

W POSZUKIWANIU PODSTAW PERFEKCJORYZMU W ETYCE

1. ZAGADNIENIE

W artykule niniejszym chodzi o naszkicowanie zagadnienia, którego pełne opracowanie musiałoby stać się przedmiotem obszernego studium monograficznego. Etyka stara się określić, co jest dobre i złe w czynach ludzkich, nie zadawając się zestawieniem tego, co w różnych warunkach za dobre lub złe uchodzi czy też uchodziło. Zadaniem jej jest pokierowatywny. I w tym właśnie charakterze jest nauką praktyczną. Ponieważ jednak chodzi o kierowanie czynami wedle tego, co obiektywnie jest dobre i złe, przeto ma ona charakter normatywny. I w tym właśnie charakterze jest nauka praktyczna. Jeżeli etyka uwydatnia to, że czyn dobry istotnie doskonali spełniającego ów czyn człowieka, wówczas mówi się o perfekcjoryzmie w etyce. Mówi się też czasem o perfekcjonizmie — ta różnica w określeniach nie zasługuje może na szczególną uwagę. Nazwa perfekcjoryzm o tyle zawiera w sobie więcej niż perfekcjonizm, że kładzie nacisk na stawanie się człowieka lepszym przez każdy dobry czyn, podczas gdy perfekcjonizm mówi ogólnie o doskonaleniu się moralnym człowieka. W szkicu niniejszym zastosowanie będzie miał raczej termin perfekcjoryzm.

Perfekcjoryzm nie utożsamia się z normatywizmem etyki. Można przecież określać, co jest dobre lub złe, jaki czyn jest

przedmiotowo dobry lub zły, abstrahując od tego, że czyn ów przyczynia się do udoskonalenia człowieka spełniającego go albo też do jakiejś dewaluacji jego człowieczeństwa. Tym niemniej w przekonaniu powszechnym tak właśnie sprawy się mają: człowiek moralnie się doskonali przez czyny dobre, a dewaluuje przez złe. Perfekcjonizm jest jakimś ważnym aspektem życia moralnego. Aspekt ten musi znaleźć odzwierciedlenie w etyce, jeżeli pretenduje ona do pełnego ujęcia faktów życia moralnego. A jakkolwiek ów aspekt perfekcjonistyczny polegający na uwydatnieniu tego, że człowiek czyniąc dobrze doskonali się moralnie i *vice versa*, nie utożsamia się w etyce z aspektem normatywnym, w którym chodzi tylko o określenie, co jest moralnie dobre, a co złe, tym niemniej należy zauważyć, że norma w etyce pełniej wychodzi niejako na podłoże perfekcjonizmu i w łączności z nim. W etyce bowiem zawsze w jakiś sposób chodzi o człowieka, on stanowi najszerszej pojęty przedmiot materialny etyki. Normy przeto nie mają pełnego znaczenia w oderwaniu od człowieka, który żyjąc wedle nich żyje po prostu dobrze, owszem, doskonali się jako człowiek, w przeciwnym natomiast wypadku marnuje się i dewaluuje.

I otóż w artykule niniejszym, który jest tylko szkicem na temat tego ważnego zagadnienia, spróbuję wykazać, że aspekt perfekcjonistyczny w etyce występuje adekwatnie tylko przy założeniach filozofii bytu. Dowodem tego jest etyka Arystotelesa oraz św. Tomasza z Akwinu. Kiedy natomiast system filozoficzny wychodzi z analizy samej świadomości, wówczas ów aspekt perfekcjonistyczny w etyce opartej na takim systemie zanika. Widać to u Kanta oraz u współczesnego fenomenologa Maksa Schelera. Ci dwaj myśliciele zostali wybrani w niniejszym szkicu, ażeby w przeciwieństwie do dwóch poprzednich świadczyć, iż tylko przy założeniach filozofii bytu można zbudować konsekwentną etykę perfekcjonistyczną.

