

Zbyszek Dymarski

## Agatologiczna i aksjologiczna próba uzasadnienia wyborów etycznych

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2014.017>

### Wstępne rozpoznania

Współczesna refleksja etyczna, także ta dotycząca obszaru etyki zawodowej, koncentruje się na formułowaniu zasad działania oraz na ocenie prawidłowości ich (tj. tych zasad) realizacji. Niewiele natomiast uwagi poświęca problemowi uzasadniania pożądaných zachowań etycznych. Wygląda to tak, jakby współcześni etycy, także etycy biznesu<sup>1</sup>, byli przekonani, że sensu bycia etycznym nie ma potrzeby wykazywać. Wydaje się, że według nich wszystko od dawna jest oczywiste i zaakceptowane. A ich (tj. etyków) zadanie polegać ma jedynie na sformułowaniu najwłaściwszych, tzn. najbardziej optymalnych, zasad dotyczących sposobów realizacji tych zaleceń. Etycy biznesu podają coraz to precyzyjniejsze formuły norm, budują nowe kodeksy, by sprostać zmianom, nadążać za tempem innowacji; by wypełnić nisze, które pojawiają się na skutek rozwoju nowych dziedzin gospodarki.

Nie ma natomiast w ich pracach odpowiedzi na pytanie „dlaczego?”. Dlaczego należy być uczciwym, lojalnym, słownym? Dlaczego w ten, a nie w inny sposób postępować? Refleksja nad tymi zagadnieniami-

---

<sup>1</sup> Takie podejście można znaleźć np. w pracach: Jennifer Jackson (*Biznes i moralność*, przeł. R. Pucek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999), Eleine Sternberg (*Czysty biznes. Etyka biznesu w działaniu*, przeł. P. Łuków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998) oraz w zbiorze tekstów wydanych pod redakcją Wojciecha Gasparskiego i Jerzego Dietla (*Etyka biznesu w działaniu. Doświadczenia i perspektywy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001).

mi prawie nie pojawia się również we współczesnej etyce ogólnej. Taka sytuacja niepokoi m.in. Alasdaira MacIntyre'a<sup>2</sup> i Jacka Filka.

Krakowski filozof np. mówi, że mamy tu do czynienia z dramatem samej etyki porzucanej przez etyków. To zaniechanie wiąże się z kolei z porzucaniem fundującego jej sens *telosu*. To skarlenie etyki jest, według Jacka Filka, po części skutkiem procesu instytucjonalizacji myślenia i związanego z nim „powszechnego obłędu specjalizacji”<sup>3</sup>, a po części stanowi rezultat dążenia samych etyków do życiowo-intelektualnej wygody. Zdaniem tego autora wygodniej jest im okopać się w łatwych do ogarnięcia specjalistycznych niszach, niż wypływać na bezkresne wody nigdy do końca nierozpoznanej rzeczywistości. Wszak żeglując po bezkresie, można się zgubić<sup>4</sup>.

Zauważyć należy również, że etyka jest integralną częścią filozofii, czyli refleksji nad człowiekiem i rzeczywistością. Narodziła się jako wynik poszukiwania najlepszego sposobu bycia człowieka w świecie. Rozważania etyczne są zatem powiązane z refleksją nad człowiekiem, a co za tym idzie, żadne myślenie o człowieku nie może abstrahować od etycznego aspektu jego wyborów i działań. Człowiek jest bowiem istotą etyczną, w głębokim tego słowa znaczeniu. Każda próba opisu jego natury musi brać pod uwagę sprawę etyczności jego wyborów i etyczności jego działań. Ze wszystkich tworów w kosmosie tylko człowiek jest, o ile jest, etyczny.

Odrzucanie w refleksji nad człowiekiem etyki jest zabójcze także dla filozofii człowieka, ale też wycinanie z etyki refleksji nad człowiekiem i światem jest samobójcze dla etyki – prowadzi bowiem do jej wyjałowienia. Jacek Filek uważa, że ograniczanie przez etyków swojego obszaru badawczego, prowadzi do skarlenia etyki i czynienia z niej jedynie dziedziny „produkcji uniwersyteckiej”<sup>5</sup>, tzn. nauki konstruowanej dla samej nauki, dla zadowolenia sprawdzających efektywność uczelni, urzędni-

<sup>2</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 15–17.

<sup>3</sup> J. Filek, *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Znak, Kraków 2001, s. 10.

<sup>4</sup> Jacek Filek pisze bardzo ostro: „Paradoksalność etyki jako wyodrębnionej dziedziny filozoficznej bierze się tedy z tego, iż wszędzie tam, gdzie filozofia występuje z należną jej powagą i z wymaganym radykalizmem, sama już jest »etyczna«, jest wręcz etyką, a autentyczny filozof jest etykiem, od Sokratesa, i Platona po Kanta, Hegla, Kierkegarda, Nietzschego, Husserla czy Lévinasa. Każdy wielki filozof jest tym samym etykiem; nie: »zarazem i«, lecz: »tym samym«. To, że filozofia uprawiana z powagą i wymaganym przez nią radykalizmem sama jest etyką, poświadczają również najwybitniejsi współcześni filozofowie polscy [...] jest oczywistą prawdą, że w książkach Skargi, Kołakowskiego, Stróżewskiego, Tischnera jest daleko więcej i dużo głębszej treści etycznej niż, na przykład, we wszystkich tomach periodyku *Etyka* razem wziętych”. Zob. J. Filek, *Filozofia jako etyka*, s. 17.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 11.

ków, a nie dla ludzi poszukujących odpowiedzi na ważne życiowo pytania.

Etyka nie jest nauką empiryczną. Nie istnieje sposób pozwalający wyprowadzić powinności z analizy istniejącego stanu rzeczy. Nie ma drogi od „jest” do „powinien”. Etyka nie jest zatem nauką o takiej samej strukturze i metodologii jak nauki przyrodnicze, takie jak np. fizyka, chemia czy astronomia. Etyka ma wydźwięk teoretyczno-praktyczny, ma rozpoznawać, na czym polega mądre i dobre życie. Jej normy nie mają mocy praw przyrody. Są zaleceniami, postulatami, nakazami, a nie sprawozdaniem z przebiegu deterministycznego zdarzenia.

Należy zwrócić uwagę, że aby dobrze czynić, nie wystarczy wysoka jakość działania ani zgodność z normami. Sama norma nie wystarczy. Normą jest zarówno „nie zabijaj”, jak i „zabijaj”, zarówno „nie kłam”, jak i „kłam”. Solidne wypełnianie obowiązków to za mało, zdecydowanie za mało. Słabość formalnej regulacji boleśnie, acz znakomicie, podsumował Józef Tischner, wytykając niewystarczalność formalnych rozwiązań. Pisał: „Kant powiedział: »pełnij swój obowiązek«. Ci, którzy byli przekonani, że »pełnią swój obowiązek«, znaleźli się potem na ławie oskarżonych w Norymberdze”<sup>6</sup>. To człowiek decyduje, czego chce, do czego dąży i w jaki sposób do tego, co chce, dąży. Dlaczego człowiek ma być uczciwy? Dlaczego ma tak, a nie inaczej postępować? Dlaczego i za co ma być odpowiedzialny?

Nie charakter zdań jest więc najważniejszy, ale sytuacja problemowa i jej przewyciężenie, nakierowujące się na realizację dobra. Filozoficzny opis problemu, rozpoznanie mocy, jakie starają się zawładnąć człowiekiem i wskazanie dobra, które w tej sytuacji jest do osiągnięcia, byłoby podstawowym zadaniem refleksji filozoficznej nad sytuacją etycznie trudną.

