

ks. Andrzej Jędrzejewski, Radom

CZŁOWIEK WOBEC WARTOŚCI – AKSJOLOGICZNE PODSTAWY PERSONALISTYCZNEJ ETYKI SPOŁECZNEJ W POLSKIEJ FENOMENOLOGII¹

W personalistycznie ukierunkowanej aksjologii punktem wyjścia jest osoba ludzka. Jej świat jest światem wartości, jej samospełnienie dokonuje się przez realizację wartości, a wreszcie ona sama w tym świecie stanowi szczególną wartość dla siebie i dla innych osób. W swoim codziennym życiu odwołujemy się wciąż - bardzo często spontanicznie i jakby bezwiednie - do wartości. „Uznajemy rzeczy jedne i odrzucamy inne, dlatego że posiadają taką a nie inną wartość. Ceniemy jednych ludzi bardziej, a innych mniej, gdyż są - jak się to mówi - bardziej lub mniej *wartościowi* (...). Podejmujemy, w imię określonych wartości, takie czy inne decyzje życiowe. (...) Odwołujemy się do indywidualnego czy społecznego sumienia, wierząc, że i ono uwrażliwione jest na wartości, wedle których *sądzi*. Wiemy, że są wartości, których za wszelką cenę trzeba bronić i nie dopuszczać do ich dewaluacji. A inne są nam obojętne i nie odczuwamy potrzeby jakiegokolwiek poświęcenia się, czy choćby ujęcia za nimi. Dążymy do odkrywania i stwarzania wartości nowych - w pracach naukowych i technicznych, w dziełach sztuki. A potem poddajemy wszystkie te wytwory wartościowaniu i ocenie (...) według określonych *wskaźników* na przyjętej skali wartości”². Istnienie wartości i ich różnorodność zdaje się więc nie podlegać wątpieniu, choć jest to zapewne inny sposób istnienia niż rzeczy albo ich własności. Zarazem jednak ów świat wartości domaga się jakiegoś wyjaśnienia i uporządkowania, jeśli chcemy w jego perspektywie zrozumieć człowieka i jego życie społecz-

¹ Mówiąc o *polskiej fenomenologii* stajemy wobec trudności, która wynika z jednej strony z braku jednomyślności co do kryteriów określających jednoznacznie twórczość poszczególnych autorów jako fenomenologiczną, z drugiej zaś wiąże się z faktem, że filozofia wielu z nich wykracza poza najszerzej nawet rozumianą fenomenologię. W niniejszym artykule zostaną przeanalizowane poglądy tych autorów, których twórczość odznacza się personalistycznym charakterem oraz posiada najwyraźniejsze odniesienia do fenomenologii, a zarazem nie ogranicza się do interpretacji dzieł twórców fenomenologii czy innych autorów, lecz charakteryzuje się dużą dozą samodzielności i oryginalności. Wybór ten sprowadza się ostatecznie do czterech odmian polskiej myśli fenomenologicznej. Są to tzw. II fenomenologia R. Ingardena, fenomenologia tomizująca K. Wojtyły (oryginalna synteza fenomenologii i filozofii klasycznej, zwłaszcza w jej wersji tomistycznej), fenomenologia dialektyczna W. Stróżewskiego i fenomenologia J. Tischnera, będąca swoistą syntezą elementów klasycznej fenomenologii, hermeneutyki, filozofii dialogu i filozofii dramatu oraz własnych oryginalnych przemyśleń.

² W. Stróżewski, *Filozofia wartości*, „Znak” 17(1965) nr 4, s. 399.

ne. Pojawia się najpierw pytanie, w jaki sposób wartości istnieją. Zdaniem Maxa Schelera są one jakościami idealnymi, kryjącymi w sobie postulat realizacji, modyfikującej ich sposób istnienia³. Roman Ingarden twierdzi, że tak rozumiane wartości są niezienne, pozaczasowe, niezniszczalne i odróżnić należy od nich wartości będące bytowo niesamodzielnymi *istnościami*, konkretyzującymi się w przedmiotach realnych, które to przedmioty nazywa za Schelerem dobrami (*Güter*)⁴. Można więc mówić o istniejących poza światem realnym ideach wartości, następnie o idealnych *istnościach* (*Wertwesenheiten*) i wreszcie o wartościach skonkretyzowanych w indywidualnych przedmiotach⁵. Ostatecznie jednak autor *Sporu o istnienie świata* nie rozstrzyga kwestii ontologicznego statusu wartości, gdyż - jak sądzi - „żadna odmiana sposobu istnienia, jaką znamy - a więc ani byt idealny, ani realny, ani czysto intencjonalny (heteronomiczny) - nie nadaje się do tego, by ją przyznać sposobowi, w jaki przynajmniej niektóre wartości, a w szczególności wartości moralne, istnieją, o ile istnieją warunki ich realizacji”⁶. Zdaniem Ingardena, należy szukać jakiegoś „odmiennego *modus existentiae*, który z jednej strony byłby czymś mniej, czymś innym niż prosta realność, a z drugiej strony czymś więcej i innym niż prosta intencjonalność”⁷. Również tylko jako hipotetyczne - bliskie zresztą platońskiemu - rozwiązanie tej kwestii proponuje Władysław Stróżewski. Według niego, każda wartość może być odniesiona do pewnego możliwego *optimum*, najwyższej z możliwych realizacji zmiennych zawartości idei wartości danego rodzaju. To *optimum* jest wartością idealną. Każda wartość konkretna, tzn. faktycznie zrealizowana, jakoś w tym *optimum* uczestniczy, ale nie na zasadzie relacji konstytuowania przedmiotu przez właściwą dlań ideę, gdyż żadna idea, poza ideą wartości, nie *domaga się* realizacji. Fundament bytowy wartości zrealizowanej jest więc podwójny: w bycie realnym i przez partycypację w idei⁸. Ścisły związek konkretnej, zrealizowanej wartości (zwłaszcza moralnej) z ideą wartości podkreśla także Tischner. Wartość jako idea jest ponad rzeczywistością - w tym sensie nie istnieje realnie - ale domaga się *sprężnięcia* jej z rzeczywistością, *ucieleśnienia* jej w tym, co realne⁹. Kardynał Karol Wojtyła nie podejmuje szerzej tego problemu, stwierdza jednak, że wartości moralne istnieją realnie, gdyż dzięki nim człowiek staje realnie dobrym lub realnie złym człowiekiem¹⁰. Nie wchodząc w szczegóły wielkiej filozoficznej dyskusji na temat ontologicznego statusu wartości, trzeba powiedzieć, że omawiani polscy fenomenologowie zgadzają się z Schelerem na pewno co do tego, że wartości istnieją obiektywnie i że mają w sobie jakąś szczególną moc zobowiązawalności, domagają się urzeczywistnienia¹¹. Stwierdzenia te mają kolosalne znaczenie dla różnych aksjologii szczegóło-

³ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern-München 1966, s. 34-36, 480-484.

⁴ R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966, s. 101-102, 105-106.

⁵ Tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 167-168.

⁶ Tenże, *Przeżycie, dzieło...*, s. 108-109.

⁷ Tenże, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 337

⁸ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 105-106.

⁹ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, pr. zb., D.von Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, Poznań, 1982, s. 59.

¹⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 147

¹¹ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, s. 168-174; tenże, *Przeżycie, dzieło...*, s. 83-84, 124-126;

wych, w tym dla etyki społecznej. Obiektywizm aksjologiczny tłumaczy bowiem powszechną obowiązawalność wartości i wyprowadzanych z nich norm, uzasadnia próby konstruowania hierarchii wartości nie wedle subiektywnych decyzji lecz rozpoznania porządku obiektywnego, a także wskazuje na racjonalność działań ludzkich ukierunkowanych na realizację wartości. Zdecydowany sprzeciw wobec stanowisk głoszących, że wartości (w tym wartości moralne) są subiektywne albo względne, prowadzi konsekwentnie do odrzucenia przez omawianych autorów wszelkich postaci relatywizmu i subiektywizmu etycznego.

W doświadczeniu wartości ujawnia się nie tylko ich obiektywność i zobowiązawalność, ale także ich zróżnicowanie oraz fakt, że jedne zdają się mieć większą moc zobowiązania od innych, że można mówić o swoistej hierarchii wartości. Człowiek żyjąc w świecie wartości skazany jest często na dokonywanie wyborów między różnymi wartościami, niejednokrotnie wzajemnie się wykluczającymi. Jeśli wybór ten dokonywać ma się wedle obiektywnych kryteriów, musi istnieć jakaś obiektywna tych wartości hierarchia. Tej kwestii poświęcił szereg analiz Max Scheler, przedstawiając stosownie do różnych kryteriów różne jej rozstrzygnięcia. Do najważniejszych należą podział wartości według rodzajów ich substratów oraz wedle różnic między samymi jakościami wartościowymi. W pierwszym podziale mówi o wartościach osobowych, które przysługują bezpośrednio osobie, i rzeczowych, które przysługują dobrom rzeczowym. Do wartości osobowych zalicza wartości samej osoby i wartości cnót, zaś do wartości rzeczowych wartości materialne (przyjemnościowe i pożytkowe), wartości dóbr witalnie wartościowych (np. dobra gospodarcze) oraz wartości dóbr *duchowych* (np. dzieła nauki, sztuki). Wartości osobowe są ze swej istoty wyższe od rzeczowych¹². W drugim podziale wyróżnia - od najniższych do najwyższych - wartości przyjemnościowe, witalne, duchowe i wartości tego, co święte¹³. Takie właśnie uporządkowanie wartości w pełni akceptuje Józef Tischner i na nim opiera swoją koncepcję etyki, którą podobnie jak niemiecki fenomenolog - nazywa etyką wartości¹⁴. Akcentuje znaczenie wartości moralnych, które zajmują szczególne miejsce pośród wartości duchowych, i od których tylko *Sacrum* jest donioślejsze. One odnoszą się do prawdy i dobra, one też wyznaczają stosunek człowieka do człowieka¹⁵. Tischner podkreśla ponadto, że w hierarchii wartości istnieje pewien pułap, powyżej którego istnieją wartości, których zawsze i wszędzie trzeba bronić i których nie można poświęcać dla realizacji żadnych innych celów. Należą do nich: godność osoby ludzkiej, jej wolność, sprawiedliwość, prawdy najwyższe oraz źródła najgłębszej miłości i nadziei¹⁶. Za istnieniem obiektywnej hierarchii wartości jednoznacznie opowiada się także K. Wojtyła. Przynajmniej niektóre wartości posiadają w niej swoje niepodważalne miejsce, zobowiązując bezwzględ-

tenże, *Książeczka...*, s. 101-109; K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 63-65; W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 57-62; tenże, *Filozofia wartości*, s. 403-404; J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 408-415; tenże, *Etyka wartości...*, s. 59-60.

¹² M. Scheler, *Der Formalismus...*, s. 117

¹³ Tamże, s. 121-126.

¹⁴ J. Tischner, *Etyka wartości...*, s. 68-73.

¹⁵ J. Galarowicz, *Zadomowić się w krainie wartości*, „Znak” 36(1984) nr 5-6, s. 805-806.

¹⁶ J. Tischner, *Myślenie według...*, s. 410-411.

nie wolę do ich realizacji, co nie oznacza, że zawsze są one przedmiotem chęci¹⁷ Zdaniem obecnego Papieża, wyższe są te wartości, które bardziej przybliżają człowieka ku obiektywnemu dobru, które więcej tego dobra mają w sobie. Pierwszeństwo wartości duchowych wobec materialnych tłumaczy nie jakimś subiektywnym, irracjonalnym odczuciem, lecz powiązaniem ich z obiektywnie wyższym i doskonałym od materii bytem¹⁸.

Z większą ostrożnością podchodzi do propozycji Schelera R. Ingarden. Przyznaje on, że do istoty wartości należy to, iż jedne są wyższe i bardziej godne realizacji od innych, ale ponieważ nie wiemy w sposób dostatecznie jasny i sprecyzowany czym jest owa *wysokość* wartości, to trudno jednoznacznie rozstrzygnąć która wartość jest wyższa, zwłaszcza jeśli mamy do czynienia z różnymi rodzajami wartości¹⁹. Autor *Książeczki* jest przekonany, że wartości moralne są wyższe od kulturowych (estetycznych, poznawczych, obyczajowych), te z kolei są wyższe od witalnych (w tym użytecznościowych), zaś najniższe są wartości przyjemnościowe. Sam jednak podkreśla, że przekonaniu temu brakuje wystarczającego uzasadnienia, by przyjąć je za faktyczne rozwiązanie problemu hierarchii wartości. Poza tym zgłasza wątpliwość, czy rzeczywiście tak jest, że np. każda wartość moralna jest wyższa od każdej, nawet najwyższej wartości estetycznej²⁰. Mimo tych wątpliwości, Ingarden opowiada się za możliwością porównywania i obiektywnego hierarchizowania wartości ze względu na ich materię (jakość), także wartości różnych rodzajowo, choć sam nie przedstawia definitywnych rozwiązań tej kwestii²¹. Podobna ostrożność charakteryzuje stanowisko Stróżewskiego. Rozgranicza on wartości witalne, kulturowe, moralne i religijne, zastrzegając jednak, że kolejność wyliczenia nie jest równoznaczna z hierarchizacją. Trudności w znalezieniu właściwych kryteriów i dokonania wedle nich właściwego uszeregowania wartości pojawiają się już w ramach jednej ich dziedziny. Jako przykład trudności wskazania wartości hierarchicznie wyższej podaje Stróżewski należące do wartości moralnych szlachetność i wierność. Niemniej odrzuca stanowisko, wedle którego obiektywne uhierarchizowanie wartości nie jest możliwe. Zdaniem krakowskiego filozofa, należy szukać momentów *ujedniających* wartości, a jednocześnie występujących w nich w różnych stopniach czy natężeniach, wykrywając tym samym właściwą im hierarchię. Ta droga winna doprowadzić do pojęcia wartości najwyższej, której wszystkie inne powinny być podporządkowane. Analogicznie należałoby dla każdej dziedziny taką wartość najwyższą odnaleźć²².