2. ARYSTOTELES I ŚW. TOMASZ Z AKWINU

Arystoteles zajmuje się dobrem w związku z bytem. Wszędzie tam, gdzie spotykamy się z dążeniem celowym, występuje z jednej strony jakiś byt, a z drugiej strony cel, do którego byt ów dąży. I ten cel właśnie jest dobrem. Jeżeli stanowi ono przedmiot dążenia czy pożądania to znaczy, że odpowiada w jakiś sposób i w jakimś zakresie naturze tego bytu, który doń dąży względnie go pożąda. Odpowiedniość owa zaś w tym się uwydatnia, że dobro udoskonala byt. Jak widać Arystoteles zgodnie ze swoim stylem filozofowania oparł się przede wszystkim mocno na doświadczeniu. W doświadczeniu spotykamy się co krok z faktem dążenia do celu. Ten fakt ujawnia nam dobro jako element składowy rzeczywistości. Dobro jest właśnie celem czyli tym, do czego się dąży. Ażeby zaś wyjaśnić, dlaczego się dąży do dobra jako do celu, należy zwrócić się do tego bytu, który dąży, i uwzględnić jego naturę. Okaze się, że dobrem zawsze jest to, co tej naturze w jakiś sposób odpowiada, czyli to, co ma w sobie dane, ażeby tę naturę w jakiś sposób udoskonalić. Tak więc u kresu owej filozoficznej refleksji na temat stosunków zachodzących w doświadczalnej rzeczywistości pomiędzy bytem a dobrem jako celem znajduje się perfekcjoryzm. Dobrem jest to, co stanowi przedmiot dążenia czyli cel — dobrem jest to, co udoskonala byt: w tych dwóch zdaniach można streścić główną myśl arystotelesowskiej filozofii dobra.

Filozofia ta stanowiła oparcie dla jego etyki¹. Etyka arystotelesowska jest to nauka o człowieku, który dążąc do róż-

¹ W wywodach niniejszych opieram się na dziełach etycznych Arystotelesa. Obok *Etyki Nikomachejskiej* wchodzi w grę również *Etyka Eudemejska*, której autentyczności broni W. Jäger w monografii *Aristoteles* (1923 r.), oraz *Etyka Wielka*, której autentyczności broni H. v. Arnim, *Der drei aristotelischen Etiken*, (1924 r.) — por. Sinko T., *Historia literatury greckiej*, s. 780. — Odwołuję się do grecko-lacińskiego wydania dzieł Arystotelesa dokonanego przez Firmin-Didot w 1883 r. (Paryż), używając li-

nych dóbr musi przede wszystkim szukać dobra najbardziej odpowiadającego jego rozumnej naturze. Dobro takie jest właściwym celem jego życia i działania, wszystkie inne winny być środkami do tego celu prowadzącymi. Arystoteles uczy, że dobro takie dogłębnie człowieka uszczęśliwia, jest nim zaś godziwość czyli to, co czyni człowieka doskonałym i obiektywnie godnym uznania. Jest to właśnie doskonałość moralna wyrażająca się w posiadaniu cnót, dzięki którym człowiek dążąc do różnych dóbr poza sobą realizuje wciąż to zasadnicze dobro, które tkwi w nim samym. Ono jest celem ostatecznym jego działania, dla niego powinien czynić wszystko to, cokolwiek czyni jako rozumny, świadomy byt. Jak widać etyka Arystotelesa jest głęboko humanistyczna, humanizm zaś jego jest do głębi etyczny: o pełni człowieka stanowi doskonałość moralna. Ażeby zaś uchylić wszelkie podejrzenia na temat ewentualnego indywidualizmu, który mogłyby kryć w sobie ów arystotelesowski perfekcjonizm wystarczy wskazać, że etyka stanowi wedle niego część polityki tj. nauki o moralnie dobrym życiu społeczeństwa. Człowiek odznaczający się moralną doskonałością to nie egoista szukający własnego tylko dobra, ale dojrzała osobowość, która nieustannie liczy się z realnymi wymaganiami dobra wspólnego.

