



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Etyka jako utopia społeczna : Analiza w perspektywie filozofii wartości

Author: Mariusz Wojewoda

Citation style: Wojewoda Mariusz. (2018). Etyka jako utopia społeczna : Analiza w perspektywie filozofii wartości. "Er(r)go. Teoria-Literatura-Kultura" (Nr 36 (1/2018), s. 37-50)



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Etyka jako utopia społeczna Analiza w perspektywie filozofii wartości

Tęsknota za lepszym światem stale towarzyszyła człowiekowi, szczególnie wiele pism poświęconych utopiom powstawało w okresie renesansu i w czasach późniejszych, aż do początku XX wieku. Świadomość utopijna nie zgadza się na zasady obowiązujące w istniejącym świecie, które przeradzają się w jakąś formę działania rozsadzającego istniejący porządek społeczny¹. Niektóre z politycznych realizacji utopii okazywały się niebezpieczne i niszczyielskie, przyniosły w konsekwencji nazizm i komunizm. Intelktualną reakcją na to były antyutopie lub dystopie, które były głosem ostrzegającym przed negatywnymi konsekwencjami wizji świata, w których – chcąc zmienić porządek społeczny – próbuje się przemocą zmienić człowieka. Antyutopie przedstawiają negatywne obrazy związane z funkcjonowaniem człowieka w świecie, który teoretycznie miał przynieść poprawę ludzkiej egzystencji, natomiast dystopie – pesymistyczną wizję przyszłości wywodzą z krytycznej oceny aktualnej sytuacji społecznej².

W kontekście myślenia utopijnego przez analogię do symboliki miejsca³ można mówić także o doskonalszym sposobie bycia lub odbierania wrażeń zmysłowych przez człowieka. W tym sensie projekty dotyczące lepszej przyszłości, nowego ładu społecznego, poprawy jakości życia mieszkańców bądź korekty natury ludzkiej mają w pewnym sensie charakter utopijny. Nowe możliwości technologiczne związane z rozwojem społeczności ludzkich zawsze prowokowały do namysłu nad najlepszym możliwym modelem rozwoju. Przykładem takiego typu myślenia są współcześnie formułowane postulaty zrównoważonego rozwoju, inteligentnych miast czy społeczeństwa wiedzy. Powszechny dostęp do różnych sposobów ko-

1. Zob. Karl Mannheim, *Ideologia i utopia*, przeł. Jan Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1992, s. 174.

2. Zob. Joanna Kamińska, *Nowe wspaniałe światy. Współczesne projekty doskonałego społeczeństwa*, Nomos, Kraków 2012, s. 36–38.

3. Termin „utopia” upowszechnił się za sprawą łacińskiego tytułu eseju Tomasza Morusa *Utopia*, wydanego po raz pierwszy w 1516 roku. Etymologicznie „utopia” może pochodzić od greckiego słowa *ou-topos* i oznacza miejsce, którego nie ma, albo od słowa *eu-topos*, czyli dobrego miejsca, lepszego w stosunku do tego, w którym aktualnie się znajdujemy. Zob. Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980, s. 10.

munikowania poprzez zastosowanie narzędzi cyfrowych nie sprawia, że osoby komunikujące się ze sobą mają większą wiedzę na temat świata lub potrafią korygować swój ogląd rzeczywistości. Podobnie jak często w ostatnim czasie analizowany program „zrównoważonego rozwoju”, czyli zachowania odpowiednich proporcji między potrzebami społeczności ludzkiej i naturalnymi zasobami ziemi, można urzeczywistnić, gdyby mieszkańcy dostatniej i sytej części świata dobrowolnie zrezygnowali z części dóbr na rzecz tych, którzy są ich pozbawieni. Z różnych powodów tak się jednak nie dzieje, program zrównoważonego rozwoju jest pewnego rodzaju nową społeczno-ekonomiczną utopią.

Formułowanie podobnych utopijnych programów rozwoju stanowi ważny aspekt w tworzeniu projektów politycznych, społecznych, ekonomicznych, ekologicznych. Ich istotną cechą jest odkrywanie ogromnych możliwości rozwoju technicznego, które otwierają przed człowiekiem zupełnie nowe możliwości, ale także generują także nowe zagrożenia, które warto rozważyć.

Zwracam uwagę na potrzebę rozróżnienia między utopią a utopizmem. Utopia to futurystyczny projekt opisujący doskonałą społeczność, rodzaj moralitetu społecznego dotyczący wizji tego, jak mógłby wyglądać idealny świat, pozbawiony tych wad, które dostrzegamy w istniejących modelach politycznych⁴. „Nowy świat”, „nowe państwo” ma być pozbawione wad starego porządku. Natomiast utopizm to element pragmatyki politycznej, polegający na dążeniu do utopijnych celów niezależnie od przeciwności losu i oporu obywateli, najczęściej wiąże się z jakąś postacią dyktatury.

Utopista polityczny określa cel swoich działań, z reguły rzadko jest zainteresowany jego konsultowaniem, za wszelką cenę stara się go zrealizować, w swoim działaniu jest jak nedorzeczny krawiec, który szyjąc ubranie, nie przykrawa materiału, ale klienta. Paradoksalnie zakłada, że ubranie jest idealne, ale klient niestety przytył lub podrośł i należy go dostosować do ubrania. Szczególnie szalonymi utopistami są przywódcy polityczni, którym brakuje cierpliwości. Wprowadzają swoje wizje i oczekują efektów, natychmiastowej zmiany zachowań obywateli. Brak takiej zmiany nie pociąga za sobą korekty utopijnego pomysłu, ale prowadzi do totalitarnego przymusu⁵. O ile pewne aspekty myślenia utopijnego są pożyteczne, o tyle utopizm jest niebezpieczny nawet wtedy, kiedy nie wiąże się z fizyczną przemocą. Jakkolwiek różnica między utopią i utopizmem może

4. Por. Łukasz Stefaniak, *Utopizm: źródła myślowe i konsekwencje cywilizacyjne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 59–61.