Zobowiązawalność - czy jak mówią Ingarden i Stróżewski *powinnościowość* - wartości (zwłaszcza wartości wyższych), a więc fakt że domagają się one urzędowości, nie wypływa z samej tylko siły wartości. Wiąże się ona ściśle z faktem,

¹⁷ K. Tarnowski, *Metafizyka osoby i wartości. Sesja naukowa poświęcona myśli Jana Pawła II. Kraków 16-17 listopada 1984*, „Znak”, 38(1986) nr 1, s. 126.

¹⁸ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1991, s. 82; tenże, *Aby się Chrystus nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 160-161.

¹⁹ R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło...*, s. 96-97, 113-118.

²⁰ Tenże, *Wykłady z etyki*, s. 135-137, 285-286.

²¹ M. Gołaszewska, *Ingardenowski świat wartości. Wybrane zagadnienia aksjologii - kontynuacja pytań*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, Wydanie Specjalne „Studiów Filozoficznych”, pod red. Zespołu: J. Kuczyński, A. Kasia, S. Samowski [i in.], Warszawa 1972, s. 406-407

²² W. Stróżewski, *Filozofia wartości*, s. 405-406.

że człowiek posiada w sobie jakąś szczególną wrażliwość na wartości, oraz że ich realizacja jest warunkiem samorealizacji osoby. Zdaniem Ingardena, cechą najbardziej wyróżniającą człowieka spośród wszystkich istot żywych jest nie tyle zdolność opanowywania i przekształcania przyrody, co właśnie owa wrażliwość na wartości, zdolność ich tworzenia, odpowiedzialność za ich trwanie i pomnażanie²³. Człowiek spełnia siebie i wyrasta ponad świat przyrody jako ten, kto tworzy, czy realizuje wartości. I nie chodzi tu - przynajmniej nie w pierwszym rzędzie - o wartości relatywne do potrzeb życiowych czy przyjemności człowieka, ale o wartości w swej immanentnej jakości absolutne, a więc wartości estetyczne i moralne. One nadają sens i radość jego życiu. Pozostając w ich służbie człowiek wie, że nie żyje nadaremno, natomiast bez ich urzeczywistnienia zapada w swą czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć jako osoby²⁴. Wartości *in concreto* opierają się więc ontycznie na procesie budowania przez człowieka własnego świata i siebie samego. W świecie specyficznie ludzkim ujawniają się jednak nie tylko wartości pozytywne, ale także negatywne. Ingarden nie poświęca im szerszych analiz, wskazuje jednak ich destrukcyjną rolę w sensie przedmiotowym i podmiotowym.²⁵ Dotyczy to przede wszystkim wartości moralnych. Poprzez negatywne wartości moralne, których nośnikiem jest osoba ludzka i jej czyn, dokonuje się spustoszenie w świecie człowieka i w nim samym. Człowiek zamiast siebie budować zatracca się i wiedzie na zatracenie to, czego dotyka. Dzieje się tak dlatego, że - według autora *Książeczki* - wartości negatywne nie są tylko brakiem wartości pozytywnych, lecz są wartościami jakościowo pozytywnie określonymi²⁶.

Spełnianie siebie, swojego osobowego *Ja* poprzez realizację wartości moralnych podkreśla także K. Wojtyła. Wartość moralna stanowi bowiem nie tylko o właściwym spełnianiu czynu, ale przede wszystkim o właściwym samourzeczywistnianiu się osoby, a tym samym o realizacji celu właściwego człowiekowi jako osobie²⁷. Mówiąc o wrażliwości człowieka na wartości, autor *Osoby i czynu* zaznacza, że choć przejawia się ona bardzo wyraźnie, samorzutnie i spontanicznie na gruncie emotywnym, to jednak nie można jej zredukować do sfery emocjonalnej. Polemizując z emocjonalizmem Schelera stwierdza, że konieczne jest odniesienie do prawdy, które warunkuje autentyczną wolność samostanowienia. Wtedy dopiero można mówić o osobowym przeżywaniu wartości²⁸. Przechodzą one w powinność, którą krakowski kardynał określa jako *normatywną moc prawdy w osobie*, dającą o sobie znać w głosie sumienia. Człowiek staje się podmiotem swoistego dramatu wartości i powinności, i - jak stwierdza Wojtyła - nie spełnia siebie jako osoby poza tym dramatem. W nim odzywa się podstawowy imperatyw: być dobrym jako człowiek - nie być złym jako człowiek, a w imperatywie tym spotyka się metafizyka i aksjologia człowieka jako osoby²⁹.

²³ M. Gołaszewska, *Romana Ingardena filozofia moralności*, „Etyka” 9 (1971), s. 115.

²⁴ R. Ingarden, *Książeczka...*, s. 18. 22-25.

²⁵ A. Węgrzecki, *O doświadczeniu aksjologicznym*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, przb. pod red. W. Stróżewskiego, A. Węgrzeckiego, Warszawa - Kraków 1995, s. 164.

²⁶ R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło...*, s. 87; L. Zgoda, *Wartość i czyn*, w: *W kręgu filozofii...*, s. 172.

²⁷ F.W. Bednarski, *Wzbogacenie metaetyki tomistycznej w rozprawach kardynała K. Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 28(1980) z. 2, s. 37.

²⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 267, 275.

²⁹ Tamże, s. 206-211.

Ten zachodzący w świecie człowieka ścisły związek metafizyki i aksjologii bardzo mocno akcentuje Stróżewski. Nawiązuje przy tym do scholastycznej teorii transcendentaliów, utożsamiającej byt z dobrem. „To co jest dobre dla człowieka, jest dobre i dla bytu jako takiego - i odwrotnie. (...) Zło wymierzone przeciw człowiekowi jest ostatecznie złem w bycie jako takim”³⁰. Podobnie jak inni autorzy, Stróżewski podkreśla, iż człowiek jest bytem stojącym wobec wartości i niejako skazanym na ich realizację, jeśli chce naprawdę być człowiekiem³¹. Najwyższe z nich (zwłaszcza moralne) występują z taką imperatywnością, że konieczność ich realizacji narzuca się w sposób nie budzący wątpliwości³². Brak odpowiedzi na to wezwanie wartości grozi często pojawieniem się w ich miejsce wartości negatywnych. Mówiąc: *prawdziwy człowiek*, Stróżewski ma na myśli osobę, która zrealizowała swe człowieczeństwo. Pojęciem człowieczeństwa określa krakowski filozof aksjologiczną istotę człowieka. To aksjologiczne *ejdos* jest czymś w człowieku najcenniejszym. Trudno mówić o jego całkowitej realizacji, gdyż pozostaje ono raczej czymś danym, aniżeli danym, bardziej postulatem niż spełnieniem, dążeniem do czegoś, co jest jeszcze wyższe niż ono samo w poczuciu, że samym sobą nie jest w stanie się zadowolić³³. Właśnie w oparciu o wartość czystego człowieczeństwa można i należy budować właściwy system wartości³⁴.

To szczególne sprzężenie człowieka i wartości, wzajemne uwarunkowanie realizacji wartości i samorealizacji osoby, Stróżewski wyjaśnia odwołując się do dialektyki. Rzeczywistość sama, nie pozostająca w żadnym stosunku do człowieka, jest zdaniem tego autora - aksjologicznie obojętna. Jako taka nie domaga się ani afirmacji, ani protestu. Dopiero człowiek wnosi w nią znamię wartości, przekształca ją np. ze stanu natury w stan kultury. Mówi tym samym *nie* wobec samej rzeczywistości, ale jednocześnie przekształcenie to zakłada rzeczywistość samą³⁵. „Jest znoszeniem, czyli zachowywaniem i negowaniem równocześnie”³⁶. Negacja ta może dokonywać się w dwojaki sposób: przez wprowadzanie w faktyczność wartości pozytywnych, co sprawia, iż rzeczywistość sama zostaje zachowana i wzbogacona (choć pod pewnym względem zanegowana), bądź przez wprowadzanie wartości negatywnych, co wiedzie do niszczenia części rzeczywistości jako takiej. Pierwszą Stróżewski nazywa negacją dialektyczną, drugą - nicestwiącą³⁷. „Zło, podłość, nieuczciwość, nieodpowiedzialność, tchórzostwo są zawsze aktywne, zawsze niszczyielskie, a aktywność ta skierowana jest przeciw rzeczywistemu bytowi, któremu mówi się *nie* bez równoczesnego zachowania go. Rezultatem tego jest nicość, przejawiająca się chociażby w beładzie, rozprzężeniu, chaosie”³⁸. Doświadczenie nicości jest także wyłącznie ludzkim doświadczeniem. Pojawia się ono już w wyniku braku realizacji wartości pozytywnych, ale do szczytu dochodzi tam, gdzie świadomie urzeczywistnia się wartości negatywne. Żeby urzeczywistnić wartości trzeba je naj-

³⁰ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, s. 286.

³¹ Tenże, *W kręgu wartości*, s. 38.

³² Tenże, *Filozofia wartości*, s. 407.

³³ Tenże, *W kręgu wartości*, s. 37-40.

³⁴ Tenże, *Istnienie i wartość*, s. 252.

³⁵ Tamże, s. 281-283.

³⁶ Tamże, s. 283.

³⁷ Tamże, s. 282-286.

³⁸ Tamże, s. 286.

pierw wcielić w siebie. Przez to z kolei urzeczywistnia się człowiek jako podmiot i nosiciel wartości, albo - przez realizację wartości negatywnych - niszczy siebie samego. Jego podmiotowość cechuje się m.in. tym, że zawiera w sobie możliwość realizacji różnych doborów wartości, że może on stać się zbrodniarzem lub świętym. Wybór dokonywany jest nie tylko między wartością negatywną i pozytywną, ale także wśród samych wartości jednego rodzaju, np. wartości pozytywne. I tu znów pojawia się dialektyka afirmacji i odrzucenia, która dotyczy wartości możliwych, wartości zrealizowanych i stosunku między jednymi a drugimi. Często tak bowiem bywa, że przez zrealizowanie jednej wartości uniemożliwione zostaje wprowadzenie w byt całego szeregu innych. Niekiedy trzeba zburzyć to, co dobre, by zrobić miejsce dla tworzenia podstaw pod wartości nowe, lepsze od poprzednich. Postępowanie takie może być uzasadnione jednak tylko wtedy, gdy jest pewność, że nowy dobór wartości pozytywnych jest zdecydowanie lepszy od poprzedniego, a równocześnie tak przeciwny dawnemu, że w żaden sposób nie da się z nim pogodzić³⁹

Pogląd, że człowiek posiada szczególną wrażliwość na wartości oraz że przez ich urzeczywistnianie realizuje siebie, jeszcze wyraźniej został wyartykułowany przez księdza Tischnera. Samo życie, jeśli nie byłoby naznaczone realizacją wartości wyższych, takich jak godność osoby, wolność, prawda, nadzieja itp., pozbawione byłoby sensu i prawdziwie ludzkiego charakteru. Wartość życia człowieka na tym właśnie polega, że daje ono szansę skierowania go na wyższe, niż ono samo wartości. Wezwanie ze strony obiektywnie i absolutnie istniejących wartości dokonuje się zawsze w konkretnej sytuacji i odnosi się do konkretnego człowieka. Musi on nie tylko odpowiedzieć na to wezwanie dobrą wolą, ale także wysiłkiem odsłonięcia prawdy, by dokonać wyboru właściwego, tzn. wyboru wartości najwyższej w danej sytuacji, który często wiąże się z bolesnym porzuceniem wartości niższej⁴⁰. Powyższe stwierdzenia odnajdują swój właściwy dla koncepcji Tischnera wyraz dopiero w powiązaniu z jego teorią *Ja* aksjologicznego, które jest najbardziej pierwotnym ze wszystkich doświadczeń egologicznych i - choć istnieje w sposób irrealny - stanowi centrum osoby i ośrodek jej jedności. Autor *Świata ludzkiej nadziei* podkreśla przy tym, że możliwe jest swoiste *urealnienie* irrealnego i transcendentnego *Ja* aksjologicznego. Dokonuje się ono na drodze realizacji jakiejś odmiany *Ja* społecznego. Korelat tych realizacji stanowią wartości przedmiotowe uznane przez *Ja* aksjologiczne za podstawowe i najbardziej zobowiązujące oraz dziedziny, w których te wartości powinny znaleźć swe ucieleśnienie, a które Tischner nazywa białymi plamami aksjologicznymi. Przykładem takich białych plam może być dla lekarza świat ludzkiej choroby czy świat dziecka dla matki⁴¹. *Ja* aksjologiczne nie może jednak całkowicie się zrealizować, nie może zaspokoić swego głodu wartości. Wciąż pozostają w świecie jakieś białe plamy aksjologiczne i wartości domagające się wcielenia, a ponadto realizacja jednej wartości dokonuje się kosztem rezygnacji z innej. Żadne *urealnienie* i żadna solidaryzacja nie zdoła wyczerpać wszystkich możliwości *Ja* aksjologicznego, które tym samym pozostanie *Ja* irrealnym i transcendentnym⁴². Ostatecznie sposób istnienia *Ja* aksjologicznego określa krakowski filozof jako

³⁹ Tamże, s. 282-287

⁴⁰ J. Tischner, *Myślenie według...*, s. 411-415.