W tym ujęciu koncepcja perfekcjonistyczna etyki Arystotelesa miała wiele danych po temu, ażeby zostać przeszczepioną na grunt filozofii chrześcijańskiej i teologii moralnej po uwzględnieniu tej nowej prawdy o bycie i doskonałości człowieka, jaką wniosło Objawienie². Przejęcie arystotelesowskiej koncepcji perfekcjonistycznej w etyce podobnie jak wielu

tery N dla oznaczenia *Etyki Nikomachejskiej*, E — dla oznaczenia *Etyki Eudemejskiej*, oraz M — dla oznaczenia *Etyki Wielkiej*, podczas gdy dopisane do tych liter cyfry wskazują odnośną księgę oraz rozdział dzieła. Oparciem dla niniejszych wywodów są m. in. N. 1,1 — N. 1,2 — N. 1,3 — N. 1,4 — N. 1,7 — N. 1,8 — N. 1,12 — N. 2,6(3) — N. 9,4(3) — N. 9,9(7) — N. 10,5(10) — N. 10,9(6) — E. 1,3(5) — M. 2,9(2-5) — E. 7,15.

² Por. np. Mat 5,48.

innych koncepcji filozoficznych jest dziełem św. Tomasza z Akwinu. Należy więc z kolei zwrócić uwagę na związek, jaki zachodzi pomiędzy perfekcjoryzmem etyki św. Tomasza a jego filozoficzną koncepcją dobra.

Akwinata wychodzi podobnie jak Arystoteles od stwierdzenia ścisłego związku, jaki istnieje pomiędzy dobrem a bytem. Twierdzenie to nabrało nowej siły w świetle licznych zdań Księgi Rodzaju oraz innych ksiąg Pisma św. — wskazywał na to wielokrotnie już św. Augustyn³. Akwinata nawiązuje w swej filozofii dobra równocześnie do tradycji Arystotelesa i św. Augustyna. Dobro jest celem bytu, gdyż przyczynia się do jego udoskonalenia. A wobec tego dobro zawsze jest doskonałością bytu. Na ten aspekt dobra zwrócił św. Tomasz szczególną uwagę. Jego filozofia bytu uwzględniała w pełni całą dynamikę rzeczywistości. Rzeczywistość jest dynamiczna, stwierdzamy bowiem w bycie zmiany. Zmiany polegają zawsze na aktualizowaniu się jakiejś możliwości. Aktualizowanie się możliwości polega na aktualnym zaistnieniu czegoś, co uprzednio istniało tylko w możliwości, a więc realnie nie istniało. Skoro zaś zaczęło już istnieć i istnieje, wówczas jest doskonałością odnośnego bytu. W ten sposób aktualizowanie się możliwości w bycie wiąże się z doskonaleniem tegoż bytu. Ponieważ aktualizacja oznacza zawsze jakieś przejście od nieistnienia do istnienia, akt zaś implikuje zawsze istnienie, przeto na istnieniu polega wszelka doskonałość czyli dobro. Wnikliwa obserwacja rzeczywistości potwierdza tę tezę w oczach św. Tomasza. Przecież to, czego przede wszystkim broni każdy byt, to właśnie istnienie. Jest ono zatem najbardziej podstawowym dobrem. A dalej: o tyle tylko orzekamy o jakimś bycie, że jest dobry, o ile znajdujemy w nim odpowiednią dla niego pełnię istnienia, tzn. gdy

³ Powołuję się na S. Aurelii Augustini, *Opera omnia* w wyd. Migne, 1865, m. in. t. IV. kol. 1740 — t. IV. kol. 203 — t. IV. kol. 1686 — t. X. kol. 308 — t. III. kol. 31 — t. VI. kol. 17 — t. VI. kol. 701 — t. II. kol. 658 — t. V. kol. 185 — t. V. kol. 853 — t. II. kol. 1347 — t. I. kol. 811 i inne.