5. Autorem metafory jest Ryszard Wiśniewski. Por. między innymi: *O trudnościach wpływania etyki na moralność, czyli o różnych wymiarach i granicach absolutyzacji i deabsolutyzacji etyki*, w: *Etyczne aspekty badań społecznych*, red. Krystyna Zamiara, „Człowiek i Społeczeństwo”, t. XXIV, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005, s. 29–42.

być subtelna, jednak to rozróżnienie będzie przydatne w dalszej części mojego wywodu odnośnie do etyki rozumianej jako utopia społeczna.

W konkretnych projektach utopii społecznych zawsze jest miejsce dla etyki, rozumianej jako postulat poprawy zachowań pożytecznych dla reformowanej społeczności. W końcu mieszkańcami idealnego miasta (państwa) są odpowiednio ukształtowani, poprawnie postępujący obywatele. W moim artykule chciałbym rozważyć etykę jako utopię. Nie chodzi o klasyfikacje teorii etycznych ze względu na obecny w nich czynnik utopijności, ale o analizę samego charakteru myślenia etycznego.

Zagadnienie utopijności etyki chciałbym przedstawić, odnosząc się do filozofii wartości, w której zakłada się, że wartości są niezależne od podmiotu dokonującego wyborów, są przez niego urzeczywistniane w określonym miejscu i czasie. Jest to obiektywizm aksjologiczny. Reprezentują go między innymi: Maks Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand, Roman Ingarden. Więcej miejsca poświęcę tutaj koncepcji niemieckiego filozofa Nicolai Hartmanna⁶. Termin „utopijność” można zastąpić określeniem „idealność” norm etycznych, ale nie zmienia to ogólnego sensu wykraczania tych norm poza przeciętne standardy zachowań. Trudno się spodziewać, że będą to normy powszechnie przestrzegane przez osoby lub instytucje – do tej pory przynajmniej tak się nie zdarzało. Utopijność, podobnie jak idealność, jest związana z transcendowaniem oczekiwań ponad aktualnie zachodzące relacje między podmiotami, bądź podmiotami i instytucjami.

Utopijność etyki wartości

Etyka zbliża się do utopii w tym sensie, w jakim od etyki oczekuje się zmiany zachowań osób lub zmiany przyzwyczajzeń dotyczących funkcjonowania firmy, instytucji (społeczna odpowiedzialność organizacji – CSR). W niektórych ujęciach etyka stanowi wyraz racjonalnego bądź wolitywno-emocjonalnego (etyka wartości, etyka odpowiedzialności) sprzeciwu wobec określonej praktyki działań społecznych. Najczęściej za tym sprzeciwem idzie jakaś propozycja zmiany, na przykład postulat afirmacji godności osoby ludzkiej w sytuacji, gdy ta wartość nie jest szanowana. Wezwanie etyczne nie wynika z nakazu przestrzegania konwencjonalnie przyjętej normy społecznej, ale z poznania wartości. To poznanie wiąże się z wewnętrznym odczuwaniem powinności

6. Zob. Nicolai Hartmann, *O istocie wartości etycznych*, tłum. Jacek Filek, „Logos i Ethos” 1993, nr 2, s. 185–224; por. Leszek Kopciuch, *Wolność a wartości. Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand, Hans Reiner*, Wyd. UMCS, Lublin 2010, s. 59–90.

ich urzeczywistnienia, którą zazwyczaj wiążemy z autonomicznym sumieniem. W tym wypadku sumienie jest gwarantem niezależności sądu moralnego⁷.

Pytanie o utopijność etyki normatywnej stawia przed nami kwestię istoty normatywności, czyli tego, czym w istocie jest norma etyczna jako norma obligująca podmiot do jej realizacji. Używam terminu „norma etyczna”, a nie „norma moralna”, ponieważ faktycznego źródła tych norm upatruję w świecie wartości niezależnych od osób i instytucji, a nie w zasadach życia społecznego. Te ostatnie stanowią jedno z możliwych odczytań świata wartości. Idąc tropem filozofii wartości, można wskazać na kilka istotnych śladów norm etycznych:

1. *Normy etyczne wywodzą się ze świata wartości.* Wprawdzie w ujęciu deontologicznym normy etyczne są wyprowadzane z powinności; typową koncepcją deontologiczną (powinnościową) jest filozofia moralności Kanta. W innym ujęciu, punktem wyjścia dla formułowania norm etycznych jest intuicyjny ogląd wartości. Ontyczny status wartości jest podobny do statusu obiektów matematycznych (liczby, figury geometryczne), ale sposób ich urzeczywistniania jest inny. Obiekty matematyczne odkrywamy podobnie jak wartości: przez intuicyjny ogląd odsłaniają się one nam jako pewne oczywistości. Owa oczywistość odkrycia sprawia, że ich nie dostrzegamy, tak samo jak okularów, które zawsze nosimy. Hartmann uznawał, że w momencie poznawania obiektów i zasad matematycznych narzucają się one nam jako konieczne do stosowania. Inaczej jest z wartościami, ponieważ poznajemy je jako wzywające nas od ich urzeczywistnienia, jednak do ich realizacji nie jesteśmy generalnie przymuszeni⁸. Wejście w świat wartości jest dobrowolne, ale wymaga intelektualnego i emocjonalnego zaangażowania. Co najwyżej wewnętrzna logika ich urzeczywistniania domaga się określonej kolejności wprowadzania ich w życie, ponieważ wartości są ze sobą niejako sieciowo powiązane, na przykład wolność z odpowiedzialnością, odpowiedzialność z wiernością itd. Takich konfiguracji powiązań jest bardzo wiele; przyjmuję, że sieciowe zależności między wartościami „istnieją” niezależnie od podmiotu czy grupy podmiotów. Poznając świat wartości, niejako jednocześnie odkrywamy, że zachodzą sieciowe zależności między nimi⁹. Moment powstania takich zależności jest trudny do ustalenia, ponieważ podmiot, wchodząc w kulturę, przyswaja sieciowe układy relacji między wartościami.