Etyka narodziła się jako dziedzina filozofii, która za zadanie stawia sobie nie tyle poznanie, co podpowiadanie człowiekowi, jak stawać się lepszym. Nie jest też tak, że przedstawienie nawet najgenialniejszych zasad etycznych natychmiast spowoduje ich przyjęcie i realizację. Społeczna akceptacja jakichkolwiek zaleceń jest złożonym procesem. Procesem, a zatem nie natychmiastową zmianą, lecz aktywnością intelektu, zachodzącą w czasie. Uznanie etyki za prawdziwą i godną realizowania wiąże się z „glebą”, na jakiej dana etyka wyrasta. Etyka uzyska wysoką akceptację, gdy będzie w zgodzie z wyobrażeniem o naturze rzeczywistości podzielanym przez ludzi. Będzie odrzucana bądź nie będzie miało miejsca jej respektowanie, gdy będzie w sprzeczności z powszechnie uznawanymi wyobrażeniami o tym, co fundamentalne.

Tymczasem w rzeczywistości życia, a więc także i w działalności biznesowej, nie ma zgody co do tego, jak uzasadniać postawy i działa-

---

<sup>6</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998, s. 31.

nia. Ludzie na różne sposoby wyjaśniają swoje wybory. Sądzę, że można wyróżnić cztery rodzaje fundamentów, do których ludzie mogą się odwoływać, chcąc dokonać właściwych (tzn. dobrych) wyborów etycznych. Mogą wskazywać na racje pozaświatowe, takie jak np. boski ład, który człowiek miałby uskuteczniać; mogą uznawać pewien wzorzec porządku społecznego lub kulturowego za podstawowy i najlepszy z możliwych. Fundamentem tym może też być pozostawanie w szczególnej relacji do drugiego lub też uznawanie siebie za podstawowe źródło miary właściwego działania.

W rzeczywistym świecie racje te nie występują w czystej postaci. Ludzkie postawy mają najczęściej złożone motywacje, są połączeniem dwóch lub więcej wskazanych wcześniej modeli. Można to dostrzec, analizując np. koncepcje filozoficzne Platona, Arystotelesa, Epikura, Adama Smitha, Karola Marksa, Maxa Schelera czy też Józefa Tischnera.

## Średniowieczny fundament

Sukces etyki Arystotelesa wiązał się z tym, że opierała się ona na wyobrażeniu świata jako kosmicznego ładu – świata, gdzie wszystko ma swoje miejsce. W znacznej mierze ten sposób widzenia rzeczywistości przejęło średniowiecze. Ludzie tej epoki byli przekonani, że księga natury i księga wiary – Pismo Święte, mówią podobnie i nawzajem się potwierdzają<sup>7</sup>. Sądzę, że długotrwałość obowiązywania i siła oddziaływania obrazu świata jako kosmicznego ładu są ważnym powodem, by jego przybliżeniu poświęcić trochę uwagi.

Ludzie średniowiecza żywili przekonanie co do uporządkowanej i skończonej natury wszechświata. To zdroworozsądkowe przekonanie, w głównym swoim rdzeniu, było wspólne dla wszystkich nacji, zamieszkujących kontynent europejski u zarania naszej ery. Podzielały je zarówno pogańskie narody, zamieszkujące północne rejony kontynentu europejskiego, jak i bardziej od nich rozwinięci starożytni Grecy i Rzymianie<sup>8</sup>.

Przekonanie to było udziałem nie tylko zwykłych ludzi, ale i najbardziej świątłych postaci epoki średniowiecza. W myśl tego poglądu świat stanowi rozumną całość, w której wszystko ma swoje, zależne od roli,

<sup>7</sup> „Jeśli zaś filozof i wierzący wspólnie rozważają jakieś rzeczy odnoszące się do stworzeń, każdy z nich podaje je na mocy innych zasad. Filozof czerpie argumenty z przyczyn właściwych rzeczom, wierzący zaś z pierwszej przyczyny, a mianowicie dlatego, że tak objawione jest przez Boga, lub dlatego, że to odpowiada chwale Bożej, albo dlatego, że moc Boża jest nieskończona”. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, ks. 2, rozdz. 4, art. 4.

<sup>8</sup> K. Pomian, *Europa i jej narody*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 9–20.

jaką odgrywa w całości, miejsce. Pogląd ten nie był wnioskiem wpływającym z jakiegoś empirycznego badania, lecz przekonaniem ogólnie podzielanym i popartym starotestamentowymi tekstami<sup>9</sup> oraz autorytetem filozofów i badaczy epoki antyku, takich jak Pitagoras, Platon, Arystoteles oraz Ptolemeusz. Ten sposób widzenia świata przejęło i rozbudowywało średniowiecze. Nad jego rozjaśnianiem i doprecyzowaniem trudziły się takie wielkie postaci chrześcijaństwa, jak np.: Orygenes, Pseudo-Dionizy Areopagita, Grzegorz z Nyssy, Augustyn, Boecjusz oraz Bonawentura i Tomasz z Akwinu.

Dla myślicieli średniowiecza w kształtowaniu ich sposobu oglądu wszechświata szczególnie ważny był Platoński *Timajos*. W dialogu tym Platon wyraził swoje przekonanie co do łączności, a nawet, można powiedzieć, wzajemnego dopełniania się makro- i mikrokosmosu. Opisywany przez niego wszechświat został skonstruowany z materii według wzorów pochodzących ze świata idei. To bliskie pokrewieństwo z królestwem doskonałych wzorów sprawiło, że był tworem prawie doskonałym. W ujęciu Platona Ziemia umieszczona była w centrum wszechświata, a wszystko, co na niej miało się znajdować, składało się z czterech żywiołów-pierwiastków (wody, powietrza, ziemi i ognia). Otaczać ją miało siedem sfer, w których zatopione są planety. Ostatnia, ósma sfera zlokalizowana była poza strefą Saturna. Jej zadaniem było podtrzymywanie gwiazd stałych. W tym Platońskim wyobrażeniu wszechświata ciała niebieskie były niezienne i doskonałe, a poruszać się miały po orbitach kolistych – bo według Platona taki ruch był najdoskonalszy<sup>10</sup>. Na Ziemi natomiast wszystko było zmienne i przemijające. W ujęciu Platona człowiek podług ciała należy do krainy zmienności, ale podług duszy, która ma kontakt z ideami, przynależy do ponadmaterialnej rze-

---

<sup>9</sup> „To, że kosmos został stworzony przez Boga jako doskonała hierarchia, w której to, co najbardziej godne, zostało umieszczone na szczycie, a to, co najmniej szlachetne, na samym dole, było dla średniowiecznych teologów pewnikiem. [...] Porządek i hierarchia są ze sobą nierozdzielnie związane. [...] Porządek świata ujmowany jest wreszcie w sposób całkowicie antropocentryczny, to znaczy nakierowany jest na człowieka, który stanowi podstawę jego istnienia. Dla średniowiecznych teologów nie ulegało najmniejszej wątpliwości, że wszystkie rzeczy stworzone zostały dla człowieka, w tym również i kosmos. Wydaje im się to tak oczywiste i tak ściśle związane z ideą porządku, że nie widzą konieczności udowodnienia tego. Wszystko zdaje im się na to wskazywać: człowiek został stworzony jako ostatni, wszystko jest mu podporządkowane i dlatego ma on prawo zabijania i brania na służbę zwierząt. Cały kosmos nastawiony jest przeciw na człowieka”. N.M. Wildiers, *Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj*, przeł. J. Doktor, Pax, Warszawa 1985, s. 65.