istnieje nie tylko sama jego substancja (*ens simpliciter*), ale gdy istnieją również wszystkie potrzebne w nim przypadłości (*entia secundum quid*). Wtedy dopiero orzekamy, że byt ów jest pełnym dobrem w swoim gatunku (*bonum simpliciter*). Sama substancja stanowi tylko *bonum secundum quid*, a brak czyli nieistnienie jakiegokolwiek potrzebnej przypadłości jest jakąś niedoskonałością owego bytu, jest złem. Tak więc istnienie decyduje o dobru. Byt, który jest samoistnym istnieniem tzn. Bóg, jest też i bezwzględną pełnią dobra, jest dobrem samoistnym. Każdy inny byt poza Nim, nawet jeżeli posiada odpowiednią dla swej natury pełnię istnienia (względną oczywiście), posiada tylko pewne uczestnictwo (*participatio*) w owej bezwzględnej pełni dobra, jaką jest Bóg.

Pełnia istnienia odpowiednia dla danego bytu z racji posiadanej przez niego natury to nic innego jak doskonałość. Św. Tomasz⁴ wyszedł z pozycji arystotelesowskich, opowiedział się za realizmem w koncepcji dobra, a równocześnie włączył do swej filozofii dobra przetworzoną przez św. Augustyna w duchu realistycznym platońską naukę o partycypacji. Realizm polega na związaniu dobra z bytem. Wszelki byt jest dobry. Dobro jest to byt, który zostaje w relacji do innego bytu; ten inny byt dąży do niego dla własnego udoskonalenia. Dobrem jest to, co udoskonala byt pod jakimś względem, co go aktualizuje, co w ramach natury niejako potęguje jego istnienie. W tej egzystencjalnej koncepcji dobra — tak można by nazwać koncepcję św. Tomasza — utożsamienie dobra z bytem tłumaczy się właśnie perfekcjonizmem, zasadą doskonalenia się, która stanowi pra-

⁴ Z wielu tekstów w dziełach św. Tomasza, do których należy się odwołać w tym wypadku, przytaczam: Sent. I. d. 19, q. 5, 2, 3 — Verit. 21, 5 — I. 5, 1, 1 — I, 6, 3 — Cg. III, 20 — I, 62 8 — I, 19, 4, 1 — I, 23, 4, 1 — Cg I, 37 — Sent. II. d. 1, q. 2, 2, 2 — I, 5, 1 — I, 5, 3, 1, — Verit. 21, 1 — Verit. 21 6 — Verit. 21, 5, 6 — Verit. 24, 4 — I, 5, 4, 2 — Verit. 21, 2 — Pot. 3, 6 — I, 48, 1 — Cg. II, 41 — I-II, 18, 1 — I-II, 18, 3, 3 — Verit. 1, 1 — Sent. I, d. 8, 1, 3 — Sent. I, d. 19, q. 5, 1, 3 — I, 17, 4 — Ma. 2, 5, 2 — I-II, 18, 4, 3 — I-II, 19, 6, 1 — I-II, 19, 7, 3 i inne.

wo wszelkiego bytu. Filozofia dobra jest gruntownie wtopiona w filozofię bytu ujętego egzystencjalnie i dynamicznie. W filozofię bytu jest również gruntownie wmontowana Tomaszowa etyka. Każde świadome działanie człowieka jest aktualizacją jego rozumnej istoty i dlatego stanowi o jakiejś doskonałości bytu ludzkiego. Jeśli działanie to odpowiada poznawanej przez człowieka prawdzie o dobru (*bonum sub ratione veri*), wówczas stanowi ono o moralnym udoskonaleniu bytu, w przeciwnym razie przyczynia się do zła moralnego — cały rozumny byt ludzki w nim się dewaluuje i niszczy. Jak widać perfekcyjizm, który przenika do rdzenia Tomaszową koncepcję dobra, posiada najwydatniejsze konsekwencje w jego etyce. Jest to znowu podobnie jak u Stagiryty nauka o człowieku, który się doskonalili zgodnie ze swą rozumną i społeczną naturą w porządku przyrodzonym i nadprzyrodzonym. Wszystkie elementy etyki św. Tomasza wynikają z tych perfekcyjistycznych założeń, których dostarczyła jego filozofia dobra.