7. Odróżniam sumienie autonomiczne od *super ego* czy od sumienia społecznie ukształtowanego przez wychowanie (Thomas Hobbes, Zygmunt Freud). Por. Joanna Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Wydawnictwo UW, Warszawa 1993, s. 18–19.

8. Zob. Nicolai Hartmann, *Ethik*, t. 1–3, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962, s. 56–77.

9. Zob. Mariusz Wojewoda, *Spory o rozumienie pluralizmu aksjologiczno-etycznego*, w: *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2010, s. 51–72.

Myślenie etyczne w perspektywie wartości zakłada, że świadomość moralna wynika z bogactwa i złożoności świata wartości. Dojrzała osobowość moralna jest następstwem oglądu aksjologicznego, który rozpoznaje kolejne poziomy wartości¹⁰. W praktyce taka wrażliwość pozwala nie tylko odkrywać zasadność obowiązywania norm etycznych, na przykład normy „szanuj godność drugiego człowieka”, lecz także rozumieć złożoność sytuacji, w których norma ta znajduje swoje zastosowanie. Łącznie z tymi sytuacjami, które ujawniają konfliktowość wartości, na przykład w sytuacji, gdy musimy rozstrzygnąć, czy szacunek dla godności oznacza uznanie pierwszeństwa życia drugiego człowieka czy raczej jego prawa do wolnego wyboru. W momencie doświadczenia sytuacji trudnych wartości przestają być „przeźroczyste”, przestają się „chowac” za rzeczami i stają przed nami w pewnej ostrości poznania.

W ujęciu Hartmanna idealny status wartości, wskazuje na to, że znajduje się ona między tym, co ogólne, a tym, co urzeczywistnione w konkretnej rzeczy, zasadzie lub działaniu. Niemiecki filozof rozróżniał porządek, jaki wartości zajmują w hierarchii oraz porządek mocy wartości. Ta pierwsza kwestia nie została przez niego precyzyjnie wyjaśniona; interesująca jest także druga kwestia, czyli odczuwania przez podmiot mocy wartości. Moc wartości związana jest z odczuciem powinności jej urzeczywistniania przez podmiot w konkretnym czynie¹¹. Ostatecznie przejście wartości od stanu idealnego do stanu faktycznego zakłada, że podmiot jest wolny w wyborze określonej wartości lub wyborze między wartościami, nie jest jednak przymuszony do jej/ich realizacji. Obiektywności istnienia wartości nie należy mylić z totalizmem aksjologicznym, który oznaczałby, że instytucja (inny podmiot) wymusza na nas urzeczywistnianie określonych wartości.

Utopijność w rozumieniu etyki opartej na wartościach polega na tym, że podmiot nie będzie chciał urzeczywistniać tych wartości, które są użyteczne dla społeczności, a będzie preferował wartości, które pozwalają mu na przyjemne życie, bądź ewentualnie mieszczą się w schemacie jego samorozwoju, ale w oderwaniu od powinności społecznych. Może być tak, że statystyczna większość populacji nie odczuwa potrzeby pogłębiania swojej wrażliwości aksjologicznej i pozostaje na poziomie wrażliwości na wartości zmysłowe – „niższe” (przyjemność/ brak przyjemności), utylitarne (użyteczność/ brak użyteczności) bądź witalne (życie/ śmierć; zdrowie/ choroba). Trudno będzie na tej podstawie stworzyć normę etyczną o społecznym charakterze obowiązywania. W sytuacji zależności instytucjonalnych lub zawodowych, gdy podmiot nie chce realizować wartości

10. Zob. Nicolai Hartmann, *Aktualny stan zagadnienia wartości*, tłum. Włodzimierz Galewicz, w: *Z fenomenologii wartości*, red. Włodzimierz Galewicz, PAT, Kraków 1988, s. 110–130.

11. Zob. John N. Findley, *Axiological Ethics (New Study in Ethics)*, St. Martin's Press, Macmillian, London–New York 1970, s. 9–12.

„wyższych” (moralnych, estetycznych, poznawczych, religijnych), funkcjonariusz systemu (przełożony, nauczyciel, wychowawca) może chcieć wymusić na podmiocie przestrzeganie tych wartości¹². Jednak takich procedur wymuszenia nie wiązałbym z utopią, ale z utopizmem etycznym. Tę ostatnią kwestię omówię w końcowej części artykułu.

