej samoświadomości.

Ponieważ struktura ta jest ukryta i działająca w każdym wyborze, jest ona uniwersalna po stronie podmiotu (*subject*); ponieważ strukturę tę można obejść, daje ona podstawy dialektycznej krytyce podmiotów (*subjects*). Ponieważ nadto struktura ta powtarza się w każdym akcie wyboru, jest ona uniwersalna po stronie przedmiotu; a ponieważ jej uniwersalność nie zasadza się na abstrakcji, lecz na nieuniknionej powtarzalności, jest ona również konkretna. Stąd też metoda etyczna, podobnie jak metafizyczna, może brać podmioty takimi, jakimi one są; może ona przez dialektyczną krytykę naprawić każdą aberrację w ich poglądach; i może stosować te poprawione poglądy do całości konkretnych przedmiotów wyboru. Metoda taka nie tylko ustala nakazy, lecz opiera je również na realnych zasadach, którymi nie są sądy idealne (*propositions*) lub sądy logiczne (*judgments*), lecz istniejące osoby. Nie tylko ustala ona poprawne nakazy, lecz dostarcza również radykalnej krytyki błędnych nakazów. Nie poprzestaje ona na odwoływaniu się do logiki przy stosowaniu zasad, potrafi bowiem krytykować zarówno sytuacje, jak i podmioty oraz przywoływać dialektyczną analizę dla pokazania, jak należy naprawiać sytuacje. Wreszcie, ponieważ metoda taka jasno ujmuje niezmienną dynamiczną strukturę obecną w rozwijających się podmiotach, które mają do czynienia ze zmiennymi sytuacjami w odpowiednio zmieniających się sposobach, może ona trzeźwo sterować między relatywizmem czystej konkretności a legalizmem dalszych i statycznych ogólności. Może to zrobić nie dzięki szczęśliwemu trafowi lub przez ogólnikowo postulowaną roztropność, lecz metodycznie, ponieważ opiera się na ciągle rekurentnej dynamicznej ogólności, która jest strukturą racjonalnej samoświadomości.

## 5. ONTOLOGIA DOBRA

Dotąd analiza nasza zajmowała się dobrem w sensie ludzkim, przedmiotami pożądania, inteligibilnymi porządkami, finalnymi i zapoczątkowującymi wartościami. Jak jednak sugeruje bliska relacja między metafizyką i etyką, powinno być możliwe uogólnienie pojęcia dobra i ujęcie go jako identycznego z inteligibilnością, która jest immanentna bytowi.

Łatwo dostrzec główne linie tego uogólnienia. Zamiast mówić o przedmiotach pożądania, inteligibilnych porządkach, w ramach których dochodzi do zaspokojenia pożądań, oraz o finalnych i zapoczątkowujących wartościach, wchodzących w grę przy wybieraniu takich porządków i ich treści, proponujemy, by mówić o dobru potencjalnym, formalnym i aktualnym. Dobro potencjalne jest tu identyczne z potencjalną inteligibilnością, obejmując i równocześnie wychodząc poza przedmioty pożądania; dobro formalne jest identyczne z formalną inteligibilnością, obejmując i równocześnie wychodząc poza ludzkie inteligibilne porządki; dobro aktualne jest identyczne z aktualnymi inteligibilnościami, obejmując i równocześnie mogąc wyjść poza wartości ludzkie.