3. KANT I SCHELER

Krytyka rozumu teoretycznego i praktycznego została podjęta przez Kanta w tym celu, aby znaleźć odpowiedź na pytanie: czy możliwa jest metafizyka jako nauka? Odpowiedź ta wypadła przecząco. Wraz z odrzuceniem filozofii bytu przyszło u Kanta do skryształizowania filozofii świadomości, rozum bowiem został pojęty w jego *Krytykach* jako samodzielny podmiot działania. Dla Arystotelesa i św. Tomasza rozum był władzą duszy, przypadłością ludzkiego bytu. Oderwany od tego bytu, pojęty jako samodzielny podmiot aktów, rozum stał się czystą świadomością. Droga do idealizmu została w ten sposób otwarta. Filozofia świadomości zastąpiła filozofię bytu. Ponieważ przedmiotowego transcendentnego bytu świadomość zdaniem Kanta nie dosięga, zatem jest ona przede wszystkim pew-

na własnych apriorycznych form poznawczych, z pomocą których porządkuje całą różnorodność zjawiskowej treści. Etyka jako nauka może się oprzeć tylko na formie rozumu praktycznego⁵. Jest nią forma powszechnego prawodawstwa, która *a priori* występuje w świadomości w charakterze imperatywu. Ponieważ forma owa jest bezwzględnie nakazująca, przeto treść etyczna świadomości, która koncentruje się wokół imperatywu, sprowadza się do czynnego nakazywania oraz przeżywania powinności w odpowiedzi na rozkazy. Jednakże imperatywizm taki nie stanowi pełnej treści etycznej świadomości. Przeżycie imperatywu łączy się w ujęciu Kanta z przeżyciem wolności. Oto właściwym zaprzeczeniem wolności woli jest wszelka determinacja. Z determinacją taką spotykamy się w całym świecie zjawiskowym, w zjawiskach przyrody. Z determinacją spotykamy się również w człowieku ujętym od strony doświadczalnej, w *homo fenomenon*. Kiedy bowiem przychodzące od strony zjawiskowego świata bodźce wywołują uczucia przyjemne lub przykre, wtedy świadomość zmysłowa podlega determinacjom. Moralność jednak determinację wyklucza, a wiąże się tylko z wolnością. Wobec tego musimy szukać moralności tzn. etycznej treści świadomości w pozazjawiskowym *homo noumenon*. Tylko jego udziałem jest autonomia czyli wolność. Autonomia ta zaś wiąże się najściślej właśnie z imperatywem, w nim bowiem wypowiada się sama aprioryczna forma rozumu praktycznego. Kiedy rozum praktyczny kieruje się tylko i wyłącznie względem na tę formę, wówczas w świadomości praktycznej powstaje przeżycie czystej powinności, w której „nadmysłowe“ człowieczeństwo (*homo noumenon*) przeżywa równocześnie całą swą wolność. Pojęta bowiem w ten sposób powinność jest wolna od wszelkich determinacji z zewnątrz, ze strony świata zjawiskowego, a podlega tylko determinacji od wewnątrz, ze strony świadomości. I dlatego w czystej powinności zawiera się przeżycie samostanowienia czyli wolności, przeżycie, które daje świadomości szczególne, ponadmysłowe

⁵ Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1911.

zadowolenie. Zadowolenie takie stawia świadomość poniekąd ponad wszystkim, co ludzkie. A równocześnie w tym zadowoleniu, jakie daje przeżycie autonomii związane ze spełnieniem powinności dla niej samej, znajduje świadomość najgruntowniejszą afirmację człowieczeństwa.