2. Normy etyczne oparte na wartościach stanowią *znak sprzeciwu wobec pewnych faktycznych praktyk moralnych*. Na przykład ważność i problematyczność normy – „powinieneś szanować godność osoby ludzkiej” odkrywamy wtedy, gdy ta godność w jakichś istotny sposób jest naruszana. Używam terminu „problematyczność” w takim znaczeniu, że dana rzecz jest warta przemyślenia, albo nawet gruntownego sprawdzenia. Hartmann odróżniał trzy aspekty powinności: idealną, aktualną i powinność czynu. Idealna powinność bycia należy do istoty wartości, dotyczy jej idealnego sposobu istnienia. Aktualna powinność bycia jest znakiem sprzeciwu wobec tego, co być powinno, a nie jest, chodzi tutaj o doświadczenie niezgodności między wartością a stanem faktycznym. Powinność ta ujawnia się w rozpiętości między sferą idealną a sferą realną; może się ona zwiększać lub zmniejszać. Aktualna powinność bycia nie jest jeszcze powinnością czynienia; aby się taką stać, musi być powinnością odczuwaną przez kogoś, w jakiejś konkretnej sytuacji. W pewnych okolicznościach wartość odpowiedzialności może nie być odczuwana przez osoby, które z powodów instytucjonalnych lub zawodowych są do niej obowiązane¹³. Myślący podmiot moralny może zapytać, dlaczego powinien uznać jako zobowiązującą dla siebie wartość i wynikającą z niej etyczną zasadę odpowiedzialności. Nie po to, aby ją odrzucić, ale po to, aby zapytać o uprawomocnienie odpowiedzialności, ustalić jej źródłową zgodność z ideą człowieczeństwa.

W tym wypadku utopijność norm etycznych polega na tym, że zakładają one możliwość zmiany ludzkich nastawień i preferencji w kierunku na przykład urzeczywistnienia idei człowieczeństwa, nawet jeżeli stanowi ona jedynie aksjologiczny punkt odniesienia dla ludzkich działań. Etyka normatywna wykracza poza społeczną praktykę zachowań, zakłada ich korektę. Tutaj mamy do czynienia z wewnętrznym pęknięciem między tym, co postulowane, a tym, w jaki sposób faktycznie postępujemy. Niespójność między regułą a działaniem dotyczy jedno-

12. Przestrzenny układ wartości proponował Max Scheler. W moim przekonaniu jest on uwarunkowany kulturowo. Intuicyjnie przyjmujemy, że zachodzi podział na wartości „niższe” i „wyższe”, ale ta kwestia jest trudna do udowodnienia. Możliwe są też inne modele relacji między wartościami, u Hartmanna jest to układ sieciowy. Por. Max Scheler, *Wartości „wyższe” i „niższe”*. Tłum. Włodzimierz Galewicz. W: Max Scheler: *Z fenomenologii wartości. Teksty filozoficzne*. Wybrał i przedmową opatrzył Włodzimierz Galewicz, Wydaw. PAT, Kraków 1988, s. 67–84.

13. Zob. Jacek Filek, *Wartość, powinność, człowiek w etyce Nicolai Hartmanna*, w: *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Znak, Kraków 2001, s. 294–305.

stek i społeczności¹⁴. Podmiot odczuwa to jako wezwanie wynikające z poznania świata wartości ujętego w duchu powinności czynu – „powinieneś postępować inaczej niż aktualnie jest”. Źródłowa wiarygodność etyki normatywnej ostatecznie nie zależy od społecznej skuteczności, ale od jej zgodności ze światem wartości oraz schowaną za nimi przesłanką pierwszą, czyli ideą człowieczeństwa, wyznaczającą horyzont aksjologiczny dla naszych wyborów moralnych.

3. *Racjonalność narracyjna*. W tym miejscu pojawia się problem statusu teorii etycznej. W ramach teorii etycznych formułuje się normy. Należy pamiętać o różnicy między teorią w sensie opisowym i teorią w sensie normatywnym. Zadania każdej z nich są inne, w przypadku tej pierwszej chodzi o opis i wyjaśnienie prawidłowości zachowań grup lub jednostek, a w przypadku drugiej o stworzenie reguł właściwego postępowania. Zależność między tymi dwoma perspektywami teoretycznymi wymaga uwzględnienia trudności wynikających z przejścia od zdań opisowych typu „jest” do zdań normatywnych, typu „powinien”¹⁵. Perspektywa, którą przyjmował Hartmann, wynikała z przejścia od zdań typu „powinien” do zdań typu „jest”. Pierwszym momentem do sformułowania powinności jest odczytanie wezwania wynikającego ze świata wartości. Na tym między innymi polegał specyficzny program Hartmanna przybliżania wartości do praktycznej sfery ludzkich wyborów¹⁶.

Teoretyczną „mocą” normatywnej teorii etycznej jest jej zdolność:

- eksplanacyjna, czyli taka właściwość, dzięki której podmiot będzie zdolny do wyjaśniania i rozstrzygania dylematów moralnych; oraz
- perswazyjna, czyli właściwość dzięki której podmiot będzie zdolny do przyjęcia określonej argumentacji etycznej, uzna teorię za odpowiednio wiarygodną i przekonującą. Wiarygodność ta w mniejszym stopniu zależy od społecznego uznania, a w większym stopniu od „mocy” wewnętrznego przekonania zwolenników danej teorii.

Kryterium do oceny wiarygodności teorii etycznych nie dotyczy jej prawdziwości, ale słuszności, w tym sensie, w jakim słuszność wynika z tego, że dana teoria etyczna pozwala zrozumieć fakty i zdarzenia z życia moralnego jednostki i społeczności. Nie ma niestety zewnętrznych kryteriów do oceny tej słuszności. Intelktualną moc teorii etycznej testują jej zwolennicy, radząc sobie z wyjaśnia-

14. Zob. Hartmann, *Ethik...*, s. 149–150.

15. Ten problem postawił David Hume, był on później wielokrotnie analizowany. Por. David Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Czesław Znamierowski, t. II, PWN, Warszawa 1963, s. 259–260.

16. Zob. Zbigniew Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolai Harmanna*, PWN, Warszawa 1974, s. 263–265.

niem sytuacji trudnych (np. dotyczących eutanazji, sztucznego zapłodnienia), bądź zwycięsko wychodząc ze sporów z przedstawicielami innych teorii etycznych¹⁷.