⁴¹ Tenże, *Świat ludzkiej...*, s. 179-180.

⁴² Tamże, s. 175-181; J. Galarowicz, *Na ścieżkach...*, s. 530.

„bytowanie w stronę wartości”⁴³. Samo *Ja* aksjologiczne jest przy tym także wartością, przede wszystkim wartością etyczną, podobnie jak jest nią drugi człowiek. Samorealizacja bądź autodestrukcja osoby dokonuje się przede wszystkim w świecie wartości moralnych, gdyż one są wartościami najściślej osobowymi⁴⁴.

Twierdzenie, iż osoba ludzka jest swoistą i najwyższą wartością stanowi wspólny mianownik aksjologii tak wszystkich polskich fenomenologów, jak i Schelera, który wartość osoby jako samej osoby, stawia wyżej niż wartość, jaką posiada osoba ze względu na to, że jest nosicielem określonych wartości mających charakter cnót⁴⁵. Pogląd taki znajduje potwierdzenie w krakowskich wykładach Ingardena z etyki, w których staje najpierw kwestia: czy i w jaki sposób sama osoba stanowi lub może stanowić jakąś wartość? Autor *Sporu* podkreśla, że wartość osoby może być rozumiana rozmaicie. Można rozumieć ją jako wartość samego człowieczeństwa, osoby jako osoby, albo jako wartość osoby ze względu na jej przymioty, zrealizowane w niej osobowe wartości. Innym jeszcze rozumieniem wartości osoby, typowym zwłaszcza dla psychologii czy psychiatrii, jest wiązanie tej wartości z pewną wewnętrzną organizacją, zintegrowaną strukturą psychofizyczną. Można wreszcie mówić o wartości osoby ze względu na jej indywidualność, niepowtarzalność, wykryształizowanie swoistej jakościowej jedyności, mimo wszystkich podobieństw do innych ludzi, zrośnięcia ze swoim otoczeniem, zależności od swej epoki itd. Spośród tych wszystkich rozumień wartości człowieka-osoby Ingarden za najważniejsze i podstawowe uznaje to pierwsze: wartość samego bycia osobą ludzką. Człowiek może mieć takie czy inne wartościowe właściwości osobowe, może być wewnętrznie zintegrowany i posiadać wartość swej niepowtarzalnej indywidualności właśnie dzięki temu, że jest - choćby *in statu nascendi* - osobą⁴⁶.

Dla K. Wojtyły stwierdzenie najwyższej wartości osoby ludzkiej, jej naturalnej godności ze względu na sam fakt bycia osobą, niezależnie od jej fizycznych czy duchowych braków, jest niepodważalne. Na próg zrozumienia tej wartości (i związanej z nią godności osoby) prowadzi człowieka już nieustanna konfrontacja swojego bytu ze światem przyrody, całe doświadczenie historii, kultury, techniki, twórczości i produkcji. Przeobrażając przyrodę, podnosząc ją na swój poziom, musi człowiek czuć się od niej wyższy i faktycznie być wyższym. Nie chodzi jednak tylko o wyższość osoby ludzkiej wobec innych bytów, ale jeszcze bardziej o to, kim ona jest sama w sobie, co wiąże się przede wszystkim z jej wnętrzem, w którym wszelkie uzewnętrznienia, wszelka działalność mają swój początek i przyczynę. Ostatecznie więc - zdaniem Wojtyły - podstawą godności osoby ludzkiej jest jej wolność i rozumność. Uznać godność osoby to znaczy stawiać wyżej ją niż wszelkie inne wartości w widzialnym świecie. Wszystkie wytwory człowieka stanowią tylko świat środków, którymi posługuje się on dla realizacji własnego celu. Człowiek nie żyje bowiem dla techniki, cywilizacji czy nawet kultury, lecz posługując się nimi stale zachowuje swą własną celowość⁴⁷. Drugim wnioskiem wypływającym z uznania godności osoby ludzkiej i jej najwyższej wartości jest stwierdzenie, że człowiek nie może traktować drugiego człowieka jako środka do realizacji własnych celów. Co więcej, obecny papież stwierdza, że nawet Bóg-Stwórca nie traktuje człowieka jako środka

⁴³ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 180.

⁴⁴ J. Galarowicz, *Zadomowić się w krainie wartości*, „Znak” 36(1984) nr 5-6, s. 807-808.

⁴⁵ M. Scheler, *Istota i forma sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 255-256.

⁴⁶ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, s. 236-240.

⁴⁷ K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, w: *Tenże, Osoba i czyn oraz...*, s. 218.

do celu, czego ewidentnym dowodem jest wyposażenie natury ludzkiej w rozumność i wolność⁴⁸. Okazuje się więc, że godność osoby ludzkiej, jej najwyższa wartość jest nie tylko faktem już dokonany, ale także - jak wszystkie wartości - postulatem domagającym się uznania i realizacji⁴⁹.

To dynamiczne zespolenie w człowieku bycia wartością i stawania się wartością podkreśla także W. Stróżewski. Człowiek jest wartością zarówno najwyższą jak i podstawową, gdyż wszystkie inne wartości mogą się zrealizować dzięki człowiekowi, a jednocześnie ich realizacja ma na celu dobro osoby ludzkiej, rozwój tkwiących w niej pozytywnych aksjologicznie możliwości i afirmację jej godności. Aby postulat stawania się wartością został faktycznie zrealizowany, konieczne jest - zdaniem Stróżewskiego - spełnienie takich warunków, jak wychowanie do wartości i do pracy, przez którą są one urzeczywistniane, wychowanie do pokoju, uwrażliwienie na sprawiedliwość, tolerancję, szacunek dla drugiego człowieka i jego choćby tylko potencjalnych wartości itp.⁵⁰. Wartość osoby ludzkiej jest tak wielka, że nie może jej unicestwić nawet śmierć. Krakowski filozof ilustruje tę prawdę sytuacją obozu koncentracyjnego, w której najmniejsze *tak* wobec tyranii równało się zgodzie na utratę własnej godności - naczelnej wartości bytu ludzkiego, zaś każde *nie* równało się śmierci. Czyn ojca Maksymiliana pokazuje, że mimo zasadniczego przekreślenia jakiegokolwiek alternatywy, człowiek może do końca wybierać, jak długo jest człowiekiem może uczynić użytek z ostatniej iskry swej wolności, poddając sobie nawet własną śmierć i przynosząc ją zło, jeśli sam pozostaje nosicielem najwyższych wartości. Według autora *Istnienia i wartości*, czynu takiego nie można rozpatrywać tylko w kategoriach etycznych, gdyż posiada on rangę metafizycznej tajemnicy, której wymiar wyznaczyć w całej pełni może tylko rzeczywistość w całości⁵¹. Stróżewski, podobnie jak Wojtyła, uważa, że wartość człowieczeństwa należy do wartości absolutnych i dlatego traktowanie jej instrumentalnie oznacza próbę zepchnięcia jej z należnego miejsca, a nawet próbę jej zniszczenia. Dlatego nie wolno dla realizacji jakiegokolwiek celu używać drugiej osoby, niszczyć jej godności. Wartość osoby stanowi tu nieprzekraczalną granicę. Możliwa jest wprawdzie ofiara poniesiona przez jednego człowieka na rzecz drugiego, ale wyłącznie wtedy, gdy jest całkowicie dobrowolna i służy czemuś wyższemu. W takiej sytuacji nie jest jednak ona zaprzeczeniem godności osoby ludzkiej, lecz jej potwierdzeniem⁵². Innym postulatem wynikającym z uznania najwyższej wartości osoby ludzkiej jest jej nieredukowalność do takiej czy innej roli społecznej. Afirmacja osoby ludzkiej i jej godności nie może być zastąpiona afirmacją *masek*, ani nawet afirmacją człowieka w ogóle, choć - jak zaznacza Stróżewski - „łatwiej kochać *ludzkość* niż sąsiada za ścianą”⁵³. Gdy hipostazuje się i autonomizuje przeróżne etykiety, osoba traci swe znaczenie jako osoba, stając się tylko *obywatelem, lekarzem, uczniem, stroną, numerem* itd.⁵⁴.

Dla Tischnera to, że wartość osoby ludzkiej jest najwyższa, pierwotna i absolutna nie domaga się właściwie żadnego uzasadnienia, gdyż uzasadnienia dostarczają

⁴⁸ Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 28-30.

⁴⁹ Tenże, *Człowiek jest osobą*, s. 219.

⁵⁰ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, s. 308-309.

⁵¹ Tamże, s. 288-289.

⁵² Tenże, *Etyka afirmacji*, „Znak” 13(1961) nr 11, s. 1476-1477

⁵³ Tamże, s. 1475.

⁵⁴ Tamże, s. 1474.

wszystkie inne wartości, które są dla człowieka. Również za oczywisty uznaje wypływający stąd wniosek, że osoba nie może być środkiem do celu, gdyż w przeciwnym razie poddawałoby się ją w służbę temu, co jest dla osoby⁵⁵. Tischner stawia jednak w tym miejscu inne pytanie: dla kogo wartością jest człowiek? Pokazuje różne próby odpowiedzi, poczynwszy od wskazania drugiego człowieka, rodziny, narodu, przyszłych pokoleń, a na ewentualności bycia wartością wyłącznie dla siebie samego kończąc. Żadnej z tych odpowiedzi nie odrzuca, ale żadna też nie wydaje się być właściwa, a na pewno nie wyczerpująca. Rozwiązanie przynosi obecne w jego filozofii *myślenie religijne*, a ściślej religia chrześcijańska. Każdy człowiek jest wartością dla Boga, który, aby ocalić człowieka, *uniżył samego siebie przyjmawszy postać sługi*. Ocalić człowieka, to znaczy najpierw ocalić jego poczucie własnej wartości i to stara się czynić religia⁵⁶. Ta szczególna wartość osoby ludzkiej decyduje o jej niezbywalnej godności, której konkretnym przejawem są przysługujące jej prawa, zwane powszechnie prawami człowieka⁵⁷.

Po przedstawieniu ogólnego zarysu świata wartości i miejsca człowieka w tym świecie, który, sam będąc wartością podstawową i najwyższą, spełnia siebie przez urzeczywistnianie innych wartości, obecnie zwrócimy uwagę na wartości posiadające szczególną doniosłość dla człowieka, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, czyli na wartości moralne, które - jak zgodnie twierdzą omawiani autorzy - są wartościami najściślej osobowymi i najważniejszymi dla samorealizacji osoby. W bardzo ogólnym zarysie zostaną też przedstawione koncepcje etyki poszczególnych autorów, wiążące się ściśle ze sposobem ujęcia przez nich wartości moralnych.

Scheler, nazywany największym moralistą nowożytności⁵⁸, wskazuje, iż wartości moralne tym przede wszystkim różnią się od innych wartości, że przysługują im aksjologiczne kategorie: *dobry* w znaczeniu moralnym (na określenie wartości pozytywnych) i *zły* w znaczeniu moralnym (na określenie wartości negatywnych). Zdefiniowanie tych kategorii jest jego zdaniem niemożliwe, można natomiast uchwycić je w bezpośrednim poznaniu apriorycznym oraz podać pewne kryteria pozwalające zorientować się co do warunków ich zaistnienia⁵⁹. Wartości moralne są wartościami ściśle osobowymi, gdyż pojawiają się w osobie jako swym zasadniczym podmiocie, wtórnie dopiero w jej aktach i dyspozycjach czynnościowych. Jako takie stoją ponad wszelkimi wartościami rzeczowymi, niemniej jednak pojawiają się zawsze przy sposobności innych wartości, nigdy zaś same jako przedmiot chcenia⁶⁰. Moralnie dobry jest akt realizujący tę wartość, która wedle swej uchwyconej intencji stoi *wyżej* i sprzeciwia się tej, która jest stawiana *niżej*⁶¹. Wartości moralne poznajemy bezpośrednio, nie intelektualnie lecz intuicyjnie i emocjonalnie. Dlatego stanowisko Schelera można określić jako aprioryzm emocjonalny⁶². Pośród

⁵⁵ J. Tischner, *Etyka wartości...*, s. 143.

⁵⁶ Tamże, s. 143-144. Nawiązując do wypowiedzi Pascala, Tischner pisze: „Poznanie Boga filozofów rodzi pychę, poznanie ludzkiej nędzy rodzi rozpacz, jedynie poznanie Chrystusa jest środkiem, bo *w Nim poznajemy własną nędzę i własną wielkość*” (s. 144).

⁵⁷ Tenże, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 100.

⁵⁸ J. M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, przeł. B. Bialecki, Warszawa 1986, s. 48.

⁵⁹ M. Scheler, *Der Formalismus...*, s. 47; por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki...*, s. 72-74.