<sup>10</sup> Należy pamiętać, że jeszcze doskonalszym stanem jest całkowity spoczynek. Taka sytuacja będzie miała miejsce na końcu dziejów, kiedy wszystkie ciała zatrzymają się i czas przestanie płynąć. Precyzyjnie to ujmując, należy powiedzieć, że ruch kołowy jest najmniej niedoskonały. Nie ma ani początku, ani końca i poruszający się po kole obiekt znajduje się zawsze w tej samej odległości od centrum.

czywistości. Ten grecki filozof uważał, że dusza „To jest to, co mieszka w nas [...] na szczycie ciała i podnosi nas do pokrewieństwa z niebiosami, bo nie wydała nas ziemia, jak rośliny, tylko z nieba jesteśmy”<sup>11</sup>.

Platońskie myślenie o kosmosie rozwinął Arystoteles w traktacie *O niebie*<sup>12</sup>. Uznał on, że obok czterech żywiołów, które budują to, co na ziemi, jest też piąty żywioł, określanany jako *quinta essentia*. Z niego zbudowane są sfery niebieskie i gwiazdy. Stwierdził też, że w kosmosie ciała niebieskie poruszają się po torach kołowych, w sferze podksiężycowej natomiast występują ruchy prostoliniowe. Żywioły ziemskie przemieszczają się po linii środek ziemi–kosmos. Kierunek ruchu wynika z cechującego ciała ciężaru. Ciężkie, tj. ziemia i woda, dążą do środka kosmosu (czyli środka ziemi), a lekkie (czyli powietrze i ogień) oddalają się od tego centrum<sup>13</sup>.

Postulowaną przez Platona w *Timajosie* adekwatność pomiędzy makro- a mikrokosmosem Arystoteles uczynił podstawą etyki. To wyobrażenie o powiązaniu pomiędzy kosmosem a etycznością rozwinęło w średniowieczu chrześcijaństwo. Co prawda w Biblii rozpoznanie kosmosu i jego oddziaływania na sferę ludzką nie było zagadnieniem istotnym, ale chrześcijaństwo, chcąc dotrzeć do wszystkich ludów zamieszkujących imperium rzymskie, musiało zacząć posługiwać się językiem greckim i wraz z nim odziedziczyło greckie pojęcia filozoficzne i grecki sposób myślenia o kosmosie. Stosunkowo szybko uznało, że skoro kosmos jest dziełem Stwórcy, należy więc zacząć przypisywać mu znaczenie. W takim razie snucie rozważań nad nim nie tylko zasługuje na szacunek, ale staje się sprawą religijną, a tym samym etyczną.

Już w pismach myślicieli wczesnochrześcijańskich, takich jak np. Orygenes, Dionizy Areopagita, Grzegorz z Nyssy, Jan Chryzostom, Maksym Wyznawca, pojawiły się rozważania na temat natury kosmosu oraz religijnego i etycznego wydźwięku tego przekonania. Ojcowie Kościoła Platońską wizję kosmosu zmodyfikowali w kilku istotnych aspektach.

I tak, w ich oglądzie wszechświata znaczenie zyskał podział na sferę nadksiężycową i podksiężycową. Wczesnochrześcijańscy myśliciele, dzielali z Grekami, przekonanie o tym, że to Bóg powołał świat do istnienia, ale według nich uczynił go z nicości, mocą boskiej wszechmocy, a nie z odwiecznie istniejącej materii. Ponadto w ich myśleniu o kosmosie ważną rolę odgrywała zasada hierarchiczności. Uważali, że kosmos jest doskonałym porządkiem, w którym to, co niższe, kierowane jest przez to, co wyższe. Byli przekonani, że to, co znajduje się u góry,

<sup>11</sup> Platon, *Timajos*, w: idem, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, s. 741, [*Timajos* XLIII, s. 741].

<sup>12</sup> Arystoteles, *O niebie*, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1980.

<sup>13</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, ks. 2, rozdz. 46.

w obszarze nadksiężycowym, wywiera wpływ na to, co zlokalizowane jest podksiężycowo. Stąd ważne były gwiazdy – ich położenie i ich usytuowanie względem planet.

Przedstawiony tu opis hierarchicznej struktury kosmosu był też w znacznej mierze podzielany przez Tomasza z Akwinu. Uważał on, że rzeczy niebieskie i ziemskie mają różną naturę, a więc związane z nimi sposoby przemieszczania się mają odmienny charakter. W sferze nadksiężycowej ciała poruszają się po krzywych zamkniętych, a w sferze podksiężycowej żywoły przemieszczają się zgodnie ze swoją naturą, zmierzając do zajęcia właściwego sobie miejsca. Woda i kamień zdążają w dół, powietrze i ogień w górę.

Uważał on ponadto, że to anioły, według wytycznych samego Boga, kierują ruchami ciał niebieskich, i że są one (tj. ruchy ciał) tak ustawione, by realizować pomyślność człowieka. Wszystkie rzeczy materialne podlegają oddziaływaniu ciał niebieskich.

Tomasz twierdził, że wpływ Boga na to, co dzieje się na świecie, jest bardzo duży. Nawet rodzice, powołując dziecko do istnienia, są w tym dziele jedynie współpracownikami Najwyższego. Jednak przyczynowość niebieska ma swoje granice. Ciała niebieskie nie mają bowiem wpływu na duchowe zdolności człowieka, na jego myślenie i jego decyzje. Spod wpływu planet wyślizguje się ludzka wola, ona może inaczej.

Przyjęcie wpływu ciał niebieskich na zdarzenia materialne prowadziło wielu do poszukiwania wiedzy astrologicznej. Ale Tomasz uważał, że właściwa interpretacja tego, co dzieje się na niebie, przerasta intelektualne siły człowieka. Poza tym ludzkie działania są wyłączone z wpływu ciał niebieskich. Człowiek ma bowiem wolną wolę i dlatego astrologia nie ma racji bytu. Nie znaczy to jednak, że to, co na niebie, jest obojętne dla życia człowieka. Porządek dostrzegany w kosmosie ma być wzorem, według którego należy budować ład ziemski.

Dla Bonawentury<sup>14</sup> doskonałość bożego dzieła wyraża się przez liczbę siedem. W doskonałej wszak przestrzeni wiruje siedem sfer planetarnych. Bóg stwarzał świat w siedmiu dniach i stąd tyle dni ma tydzień. Na człowieka czeka siedem darów Ducha Świętego oraz siedem sakramentów. Do otrzymania jest siedem cnót (3 boskie i 4 kardynalne); jest także siedem uczynków miłosierdzia.

Opisywana doskonałość dotyczy jedynie świata ponadlunarnego. Tomasz był świadom, że życie w rzeczywistości podksiężycowej dalekie jest od idealności. Naznaczone jest cierpieniem, krzywdą i poniżeniem. W wyjaśnianiu faktu istnienia zła Tomasz dużo przejął od Augustyna. Autor *Summary teologicznej* był przekonany, że na początku Bóg stworzył świat doskonały i w taki sposób, by człowiek mógł zostać zbawiony.

---

<sup>14</sup> Już Platon, a za nim Boecjusz zalecali postępować według wzorca dostarczonego przez ciała niebieskie.