O dobru moralnym w całej tej koncepcji właściwie nie ma mowy. Łatwo jednak wywnioskować, że jeżeli gdzieś dobro to się zawiera, to właśnie w owym akcie świadomości, którym jest czysta powinność. Kant nie odpowiada na pytanie, jaki akt człowieka jest dobry a jaki zły, tak jak to starali się uczynić dawni filozofowie-moralisci. Stara się tylko wskazać, przez co udziałem świadomości człowieka staje się przeżycie wolności, samostanowienia, w nim bowiem zawiera się sama moralność. Fakt, że przeżycie to dostarcza człowiekowi pełnej afirmacji jego „nadmysłowego“ człowieczeństwa (nadmysłowego = pozazjawiskowego, noumenalnego), dowodziłoby, że i sama doskonałość moralna sprowadza się w jakiś sposób do owego samostanowienia, do autonomii, której prostym przejawem jest przeżycie czystej powinności. Kryje się w tym może jakieś dalekie echo poglądów perfekcyjorystycznych w etyce: doskonałość człowiekowi właściwa zawiera się w świadomości samostanowienia. Czynnikiem konstytutywnym perfekcyjoryzmu etycznego przeniesionego na grunt filozofii świadomości nie byłoby żadne obiektywne i dające się zobiektywizować dobro moralne, ale tylko wolność jako czysto immanentna treść świadomości. Tak więc moralność tłumaczy się wedle Kanta bez odwoływania się do jakichkolwiek czynników przedmiotowych, poprzez samą tylko analizę świadomości.

Maks Scheler postąpił na pozór nieco inaczej jak Kant⁶. Subiektywistyczny aprioryzm tego ostatniego został już poprzednio poddany krytyce ze strony Fr. Brentano w świetle doświadczenia psychologicznego. Doświadczenie to wskazało na

⁶ Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik*, Halle 1921—por. zwłaszcza: s. 7 nn.; s. 19 nn.; s. 25 nn.; s. 78 nn.; s. 260 nn.; s. 596 nn.

inną niż mniemał Kant strukturę aktów psychicznych, tych aktów, na których opiera się życie moralne człowieka. Posiadają one mianowicie wyraźny charakter intencjonalny, wyraźne skierowanie od podmiotu ku przedmiotowi. I dlatego subiektywistyczny aprioryzm Kanta nie da się utrzymać. Na jego miejsce wprowadza Scheler aprioryzm obiektywistyczny: nie w podmiocie samym, nie w samej świadomości tkwią źródła tych treści, którymi ona żyje, ale poza nią. W świetle takiego obiektywistycznego założenia przebudował Scheler filozofię świadomości. Należy też od razu stwierdzić, że o ile dla Kanta świadomość posiadała charakter przede wszystkim intelektualny, była rozumem, to natomiast dla Schelera posiada ona charakter przede wszystkim emocjonalny. Scheler zresztą nie zajmuje się stroną teoretyczną działania świadomości, ale stroną praktyczną. Buduje on bowiem etykę, która z tą dziedziną świadomości się wiąże. Na żywy sprzeciw z jego strony natrafiła kantowska etyka imperatywu i powinności. Świadomość nie posiada zasadniczo nastawienia na jakąś aprioryczną formę, z której czerpałaby całą treść swoich moralnych przeżyć, ale posiada zasadnicze nastawienie obiektywistyczne na różnorodne wartości.

Wartości są więc treścią przedmiotową świadomości, a treść ta powstaje w niej przy zetknięciu z przedmiotowym światem dóbr. Czym są te dobra same w sobie, na to Scheler nie może nam w pełni odpowiedzieć. Może odpowiedzieć o tyle tylko, o ile uprawniają do tego właśnie wartości bezpośrednio przeżywane przez emocjonalną świadomość osoby. Ponieważ wartości są zawsze treściami o charakterze ściśle jakościowym, nigdy zaś o charakterze bezjakościowych rzeczy (wyraz *Ding*, którym posługuje się tutaj Scheler, posiada wyraźne piętno kantowskie), przeto i dobra muszą posiadać też taki charakter. Pierwotne doświadczenie, w którym spotykamy się po prostu z przedmiotami (*Sachen*) nie rozróżniając w nich jeszcze treści jakościowych czyli wartości i bezjakościowych czyli rzeczy, nakazuje nam przyjąć pewną rzeczową strukturę dóbr: wartości występują w nich jako pewna obiektywna jakość na podobieństwo tej jedności, którą posiadają rzeczy. W ten sposób po-