⁶⁰ M. Scheler, *Ethik*, Leipzig 1935, s. 316-317

⁶¹ Tenże, *Der Formalismus...*, s. 47, 117

⁶² W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1983, t.III, s. 221.

różnych emocji, dla właściwego poznania wartości moralnych szczególnie znaczenie ma miłość i wspaniałomyślność. Z kolei największą uludą na drodze poznania wartości moralnych grozi uczucie resentymetu⁶³. Wartości moralne posiadają bezwzględną powinnościowość istnienia (*Seinsollen*). W odniesieniu do nich znacznie wyraźniej niż np. w przypadku wartości estetycznych znajdują zastosowanie Schelerowskie aksjomaty, wedle których istnienie (zrealizowanie) wartości pozytywnej jest wartością pozytywną (a więc w tym przypadku moralnym dobrem), zaś nieistnienie (niezrealizowanie) wartości pozytywnej jest wartością negatywną (moralnym złem)⁶⁴.

Takie ujęcie wartości moralnych i sposobu ich poznawania wyznacza w dużej mierze Schelerowską koncepcję etyki. Niemiecki filozof buduje ją w opozycji wobec formalnej etyki Kanta. Wyklucza, lub przynajmniej ogranicza znaczenie obowiązku, imperatywu kategorycznego, szacunku dla prawa, pragnie natomiast przywrócić w życiu moralnym jak najszersze uprawnienia sferze emocjonalnej. Etyka ma nie nakazywać lub zakazywać, lecz ukazywać świat wartości takim, jakim jest obiektywnie, a wówczas człowiek sam podejmie apel realizacji wartości pozytywnych, zgodnie z ich hierarchią⁶⁵. Tak więc nie formalna zasada postępowania ma mieć znaczenie decydujące, lecz sama wartość przedmiotowa. Naprzeciw Kantowskiej etyki *czystej formy* wyrasta etyka wartości przedmiotowych, zwana przez Schelera materialną etyką wartości⁶⁶. Z czasem do obiektywistycznej etyki Schelera wkradają się pewne elementy relatywizmu, których najsilniejszym wyrazem jest koncepcja różnych etosów, czyli różnych systemów wartości związanych z różnymi typami i poziomami kultury etycznej i relatywnych względem nich. I tak np. w etosie mieszczańskim za najważniejsze uchodziły wartości utylitarne. Zdaniem Schelera etosy te nie tylko się nie wykluczają, ale zakładają jeden absolutny system wartości⁶⁷.

Nawiązując do Schelera, a zarazem w polemice z nim, konstruują swoje koncepcje etyczne Ingarden i Wojtyła. Obaj zarzucają współtwórcy fenomenologii emocjonalizm (choć nie kwestionują znaczenia emocji w doświadczeniu wartości nie tylko estetycznych, ale także moralnych⁶⁸), Ingarden wskazuje ponadto brak pełnego przezwyciężenia formalizmu w etyce. Formalizm ten - zdaniem autora *Sporu* - przejawia się we wskazaniu przez Schelera dwóch warunków pozytywnego moralnie czynu. Pierwszy sprowadza się do właściwej oceny wartości z natury swej należącej do kategorii moralności, drugi zaś polega na zrealizowaniu wartości wyższej w ewentualnym konflikcie między wartościami. Tymczasem, według polskiego ucznia Husserla, sprowadzenie zagadnienia moralnej wartości postępowania do relacji między wartościami nie jest uzasadnione. Nie wystarczają same warunki formalne, by pojawiła się wartość moralna. To jej szczególna jakościowa determinacja decyduje o tym, że jest wartością moralną tej, a nie innej odmiany, np. że jest sprawiedliwością⁶⁹. Wartości moralne odznaczają się wyraźną swoistością. Nie można ich sprowadzić do jakichś odmian wartości utylitarnych czy społecznie i kulturowo

⁶³ M. Scheler, *Istota i formy...*, s. 258-259.

⁶⁴ M. Scheler, *Der Formalismus...*, s. 100.

⁶⁵ J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 609.

⁶⁶ K. Wojtyła, *Ocena możliwości...*, s. 13-14.

⁶⁷ R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 636.

⁶⁸ A. Węgrzecki, *O doświadczeniu aksjologicznym*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, s. 165.

usankcjonowanych ocen i norm obyczajowych⁷⁰ Czyn człowieka może być np. wysoce szkodliwy dla społeczeństwa albo też bardzo pożyteczny, a z moralnego punktu widzenie w jednym i drugim przypadku może być obojętny⁷¹. Wartości moralne są wartościami osobowymi, gdyż ich podmiotem, nosicielem jest osoba (ewentualnie akt jej woli lub jej czyn, lub jakaś kombinacja tych czynników - tego Ingarden ostatecznie nie rozstrzyga)⁷². Ale także nie wszystkie wartości osobowe są wartościami moralnymi, choć są z nimi blisko związane. Jako przykłady autor *Sporu* przytacza takie wartości, jak szczęście, wolność, samodzielność, inteligencja itp.⁷³. Do moralnych wartości pozytywnych (cnót) zalicza Ingarden: sprawiedliwość, dzielność, odpowiedzialność, solidarność, uczciwość, prawdziwość, wierność, skromność, miłosierdzie, bezinteresowność, opanowanie, szlachetność i umiejętność przebaczenia. Przeciwstawia im wartości negatywne (wady): niesprawiedliwość, tchórzostwo, uchylanie się od odpowiedzialności, egoizm, nieuczciwość, zakłamanie, zarozumiałość, pychę, niewierność, interesowność, brak opanowania, podłość, zawziętość. Rejestr ten, jak zaznacza autor, stanowi tylko pewną tymczasową propozycję i nie rości sobie pretensji do bycia wyczerpującym i systematycznym zestawieniem wartości moralnych⁷⁴. Ingarden przedstawia też konieczne (nie stwierdza jednak że wystarczające) warunki zaistnienia (zrealizowania) pozytywnej wartości moralnej. Należą do nich: udział w realizacji wartości świadomego podmiotu działania, kierującego swym działaniem i zdolnego do rozpoznania faktów, a zwłaszcza wartości; musi dokonać się jakieś postępowanie (zachowanie się) tego podmiotu; muszą w tym postępowaniu wchodzić w rachubę jakieś wartości, nie wykluczając wartości moralnych; odpowiedzialność podmiotu, która zakłada jego świadomość, wolność i tożsamość; swoboda decyzji i postępowania; źródłem decyzji i podstawą odpowiedzialności musi być *Ja* osobowe, i to w całym procesie realizacji decyzji. Być może należałoby do tych warunków dołączyć jeszcze bezinteresowność, ale tę kwestię autor *Książeczki* pozostawia otwartą, choć uważa, że na pewno bezinteresowność stanowi niezbędny warunek dla realizacji sprawiedliwości⁷⁵. Ingarden opowiada się za stanowiskiem przyznającym bezwzględność wartościom moralnym, choć nie traktuje tego poglądu jako definitywnego rozstrzygnięcia. Zdecydowanie jednak odrzuca argument, że za ich względnością przemawia fakt różnych kwalifikacji moralnych przypisywanych tym samym czynom ludzkim w różnych czasach i kulturach. Argument ten - zdaniem Ingardena - świadczy tylko o możliwości błędu w poznaniu wartości moralnych⁷⁶. Urzeczywistnianie wartości moralnych posiada pewną funkcję transformacyjną w odniesieniu do osoby ludzkiej, przekształcając ją wewnątrznie. Moralnie pozytywne działanie uszlachetnia człowieka, czyni go dobrym, rozbudowuje *zaródk* moralną w człowieku. Postępowanie moralnie negatywne pociąga za sobą jakąś dezorganizację w strukturze osoby ludzkiej, jej negatywną transformację⁷⁷

⁶⁹ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, s. 306-309.

⁷⁰ M. Gołaszewska, *Romana Ingardena filozofia moralności*, „Etyka” 9 (1971), s. 115.

⁷¹ R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło...*, s. 87

⁷² Tenże, *Wykłady z etyki*, s. 304-305.

⁷³ M. Gołaszewska, *Romana Ingardena filozofia...*, s. 121.

⁷⁴ R. Ingarden, *Wykłady z etyki...*, s. 245-255.

⁷⁵ Tamże, s. 303-304.

⁷⁶ R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło...*, s. 80-81.

⁷⁷ Tenże, *Wykłady z etyki*, s. 326-327.

Z powyższych rozważań wynika, że budując system etyczny, należy uwzględnić nie tylko działanie ludzkie jako przedmiot etyki, ale także teorię wartości, w szczególności wartości moralnych oraz teorię podmiotu (podmiotów) działania. Akceptacja koncepcji etyki jako etyki wartości nie oznacza - zdaniem Ingardena - zrezygnowania z jej normatywnego charakteru. Na podstawie teorii wartości moralnych i relacji między nimi oraz innego elementu teoretycznego jaki stanowią właściwie dobrane kryteria oceny, należy skonstruować pewien system norm jako etykę normatywną. Wykorzystując znajomość etyki teoretycznej i normatywnej, trzeba jeszcze zbudować jeden dział etyki, w którym wypracowane zostaną metody urzeczywistniania i przekazywania poznanych wartości i norm. Według koncepcji Ingardena pełna etyka winna więc składać się z trzech powiązanych ze sobą działów: etyki teoretycznej, normatywnej i stosowanej (technologii etyki)⁷⁸.

Wojtyła, przeciwstawiając się emocjonalizmowi Schelera w ujmowaniu wartości moralnych, zwraca uwagę na twórcze pierwiastki jego etyki, jak jej antyformalizm, rehabilitacja cnót chrześcijańskich, zwłaszcza miłości jako źródła naśladowania osoby umiłowanej czy koncepcja naśladowania pozytywnego lub negatywnego wzoru postępowania. Ważne jest także to, że Scheler uznał Chrystusa za *największego geniusza serca*, a Jego kazanie na górze za przykład przeobrażenia etosu mającego na celu doskonałość jako najwyższą wartość człowieka⁷⁹. Odrzucając fenomenologiczne i emocjonalistyczne założenia Schelerowskiej etyki, a tym samym kwestionując jej zasadniczą przydatność dla naukowej interpretacji etyki chrześcijańskiej, Wojtyła stwierdza, że może ona ubocznie stanowić pewną pomoc, głównie ze względu na fenomenologiczną metodę, ułatwiającą analizę faktów etycznych na płaszczyźnie zjawiskowej i doświadczalnej⁸⁰. Podobnie więc jak w antropologii, także w etyce dokonuje obecny Papież próby komplementarnego wykorzystania filozofii bytu i filozofii świadomości. Zgodnie z metodą fenomenologiczną za punkt wyjścia etyki przyjmuje doświadczenie. Jest to doświadczenie moralności, która stanowi swoistą rzeczywistość, niesprowadzalną do żadnej innej rzeczywistości. Doświadczenie to jest ściśle powiązane z doświadczeniem człowieka, gdyż moralność - zdaniem Wojtyły - w najbardziej istotny sposób stanowi o człowieczeństwie i o osobie.⁸¹ Jako rzeczywistość aksjologiczna zakorzenia się ona w metafizycznej rzeczywistości człowieka, a zarazem pomaga w jej rozumieniu⁸². Opis, charakterystyka i - dzięki zrozumieniu powiązaniem z doświadczeniem - jak najpełniejsze ujaśnienie zawartości doświadczenia dobra i zła moralnego jest zadaniem teorii moralności. Na niej dopiero winna być budowana właściwa etyka, która ma być ostatecznościowym wyjaśnieniem treści doświadczenia, dającym odpowiedź na pytanie przez co i dlaczego jest coś moralnie dobre lub złe⁸³. Moralnie dobre jest to, przez co człowiek staje się i jest dobry jako człowiek, złe zaś jest to, przez co człowiek staje się i jest zły jako człowiek. Podobnie bowiem jak św. Tomasz, Wojtyła podkreśla, iż specyfika wartości moralnych między innymi na tym polega, że przez ich realizację człowiek nie

⁷⁸ Tamże, s. 121-126, 143-166.

⁷⁹ K. Wojtyła, *Ocena możliwości...*, s. 122.

⁸⁰ Tamże, s. 119-123.

⁸¹ Tenże, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 17(1969) z. 2, s. 10-12, 21; Tenże, *Osoba i czyn*, s. 293.

⁸² Tenże, *Osoba i czyn*, s. 196.