Utopijność normatywnej teorii etycznej związana jest z tym, że podmiot może nie przyjąć, nie uznać konsekwencji wynikających z danej teorii etycznej, nie „wysłuchać się” w jej moc argumentacyjną. Miękkie środki oddziaływania teorii etycznej sprawiają, że podmiot nie potrafi, bądź nie chce przyjąć wynikających z niej zasad. Paradoks jednego z bardziej znanych stanowisk w etyce – intelektualizmu etycznego – polega na tym, że znajomość zasad dotyczących dobrego postępowania nie daje gwarancji ich przestrzegania¹⁸. Tutaj należy uwzględnić jeszcze czynnik woli, czyli dobrowolnego uznania lub odrzucenia postulowanych norm etycznych. Trudno o pewność, że taki proces będzie zawsze zachodził, pozostaje on jedynie postulatem.

4. *Autonomia podmiotu w uznaniu norm etycznych* polega na założeniu, że poznanie wartości nie może być wymuszane przez presję zewnętrzną, prawną lub religijną. W tym sensie Immanuel Kant poszukiwał źródeł etyki w wolnej woli podporządkowanej nakazom rozumu. Wszelkie inne oddziaływanie na wolę, poza rozumem, oznaczało dla niej heteronomię woli¹⁹. Ogromnym zagrożeniem dla autonomii uznania norm etycznych jest ich zrównanie z normami prawnymi, wówczas zmienia się punkt ciężkości w ich akceptacji, przechodzi on od usankcjonowania wewnętrznego do zewnętrznego. W przypadku normy prawnej świadomość, wewnętrzna akceptacja nie stanowią koniecznego warunku przestrzegania prawa. Jako obywatele mamy przestrzegać prawa, nawet jeżeli się z nim nie zgadzamy. W przypadku norm etycznych oczekuje się ich wewnętrznego uznania, a nie ulegania presji społecznej lub prawnej²⁰. Jeżeli traktować poważnie głos autonomicznego sumienia, to trzeba założyć wcześniejszą akceptację wezwania wychodzącego ze strony wartości moralnych. Zdaniem Hartmanna sumienie jest źródłową świadomością wartości, w sumieniu następuje „przejście” od poznania wartości

17. Szerzej na ten temat zob. Mariusz Wojewoda, *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2010, s. 231–234; por. też Paweł Łuków, *Do czego potrzebne są teorie etyczne? w: Etyka u schyłku drugiego tysiąclecia*, red. Jacek Ziobrowski, WN Scholar, Warszawa 2013, s. 9–21.

18. W podobnym sensie o fakcie wewnętrznej „niemocy” wiedzy etycznej pisał Paweł z Tarsu. Por. Rz. 7, 16–17.

19. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mściśław Wartenberg, przekład przejrzał Roman Ingarden, PWN, Warszawa 1984, s. 80–85.

20. To z kolei lekcja Fryderyka Nietzschego, który pisze, że „[a]utentyczna postawa etyczna nie może wynikać z ulegania normom społecznym”. Dostrzegam w tym pewne odniesienie do krytyki moralności mieszczańskiej i religijnej dokonanej przez Nietzschego. Por. *Z genealogii moralności*, przeł. Grzegorz Sowiński, Znak, Kraków 2003, s. 65. Hartmann w wielu miejscach nawiązywał do myśli Nietzschego, szczególnie do proponowanej przez niego indywidualnej perspektywy doświadczenia aksjologicznego. Por. Hartmann, *Ethik ...*, s. 34

do powinności ich realizowania. Władza sumienia odgrywa niezwykle istotną rolę w kształtowaniu świadomości moralnej podmiotu, to podstawa indywidualnej wrażliwości na wartości moralne – pozytywne i negatywne. Te pierwsze wzywają do realizacji, a te drugie domagają się zajęcia postawy przeciwstawienia się im, tak jak chaos w miejscu pracy wzywa nas do tego, abyśmy przywrócili porządek²¹.

Utopijność tego założenia wskazuje, że jeżeli sumienie potraktować jako subiektywny i emocjonalny ogląd wartości, to można ich w pewnych okolicznościach nie odczuwać („nie dostrzegać”). W przypadku słabej woli mamy do czynienia z opozycją obowiązku i pokusy jego zignorowania, zobowiązania wobec trwania przy wartościach „wysokich”, na przykład wierności, odpowiedzialności, wytrwałości i odrzucenia ich na rzecz wartości „niskich”, na przykład przyjemności czy wartości związanych z konsumpcyjnym stylem życia.

Kulturowa „moda” na etykę, szczególnie na etykę zawodową, która ma miejsce w ostatnim czasie, sprawia, że od norm etycznych oczekuje się sformułowań jednoznacznych a niekiedy opresyjnych, przymuszających do ich przestrzegania, norm skonstruowanych na wzór zasad prawnych. Nie można jednak zasad etycznych wprowadzać pod presją strachu przed karą. Powinny być realizowane dzięki wewnętrznemu poczuciu słuszności postępowania, tu ponownie podkreślam rolę autonomicznego sumienia²². Normy społeczne (prawne, obyczajowe) potwierdzają tę słuszność lub jej nie potwierdzają. Utopijny charakter ma założenie, że wewnętrzne poczucie słuszności postępowania zgodnego z wartościami moralnymi, będącymi podstawą do sformułowania norm etycznych, jest podzielane przez wielu. Tak nie jest, motywacja moralna w postępowaniu ma charakter raczej elitarny. Z jednej strony, chcąc osłabić utopijność tej elitarności, przyjmuje się, że statystyczna większość potrzebuje odpowiednio sformułowanych norm prawnych, jednak z drugiej strony rezygnacja z postulatu dobrowolności sprawiłaby, że normy etyczne stałyby się normami quasi-prawnymi i straciłyby w ten sposób na dobrowolnym charakterze.