Ale realizację tego zamierzenia utrudnił grzech pierwszych ludzi, którzy łamiąc zakaz otrzymany od Boga, zakłócili pierwotny porządek. Świat podksiężycowy nie jest rajem. Zło staje bowiem na przeszkodzie pełnej realizacji bożych zamierzeń.

Obowiązkiem podstawowym człowieka była ochrona pierwotnego porządku. Jednak człowiek się temu powołaniu sprzeniewierzył. Wskutek tego zakłócona została pierwotna harmonia. Przeciw człowiekowi powstały zwierzęta, a nawet rośliny. Co więcej, zakłócona została również harmonia jego istoty. Człowiek stał się obcy sobie i światu.

## Rozpad średniowiecznej wizji świata

Nowożytność przyniosła rozpad średniowiecznego obrazu świata. Nastąpiło rozejście się nauki (ówcześnie dopiero raczkującej) i teologii. W konsekwencji tego procesu dwie księgi przestały mówić już jednym głosem. Ta sytuacja została nazwana przez Paula Hazarda „kryzysem świadomości europejskiej”<sup>15</sup>.

Na przełomie XVII i XVIII wieku okazało się, że koncepcje Mikołaja Kopernika, Galileusza, Johannesesa Keplera i Isaaca Newtona lepiej opisują kosmiczną przestrzeń niż średniowieczne modele. Współistnienie teologii, kosmologii i antropologii musi odbywać się teraz na innych zasadach. Kopernik zapoczątkował przełom, ale to Mikołaj z Kuzy pierwszy spostrzegł, że zmiana obrazu świata spowoduje zmianę sposobu rozumienia człowieka. Zakwestionowanie średniowiecznego obrazu rzeczywistości zrodziło szereg pytań o naturę samego stworzenia, o Boga i jego relację do świata oraz o człowieka i jego miejsce we wszechświecie. Wśród nich były również pytania o obowiązki człowieka względem Boga oraz o podstawę rozróżnienia dobra od zła, i w konsekwencji o zasadę, na której można by oprzeć nową etykę.

Między pojęciem Boga a wizją wszechświata w średniowieczu zachodziła bliska więź. Gdy zmienił się sposób postrzegania rzeczywistości, zmienić się musiało również rozumienie Boga, a co za tym idzie i zasad, które człowiek winien przestrzegać w życiu. Przedtem moralność była odniesiona do uniwersalnego ładu. Być moralnym znaczyło chronić porządek, jaki panuje we wszechświecie, to zaś łączyło się z hierarchicznym porządkiem społecznym i powinnością chronienia go przez człowieka. Powiązane z tym było rozumienie dobra i zła. Dobre postępowanie polegało na przestrzeganiu i obronie porządku ludzkiego oraz społecznego, zbudowanego w odniesieniu do dostrzegalnej we wszechświecie hierarchii: „uważano, że ludzkie współzycie musi mieć

<sup>15</sup> P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz i A. Siemek, PIW, Warszawa 1974.



taką samą strukturę hierarchiczną, jakiej idealny obraz ukazywał człowiekowi kosmos<sup>16</sup>.

Rewolucja w nauce, dokonująca się za sprawą Kopernika, Galileusza i Newtona, wielkie odkrycia geograficzne, reformacja i rozwijający się humanizm nie od razu przyniosły zmiany w rozumieniu nowego „stanowiska człowieka w kosmosie”. Nie od razu odrzucono stare wyobrażenie wszechświata. Ludzka i kulturowa bezwładność była duża. Niełatwo rezygnowano z wyobrażeń, które przez stulecia porządkowały wyobraźnię i określały sposób życia. Średniowieczne rozumienie porządku było jeszcze punktem odniesienia dla tak ważnych postaci ery nowożytnej, jak John Milton (1608–1674) i kardynał Robert Bellarmin (1542–1621). Nowe myślenie bardzo powoli wchodziło na uczelnie. Jeszcze w XVII wieku, wykładano na uniwersytetach i uczono w szkołach jedynie filozofii wyrosłej opartej na myśli greckiej.

Zaniepokojenie, albo nawet zagubienie, z powodu światopoglądowego rozchwiania, możemy dostrzec w pismach wybitnych postaci tamtej epoki, takich jak John Donne i Blaise Pascal. Byli oni świadomi problemów religijnych i etycznych, jakie powstają na skutek zakwestionowania – odwołującego się do Ptolemeuszowej wizji kosmosu – ładu kulturowego, społecznego i religijnego. Pytali, jak odnaleźć się w tym nieskończonym, pozbawionym aniołów i duchów kierujących ruchami sfer niebieskich świecie?

Giordano Bruno i Baruch Spinoza, poszukując prawdy, doszli do rozwiązań panteistycznych. Izaak Newton i Voltaire prawdę o rzeczywistości odnaleźli w deizmie. Paul d’Holbach, Denis Diderot i Jean d’Alambert stali się ateistami. Najwięcej było jednak zwolenników pozostania przy wizji starego porządku. Wierność tradycyjnemu rozumieniu świata i szczególnego usytuowania w nim człowieka popierał też Kościół.

Debata na temat porządku rzeczy objęła nie tylko kosmologię, lecz także antropologię i etykę, które poszukiwały odpowiedzi na pytanie, według jakiej zasady oceniać ludzkie wybory i działania. Jak odróżnić dobro od zła? Czy są jakieś absolutne wytyczne, które człowiek winien rozpoznawać i według których powinien żyć? Jak je odkryć? Pytanie o nowe zasady etyczne było jednym z głównych wyzwań ery nowożytnej. Czy natura, choć rządząca się już prawami mechaniki Newtona, może dać wytyczne, jak żyć, czy też nic o tym nie mówi i każdy ma wolną rękę w wyborze zasad, jakich powinien w życiu przestrzegać? Jedni, jak Spinoza, uważali, że człowiek powinien podporządkować swoje życie szczęśliwości odwiecznej substancji, inni – jak Julien La Mettrie i markiz de Sade – głosili, że nie ma prawa moralnego obowiązującego

<sup>16</sup> N.M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, s. 115.

wszystkich, bo nie ma Boga – człowiek sam dla siebie winien stać się panem.

Zbudowanie moralności opartej na naturze<sup>17</sup> nie bardzo się powiodło. Pojawiło się wiele bardzo różnych propozycji. Wynikało to w dużej mierze z faktu, że naturę różnie rozumiano. W średniowieczu ludzie widzieli naturę jako oświetloną światłem bożej mądrości. Gdy Boga wyeliminowano ze świata, pojawiło się pytanie, czym jest natura sama w sobie, czym jest w swej podstawowej prawdzie. Wielość sposobów pojmowania natury przyniosła wiele różnych (w wielu aspektach wykluczających się) etyk.

Czym winna być dobra etyka? Czy czymś na wzór fizyki? Czy za naturalne uznać podążanie za biologicznymi popędami, przyjemnością (neoepikureizm Jeremy’ego Benthama), czy własnym interesem? Czy też naturalnym działaniem jest podtrzymywanie społecznego trwania i budowanie więzi społecznej (Tomasz Hobbes)?