⁸³ Tenże, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t.3, Warszawa 1969, s. 226.

staje się dobry lub zły pod jakimś tylko względem (np. dobry robotnik, lekarz, artysta itd.), lecz konstytuuje swoje obiektywne dobro lub zło jako działający podmiot, staje się jako człowiek dobry lub zły⁸⁴. Samo zaś stawanie się (*fieri*) tkwi w dynamizmie czynu ludzkiego i nie może być zobiektywizowane na gruncie samej świadomości, lecz jedynie na gruncie człowieka, jako bytu świadomego. Dobro i zło są więc właściwościami bytu, jak i treścią świadomości daną w przeżyciu jako swoista wartość, mianowicie wartość moralna⁸⁵. To, że wartość ta ma charakter normatywny, stwierdzamy jeszcze na gruncie fenomenologicznego doświadczenia, w analizie aktu sumienia. Żeby jednak określić obiektywną zasadę, przez którą akt osoby jest moralnie dobry bądź zły, trzeba przejść od metody fenomenologicznej do metafizycznej. Tego właśnie zabrakło u Schelera, który nie dotarł przez analizę aktu sumienia do sprawczości osoby wobec wartości moralnych. Znajduje on wartości moralne w osobie, ale nie dlatego, że osoba jako podmiot swych aktów jest ich właściwą przyczyną sprawczą, ale dlatego, że pojawiają się w jej odczuciu. Zdaniem Wojtyły nie jest to etyka, lecz etos emocjonalistyczny.⁸⁶ Autor *Osoby i czynu* podkreśla tymczasem bardzo mocno, iż wartości moralne noszą w samej swej istocie znamię sprawczości osoby. Osoba jest sprawczą przyczyną swych aktów, a przez nie przyczyną swej pozytywnej lub negatywnej wartości moralnej⁸⁷. Tak więc urzeczywistniając pozytywne wartości moralne staje się człowiek sprawcą dobra moralnego, a zarazem urzeczywistnia przez to swą doskonałość, spełniając w ten sposób siebie⁸⁸. Jednocześnie - jak stwierdza Wojtyła - spełnienie siebie utożsamia się niemal z byciem szczęśliwym. Zarysowuje się wyraźna łączność między szczęśliwością a aksjologią osoby⁸⁹. Tak więc etyka, wedle koncepcji Wojtyły - choć nie jest etyką eudajmonistyczną, gdyż, jak stwierdza obecny Papież, szczęście jest poza normą i ponad nią - to jednak pośrednio wskazuje drogę do szczęścia, do którego dojrzewa się przez właściwy tylko osobom wysiłek moralny⁹⁰. Nie pragnienie szczęścia decyduje więc o powinności moralnej, ale osiągnięcie szczęścia zależy od spełnienia tej powinności. Związek normy (powinności) i szczęścia jest nieodwracalny⁹¹. Etyka Wojtyły pozostaje etyką normatywną, choć norma nie jest tu rozumiana na wzór imperatywu kategorycznego Kanta, ale jako proste, od rozumu pochodzące ujęcie obiektywizujące prawdę o dobru zamierzonego i urzeczywistnianego działania, wyrażające się w postaci skonkretyzowanego sądu sumienia. Bez odniesienia do tego normatywnego porządku nie jest możliwe stwierdzenie dobra czy zła moralnego. Norma moralna jako prawda o dobru okazuje się ostatecznie stanowić za-

⁸⁴ Doskonalącą funkcję moralnie dobrego działania nazywa Wojtyła perfekcjonizmem (por. J.W. Gałkowski, *Postycja filozoficzna Kardynała Karola Wojtyły. Referat na międzynarodowy kongres filozoficzny*, Rzym, Wrzesień 1980, „Roczniki Filozoficzne”, 29(1981), z. 2, s. 85).

⁸⁵ K. Wojtyła, *Teoria - praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, w: Tenże, *Osoba i czyn oraz...*, s. 470-471.

⁸⁶ Tenże, *Ocena możliwości...*, s. 121-125.

⁸⁷ Tenże, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 36.

⁸⁸ Tenże, *Ocena możliwości...*, s. 77.

⁸⁹ Tenże, *Osoba i czyn*, s. 216-217.

⁹⁰ Tenże, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1991, s. 72-74.

⁹¹ T. Styczeń, *Doświadczenie człowieka i świadczenie człowiekowi (Kardynał Karol Wojtyła: filozof - moralista)*, „Znak” 32(1980) nr 3, s. 264.

sadę dobrego działania i bycia *dobrym człowiekiem*. Zdaniem Wojtyły, właśnie oderwanie wartości moralnej od prawdy stanowi najsłabszy punkt Schelerowskiej etyki⁹². Nawiązując zaś do pozytywnych elementów tej etyki, autor *Osoby i czynu* zwraca uwagę na podnoszoną przez Schelera ideę naśladowania wzorów osobowych jako szczególnie ważny moment w przenoszeniu wartości z pozycji idealnych do realnych, w przenoszeniu norm w porządek działania. Moment ten posiada zasadnicze znaczenie dla międzyosobowego i społecznego wymiaru moralności, także w jej najbardziej praktycznym aspekcie.⁹³ Etyka jest więc, według Wojtyły, przede wszystkim nauką normatywną, pośrednio zaś także nauką praktyczną. Jej personalizm jest ewidentny, a dobitnym potwierdzeniem tej tezy jest uznanie za naczelną pośród wszystkich norm normy personalistycznej, czyli zasady, wedle której każde działanie człowieka jest przede wszystkim realizacją siebie: osoby i człowieczeństwa, a dopiero wtórnie realizacją rzeczy i dlatego musi być odnoszone w pierwszym rzędzie nie do świata ale do osoby. Fakt, że działanie człowieka jest najczęściej współdziałaniem przyczynia się jeszcze bardziej do uwydatnienia normy personalistycznej⁹⁴.

Powiązanie filozofii bytu i etyki, wartości i istnienia oraz doskonałości człowieka z realizowanymi przez niego wartościami moralnymi dochodzi do głosu jeszcze wyraźniej niż w filozofii kardynała Wojtyły w koncepcji W. Stróżewskiego. Etyka autora *Istnienia i wartości* określana mianem *etyki afirmacji*, stanowi syntezę etyki wartości i norm, opartą na założeniach metafizycznych i aksjologicznych, spośród których podstawowymi są realizm metafizyczny i pluralizm bytów oraz teza aksjologiczna, iż istnienie jest wartością⁹⁵. Czyste istnienie jest cenne samo przez się, ale jego wartość wzrasta w miarę realizowania się w coraz doskonalszych bytach. Człowiek stojąc najwyżej w hierarchii bytów, sam jest odpowiedzialny za to, by możliwie najdoskonalej był tym, kim być powinien; by mógł jak najlepiej realizować swe możliwości i zachować swą ludzką godność. Przez przewycięzanie w sobie relatywnego nie-istnienia (chaosu, nieładu), przez przekraczanie w górę tego co już osiągnął, *rozszerza* człowiek swoje istnienie. Inną drogą tego *rozszerzania* swego istnienia jest *wyjście* poza siebie, którego elementarną formę stanowi afirmacja tego, co istnieje, najwyższą zaś formą jest miłość do drugiego człowieka. Ostatecznie wartość moralna sprowadza się do odpowiedniego ustosunkowania człowieka do wszelkiego istnienia, czyli na afirmacji istnienia zgodnie z jego *wielkością*. Pozytywną normę można sformułować jako nakaz afirmacji wszelkiego istnienia, negatywną zaś jako zakaz niszczenia tego, co istnieje. Wolno niszczyć tylko tyle, ile koniecznie trzeba, i tylko dlatego, że służy to afirmacji wyższego istnienia. Ze względu na swą metafizyczną strukturę i wynikające z niej stanowisko w świecie, człowiek domaga się najwyższej afirmacji - miłości. Nic nie usprawiedliwi krzywdy wyrządzonej drugiemu człowiekowi. Kulminacją niszczenia jest śmierć człowieka, i to nie tylko fizyczna, ale także moralna, polegająca na wydzieraniu mu ludzkiej godności⁹⁶. Urzeczywistnianie wartości pozytywnej jest czymś dobrym dlatego, że *poszerza*, dosko-

⁹² K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 171; Tenże, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym-Lublin 1991, s. 43.58-60.

⁹³ Tenże, *Człowiek w polu...*, s. 63-66.

⁹⁴ Tamże, s. 74.85-86.

⁹⁵ W. Stróżewski, *Etyka afirmacji*, s. 1461-1465.

⁹⁶ Tamże, s. 1467-1471.

nali istnienie, zaś urzeczywistnianie wartości negatywnej jest czymś złym, gdyż popada w konflikt z istnieniem, niwecząc to, co istnieje⁹⁷. Istotnym postulatem etyki afirmacji jest prymat troski o rozwój dobra wobec troski o niszczenie zła. W każdym człowieku - stwierdza Stróżewski - jest miejsce na dobro i zło, ład i nieład. Walka ze złem nie może polegać na niszczeniu zła, lecz na zwiększaniu i multiplikacji dobra, które z natury swej jest rozlewne. Umiejętność zwracania uwagi na pozytywy, których jest dość w każdym człowieku, by odpowiedzieć na nie miłością i na nich budować, jest konstytutywną cechą dobroci - wartości najcenniejszej, jaką może zrealizować w sobie człowiek⁹⁸. „Być dobrym, to znaczy afirmować dobro i cieszyć się z tego, co dobre - oto najgłębszy sens etyki afirmacji”⁹⁹. Przez dobro prowadzi droga do szczęścia. Podobnie jak Wojtyła, Stróżewski nie stawia szczęścia jako celu działania etycznego, ale zwraca uwagę, że ono z niego wynika. Eudajmonizm wyrasta z etyki afirmacji i ją dopełnia - powiada krakowski filozof¹⁰⁰. Wartości moralne człowiek może realizować w różny sposób. Odpowiednio do tych sposobów można wyróżnić trzy rodzaje moralności: selektywną, ascetyczną i integralną. Pierwsza wiąże się z akceptacją nieporządku wśród wartości, lekceważeniem lub niedostrzeganiem wartości innych (często wyższych) niż wybrane do realizacji. Jej zaprzeczeniem jest moralność ascetyczna, która ogranicza do minimum korzystanie z pewnych wartości w przekonaniu, że ich realizacja mogłaby przeszkadzać w budowaniu życia w oparciu o wybraną wartość. Wartości dla niej poświęcane nie są lekceważone, nie ulegają profanacji, lecz są składane w ofierze. Moralność integralna stanowi dialektyczne zaprzeczenie dwóch pierwszych i jest najtrudniejsza do realizacji, gdyż wymaga uwzględnienia maksimum wartości możliwych do przyjęcia z jednoczesnym uporządkowaniem ich wedle właściwej im hierarchii. Moralność jest rzeczywistością dynamiczną, zakłada możliwość przejścia w życiu człowieka od jednego typu do drugiego. Przejście od moralności selektywnej do ascetycznej lub integralnej nazywa Stróżewski *nawróceniem*, zaś przejście do selektywnej z którejś z dwóch pozostałych - *upadkiem*. Fakt, że żaden typ moralności nie może być osiągnięty raz na zawsze, wskazuje na szczególną aksjologiczną przygodność człowieka, jak długo jest on *in statu viae*.¹⁰¹

Inspirująca rola myśli Schelera uwidacznia się ze szczególną wyrazistością w koncepcji Tischnera, który w twórczy sposób kontynuuje Schelerowską etykę wartości (*etyka wartości i nadziei*). Autor *Filozofii dramatu*, podobnie jak niemiecki fenomenolog uważa, że etyka norm¹⁰² musi ustąpić etyce wartości. Doświadczenie wartości jest dla niego kluczem do etyki. Wartością jestem ja sam, jest nią drugi człowiek, wartościami są też różne płaszczyzny obcowania człowieka z człowiekiem¹⁰³.

⁹⁷ Tenże, *Istnienie i wartość*, s. 94.

⁹⁸ Tenże, *Etyka afirmacji*, s. 1472-1473.

⁹⁹ Tamże, s. 1473.

¹⁰⁰ Tamże, s. 1479.

¹⁰¹ Tenże, *Trzy moralności*, „Znak” 30 (1978) nr 2, s. 155-160.

¹⁰² Tischner nie kwestionuje normatywności etyki, ale norma musi być wtórna wobec wartości. Warunkiem zrozumienia normy i odpowiedzi na jej wezwanie jest intuicja (wycucie) wartości. Etyka musi więc najpierw odsłonić świat wartości, wyzwolić w człowieku sztukę ich odkrywania, dopiero jakby na marginesie pojawić się może świadomość normy. Refleksję etyczną zaczynającą od norm nazywa etyką technologiczną i uważa ją za niewłaściwą (J. Tischner, *Myślenie według...*, s. 389-390).

¹⁰³ J. Tischner, *Etyka wartości...*, s. 52.