5. *Orientacja charakterologiczna.* Normy etyczne wymagają zmiany nastawienia ze strony podmiotu. Wątek ten jest szczególnie akcentowany w koncepcji etyki cnót, jednak pojawia się także w etyce wartości. Normy oparte na wartości wolności zakładają, że realizacja postulatu doskonałości moralnej lub spełnionego życia zakłada pracę nad sobą ze strony podmiotu. Postulowanie uczciwości, lojalności, operatywności, efektywności działań oznacza, że trzeba się w tym ćwiczyć, wy-

21. Zob. Nicolai Hartmann, *O istocie wartości etycznych...*, por. Joanna Górnicka-Kalinowska, *Syndrom wobec pokus, czyli syndrom słabej woli*, w: *Idea sumienia w filozofii moralnej...*, s. 51–62.

22. Piotr Duchliński, *Rola wartości osobowych w kształtowaniu sumienia. Próba rozwinięcia koncepcji sumienia przy założeniach etyki teoretycznej Romana Ingardena*, w: *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, red. P. Duchliński, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 145–183.

rabiać w sobie umiejętność sprostania sytuacjom trudnym. Życie w perspektywie wartości wzbogaca człowieka, wpisując jego istnienie w jakąś szerszą perspektywę sensu. Bogactwo wiedzy o wartościach i doświadczeń aksjologicznych staje się przepustką do spełnionego życia.

Utopijność tego sposobu spojrzenia na wartości moralne polega na błędnym założeniu dotyczącym powszechności poglądu o dużym znaczeniu pracy nad sobą dla własnego szczęścia. Nie wszyscy podzielają ten pogląd, wiele osób nie będzie uważać takich działań za potrzebne. Mogą wybierać raczej użyteczne, w swoim odczuciu, sposoby postępowania. Stąd szczególnie w przypadku etyk stosowanych mówi się o potrzebie rozwijania cnót moralnych i opowiadania się po stronie „wartości wyższych”. Przy okazji pracy nad umiejętnościami zawodowymi można także rozwinąć w sobie określone zalety charakteru. Wiarygodnym świadkiem wartości uczciwości w biznesie byłby uczciwy biznesmen, który radzi sobie na rynku, lub lekarz, który odmawia przyjmowania „prezentów”, serdecznie i z poświęceniem, empatią leczący pacjentów.

W przypadku etyki opartej na wartościach moralnych mamy do czynienia z utopijnością postawy moralnej wobec „komfortu moralnego”, który polega na rezygnacji z pracy nad sobą. Biorąc pod uwagę kilka wybranych wartości, można powiedzieć, że postawa odpowiedzialności jest utopijna wobec chęci unikania lub wobec odrzucania odpowiedzialności, szczególnie wtedy, kiedy nie wiąże się to z „miękkimi” konsekwencjami²³. Praktykowanie cnót moralnych jest utopią, szczególnie tych, które łączą się z ćwiczeniem umiejętności niekoniecznych, i z wysiłkiem, którego nie można uzasadnić praktycznie. Doskonalenie siebie, własny rozwój rozumiany jako zobowiązanie etyczne jest utopią wobec możliwości realizowania wzorców osobowych podsuwanych przez kulturę masową i łudzących łatwym do zaznania szczęściem. Aksjologiczno-etyczna otwartość na innego/obcego jest utopijnym (w tym wypadku nawet naiwnym) dowodem odwagi wobec bezpiecznej wizji świata dla „swoich” (państwa jednorodnego etnicznie lub religijnie). Żądanie nieobojętności wobec przejawów społecznego zła jest utopią w kontraście do zgody na to, czego i tak nie jestem w stanie indywidualnie zmienić. Nieutopijne, czyli realistyczne myślenie w takim wypadku oznacza przystosowanie do sytuacji. Wspaniałomyślność i zdolność do cieszenia się sukcesami innych jest utopią w stosunku do postawy resentymentu²⁴, nastą-

23. Przyjęcie tego typu postawy postulują między innymi przedstawiciele współczesnego neostoicyzmu. Por. Tomasz Mazur, *Współczesna praktyka stoicka*, „Przegląd Filozoficzny” 2010, z. 2 (74), s. 235–250.

24. Badaczem zjawiska resentymentu był między innymi fenomenolog zajmujący się problematyką wartości Max Scheler, jednak prekursorem użycia tego terminu był Fryderyk Nietzsche. Por. *Z genealogii moralności...*, s. 20–23; Max Scheler, *Resentyment i moralność*, tłum. Jan Garewicz, PIW, Warszawa 1977, s. 27–39.

wionego na porównywanie rywalizację i niedoceniając możliwości osiągnięcia własnych sukcesów. Postępowanie zgodne z normą etyczną wiąże się z ryzykiem, ponieważ nie ma gwarancji, że nasze działanie będzie miało pozytywny finał. Skądinąd wiadomo, że warto podejmować ryzyko, ale nie wynika to z prostej kalkulacji zysków i strat, lecz z wewnętrznego zobowiązania. W wielu wypadkach efekt moralnego wyboru ostatecznie nie zostanie nagrodzony społecznym uznaniem. Działanie ze względu na wartości, a nie na społeczną nagrodę, można nazwać utopijnym etycznym heroizmem.