Wiara w dobrą i rozumną naturę na polu działalności gospodarczej uwidoczniła się m.in. w poglądach Adama Smitha i Bernarda de Mandeville’a. I tak, przekonanie Mandeville’a co do rozumności natury znalazło wyraz w *Bajce o pszczołach*<sup>18</sup>. W pracy tej Mandeville wyraził przekonanie, że postawy i działania, nazywane przez filozofów idealistów cnotami, idą wbrew naturze. Ich popieranie tak naprawdę nie służy jakiejś szlachetnej idei, lecz znajduje się w interesie rządzących, bo jest wygodnym narzędziem do sterowania poddanymi. Zdaniem tego niderlandzko-brytyjskiego filozofa dla społeczności większe korzyści płyną z ludzkich wad i słabości, opartych na egoizmie niż z pięknie brzmiących haseł. Egoistyczne zachowania i słabości charakteru można przekuć w coś dobrego. W jego opinii, moralnie poprawna społeczność nie tworzy dobrze prosperującej gospodarki. Mandeville twierdził np., że działania, mające na celu zaspokajanie nawet najdziwniejszych potrzeb jednych, innym ludziom dają pracę i co za tym idzie środki do utrzymania, oraz budują społeczne więzi.

Adam Smith w słynnej pracy o przyczynach bogacenia się narodów<sup>19</sup> dał wyraz swojej wierze w istnienie samoistnego ładu ekonomicznego. Uważał on, że każdy, podejmując działania motywowane własnym interesem, w gruncie rzeczy buduje pomyślność wszystkich. Opisywana

<sup>17</sup> Monteskiusz definiował zasady następująco: „Prawa, w najrozciąglejszym znaczeniu słowa, to konieczne stosunki, wypływające z natury rzeczy”. Zob. Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Warszawa 2003, s. 9.

<sup>18</sup> B. de Mandeville, *Bajka o pszczołach*, przeł. A. Glinckanka, PWN, Warszawa 1957.

<sup>19</sup> Dzieło Adama Smitha wyszło po raz pierwszy w 1776 roku, a po polsku w 1954 roku (korzystam z wydania: A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. S. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski, A. Prejbisz, B. Jasińska, t. 1–2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013).

przez Smitha „niewidzialna ręka rynku” jest pewnego rodzaju ekonomiczną opatrnością, która tak kieruje światem ekonomii, by ludziom w sumie dobrze się wiodło.

## Odniesienie do wartości – propozycja Maxa Schelera

Niestety rzeczywistość nie wyglądała tak dobrze, jak w opisanych teoriach. Sytuacja społeczna, moralna i intelektualna społeczeństw Zachodu niepokoiła wielu, w tym także Maxa Schelera. Przedmiotem jego szczególnego zainteresowania była warstwa mieszczańska oraz owoc jej przedsiębiorczości i mocy – kapitalizm. Za cechę fundującą mieszczaństwo uznał on wynoszenie dóbr materialnych ponad wszystkie inne oraz traktowanie ich jako podstawową motywację do działania. Konsekwencją takiego ustawienia aksjologicznych preferencji był, według niego, postępujący indywidualizm oraz wynikająca z tego atomizacja społeczeństwa. Zdaniem filozofa z Kolonii za opisany tu system preferencji stał pewien system wartości. Wartości użyteczne stawiane były w nim ponad witalnymi i duchowymi. Ten nowożytny układ wartości, w przekonaniu Schelera, niezgodny był z obiektywną hierarchią wartości. Uważał on, że każda epoka posiada specyficzny dla siebie układ wartości podstawowych i powiązany z nimi zestaw norm. Dotyczą one nie tylko zasad postępowania, lecz również tego, co piękne i właściwe, co godne wysiłku i poświęcenia. Charakterystyczny dla danej epoki system wartości Max Scheler nazwał *ethosem*. Kluczem niezbędnym do jego zrozumienia filozof ten uczynił pojęcie wartości.

Do wartości nie dochodzi się poprzez analizę konkretnych obyczajów, kodeksów moralnych czy *ethosów*. Nie są one też pochodną ludzkich potrzeb ani wytworem kulturowym. Wartości nie powstają też w aktach świadomości. Człowiek zastaje je w świecie i ma do nich dostęp przez akty emocjonalne. Max Scheler odróżniał dobra od wartości. Wartości nie są ani cechami, ani własnościami rzeczy. Dobra są jedynie nośnikami wartości, ich przedmiotowym podłożem. Można powiedzieć, że stanowią tylko refleksy aksjologicznego uniwersum. Przyjaźń np. jako wartość istnieje niezależnie od tego, czy aktualnie ma się przyjaciela, czy też nie. Podobnie jest z pięknem i z prawdą. To one (tj. wartości) nadają rzeczom ważność, rangę i znaczenie. Według filozofa wartości istnieją niezależnie od tego, czy o nich ludzie myślą, czy nie. Odróżniał on zatem fakt istnienia wartości od sposobu myślenia o nich. Pojmował je więc inaczej niż David Hume i Friedrich Nietzsche.

Dla Schelera wartości są tworem obiektywnym i istnieją w sposób samodzielny. Wartość nie potrzebuje żadnej podpórki czy też nośnika, by być wartością właśnie. Są to proste i pierwotne twory. Nie można ich rozłożyć na coś prostszego i bardziej elementarnego. Są niedefiniowal-

ne. Można ich jedynie bezpośrednio doświadczyć. Bezpośrednie<sup>20</sup> przeżycie wartości jest źródłem wiedzy o nich. W doświadczeniu wartości człowiek uchwytuje poznawczo jakość wartości i jednocześnie, w tym samym akcie, odczytuje jej „położenie” względem innych wartości. W przeżyciu doświadcza jej jednocześnie jako fenomenu o określonym charakterze i wysokości, tzn. jakoś usytuowanej w stosunku do innych wartości<sup>21</sup>, oraz jako nieredukowalnej do czegoś bardziej elementarnego. W ujęciu Schelera wartości nie występują pojedynczo. Zawsze są w zestawieniu z innymi – jedne wokół są wyżej, inne niżej.

Oprócz intuicji emocjonalnej (czyli bezpośredniej naoczności), do wartości można docierać również na drodze sądów wartościujących. W nich dokonuje się określenie stanu realizacji wartości w danej rzeczywistości<sup>22</sup>. Wyższość konkretnej wartości dana jest w samym preferowaniu, a nie przed. Max Scheler rozróżnia preferowanie empiryczne od apriorycznego. Preferowanie empiryczne, czyli wybieranie, jest aktem w pełni świadomym i podlegającym woli człowieka. Zachodzi ono w czasie, pomiędzy jednym czynem a drugim. Preferowanie aprioryczne natomiast ma miejsce niezależnie od dóbr (według Schelera są one tylko nośnikami wartości) i odnosi się do samych wartości. Nie jest ono wybieraniem, zachodzi bez jakiegось chcenia lub dążenia.

Porządek hierarchiczny nie jest do wydedukowania lub wywnioskowania. Wyższość za każdym razem trzeba wyczuć w akcie preferencji<sup>23</sup>. Scheler zauważa jednak, że istnieją pewne aprioryczne związki istotne pomiędzy wyższością a niższością jakiegось wartości i innymi ważnymi jej właściwościami. W odwołaniu się do tej zależności można zestawiać niektóre cechy wartości. Rezultat tych porównań pozwala, zdaniem filozofa, określić, które (wartości) są wyższe, a które niższe. I tak, kryteriami umożliwiającymi wskazanie wyższości wartości są trwałość, podzielność, fundowanie, głębokość zadowolenia oraz relatywność.