Usprawiedliwieniem takiego uogólnienia pojęcia dobra jest to, że jest ono już implikowane w węższym jego ujęciu. Chociaż jest wiele przedmiotów pożądania, nie są one od siebie izolowane. Są one egzystencjami i zdarzeniami, które są w swojej konkretnej możliwości i swej realizacji przez prawa naturalne i faktyczną częstotliwość ściśle związane z całością uniwersum proporcjonalnego bytu. Jeżeli przedmioty pożądania są przypadkami dobra z powodu dostarczanego przez nie zaspokojenia, to reszta wielości egzystencji i zdarzeń również jest pewnym dobrem, ponieważ zaspokojenie nie dokonuje się w jakiejś krainie czarów, lecz tylko w konkretnym uniwersum. Dalej, inteligibilne porządki – wynajdywane, wprowadzane, dopasowywane, poprawiane przez ludzi – tylko dalszym ciągiem wykorzystania przedludzkich, inteligibilnych porządków, które wszystkie należą do uniwersalnego porządku uogólnionego, wyłaniającego się prawdopodobieństwa, będąc zarówno skutkami jego owocności, jak i pozostając pod jego wszechobejmującą władzą. Jeżeli inteligibilne porządki ludzkiej pomysłowości są dobrem, ponieważ systematycznie zapewniają zaspokojenie pożądań, wówczas są nim również inteligibilne porządki, które leżą u podstaw, warunkują, wyprzedzają i obejmują ludzką wynalazczość. Wreszcie, inteligibilne porządki i ich treści, jako możliwe przedmioty racjonalnego wyboru, są wartościami; jednakże powszechny porządek, którym jest uogólnione emergentne prawdopodobieństwo, warunkuje, przenika, poprawia i rozwija każdy poszczególny porządek. Racjonalna samoświadomość nie może konsekwentnie wybierać tego, co uwarunkowane, a odrzucać warunek, wybierać część, a odrzucać całość, wybierać następnik, a odrzucać poprzednik. Ponieważ więc człowiek

jest uwikłany w dokonywanie wyborów i ponieważ każdy konsekwentny wybór – przynajmniej implicytnie – jest wyborem uniwersalnego porządku, realizacja porządku uniwersalnego jest autentyczną wartością.

Zauważmy, że trzecia część naszej argumentacji zawiera dwie poprzednie części. Albowiem aktualne dobro wartości zakłada formalne dobro porządku, a formalne dobro porządku zakłada potencjalne dobro wielości, która ma być uporządkowana. Co więcej, realizacja uniwersalnego porządku jest realizacją wszystkich egzystencjalistów i wszystkich zdarzeń. Uniwersalny porządek obejmuje wszystkie inteligibilności jako swe konstytuujące części – czy są one jednościami, koniugatami, częstotliwościami lub operatorami rozwoju. Ten uniwersalny porządek zakłada wszystkie wielości, które już są lub mają być uporządkowane. W ten sposób dobro jest utożsamione z inteligibilnością immanentną bytowi.

Przeprowadzenie tak rozległej generalizacji jest łatwiejsze niż dokładne ustalenie zakresu jej konsekwencji. Z kolei niewiedza co do konsekwencji daje początek podejrzeniu, że zostaliśmy tu nabrani na tani optymizm, który przeczy oczywistemu przeciw faktowi zła w świecie. Nie od rzeczy będzie więc podkreślić z naciskiem, że utożsamienie bytu i dobra wykracza poza ludzkie uczucia i sentymenty, opierając się wyłącznie na inteligibilnym porządku i racjonalnej wartości.

Wychodzimy poza uczucia i sentymenty, gdyż chociaż zaczyna się od przedmiotów pożądania, znajduje się potencjalne dobro nie tylko w nich samych, lecz w totalnej wielości świata. Krok ten nie zakłada odkrycia jakiegoś algorytmu do mierzenia przyjemności i bólu, jak również nie wiąże się z twierdzeniem, że przyjemność przeważa nad bólem. Krok ten po prostu stwierdza, że przedmioty pożądania są różnorakie, że ta różnorodność, bynajmniej nie izolowana, jest częścią i fragmentem całościowej wielości i że to właśnie w tej całościowej wielości mieści się konkretnie i efektywnie potencjalne dobro. Hedonista lub sentymentalista na pewno sprzeciwią się temu pierwszemu krokowi. Będą twierdzili, że znaczenie terminu „dobro” opiera się na niekwestionowaniu i niekwestionowanym poziomie doświadczenia, że dobro musi być dobrem doświadczanym i że przeciwieństwem dobra jest nie mniej realna kategoria zła jako zła doświadczanego. Tak przedstawione stanowisko pozostaje całkowicie spójne tak długo, jak długo nie wysuwa się żądania, by było ono już to inteligentne, już to rozumne. Rzecz w tym, że żądania tego trudno uniknąć, a kiedy się je raz wysunie, sprzeczność staje się oczywista. Albowiem tylko wówczas, gdy wykluczy się znaczenie pytań dla inteligencji i refleksji, można dokonać utożsamienia dobra z przedmiotami pożądania. Ale kiedy wykluczy się takie pytania, wykluczy się również inteligencję i rozumność. Z drugiej strony, jeżeli określenie pojęcia dobra jest sprawą inteligentnego badania i krytycznej