Tischner podziela z Schelerem pogląd, że specyficzne dla wartości kategorii dobra i zła nie dają się zdefiniować, ale dają się bardzo konkretnie doświadczyć, wręcz zobaczyć, zwłaszcza w sytuacjach granicznych, w czynach heroicznych¹⁰⁴. Tischner etykę wartości łączy z filozofią spotkania, ponieważ sądzi - podobnie jak dialogicy (przede wszystkim Lévinas) - iż „pierwotnym źródłem doświadczenia etycznego nie jest przeżycie wartości jako takich, lecz odkrycie, że obok nas pojawił się drugi człowiek. (...) To nie wartości, to nie normy, nie przykazania są *pierwsze*, ale obecność drugiego człowieka¹⁰⁵...”. W tle tej obecności ujawniają się dopiero wartości moralne, do istoty których należy to, że są obiektywne (choć nie zawsze realne), niosą w sobie źródło zobowiązania moralnego, są doświadczone w konkretnych sytuacjach i zawsze w jakimś związku z obecnością osoby ludzkiej. Można wprawdzie rozważać je abstrahując od drugiego człowieka, ale taka abstrakcja stanowi zawsze jakieś zubożenie pierwotnej sytuacji etycznej¹⁰⁶. Podobnie jak Scheler, krakowski filozof uznaje za moralnie dobre takie działanie, które jest zgodne z obiektywną hierarchią wartości, zaś moralnie zły jest czyn zasadniczo z nią niezgodny. Odejście od obiektywnego porządku moralnego może przejawiać się pod postacią swoistej *moralnej ślepoty*, czyli niewrażliwości na wartości, albo pod postacią zachwianej wrażliwości etycznej (subiektywizmu moralnego): *ciasnoty* (jednostronności) moralnej lub *moralnej przewrotności*. Pierwsza forma moralnego subiektywizmu polega na tym, że człowiek dąży wyłącznie do realizacji wartości niższych (przyjemnościowych, witalnych), bez uwzględniania porządkującej roli a nawet obecności wartości wyższych. Może być jednak i tak, że ktoś podda się do tego stopnia urokowi wartości wyższych, iż one zamiast porządkować świat wartości, zupełnie przesłaniają wartości niższe. To także jest moralna jednostronność. Moralna przewrotność polega z kolei na realizacji wartości wyższej wyłącznie dla uzyskania wartości niższej (*zakłamanie*), albo godzi się na urzeczywistnienie jakiegoś zła *wyższego* rzędu, aby za tę cenę uzyskać jakieś dobro *niższego* rzędu (*podłość*). Moralnie złe jest także działanie w duchu machiawelizmu, oparte na zasadzie *niekonsekwencji moralnej*, głoszącej, że dla realizacji dobrego celu można stosować złe środki¹⁰⁷. Jest jednak, zdaniem Tischnera, czymś moralnie dobrym postępowanie wedle zasady mniejszego zła, a więc wybór mniejszego zła celem zapobiegnięcia złu większemu w sytuacji nieuniknionej alternatywy¹⁰⁸.

Postępowanie zgodne z obiektywnym porządkiem wartości nie stanowi jeszcze wystarczającego kryterium uznania czynu za moralnie dobry. Warunkiem koniecznym i pierwszoplanowym jest dobra wola czynienia dobrze. Ona jest źródłem moralnej osobowości człowieka, w której znajdują oparcie wielorakie sposoby bycia wobec wartości, nazywane przez Tischnera językiem tradycyjnej etyki cnotami¹⁰⁹. Człowiek staje się dobry dzięki dobrej woli, albo zły poprzez jej brak. Dobroć człowieka zależy od tego, na ile zdołał swą osobowość przepoić dobrocią swej własnej woli¹¹⁰. Dobroć woli uobecnia się najlepiej i najtrwalej w wewnętrznym poczuciu

¹⁰⁴ Tenże, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 69-70.

¹⁰⁵ Tenże, *Etyka wartości...*, s. 85.

¹⁰⁶ Tamże, s. 58-61.

¹⁰⁷ Tamże, s. 61-62, 77-81.

¹⁰⁸ Tamże, s. 138.

¹⁰⁹ Tamże, s. 90-91.

¹¹⁰ W swej najgłębszej istocie wola człowieka nie może być naprawdę zła - twierdzi Tischner - gdyż nawet wybierając obiektywne zło, w wyniku złudzenia czy mo-

obowiązku. W tym miejscu Tischner odchodzi od Schelera, zbliżając się wyraźnie do Kantowskiej koncepcji imperatywu kategorycznego, łącząc ją jednak ściśle z etyką wartości. To indywidualne i kategoryczne poczucie obowiązku nie jest bowiem niczym innym, jak poczuciem elementarnej wierności wartościom. Człowiek jest gotów ponieść największe ofiary spełniając swój obowiązek, idzie nawet na śmierć za ojczyznę, wolność, sprawiedliwość, jednakże czyni to nie dla samego formalnego obowiązku, ale dla wartości, które się za nim kryją¹¹¹. Oczywiście, człowiek nie musi iść za głosem tego imperatywu. Jeśli za nim idzie, jeśli konsekwentnie podejmuje działanie mające na celu dobro, dąży do realizacji najwyższej wartości jakiej domaga się konkretna sytuacja etyczna, wówczas odznacza się *dzielnością*. Dzielność jest bezkompromisowością w tym, co dobre. Jej przeciwieństwem jest *bezwzględność*: bezkompromisowość w tym, co złe. Zwracając uwagę na sytuację w jakiej człowiek się znajduje, na niemożliwe do przewyciężenia konieczności ograniczające człowieka, Tischner określa swą etyczną koncepcję mianem realizmu etycznego. Jej zaprzeczeniem jest zarówno utopizm etyczny, który jest wyczulony na świat wartości ale pozbawiony *zmysłu rzeczywistości*, jak i fatalizm etyczny, widzący jedynie świat, a w nim niemożliwe do naruszenia determinizmy¹¹². Sfera moralna w człowieku, jak cała rzeczywistość osoby ludzkiej, jest czymś bardzo dynamicznym. Wrażliwość na wartości, wewnętrzne poczucie obowiązku, a także *zmysł rzeczywistości* są w stanie nieustannego dojrzewania. Człowiek przechodzi przez okresy większej lub mniejszej ślepoty i słabości, entuzjazmu i zniechęcenia, upadków i powstań. Często chwile kompromisów przygotowują moment ostatecznej bezkompromisowości w dobru - prawdziwej *dzielności*¹¹³.

Dobra wola wiąże się ściśle w człowieku ze zmysłem moralnym i sumieniem. Dobra wola jako pragnienie dobra, byłaby ślepa, gdyby nie zmysł moralny. On pokazuje co dobre, lepsze i najlepsze, ale dopiero sumienie wzywa mocą zobowiązania do jego realizacji. W nim odsłania się nie sam obiektywny świat wartości, ale odniesienie osoby ludzkiej do tego świata. Dopiero sumienie czyni z istoty ludzkiej osobowość w pełnym tego słowa znaczeniu moralną, ono niesie winę lub zasługę¹¹⁴. Dlatego Tischner twierdzi, iż etykę uprawiać należy nie tylko jako refleksję nad wartościami, ale także „jako refleksję nad praktycznym sumieniem. Ono jest jak

ralnej ślepoty widzi w nim jakieś dobro (Tamże, s. 91-92). Stanowisko takie wydaje się być sprzeczne z samym doświadczeniem moralnym. Można bowiem zgodzić się z poglądem, że każdy wybór jest wyborem jakiegoś autentycznego lub pozornego dobra, ale nie musi to oznaczać dobra (choćby pozornego) w znaczeniu moralnym. Często bowiem tak jest, że dokonuje się wyboru jakiejś pozytywnej wartości przyjemnościowej, użytkarnej czy witalnej z wyraźną świadomością naruszenia porządku moralnego, i to zarówno w świetle etyki wartości, jak i etyki normatywnej. W takim wypadku trudno zakwestionować złą wolę. Trudno też zgodzić się z Tischnerem, iż złudzenia i słabości człowieka stają się źródłem złych wyborów człowieka, a nie sama jego wola (Tamże, s. 92). Wpływ różnych czynników wewnętrznych i zewnętrznych na decyzję człowieka jest niewątpliwy, ale akceptacja tej tezy w całej rozciągłości stawiałaby pod znakiem zapytania wolność woli.

¹¹¹ Tenże, *Myślenie według...*, s. 403-406.

¹¹² Tamże, s. 396-403.

¹¹³ Tamże, s. 416.

¹¹⁴ Tenże, *Etyka wartości...*, s. 96-98.

zmysł sztuki, samo widzi jak jest. Widzi w dzień wyborów, w dzień strajku, w dzień świadectwa za lub przeciw prawdzie. Buduje etykę idąc od dołu"¹¹⁵. Dlatego, według Tischnera, etyka winna być zarazem etyką wartości i etyką sumienia, gdyż w niej zbiegają się problemy wyłaniające się i z obiektywnego świata wartości, który jak partytura staje przed człowiekiem, i z głębi człowieka, który lepiej lub gorzej odczytuje i realizuje zadaną sobie partyturę"¹¹⁶.

Etyka nie dotyczy wyłącznie indywidualnej osoby i jej odniesień do świata wartości, lecz stanowi także istotny element refleksji nad relacjami międzyosobowymi i całą rzeczywistością społeczną. Prawdę tę najmocniej akcentuje Tischner, ale także u innych polskich fenomenologów znajduje ona swoje wyraźne potwierdzenie. Ingarden podkreśla, że cała sfera wartości, zwłaszcza wartości duchowych, posiada swój wymiar społeczny. One kształtują nasz wspólny świat, sprawiają, że nie jesteśmy w nim samotni, że zrastamy się jakby w jeden organizm ludzkości"¹¹⁷. One rozpościerając się przed oczyma człowieka, zobowiązują go do różnych czynów wobec jego bliźnich, wobec przyjaciół i wrogów"¹¹⁸. To, co dotyczy wartości w ogóle, w szczególności odnosi się do wartości moralnych. Wprawdzie ich nosicielem jest osoba ludzka, i gdyby na świecie był tylko jeden człowiek, mogłyby się w nim realizować wartości etyczne, jednakże są wśród nich takie, które mogą pojawić się dopiero w obliczu drugiego człowieka, np. sprawiedliwość"¹¹⁹. Zdaniem Ingardena, można też mówić o społeczności jako podmiocie moralnym, podlegającym etycznej ocenie, choć byłaby to podmiotowość tylko w pewnym analogicznym sensie. Krakowski filozof wskazuje też na społeczne kształtowanie się różnych etosów oraz wpływ społecznych norm i obyczajów na postępowanie ludzi i jego etyczną ocenę"¹²⁰. Mimo więc, że Ingarden nie stworzył etyki społecznej jako takiej, nie można się zgodzić z zarzutem zbyt indywidualistycznego ujęcia przez niego zagadnień etycznych"¹²¹.

Społeczny aspekt moralności widoczny jest także w etyce K. Wojtyły. Uważa on za pozbawiony podstaw zarzut, że etyka chrześcijańska zajmuje się tylko osobistym życiem człowieka, nie podejmując problematyki jego życia i działalności społecznej. Zdaniem obecnego Papieża, etyka ta z samych swych założeń, opartych na koncepcji człowieka jako istoty z natury swej społecznej, zawiera w sobie program moralności społecznej. Potwierdzeniem jej społecznego charakteru są obszernie analizy poświęcone m.in. zasadzie dobra wspólnego, sprawiedliwości i miłości społecznej"¹²². Jako argument przemawiający za społecznym wymiarem etyki podaje Wojtyła także daną w doświadczeniu intersubiektywność faktów moralnych oraz zdolność spostrzegania dobra i zła moralnego u innych ludzi"¹²³. Swoistym fundamentem społecznej aksjologii i etyki Wojtyły jest jego koncepcja uczestnictwa, któ-

¹¹⁵ Tenże, *Polski kształt dialogu*, Kraków - Warszawa - Lublin 1980, s. 175.

¹¹⁶ Tenże, *Etyka wartości...*, s. 54-57

¹¹⁷ R. Ingarden, *Książeczka...*, s. 35-36.

¹¹⁸ Tamże, s. 15.

¹¹⁹ A. Węgrzecki, *O absolutności wartości etycznych i estetycznych*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, s. 425.

¹²⁰ R. Ingarden, *Wykłady etyczne*, s. 121-125.

¹²¹ M. Gołaszewska, *Romana Ingardena filozofia...*, s. 141.

¹²² K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, s. 99-104.

¹²³ F.W. Bednarski, *Wzbogacenie metaetyki tomistycznej w rozprawach kardynała K. Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 28(1980) z. 2, s. 25, 31.

rego aspekt ontyczny omówiony został w poprzednim paragrafie. Uczestnictwo realizuje aksjologiczny wymiar wspólnoty, gdyż wskazuje bezpośrednio na wartość osoby, która uczestnicząc w sposób świadomy i wolny we wspólnocie oraz afirmując osobową wartość innych, osiąga swoją dojrzałość, a zarazem potwierdza własną osobową wartość. W aspekcie etycznym uczestnictwo ukazuje swój powinnościowy charakter. Wspólnota bytowania i działania stanowi uprawnienie i zobowiązanie dla osoby. Może ona nawiązywać osobową łączność z innymi w relacjach *Ja-Ty* oraz *My*, a zarazem winna jest dawać taką samą możliwość innym w stosunku do własnej osoby¹²⁴. Powinność uczestnictwa w człowieczeństwie skonkretyzowanym w osobie innego, czyli wezwanie do przeżycia drugiego człowieka jako drugiego *Ja*, afirmacji jego osoby, należy według Wojtyły postawić u podstaw porządku i wartościowania etycznego. Powinność ta utożsamia się w zasadzie z podstawową warstwą przykazania miłości. W jej interioryzacji i aktualizacji niewątpliwie ważną rolę odgrywa emocjonalna spontaniczność, na którą wskazywał Scheler, ale wbrew jego stanowisku, Wojtyła nie przypisuje jej znaczenia decydującego, zachowując je dla decyzji woli¹²⁵. Uczestnictwo, jako jedyny odpowiadający osobom jako osobom sposób bycia i działania wspólnie z innymi, wyklucza możliwość moralnego usprawiedliwienia manipulowania jednostką lub grupą osób przez społeczność, a także społecznością przez jednostkę czy grupę osób¹²⁶. Antytezą uczestnictwa jest alienacja będąca w pewnym sensie formą *odczłowieczenia*. Człowiek jako jednostka gatunku nie przestaje być człowiekiem bez względu na jakiegokolwiek stosunki społeczne, natomiast można mówić o swoistym *odczłowieczeniu* człowieka jako podmiotu osobowego¹²⁷. Alienacja oznacza taki stan, taką postawę człowieka, przez którą następuje osłabienie czy wręcz zaprzeczenie możliwości przeżycia innego człowieka jako drugiego *Ja*. Pozostaje w świadomości pojęcie człowieka, ale wyobcowane z istotnych elementów przeżycia w nim drugiego *Ja*. Nie tylko historia obozów koncentracyjnych, więzień i tortur stanowi przykład wyobcowania stosunków międzyludzkich z zasadniczych elementów przeżycia drugiego jako *Ja*. Przykładów - choć nie na taką skalę - dostarcza także nasza codzienność, dlatego Wojtyła zastanawia się, czy niebezpieczeństwem alienacji nie jest zagrożona cała nasza cywilizacja, zwłaszcza atlantycka, z jej prymatem interesu i techniki. Problematyka uczestnictwa i alienacji dotyczy tak sfery stosunków międzyludzkich, jak i ludzkiego wnętrza, gdyż każdy przeżywa swoje człowieczeństwo na miarę tego, jak zdolny jest uczestniczyć w człowieczeństwie innych, przeżywać ich jako drugie *Ja*¹²⁸.