Bardziej trwała jest ta wartość, która ma w sobie możliwość trwania w czasie. Scheler podaje przykład miłości, która jest z natury wychylona ku wieczności. I w wartości miłości jako takiej i w aktualnie przeżywanej

<sup>20</sup> Bezpośrednie emocjonalne uchwycenie wartości to realizacja Husserlowskiego hasła „powrotu do rzeczy”.

<sup>21</sup> „Chociaż bowiem wyższość jakiegось wartości dana jest »w« preferowaniu, mimo to wyższość ta jest relacją tkwiącą w istocie samej odnośnej wartości. Dlatego sam »porządek hierarchiczny wartości« jest czymś absolutnie niezmiennym, podczas gdy »reguły preferowania« są zasadniczo zmienne w historii [...]”. Zob. M. Scheler, *Materiałne a priori w etyce*, przeł. A. Węgrzecki, „Znak” 1967, nr 12, s. 1519.

<sup>22</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *Scheler a filozofia wartości*, w: M. Scheler, *Resentiment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1997, s. 13.

<sup>23</sup> Scheler pisze: „to, że jakaś wartość jest »wyższa« od innej wartości, uchwytuje się w pewnym szczególnym akcie poznawania wartości, który nazywa się »preferowaniem«”. Zob. idem, *Materiałne a priori w etyce*, s. 1518.

wartości aktu miłości tkwi cecha trwania. Objawia się ona poczuciem dotykania czegoś fundamentalnego i trwałego oraz oczekiwania kontynuacji tego stanu rzeczy. Jednak nawet zerwanie związku miłosnego nie niszczy wartości miłości jako takiej. To kryterium pozostaje w zgodzie z powszechnym przekonaniem, że dobra trwale należy bardziej cenić (wynosić i preferować) niż przemijające i zmienne.

W kryterium podzielności chodzi o rozstrzygnięcie, które nośniki danej wartości mogą być nieograniczenie udzielane, bez dzielenia bądź zmniejszania się. Wartość jest tym wyższa, im więcej osób może z niej korzystać bez ich wyczerpywania się. Wysoka pozycja piękna i prawdy wynika np. z tego, że piękno ma możliwość udzielania się wielu osobom przez dzieło sztuki, a prawda przez książki.

Wyższa jest ta wartość, która jest mniej ufundowana przez inne wartości, czyli ta wartość, która jest niezbędna do tego, by zaistniała wartość inna. Na przykład wartość tego, co przyjemne, jest warunkowana przez wartość witalną. To znaczy, że odczuwanie przyjemności jako wartości jest uwarunkowane (zależne) od zaistnienia wartości witalnej, np. zdrowia lub dobrego samopoczucia.

Zadowolenie utożsamia Scheler nie z przyjemnością, ale z przeżyciem spełnienia. I tak zadowolenie z odczucia jednej wartości określa on jako „głębsze” niż inne, gdy jej istnienie jest niezależne od wyczucia innej wartości i związanego z tym „zadowolenia”. Na przykład drobne radości (spacer, udział w festynie itp.) zadowalają człowieka, gdy wprawdzie ma poczucie zadowolenia w bardziej podstawowej sferze życia. Wartość wyższa daje człowiekowi głębsze zadowolenie (chodzi o przeżycie spełnienia), gdy związane z nią dobra przynoszą spokojne odczucie pełni, gdzie milknie, a nawet znika dążenie do wyczucia innej wartości. Według kryterium relatywności wyższa jest ta wartość, której wyczucie jest mniej relatywne, tzn. mniej powiązane z nosicielami. Na przykład wartość poznania prawdy wykazuje pewne zjawiskowe oddzielenie od jednostkowych stanów zmysłowych<sup>24</sup>.

Badania świata wartości doprowadziły Maxa Schelera do odkrycia hierarchicznego układu wartości. Na ten, idący wbrew Kantowskiemu formalizmowi, ład aksjologiczny składa się kilka podstawowych wartości. Są to wartości tego, co przyjemne, tego, co pożyteczne, oraz tego, co służy zdrowiu i dobremu samopoczuciu. Wyżej jeszcze lokują się wartości duchowe. Odnoszące się do nich akty duchowego preferowania oraz kochania związane są z tym, co piękne, słuszne i prawdziwe. Nad nimi

---

<sup>24</sup> W tym miejscu warto zwrócić uwagę na to, jak te wyznaczniki wyższości i niższości wartości interpretował Józef Tischner w pierwszej połowie lat 80., tj. w czasie, gdy był pod silnym wpływem aksjologicznej myśli Maxa Schelera. Zob. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, J. Paściak, J. Tischner, J.A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, W Drodze, Poznań 1984, s. 76–80.

jeszcze znajdują się wartości tego, co święte. Wartości te, zdaniem Schelera, ujawniają się w przedmiotach, które

w intencji dane są jako przedmioty absolutne [...] [...] modalność [tych – Z.D.] wartości jest całkiem niezależna od tego, co w rozmaitych czasach i u różnych ludów obowiązywało jako „święte” w odniesieniu do rzeczy, sił, realnych osób, instytucji, itd. [...] przez wzgląd na wartość tego, co święte, wszystkie inne wartości są jednocześnie dane jako ich symbole<sup>25</sup>.

To za ich sprawą wszystkie inne wartości czerpią swoją ważność. Tam obiektywny *ethos* wartości w ludzkim byciu w świecie znajduje różne realizacje. W dziejach bowiem zmieniały się zasady preferowania wartości, a także zmieniali się nosiciele poszczególnych wartości. Za błędne odczytania drabiny wartości winne są, zdaniem Schelera, miłość i nienawiść. Miłość poszerza dostęp do świata wartości, nienawiść zawęża. One wyznaczają niejako horyzont poznawczy świata wartości. W różnych epokach były one jednak różnie pojmowane, stąd każdy czas miał swój sposób odczytywania wartości. Odejście *ethosów* od obiektywnego układu wartości wynika z zakłócenia w funkcjonowaniu życia emocjonalnego.

Według Schelera to rozpoznanie obiektywnego świata wartości winno być, dla człowieka epoki nowożytnej, podstawą do wytyczania etycznych zaangażowań. Myślenie fenomenologa z Kolonii idzie więc w innym kierunku niż większości etyków. To nie ogólna reguła, szczegółowy kodeks etycznych zasad czy też Kantowskie prawo winny wyznaczać kierunki etycznych działań. Etyka nie powinna nakazywać tego, co człowiek winien czynić, ani zakazywać czegoś. Etycznym wyzwaniem człowieka jest, zdaniem Schelera, rozpoznanie wartości, jakie w danej sytuacji są możliwe do zrealizowania, i wybranie działania, które realizuje wartość najwyższą z dostępnych.

Etyka prawdziwa powinna mieć charakter materialny. Działając, należy brać pod uwagę konkretne wartości. Dobro i zło związane są z ich realizacją. Dobro moralne w ujęciu Maxa Schelera nie jest usytuowane na żadnym szczeblu drabiny wartości. Ono jest związane z wyborem do realizacji wartości wyższej. Etycznie dobry jest ten czyn, który wciela w życie wartość najwyższą spośród możliwych do zrealizowania.

Zauważyć należy, że podany przez Schelera hierarchiczny układ wartości jest transformacją w obszar aksjologii średniowiecznego wyobrażenia o ładzie świata. Tym samym *ethos* średniowiecza jest najbliższy obiektywnej hierarchii wartości.

<sup>25</sup> M. Scheler, *Materialne a priori w etyce*, s. 1541–1542.