Etyczno-aksjologiczny antyutopizm

Trzymając się rozróżnienia na utopię i utopizm dokonanego we wstępnej części artykułu, należy przyjrzeć się bliżej utopizmowi, ujmując go w perspektywie etycznej. Wielkie utopie społeczne w wydaniu praktycznym (Wielka Rewolucja Francuska, Rewolucja Październikowa w Rosji), wychodząc od wzniosłych idei, w sposób nieuchronny prowadziły do totalitaryzmu, ponieważ wymyślony świat: „lepszy świat”, okazał się czymś niemożliwym do zrealizowania bez uciekania się jakiejś formy przemocy wobec jednostek lub grup, które nie chciały uznać, że jest najlepszym możliwym rozwiązaniem. Czy może w takim razie lepiej byłoby pozbyć się utopii na rzecz bardziej realistycznego podejścia do świata? Zgodnie z tezą znanego polskiego teoretyka utopii Bronisława Baczki: „[N]ie możemy żyć ze swoimi utopiami, ani się bez nich obyć”²⁵. Co ciekawe ten utopizm przejawia się nie tylko w sporze o wielkie narracje historyczne XIX i XX wieku, lecz także w odniesieniu do koncepcji znacznie skromniejszych, takich jak współcześnie powstające kodeksy etyczne, wprowadzane do instytucji państwowych, samorządowych i prywatnych.

Utopijne pomysły na organizację państwa często wiążą się instytucjonalizacją moralności, dotyczą administracyjnego lub menadżerskiego wymuszenia postaw moralnych w pracy. Tam, gdzie pojawia się kodeks etyczny, wpisany w pewną inżynierię sterowania zasobami ludzkimi, tam trudno mówić o przestrzeganiu zasad wynikających ze wskazań sumienia²⁶. Kodeksy mają szansę być akceptowane, o ile powstają jako efekt dialogu społecznego wewnątrz organizacji, bardzo często jednak są ogłaszane jak efekt decyzji władz firmy – prezesa, dyrektora generalnego czy zarządu, w przypadku polskich przedsiębiorstw jest to przypadek bardzo częsty²⁷.

25. Bronisław Baczko, *Światła utopii*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2016, s. 17.

26. Zob. Ryszard Wiśniewski, *Za i przeciw kodeksom etycznym firm*, „Diametros” nr 6 (grudzień 2005), s. 135–139.

27. Por. Tomasz Czakon, *Między paternalizmem a restrykcyjnością. Prawa pracownicze w kodeksach etycznych firm*, Wydawnictwo Duet, Toruń 2013, s. 86.

Polityczne utopie powstające w okresie nowożytnym zakładały pewne odniesienie do świata wartości pozytywnych i negatywnych. Idealny porządek społeczny miał wprowadzać między innymi: równość eliminującą konflikty społeczne, wymuszone współdziałanie, eliminację konfliktów społecznych, uległość i posłuszeństwo władzy, antyindywidualizm rozumiany jako antyegoizm – dobro jednostki miało być podporządkowane dobru ogółu, brak własności prywatnej, dystans wobec indywidualnych emocji – związki międzyludzkie miały charakter instytucjonalny, towarzyszył im brak wolności słowa i myśli – monopol informacyjny państwa (struktur władzy)²⁸. Z pozoru są to propozycje odległe, jednak wracają w postaci postulatów charakterystycznych dla funkcjonowania wielu współczesnych instytucji, które tworzą ramy życia dla społeczeństw w różnych jego wymiarach.

Idąc tropem angielskiego filozofa i eseisty Rogera Scrutona, można wskazać pułapki utopizmu etycznego w praktykach zarządzania organizacjami (system edukacji, służba zdrowia, służby publiczne, samorządy, uczelnie czy struktury kościelne). Wynikają one w dużej mierze z opacznego rozumienia wartości moralnych i przesadnego oczekiwania efektów mających wynikać z wprowadzania kodeksów zawodowych²⁹.

Złudzeniem utopizmu etycznego charakterystycznym dla wielu koncepcji etyk zawodowych jest przekonanie, że:

1. Istnieje jeden najlepszy scenariusz wydarzeń, trzeba go jedynie odszukać; znalezienie scenariusza, który się takim wydaje, sprawia, że najczęściej z powodów ekonomicznych nie poszukuje się już innych, być może lepszych rozwiązań.

2. Osoba sprawująca władzę dysponuje pełnym oglądem rzeczywistości, posiada właściwą kompetencję intelektualną oraz moralną i dlatego nie musi współpracować z innymi, ponieważ jej idee są najlepsze. Mądrość praktyczna (arystotelesowska *phronesis*) rzadko jest zawarta w jednej głowie; należy jej szukać we współmyśleniu i współdziałaniu.

3. (Błędne) założenie, że jesteśmy równi pod względem zdolności sprawia, że ścigamy się o zajęcie jak najlepszego miejsca w życiu – w miejscu pracy, relacjach towarzyskich i emocjonalnych. Tymczasem jesteśmy zróżnicowani pod względem zdolności, co sprawia, że mamy różne szanse w punkcie wyjścia. Jak do tej pory żaden system edukacyjny nie radzi sobie skutecznie z wyrównywaniem ekonomicznych i zawodowych szans.

4. Naszych celów nie udaje nam się zrealizować, ponieważ zewnętrzny i wewnętrzny wróg na to nie pozwala. Sprawowanie władzy przez utopistów wiąże się

28. Por. Stefaniak, *Utopizm: źródła myślowe...*, s. 106–108.

29. Por. Roger Scruton, *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, tłum. Tomasz Bieroń, Wydawnictwo Zysk i Spółka, Poznań 2012, s. 53–55.

z ciągłym tropieniem przeciwników, którzy uniemożliwiają realizację ich programu. W przekonaniu utopistów porażka nie wynika z niewiedzy lub nieskuteczności, ale z przyczyn zewnętrznych, działania spisku wrogich sił, które czekają na ich potknięcia. Stąd wzrasta potrzeba zwierania szeregów i „okopywania się” w obrębie zamkniętego obrazu świata i konserwatywnego rozumienia wartości³⁰.