jęte dobro jako rzecz wartościowa (*Wertding*) stoi poza świadomością. Scheler jednak nie zajmuje się nim, ale w całej swej filozofii oraz etyce zajmuje się tylko wartościami. Efektywnie więc pozostajemy znów podobnie jak u Kanta wyłącznie na terenie świadomości.

Życie moralne tejże świadomości kształtuje się z przeżyć o charakterze intencjonalnym, które mają za przedmiot właśnie wartości. Przeżycia te to przede wszystkim odczucia, a w oparciu o odczucia wartości również chcenia. Wartości odczuwamy według Schelera hierarchicznie, jedne jako wyższe, inne zaś jako niższe. Hierarchizują się one w przeżyciu emocjonalnym spontanicznie wokół jakiejś wartości, którą dany przedmiot odczuwa jako najwyższą, i innej, którą odczuwa jako najniższą. Takie hierarchiczne odczuwanie wartości nadaje ich przeżyciu pewien posmak etyczny. Pochodzi to stąd, że w chceniu wartości odczuwanych wedle pewnej hierarchii odczuwa cała świadomość nowe wartości. Są to te właśnie, których nie można określić inaczej tylko jako „dobro“ (*gut*) i „zło“ (*böse*) — wartości moralne. Te również przedmiotowe treści świadomości emocjonalnej, które towarzyszą chceniu jakichkolwiek innych wartości ze strony człowieka, mają to do siebie, że występują zawsze tylko przy sposobności chcenia innych wartości. Do nich samych natomiast dążyć nie można, nie można ich chcieć. Chcenie wartości moralnej wywołuje zawsze negatywną reakcję świadomości emocjonalnej. Odczuwa ona w takim chceniu pewien faryzeizm: chcieć przeżywać wartość moralną (chodzi o dobro, o wartość pozytywną), to zawiera w sobie właśnie coś niemoralnego — i świadomość odczuwa to natychmiast. Świadomość odczuwa w ogóle bardzo żywo wartość moralną zarówno pozytywną jak i negatywną. Towarzyszy temu odczuciu przejmujące całą osobę uszczęśliwienie, jeżeli to wartość pozytywna — albo też emocjonalne przygnębienie, jeśli negatywna. Przeżyć owych trudno z czymkolwiek porównać, są one emocjonalnie najgłębsze i najintensywniejsze. Pozwalają świadomości stanąć oko w oko z samym bytem (*Sein*) i z samą wartością (*Wertsein*) osoby.

W tym jednak miejscu musimy sobie postawić zasadnicze pytanie: czy wartości te osobę realnie udoskonalają? Pytanie to jest zasadnicze z punktu widzenia niniejszych rozważań, w których chodzi o możliwość zbudowania etyki perfekcyjorystycznej. Należy zaznaczyć, że pojęcie wartości budzi skojarzenia perfekcyjorystyczne, podczas gdy kantowskie pojęcie imperatywu i powinności skojarzeń takich nie budzi. W systemie etycznym Schelera znajdujemy się na gruncie bliskim etyki Arystotelesa. Scheler mówi o wartości etycznej jako typowej wartości osobowej, która wiąże się zawsze z realizacją pewnego ideału osobowego. Ideał ów zaś realizuje się zawsze przez naśladowanie osobowych wzorów. Jest to zatem znów grunt osoby, a osoba jest właściwym podmiotem doskonalenia moralnego. Jednakże dokładna analiza systemu schelerowskiego wykazuje, że skojarzenia perfekcyjorystyczne nie są w pełni uzasadnione. Oto bowiem osoba w koncepcji Schelera bynajmniej nie jest bytem, ale jest tylko jednością przeżyć. W każdym przeżyciu, np. w odczuciu wartości lub w chceniu, współprzeżywamy również tę jedność, jaką tworzą wszystkie przeżycia. I tylko ta uświadamiana jedność przeżyć, jedność aktów, jest osobą. Osoba zatem w ujęciu Schelera nie jest bytem, ale tylko i wyłącznie świadomością. Jest to świadomość bycia osobą, ale nie jest to obiektywny byt osoby. Świadomość ta doznaje szczególnych wstrząsów emocjonalnych (jest to bowiem jak wiadomo świadomość nade wszystko emocjonalna) właśnie w przeżyciu moralnym. Przeżycie moralne niejako szczególnie głęboko otwiera tę świadomość i to właśnie jako świadomość osobową.