## Propozycja Józefa Tischnera

Za inną propozycję systemu odniesień możemy uznać koncepcję metafizyki, sformułowaną przez Józefa Tischnera. Jest ona, moim zdaniem, bardzo ciekawą propozycją uzasadnienia etyki w dobie postępującego indywidualizmu.

Podstawowym układem odniesień w koncepcji Tischnera nie jest, mniej lub bardziej skomplikowana, rzeczywistość zewnętrzna. Najważniejsze jest to, co rozgrywa się między człowiekiem a człowiekiem w spotkaniu. To w relacji międzyludzkiej człowiek odkrywa, co jest dobrem, a co złem. Co więcej, w rozpoznaniu i budowaniu dobra człowiek ma swój własny „interes”. Dobro jest tym, co ocala. By te stwierdzenia wyjaśnić, najpierw należy omówić jego koncepcję człowieka, a następnie przedstawić, jaką rolę w budowaniu człowieczeństwa odgrywa spotkanie.

Tischner uważa, że w świecie akcenty są inaczej, niż sądziło średniowiecze, a później Max Scheler, rozłożone. Tym pierwszym, a równocześnie najbardziej podstawowym otoczeniem człowieka są inni ludzie. To, co najważniejsze, rozgrywa się nie w relacji z zewnętrznym, bezosobowym otoczeniem, lecz w spotkaniu. To twarz innego jest podstawowym źródłem wiedzy o drugim i o świecie, w którym obaj żyją. To podstawowe spotkanie Tischner widzi dwuetapowo. Z twarzy drugiego płynie nie tylko wezwanie – nie skrzywdź mnie, jak chce Emmanuel Levinas<sup>26</sup> – ale i prośba, a nawet apel: pomóż! Ten apel wyrwa człowieka ze świata własnych potrzeb i problemów. Kwestionuje jego egoistyczną pojedynczość. To dostrzeżenie drugiego w jakimś zagubieniu, bezradności, krzywdzie sprawia, że człowiek zostaje wyrwany z kręgu własnych trosk. To odkrycie biedy drugiego rodzi w nim poznanie tego, czym jest dobro. A jest ono tym, co w tej wdowie, w sierocie i w obcokrajowcu jest zagrożone. Ten etap spotkania Tischner nazywa doświadczeniem agatologicznym. Tu nie ma jeszcze momentu zobowiązania. Ono pojawia się w „drugiej części” spotkania. Jego podstawą jest konstatacja: „jeśli chcesz, możesz”<sup>27</sup> pomóc. Ta część spotkania ma charakter bardziej aksjologiczny. Tu nie ma przymusu. Można udać, że nie dostrzega się potrzebującego i przejść obok bądź też zatrzymać się przy nim i próbować mu pomóc. Tischner mówi w tym przypadku o „projektowaniu działania”, mającego zaradzić biedzie innego. I tak np. człowiek, spotykając zagubionego obcokrajowca – pomaga mu dotrzeć do domu; spotykając zastraszonego – pociesza; spotykając pochyłonego

<sup>26</sup> E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 256.

<sup>27</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982, s. 490.

nad zepsutym rowerem rowerzystę – stara się mu pomóc naprawić pojazd. Na tej drodze człowiek realizuje wartości. „»Wartości« są tym, co pojawia się »w świetle«: są »przedmiotowe«, zakorzenione w sytuacji, dane nam do podziwu (piękno), do realizacji (moralność). »Dobro« jest tym, co pozostaje w cieniu, jest »nie z tego świata«, co jednak kieruje światłem wartości, co »mi świeci« – świeci dla »mojego dobra«”<sup>28</sup>.

Doświadczenie spotkania jest źródłem dwóch istotnych faktów-wydarzeń: rozpoznania dobra oraz budowania człowieka. To nie w strukturach nadksiężycowych bowiem czy ahistorycznych układach aksjologicznych zapisana jest wiedza o dobru i złu. Spotykając drugiego, każdy odkrywa, czym jest zło i dobro. Dobro jest tym, co w drugim narażone jest na zniszczenie, a zło tym, co to dobro chce zniszczyć. Tischner jest przekonany, że każdy czyn, każde zaangażowanie człowieka w świat ma dwa aspekty: zewnętrzny i wewnętrzny. Pomoc tym, którzy są w potrzebie, zmienia coś nie tylko w świecie – głodny zostaje nakarmiony, zatroskany pocieszony, zepsuty rower naprawiony – ale i w tym, który pomocy udzielił. Według autora *Filozofii dramatu* ludzkie wnętrze nie ma charakteru substancjalnego, lecz agatologiczny. Każde działanie niosące pomoc, każdy czyn coś zmieniający w świecie, oprócz aspektu zewnętrzno-materialnego, tzn. skutku zmieniającego coś w świecie, niesie pewien naddatek. Ma on charakter metafizyczno-aksjologiczny. Wartość, będąca uwewnętrznionym „śladem” czynu, buduje ludzkie wnętrze. Ono, nazywane przez Tischnera agatologiczną przestrzenią świadomości, „zbudowane” jest z wartości. Te wartości budują dobro – ludzkie, wewnętrzne dobro. Siła, rozmiar tego dobra, jest pochodną dobro-czynienia człowieka w świecie.

Jednak to dobro, „zamieszkując” ludzkie wnętrze, nie staje się bytem. Nie zastyga w jakąś hipostazę. Dobro samo w sobie nie istnieje. Ono jest, o ile promieniuje, czyli wychodzi poza siebie. Zasadą jego konstrukcji jest pragnienie i tęsknota. W „istocie dobra” zawarta jest jakaś tendencja do przekraczania siebie, wychodzenia poza. Dobro jest sobą, gdy siebie bardziej chce. Można powiedzieć – tęskni, by być bardziej. Jego „natura” jest zatem dynamiczna. Sposobem istnienia dobra jest zmiana, ruch; ruch dobra, które się rozchodzi i innych sobą obdarza. Dobro jest dobrem, o ile udziela się innym. „Dobro jest tym, co z natury dąży do zaistnienia”<sup>29</sup>. Im agatologiczne wnętrze jest mocniejsze wartościami, które człowiek powołał do istnienia, tym silniej potrafi wyjść ku innemu. Tischner wyjaśnia też, po co człowiekowi dobro. Ono jest tym, co ocala.

Tischnerowi chodzi o coś więcej niż Heideggerowskiemu jestestwu. Nie starcza mu samo bycie. Dopiero czyniąc dobro, człowiek może stać

<sup>28</sup> Idem, *Spór o istnienie człowieka*, s. 176.

<sup>29</sup> Idem, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paryż 1900, s. 55.



się w pełni człowiekiem, tj. osobą. Człowiek staje się sobą dzięki dobru, które sobie przyswoił. Ono jest źródłem jego tożsamości. „Człowiek szuka siebie tam, gdzie czuje jakieś dobro”<sup>30</sup>. Nie można być sobą poza dobrem<sup>31</sup>. Człowiek jest sam dla siebie wyzwaniem i zadaniem. To fundamentalne ukierunkowanie człowieka celnie oddaje Hegłowski określenie: byt-dla-siebie. Zdaniem Tischnera, człowiek staje się tym, czym uczyni siebie w dramacie, w którym uczestniczy. W jego mocy jest ocalenie lub zatracenie siebie.