Wyraźny społeczny wydzźwięk posiada aksjologia i etyka W. Stróżewskiego. Podkreśla on, że człowiek będąc otwarty na wartości, otwiera się zarazem na drugiego człowieka, co umożliwia nie tylko obojętną tolerancję, ale także współodczuwanie i współprzeżywanie z innymi ludźmi tak wartości, jak i stawiania się człowiekiem przez ich realizację. Co więcej, może on wychodzić ku innym ludziom nie tylko jako bierny obserwator, czy ten który wspólnie z nimi odczuwa i przeżywa, ale także jako ten, który jest zdolny do zapominania o sobie, do bycia dla innych, do służby. Na tym polega m.in. dialektyka rozwoju *Ja* w obliczu wartości; rozwoju,

¹²⁴ E. Wolicka, *Znakowy charakter uczestnictwa*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 22(1979) nr 1-3, s. 109.

¹²⁵ K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?* w: Tenże, *Osoba i czyn oraz inne...*, s. 453-455.

¹²⁶ T. Styczeń, *Karol Kardynał Wojtyła: filozof spraw ludzkich*, „Summariusm” (1978) nr 7, s. 22.

¹²⁷ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: Tenże, *Osoba i czyn oraz inne...*, s. 393.

¹²⁸ Tenże, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 452-457

który jest najgłębszą powinnością człowieka. Aby ten rozwój się dokonywał, trzeba zapominać o sobie, by być dla innych. To *istnienie dla* osiąga swą kulminację w miłości¹²⁹ *Etyka afirmacji* domaga się w stosunkach międzyludzkich afirmacji aktywnej, polegającej nie tylko na pasywnym powstrzymaniu się od niszczenia i wyrządzenia krzywdy, ale także na miłości, dobroci, życzliwości, wdzięczności za otrzymane dobro czy różnych formach współodczuwania z drugim człowiekiem. Na tej drodze, a nie na drodze beznadziejnej walki i rozpaczliwego buntu dostrzega Stróżewski szansę uzdrowienia naszej rzeczywistości pełnej nieszczęść i zła, w której zdaje się raczej panować zasada *homo homini lupus*, aniżeli pozytywne wartości. Trzeba więc zastosować zasady etyki afirmacji nie tylko do życia indywidualnego, ale także do społecznego¹³⁰. Co więcej, etyka ta powinna iść przed prawami socjologii, ekonomii i polityki¹³¹.

Prymat etyki wobec polityki i ekonomii podkreśla także J. Tischner. Twierdzi on, że bez przemiany sumień nie ma postępu społecznego. Dopiero dzięki etyce, polityka i ekonomia mogą stać się autentycznymi siłami społecznymi. Jeśli brakuje im tego oparcia w etyce, obracają się przeciw człowiekowi¹³². Etyka jest też fundamentem prawdziwej wspólnoty¹³³. Dzieje się tak, dlatego że człowiek jest istotą etyczną, to znaczy żyje jako istota wolna pośrodku wartości, ku którym kierują się jego dążenia, myśli i czyny, i poprzez które odnosi się do drugiego człowieka. Wśród tych wartości najważniejszą rolę odgrywają wartości etyczne, takie jak prawda, sprawiedliwość, uczciwość, wierność, wspaniałomyślność itd. To odniesienie do drugiego człowieka nie jest wtórne, lecz pierwotne; jest - jak to już zostało wcześniej powiedziane - źródłowym doświadczeniem wartości¹³⁴. W przeciwieństwie np. do Hildebranda, który uważa że sytuację etyczną można syntetycznie wyrazić: *Ja-osoba wobec świata wartości*, Tischner twierdzi, że „zasadniczo i pierwszorzędnie wartości etyczne wyłaniają się jako wartości określające mój stosunek do drugiego człowieka”¹³⁵. Chodzi nie o to, że drugi człowiek zapośrednicza moje doświadczenie wartości, lecz o to, że w obecności drugiego człowieka rodzi się we mnie jakiś nowy *modus* istnienia, zwany etycznym. Rdzeniem etyki jest więc filozofia spotkania¹³⁶. W spotkaniu i wyrastającym zeń dialogu następuje nie tylko wymiana słów, ale przede wszystkim wymiana wartości¹³⁷. Tylko ten, kto doświadczył spotkania, mógł doświadczyć źródłowo jakiegoś konkretnego dobra i zła, jakiejś tragiczności, wolności i głosu imperatywu kategorycznego, który od drugiego doszedł ku niemu¹³⁸. Zło i dobro pojawia się na linii dialogicznego stosunku między osobami. Wprawdzie można mówić, iż zło pochodzi także ze świata rzeczy, czyli - używając języka Tischnerowskiej filozofii dramatu - od strony *sceny*, ale ma ono charakter ontologiczny i krakowski filozof określa je pojęciem *nieszczęścia*, gdy tymczasem zło

¹²⁹ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, s. 87.255-256.

¹³⁰ Tenże, *Etyka afirmacji*, s. 1478-1481.

¹³¹ Tenże, *W kręgu wartości*, s. 23.

¹³² J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, Paryż 1985, s. 12.

¹³³ Tenże, *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*, Kraków, 1993, s. 103.

¹³⁴ Tamże, s. 101; Tenże, *Etyka wartości...*, s. 53-54.

¹³⁵ Tenże, *Etyka wartości...*, s. 58.

¹³⁶ J. Galarowicz, *Zadomowić się...*, s. 808.

¹³⁷ J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 101.

¹³⁸ Tenże, *Myślenie według...*, s. 514-515.

w ścisłym znaczeniu przychodzi od strony drugiego człowieka i ma charakter etyczny.¹³⁹ Zło w wymiarze ontologicznym jest brakiem, niedoskonałością bytu, zaś zło w znaczeniu etycznym nie jest ani bytem, ani niebytem, lecz czymś *między*¹⁴⁰. Zło nie jest więc rzeczą samą w sobie, lecz tym, co się zjawia, należy je więc umieścić w kategorii fenomenów. Jest to jednak fenomen szczególny, gdyż nie stanowi adekwatnego przejawu ukrytej za nim rzeczy, nie ukazuje prawdy o niej. Nie jest jednak całkowitą ułudą. Termin, jakiego używa Tischner na określenie zła to polskie słowo *zjawia*, coś, co jest „*międzyrzeczywistością*, która rodzi się pomiędzy człowiekiem a człowiekiem (*Zwischen* Buber) jako owoc wspólnych struktur dialogicznych”¹⁴¹. Zło pojawić się może tylko tam, gdzie jest człowiek i nie w relacji intencjonalnej: człowiek-scena, lecz tylko w relacji dialogicznej: człowiek-człowiek. Poprzez swoje odniesienie do prawdy i dobra stanowi prawdziwe zagrożenie i wyzwanie dla ludzkiego rozumu i ludzkiej woli¹⁴². Także dobro w znaczeniu etycznym wyłania się jako zjawisko z przestrzeni międzyludzkiej, choć istnieje w głębi osoby jako jej najbardziej wewnętrzna możliwość¹⁴³.

Więź jaka powstaje między osobami ma nie ontologiczny, lecz etyczny charakter, stąd bierze się szczególna doniosłość etyki dla refleksji nad życiem społecznym¹⁴⁴. Etyka społeczna, jaką postuluje Tischner, winna być etyką opisowo-aksjologiczną. Jako taka ma unikać jednostronności etyki pozytywistycznej, która ogranicza się w zasadzie do badania faktów i ich opisu, a więc jest w zasadzie socjologią moralności, jak również etyki normatywnej, która z kolei pragnie tylko kształtować rzeczywistość, gubiąc umiejętność jej odczytywania, wątpiąc niejako w istnienie naturalnego etosu społecznego, w ludzki zmysł moralny, w sumienie człowieka. Etyka opisowo-aksjologiczna, czerpiąca swe inspiracje także z *O Państwie Bożym* św. Augustyna i *Fenomenologii ducha* Hegla, ma być wiedzą przedłużającą w sposób krytyczny naturalną wrażliwość na drugiego człowieka i świat wartości. Nie poprzestaje na opisie faktów, lecz próbuje odczytać je i ocenić w świetle wartości i ideałów. Próbuje więc wydobyć na jaw te wartości, oczyścić sposób widzenia ideałów i następnie w oparciu o nie dokonać oceny całej dziedziny wydarzeń społecznych. Obszar refleksji tak rozumianej etyki społecznej, łączącej się z filozofią dziejów i filozofią człowieka, zakreślają trzy pojęcia: nadzieja, wolność, ofiara. Wszelkie bowiem zaangażowanie społeczne jest - jak twierdzi Tischner - zaangażowaniem w imię jakiejś nadziei, w ramach określonej wolności i stosownie do gotowości na ofiarę, którą trzeba ponieść¹⁴⁵.

Na koniec tego zarysu, przedstawiającego w wielkim skrócie refleksję polskich fenomenologów na temat świata wartości dodać należy, iż dają oni wszyscy mniej lub bardziej wyraźne świadectwo przekonaniu, że nad tym światem jest Wartość absolutnie najwyższa, absolutne Dobro i Prawda - Bóg. Nie podejmując tego zagadnienia, trzeba jednak zaznaczyć, że zwłaszcza w filozofii i etyce społecznej Wojtyły i Tischnera teistyczna perspektywa odgrywa istotną rolę. Obecny Papież w Bogu

¹³⁹ Tenże, *Filozofia dramatu...*, s. 149-150.

¹⁴⁰ Tenże, *Filozofia człowieka...*, s. 16-17.

¹⁴¹ Tenże, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 152-153.

¹⁴² Tamże, s. 155-156.

¹⁴³ Tamże, s. 249; Tenże, *Filozofia człowieka...*, s. 17.

¹⁴⁴ Tenże, *Myślenie według...*, s. 186.

¹⁴⁵ Tamże, s. 477-488.

widzi fundament dla etyki, najwyższą instancję prawdy o dobru i złu¹⁴⁶, zaś Tischner podkreśla, że Bóg jako najwyższa Wartość wprowadza ład w doświadczenie drugiego człowieka i stosunki międzyludzkie. Doświadczenie *Sacrum* broni przed ubóstwianiem człowieka, które przynosi zawsze rozczarowanie, pustkę i rozpacz. Wyrastająca z doświadczenia *Sacrum* nadzieja religijna wpływa na wszystkie inne nadzieje człowieka, wprowadzając w nie harmonię i nadając im głębszy sens, stając się tym samym źródłem prawdziwego ocalenia człowieka¹⁴⁷. Stróżewski natomiast, widząc w Bogu najwyższą Wartość i punkt odniesienia wszystkich innych wartości, formułuje zasadniczą aksjologiczną dyrektywę ludzkiego postępowania, by odnaleźć w sobie obraz wartości absolutyzujących się w idei Boga i dążyć do identyfikacji się z Nim aż do granic ludzkich możliwości. Zadaniem człowieka jest więc realizacja w sobie obrazu Boga¹⁴⁸.

Jako rezultat przeprowadzonych wyżej analiz można przedstawić następujące wnioski, układające się w pewną syntezę poglądów polskich fenomenologów na temat wartości i miejsca wśród nich człowieka:

1. Wszyscy jednoznacznie opowiadają się za obiektywizmem aksjologicznym. Pogląd ten poparty jest obszernymi analizami ontologicznymi Ingardena, stanowiącymi ważny wkład w dyskusję wokół ontologicznego statusu wartości. Stwierdzenie i uzasadnienie obiektywnego istnienia wartości jest bardzo istotne, gdyż daje podstawę dla budowania wolnej od zarzutu subiektywizmu i relatywizmu aksjologii społecznej, a w jej ramach etyki społecznej jako etyki wartości.

2. Obiektywizm wartości prowadzi do zgodnego uznania ich obiektywnej hierarchii. Poza Tischnerem, który w zasadzie przejmuje od Schelera sposób hierarchicznego uporządkowania wartości, polscy fenomenologowie nie dają własnych definitywnych rozstrzygnięć. Wszyscy jednak podkreślają niewątpliwy prymat wartości osobowych, a więc tych, których nosicielem jest osoba ludzka, przed rzeczowymi, duchowymi przed materialnymi, potwierdzając tym samym personalistyczny charakter swoich koncepcji. Znamienne dla personalizmu jest także stwierdzenie, że są wartości takie, których nigdy nie wolno poświęcać dla jakichkolwiek celów, i że należy do nich przede wszystkim godność osoby ludzkiej.