refleksji, to wówczas afirmacja w drodze krytycznej refleksji będzie wiedzą o rzeczywistym elemencie dobra, wyjaśnienie w drodze inteligentnego badania będzie wiedzą o formalnym elemencie dobra, a różnorodne przedmioty pożądania nie będą niczym innym niż potencjalnym dobrem. W ten sposób zostaje otwarta droga do odkrycia, że wielość obojętnych przedmiotów, a nawet wielość przedmiotów awersji również jest potencjalnym dobrem. Dołączmy na koniec pewną oczywistą uwagę metodologiczną, że metafizyczne stanowiska i kontrstanowiska nie tylko mają swe przedłużenie w etyce, lecz te przedłużenia domagają się odpowiednio rozwoju lub nawrócenia dzięki tej samej dialektycznej procedurze co metafizyczne pierwowzory.

Tak jak utożsamienie dobra z bytem w żadnym wypadku nie neguje ani nie usiłuje zminimalizować bólu i cierpienia, tak też nie wynikają z niego najmniejsze nawet implikacje dla zanegowania nie uporządkowanych wielości, nieporządku lub fałszywych wartości. Terminem pośrednim przy utożsamianiu dobra z bytem jest bowiem inteligibilność. Inteligibilność świata należy ujmować nie tylko przez wglądy bezpośrednie, lecz również odwrócone; trzeba do niej dochodzić nie za pomocą tylko jednej metody, lecz przez poczwórny zestaw metod: klasycznej, genetycznej, statystycznej i dialektycznej. Ponieważ inteligibilność tego świata jest statystyczna, jego dobroć polega potencjalnie na nie uporządkowanych wielościach, formalnie na efektywnym prawdopodobieństwie wyłaniania się porządku oraz aktualnie na ostatecznym jego pojawieniu się. Ponieważ inteligibilność świata jest genetyczna, jego dobroć polega potencjalnie na niepełności i nieporęczności wcześniejszych etapów rozwoju, formalnie na kolejności operatorów, zastępujących genetyczną niepełność przez specyficzną doskonałość oraz aktualnie na nabyciu tej doskonałości. Ponieważ inteligibilność tego świata jest dialektyczna, jego dobroć polega potencjalnie na niepowodzeniach i sprzecznościach autonomicznej samoświadomości wobec bycia konsekwentnie rozumną, formalnie na wewnętrznych i zewnętrznych napięciach, poprzez które takie niepowodzenia i odmowy powodują już to wybór własnego odwrócenia, już to eliminację tych, które uporczywie sprzeciwiają się odwróceniu, oraz aktualnie na konsekwentnym usuwaniu nieporządku i fałszywych wartości. Utożsamianie dobra z inteligibilnością bytu nie utożsamia go z idealną inteligibilnością jakiejś postulowanej utopii, lecz ze stwierdzalną inteligibilnością rzeczywiście istniejącego świata.

*Tłumaczył: Andrzej Bronk*

## THE POSSIBILITY OF ETHICS

## S u m m a r y

The presented text is an excerpt from B. J. F. Lonergan *Insight. A Study of Human Understanding* (New York 1992<sup>5</sup>, p. 618-630). It prolongs the discussion of questions raised in earlier chapters on common sense and in the study of human development. It meets the issue in three steps. First, an attempt is made to work out such notions as the good, will, value, obligation. From this effort there follows a method of ethics that parallels the method of metaphysics and, at the same time, a cosmic or ontological account of the good. Secondly, the possibility of ethics is envisaged from the viewpoint of freedom and responsibility. The relevance of the canon of statistical residues is considered. The nature of practical insight, practical reflection, and the act of decision is outlined. The fact of man's essential freedom and responsibility is concluded. Thirdly, the possibility of ethics is investigated from the further viewpoint of effective freedom. Is an ethics possible in the sense that it can be observed? Is man condemned to moral frustration? Is there a need for a moral liberation, if human development is to escape the cycle of alternating progress and decline?

*Summarized by Andrzej Bronk*