## Dopowiedzenia

Każda etyka narzuca swoim zwolennikom jakieś wymagania i ograniczenia. Ich moc płynie z zaplecza, z wizji ogólnego ładu, który jest poza- czy nawet ponadludzki. Tak usytuowane źródło sensu etyki dla współczesnego człowieka Zachodu jest mało wiarygodne. Przez świat zachodni wieje duch wolności i niezależności. Chantal Delsol słusznie zauważyła, że w naszej epoce „wszystko jest możliwe”<sup>32</sup>. Dlaczego i w imię jakich racji człowiek Zachodu miałby rezygnować z części swojej mocy? Dlaczego miałby czegoś nie robić, jeśli może (ma wszak moc)?

Europejczycy nie potrafią już zgodnie zaakceptować jakiegóż wspólnej zewnętrznej wizji porządku. Nie przez religię czy też oparte na tradycji autorytety może płynąć do człowieka współczesnego podpowiedź, jak żyć. Współczesnemu Europejczykowi obcy jest średniowieczny, odwołujący się do geocentryzmu i przyczynowości celowej, sposób ujmowania rzeczywistości. Mocną bazą dla etyki nie wydaje się też „aksjologiczne niebo”, opisane przez Maxa Schelera. Ten Schelerowski abstrakt jest niemy, zaleca porządek dla porządku. Nie ma w nim życia. Dlatego, moim zdaniem, propozycja Józefa Tischnera wydaje się interesująca. Jego zdaniem, nie w rytmie przyrody, następstwie dnia i nocy, faz księżyca, cyklu prac polowych i pór roku człowiek współczesny miałby odszukiwać podstawowe przestrzenie. Najbardziej znaczącym punktem odniesienia w jego koncepcji jawi się drugi człowiek. To bycie człowieka w relacji z drugim stanowić ma podstawę myślenia o podstawowym porządku. Filozof z Krakowa wskazuje na twarz Innego jako na źródło najważniejszych odniesień. Tischnerowy opis relacji międzyludzkich, jako

<sup>30</sup> Idem, *Spór o istnienie człowieka*, s. 267.

<sup>31</sup> Warto zauważyć, że podobnie problem boskości człowieka i dobra widzi Charles Taylor w *Źródłach podmiotowości*. Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

<sup>32</sup> Ch. Delsol, *Przekraczanie, profanowanie, czyli granice jako problem ponowoczesności, w: Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Znak, Kraków 2002, s. 61.

struktury fundamentalnej dla istnienia człowieka i świata, wydaje się najbardziej bliski duchowi współczesności. Duchowi ukształtowanemu wszak przez oświeceniowe idee wolności i równości.

Należy zauważyć również, że ważnym aspektem – jeśli można tak powiedzieć – agatologicznej propozycji Józefa Tischnera jest też pokazanie powiązania tego, co zewnętrzne, i tego, co wewnętrzne, czyli opisanie tego, jak jakość aktywności człowieka w świecie wiąże się z budowaniem jego wnętrza.

## Streszczenie

### Agatologiczna i aksjologiczna próba uzasadnienia wyborów etycznych

#### Słowa kluczowe

Uzasadnienie etyki; etyka; wybory etyczne; średniowieczna wizja świata; aksjologia; agatologia; hierarchia wartości; spotkanie; Tomasz z Akwinu; Jacek Filek; Max Scheler; Józef Tischner

Autor artykułu uważa, że współczesny namysł etyczny, szczególnie w dziedzinie etyki zawodowej, koncentruje się na formułowaniu zasad działania oraz na ocenie prawidłowości ich realizacji. Mało natomiast uwagi poświęca refleksji na temat uzasadnienia zachowań etycznych.

Wygląda to tak, jakby współcześni etycy, także etycy biznesu, byli przekonani, iż sensu bycia etycznym nie ma potrzeby wskazywać – bo wszystko od dawna jest oczywiste. A zadanie etyków polegać ma jedynie na formułowaniu najwłaściwszych, tzn. najbardziej optymalnych, sposobów realizacji tych zaleceń. Tymczasem uważna obserwacja współczesnego świata pokazuje, że na obszarze życia ekonomicznego, społecznego i intelektualnego, gro nieporozumień wynika z rozbieżności zapatrywań na sferę tego co podstawowe.

Europejczycy doby średniowiecza mieli podobny obraz rzeczywistości i wynikający z niego wspólny pogląd na to, jak realizować etycznie wartościowe życie. Opisy powiązań pomiędzy wizją kosmicznego, ustanowionego przez Boga, ładu a zasadami życia można odnaleźć np. w pismach Bonawentury i Tomasza z Akwinu. Ten spójny obraz świata został zakwestionowany przez epokę nowożytną. W wyniku tego innymi torami zaczęło podążać myślenie o kosmosie, a innymi o człowieku. Opisy, wynikające z takich takiego stanu rzeczy, etycznego zagubienia można odnaleźć w pismach Johna Donne'a i Błażeja Pascala.

W dalszej części artykułu autor omawia nowożytne poszukiwania nowego sposobu uzasadniania wyborów etycznych. Jednak najwięcej uwagi poświęca omówieniu dwóch dwudziestowiecznych propozycji. Jego zdaniem godne uwagi i głębszej refleksji są propozycje – aksjologiczna (w ujęciu Maxa Schelera) oraz agatologiczna (w ujęciu Józefa Tischnera).

## Summary

### An athological and axiological attempt at justifying ethical choices

#### Keywords

Justification of ethics; ethics; ethical choices; medieval vision of the world; axiology; agathology; hierarchy of values; encounter; Thomas Aquinas; Jacek Filek; Max Scheler; Józef Tischner

In the author's view contemporary ethical thought, particularly in the area of professional ethics, is focused on how to formulate an action and how to assess correctness of their implementation, whereas little attention is given to reflection on justification of ethical behaviour.

It seems that contemporary moral philosophers, including business ethicists, are convinced that the reason for being ethical has always been obvious and, therefore, it is not necessary to explain it. According to them the ethicists' aim is to formulate the most appropriate and optimal ways to implement these recommendations. However, close observation of contemporary world proves that in economic, social and intellectual life, most misunderstandings result from different views on what forms the fundamentals.

In the Medieval Ages Europeans' views on reality and on how to live a good life were unified and alike. We can find descriptions of links between a vision of cosmic order (established by God) and the rules of life in some of the works by Bonaventure and Aquinas. This coherent view of the world was questioned in modern times. As a result, thinking about cosmos and about man went in separate ways. Descriptions of ethical confusion, resulting from such a state of affairs, can be found in the works of John Donne and Blaise Pascal.

In the following part of the article, the author describes modern attempts at finding a new way to justify ethical choices. The main focus is on a presentation of two 20<sup>th</sup> century concepts, namely, axiological (by Max Scheler) and agathological (by Józef Tischner).

## Bibliografia

- Arystoteles, *O niebie*, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1980.
- Buczyńska-Garewicz H., *Scheler a filozofia wartości*, w: M. Scheler, *Resentyment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1997.
- Delsol Ch., *Przekraczanie, profanowanie, czyli granice jako problem ponowoczesności*, przeł. E. Mukoid, w: *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Znak, Kraków 2002.
- Etyka biznesu w działaniu. Doświadczenia i perspektywy*, red. W. Gasparski, J. Dietel, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

- Filek J., *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Znak, Kraków 2001.
- Hazard P., *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz i A. Siemek, PIW, Warszawa 1974.
- Jackson J., *Biznes i moralność*, przeł. R. Pucek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Mandeville B. de, *Bajka o pszczołach*, przeł. A. Glinczanka, PWN, Warszawa 1957.
- Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Warszawa 2003.
- Platon, *Timajos*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, ANTYK, Kęty 1999.