3. Człowiek jest wrażliwy na płynące ze strony wartości wezwanie do ich urzeczywistnienia. Realizując wartości pozytywne, zarazem spełnia siebie, zaś przez wartości negatywne następuje jego autodestrukcja - to kolejna teza pod którą podpisują się wszyscy polscy fenomenologowie. To powiązanie wartości i osoby ludzkiej, uzależnienie bycia dobrym człowiekiem od realizacji pozytywnych wartości, stanowi bardzo istotny przyczynek dla ukazania związków między metafizyką i aksjologią. Szczególnie cenne są w tym względzie analizy Wojtyły i Stróżewskiego. Ten ostatni, wychodząc od analizy fenomenologicznej, stosując konsekwentnie preferowaną przez siebie metodę dialektyczną, dochodzi ostatecznie do wniosków zbieżnych z klasyczną koncepcją transcendentaliów, utożsamiającą dobro z istnieniem. Tym samym potwierdza się kolejny raz możliwość traktowania filozofii bytu i filozofii świadomości nie jako przeciwstawnych sobie, lecz jako komplementarnych. W ujęciu Tischnera zwrócić należy uwagę na bardzo ważne - zwłaszcza z punktu widzenia etyki - twierdzenie, że prawdziwym zagrożeniem dla będącego

¹⁴⁶ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, s. 62.

¹⁴⁷ J. Tischner, *Etyka wartości...*, s. 142-148.

¹⁴⁸ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, s. 253-254; Tenże, *W kręgu wartości*, s. 149.

osobowym centrum *Ja* aksjologicznego są wartości negatywne tylko wtedy, gdy staną się jego własnymi wartościami, że nie mogą zagrozić mu z zewnątrz. Nie oznacza to jednak lekceważenia aksjologicznego otoczenia osoby, gdyż wartości stają zawsze przed konkretnym człowiekiem i w konkretnej sytuacji. Mamy więc do czynienia z jednej strony z wyraźnym zaakcentowaniem wolności osoby, która może odpowiedzieć tak lub inaczej na wezwanie płynące ze strony wartości, decydując tym samym o sobie, z drugiej zaś z ukazaniem, iż nie jest to wolność absolutna, lecz ograniczona sytuacją określającą zbiór możliwych do wyboru wartości. Koncepcja białych plam aksjologicznych, tłumacząca w dużej mierze tę ograniczoność i swoistą aksjologiczną przygodność człowieka, który zawsze pozostaje niezaspokojony w swoim głodzie wartości, powiązana z koncepcją *Ja* uspołecznionego, może stanowić bardzo dobre narzędzie w interpretacji życia społecznego osoby ludzkiej, ujętego w perspektywie aksjologicznej.

4. Pośród wszystkich wartości za najwyższą (w porządku naturalnym) uznać należy wartość człowieka jako osoby. Ingarden uzasadnienia tej tezy dokonuje głównie przez zestawienie wartości osoby z innymi wartościami, zaś Wojtyła i Stróżewski w oparciu o metafizykę osoby ludzkiej i porównanie bytu osobowego z innymi bytami. Tischner w swej analizie aksjologicznej przekracza wymiar czysto filozoficzny, ukazując wartość osoby ludzkiej przez jej odniesienie do osobowego Boga religii chrześcijańskiej. Omawiani autorzy zgodnie podkreślają, że godność osoby ludzkiej przewyższa wszystko, co człowieka otacza i domaga się uznania i afirmacji przez wszystkich ludzi. Ze względu na tę godność nie wolno traktować człowieka utylitarnie czy instrumentalnie. Powyższe stwierdzenia stanowią fundament personalistycznej koncepcji życia społecznego, stojącej w zdecydowanej opozycji wobec wszelkich form kolektywizmu, materializmu, utylitaryzmu, hedonizmu itd. Koncepcja ta odznacza się przy tym wyraźnym dynamizmem, gdyż wartość osoby jest nie tylko faktem, lecz także powinnością domagającą się realizacji.

5. Koncepcje etyczne polskich filozofów różnią się między sobą, posiadają jednak tę wspólną cechę, że we wszystkich znajduje się wyraźne odniesienie do osoby i do wartości. Cechuje je też znamienne dla fenomenologii antyformalizm, w którym zwłaszcza Ingarden posuwa się jeszcze dalej niż Scheler. W przeciwieństwie jednak do Schelera, dla polskich fenomenologów etyka wartości nie oznacza porzucenia jej normatywnego charakteru. Opowiadając się za koncepcją etyki jako nauki normatywnej podkreślają, że jest ona także - choć tylko pośrednio - nauką praktyczną. Zwrócić uwagę należy też na przypisanie, zwłaszcza przez Wojtyłę i Tischnera, szczególnej roli sumieniu oraz na podjętą przez tych autorów dogłębną refleksję nad sumieniem, którą w tej pracy mogliśmy tylko zasygnalizować.

Filozofia Wojtyły, łącząca twórczo fenomenologię i tomizm, także w etyce przyniosła wartościowe rezultaty. Autor *Osoby i czynu* słusznie zwrócił uwagę na rolę doświadczenia moralnego jako przeżycia swoistości dobra i zła moralnego, czego nie dostrzegł św. Tomasz, a co z taką przenikliwością widział Scheler. Z kolei Scheler nie dostrzegł tego, co już zauważył św. Tomasz, że doświadczenie moralne odsłania związek dobra i zła moralnego z czynem i jego sprawcą - osobą. Ukazując sprawczość osoby wobec wartości moralnych, Wojtyła potwierdził konieczność oparcia etyki na metafizyce. Metafizyka jako teoria bytu stanowi także podstawę dla uzasadnienia najwyższej wartości, jaką jest osoba ludzka, a pośrednio podstawowej w etyce Wojtyły normy - normy personalistycznej. W tym miejscu odchodzi autor *Milo-*

ści i odpowiedzialności od koncepcji tomistycznej, stając na stanowisku, że uzasadnienie wartości moralnych nie dokonuje się na drodze teleologicznej, lecz normatywnej, a podstawową i najważniejszą normą jest właśnie norma personalistyczna¹⁴⁹ W ten sposób następuje też w etyce Wojtyły przełamanie eudajmonizmu na rzecz personalizmu. Zasadniczym przedmiotem etyki staje się powinność afirmowania osoby przez osobę ze względu na jej niezbywalną godność, czyli miłość, jako coś, co należy się osobie od osoby. Okazuje się tym samym, że miłość nie musi oznaczać wykluczenia powinności (Scheler), ani powinność nie musi wykluczać miłości (Kant)¹⁵⁰.

Potrzebę oparcia etyki na metafizyce dostrzega też Stróżewski, w przeciwieństwie do Tischnera, który uznaje etykę za pierwotną względem teorii bytu. Oryginalnym wkładem Stróżewskiego do myśli etycznej jest jego koncepcja etyki afirmacji, stanowiąca ewidentny przykład wiązania etyki z metafizyką, wartości z istnieniem. Oznacza się ona głębokim humanizmem, który wyciska swe piętno na wszystkim, co istnieje. Świat w tym ujęciu ukazuje się jako świat dla człowieka i z natury przyjazny człowiekowi. Bardzo przydatna w analizie zachowań i postaw moralnych może też być opracowana przez Stróżewskiego teoria trzech czystych typów moralności.

Etyka Tischnera wyrasta z wielu odległych od siebie tradycji filozoficznych. Choć bezpośrednio odwołuje się przede wszystkim do Schelerowskiej etyki wartości, to jednak obecne są w niej wyraźnie także elementy etyki Kanta, ze sprzeciwu wobec której narodziła się właśnie etyka niemieckiego fenomenologa; bardzo ważne miejsce zajmują też myśli wywodzące się z filozofii spotkania i filozofii dramatu. Trzeba jednak przyznać, że te różne elementy łączą się u Tischnera w dość spójną koncepcję. Na podkreślenie zasługuje także jej realizm, polegający na przywiązywaniu dużej wagi do tzw. zmysłu rzeczywistości (między *utopizmem a fatalizmem*), oraz charakterystyczne dla filozofii Tischnera szczególnie silne uwzględnienie wymiaru praktycznego.

6. W swoich analizach i koncepcjach etycznych polscy fenomenolodzy podejmuje w szerokim zakresie problematykę życia społecznego, stwarzając tym samym podstawy etyki społecznej. Bardzo duże znaczenie dla całościowej wizji rzeczywistości społecznej posiada stwierdzenie przez wszystkich omawianych autorów prymatu etyki wobec socjologii, ekonomii, polityki, techniki i innych dziedzin życia społecznego. Samą etyką społeczną w najmniejszym zakresie zajmuje się Ingarden, w największym zaś stopniu rozwija ją Tischner, dla którego etyka jest pierwotnie etyką społeczną, gdyż wartości moralne pojawiają się najpierw w spotkaniu z drugim człowiekiem. Teza ta nasuwa szereg wątpliwości. Z pewnością doświadczenie moralne człowieka przebiega w znacznej mierze w kontekście międzyosobowych lub społecznych relacji, nie oznacza to jednak, że nie jest ono możliwe poza tym kontekstem. Doświadczenie powinności poszanowania życia ludzkiego i godności osoby ludzkiej przeżywa człowiek tak w odniesieniu do życia i godności innych ludzi, jak i do swej własnej osoby. Wydaje się, że przeżycie tej bezwzględnej powinności w odniesieniu do własnej osoby nie wymaga doświadczenia spotkania z drugim człowiekiem. Co więcej, można domniemywać, że przeżycie i uświadomienie sobie swej osobowej godności prowadziłyby do przeniesienia powinności jej afirmacji w odniesieniu do każdego innego bytu osobowego, niezależnie od faktycznego jego spotkania. Powyższe wątpliwości, dotyczące słuszności twierdzenia, że

¹⁴⁹ J.W. Gałkowski, *Pozycja filozoficzna...*, s. 86.

¹⁵⁰ T. Styczeń, *Karol Kardynał Wojtyła: Filozof...*, s. 20.

wszystkie wartości moralne pojawiają się pierwotnie w spotkaniu z drugą osobą, nie mogą przesłonić faktu, że wyrastająca z analizy tego spotkania etyka, przede wszystkim właśnie jako etyka społeczna, stanowi bardzo cenną propozycję dla filozoficznej refleksji nad rzeczywistością społeczną. Tischner łącząc w swej etyce społecznej osiągnięcia św. Augustyna, Hegla, Schelera, Kanta, dialogików, filozofii dramatu a nawet czerpiąc pewne inspiracje z marksizmu (przede wszystkim w swej filozofii pracy), nadaje jej charakter uniwersalny, bez popadania jednak w synkretyzm. Podkreślić też należy wybitnie praktyczny charakter Tischnerowskiej etyki społecznej, korespondujący z jego stwierdzeniem, że etyka stanowi fundament prawdziwej wspólnoty. Interesująca jest także koncepcja powiązania etyki społecznej z filozofią człowieka i filozofią dziejów oraz oparcia jej na triadzie centralnych dla niej wartości, jakimi są nadzieja, wolność i ofiara. Wydaje się natomiast, że niewiele, poza grą słów, wniosła w dorobek myśli etycznej propozycja określenia ontologicznego statusu zła moralnego pojęciem *zjawy*, oznaczającym bytowanie między bytem a niebytem i zarazem między człowiekiem a człowiekiem.

Etyka społeczna Wojtyły łączy się w swej warstwie koncepcyjnej i merytorycznej ściśle z jego antropologią (społeczna natura człowieka) i etyką w wymiarze indywidualnym. Okazuje się, że podstawowa dla etyki norma personalistyczna, oparta na godności osoby ludzkiej, i powiązane z nią uczestnictwo, stanowi także fundament przykazania miłości, na którym z kolei opiera się etyka społeczna. Uzasadniające powyższe tezy bardzo szczegółowe analizy obecnego Papieża, choć nie wskazują tak bezpośrednio praktycznych zastosowań dla życia społecznego, jak miało to miejsce u Tischnera, to jednak układają się w integralną całość, stanowiącą dobrą podstawę dla budowania szczegółowej etyki społecznej. To samo można powiedzieć o koncepcji Stróżewskiego, która jest zastosowaniem etyki afirmacji do życia społecznego. Podobnie jak Wojtyła, autor *Istnienia i wartości* postuluje oparcie tego życia na miłości jako naczelnym zasadzie etyki. Podkreślić też należy wyakcentowanie dynamicznego i czynnego charakteru afirmacji w stosunkach międzyludzkich i społecznych.

7. Choć możliwe jest uprawianie filozofii, także filozofii społecznej, bez odniesienia się do problematyki Boga, to jednak przedstawiona w niej rzeczywistość byłaby niepełna, o ile nie pozbawiona swych najgłębszych podstaw. Stwierdzenie to w szczególności odnosi się do aksjologii, która bądź uznaje Boga jako najwyższą wartość, bądź zajmuje pozycje agnostyczne, albo wreszcie odrzuca istnienie Boga. Wyraźne opowiedzenie się Wojtyły, Stróżewskiego i Tischnera za pierwszą możliwością oraz skłanianie się ku niej Ingardena ma także istotne znaczenie dla określenia perspektywy budowania etyki społecznej.