5. Założenie „sumy zerowej”. Sukces jednego zawsze pociąga za sobą porażkę innych, dlatego należy rywalizować, aby zająć jak najlepsze miejsce w strukturach organizacyjnych. Te wysiłki zbliżają nas do sukcesu i chronią przed porażką, którą przeczuwamy. Postawa taka wymaga stałej czujności wobec współpracowników, którzy są już tylko rywalami. Jednostki, w tym przełożeni, podejmują działania szkodliwe dla kolegów i podwładnych. Wartość wynikająca z pozytywnej wymiany i współpracy w realizacji misji organizacji zostaje zaprzepaszczona.

6. Złudzenie, że wszystko można zaplanować, które często przejawia się w oczekiwaniu idealnych przepisów i reguł biurokratycznych, mających ułatwić rozwiązywanie sytuacji trudnych. Zwolennicy systematycznego planowania wierzą, że społeczności można zorganizować z hierarchicznym modelem wydawania poleceń, określania obowiązków, zapewniając w ten sposób koordynację działań wielu osób, które bezrefleksyjnie i potulnie wcielają w życie plan stworzony przez nielicznych. Jednym z aspektów systemu biurokratycznego jest przyjęty przez zarząd lub dyrekcję kodeks etyczny.

7. Złudzenie, że bezwzględnie podlegamy zjawiskom oddziaływań zbiorowych i jako jednostki jesteśmy bezradni. Stąd przekonanie, że jednostka zawsze jest bezsilna wobec celów realizowanych przez instytucje i nie może podejmować żadnych działań³¹.

8. Fałszywy mit agregacji polega na tym, że w sposób bezkonfliktowy można łączyć różne wartości, które odczytujemy jako pozytywne, na przykład równość i wolność lub własność i bezinteresowność. Niekiedy jednak utopistyczne pasje zrównywania ludzi ze sobą prowadziły do przemocy, a ostatecznie do zakwestionowania wolności³². Na przykładzie wysokorozwiniętych gospodarczo społeczności widać, że dominacja wartości zysku w ekonomii prowadzi do zaniku wspólnot opartych na wartości bezinteresowności.

Podsumowując, należy uznać, że odkrywanie wartości i formułowanie na ich podstawie wskazań dotyczących moralnego zachowania jest potrzebne dla podnoszenia jakości relacji międzyludzkich, ujętych w kontekście relacji prywatnych, zawodowych i publicznych. Jednak kodeksy i sposoby wprowadzania ich w życie nie powinny przybierać postaci utopizmu, wymuszającego zmianę zachowania

30. Zob. Scruton, *Pożytki...*, s. 67–83.

31. Zob. Scruton, *Pożytki...*, s. 103–104.

32. Zob. Scruton, *Pożytki...*, s. 158–159.

przez przymus i rozbudowany system kontroli. Ostatecznie zmiany wewnątrzorganizacyjne nie wpływają na rozwój moralny. Program edukacji etycznej w firmie może wpłynąć na podnoszenie świadomości moralnej wśród pracowników, audyt etyczny może prowadzić do eliminacji zachowań patologicznych, jednak dla faktycznego rozwoju kompetencji etycznych niezbędna jest indywidualna praca nad własnym rozwojem. Rozwój moralny nie wynika z wprowadzania kodeksów etycznych, ponieważ procedury nie naprawiają moralnego zła w funkcjonowaniu organizacji, chociaż mogą pomóc w precyzowaniu wymagań dotyczących pracowników, bądź ustalaniu standardów etycznych dotyczących całej firmy, na przykład, gdy chodzi o społeczną odpowiedzialność organizacji.

Etyka wartości, szanująca godność człowieka potrzebuje nie tyle kodeksów, ile przede wszystkim wrażliwego, autonomicznego sumienia. Świadomość moralna podmiotu nie może być stymulowana jedynie przez strach przed karą, eliminację w rywalizacji o zawodowy sukces czy dbanie o wizerunek społeczny. Program edukacji etycznej wymaga dialogu, odrzucenia postawy autorytarnej na rzecz postawy otwartej. Kodeksy i programy edukacji etycznej mogą pełnić tutaj rolę przewodnika czy pewnego zbioru wskazań odnoszących osoby do preferowanych zachowań moralnych. Dzięki którym doświadczony i odpowiedzialny pracownik będzie potrafił rozwiązywać sytuacje trudne związane ze swoją pracą. Chodzi raczej o sposób komunikowania – zmianę stylu autorytarnego na styl otwarty dialogiczny i do pewnego stopnia partnerski³³. Utopizm kodeksów etycznych wynika z tendencji do formalizowania ludzkich zachowań, które powinny pozostawać na poziomie pewnej naturalności. Proces sprowadzenia wartości moralnych i etyki do postaci norm prawnych stanowi formę społecznego odreagowania nieufności. Wprawdzie wiemy, że zasady etyczne powinny być przyjmowane dobrowolnie, ale niepisana praktyka działania instytucjonalnego podpowiada intensyfikację działań, które ostatecznie polegają na kontroli, a nie wynikają z zaufania.

Ideale etyczne, nawet o charakterze utopijnym są potrzebne, ale nie mogą się opierać na projektach obwiniania innych o nasze błędy i porażki, albo przypisywania sobie jakichś ponadnaturalnych zdolności do tworzenia utopijnych reguł dobrego życia. Utopijność etyki oznacza przyjęcie postawy troski o dobro wspólne, o które należy dbać przez uzyskanie konsensusu wynikającego z różnych propozycji i przez czynne zaangażowanie w jego realizację.

33. Zob. Wiśniewski, *Za i przeciw kodeksom etycznym firm...*, s. 139.