Tym niemniej przy takim założeniu nie można stanowczo utrzymywać, że jakiegokolwiek wartości doskonałą osobę. Nie można również utrzymywać, że doskonałą ją wartości moralne. Wartości są bowiem w takim ujęciu tylko treściami świadomości, a jako treści świadomości nie doskonałą bytu osoby. To samo odnosi się do wartości moralnych — chodzi oczywiście o wartości pozytywne. Nie doskonałą one bytu osoby, przejmują tylko świadomość osobową w sposób szczególnie głęboki. Nie

ma zaś żadnego sensu mówić o doskonaleniu samej świadomości. Owszem, na gruncie filozofii św. Tomasza treść aktu poznawczego doskonalili w pewien sposób rozum, a pośrednio też i osobę — o tyle mianowicie, o ile treścią tą jest prawda, prawda bowiem jest dobrem czyli doskonałością właściwą rozumowi. Ale w filozofii Schelera pogląd ten odpada. Wartość każda, również wartość moralna, jest tylko przedmiotem intencjonalnym odczucia. Jednakże intencjonalne odczuwanie wartości moralnej ze strony osoby nie może być utożsamione z realnym udoskonaleniem bytu tejże osoby przez wartość moralną.

Tak więc system Schelera pozwala nam być świadkami perfekcyjnych dążeń, które nurtują świadomość, ale nie pozwala nam na zbudowanie prawdziwej etyki perfekcyjnej. Jest to podobnie jak u Kanta następstwem idealistycznego ujęcia samej świadomości. Świadomość jest ujęta realistycznie wówczas, gdy wiąże się z bytem ludzkim jako ze swym podmiotem, gdy stanowi jego akt. Świadomość oderwana od bytu ludzkiego, potraktowana jako samodzielny podmiot działania, to świadomość ujęta idealistycznie. W ten sposób ujmował ją Kant i w ten też sposób ujął ją pomimo wszystkich różnic w stosunku do Kanta — Scheler. I otóż tak ujęta świadomość może być tylko podmiotem wartości jako treści intencjonalnych, ale nie może być podmiotem wartości jako tego, co realnie doskonalili byt. Obiektywizm aktów świadomości, na którym wbrew Kantowi oparł się w swym systemie Scheler, nie jest jeszcze bynajmniej zobiektywizowaniem bytu świadomego. Bez zobiektywizowania zaś bytu świadomego nie ma sensu mówić o perfekcjoryzmie w etyce.

WNIOSKI

W ramach powyższych rozważań, które jak zaznaczono na początku posiadają tylko charakter szkicu, wyłoniło się wyraźne przeciwstawienie pomiędzy filozofią bytu a filozofią świadomości.

mości jako podstawami budowy etyki. Filozofia bytu to system realistyczny i obiektywistyczny, w którym dobro jest utożsamione z bytem, a życie moralne jest konsekwentnie pojęte jako dzieło doskonalenia się bytu świadomego. Filozofia świadomości w następstwie krytyki możliwości poznawczej rozumu dokonanej przez Kanta nie może już zrodzić konsekwentnego perfekcjonizmu w etyce nawet pomimo dość wyraźnych dążeń w tym kierunku, jak to widać z analizy systemu Schelera, jeżeli nawet pominiemy to wrażenie, jakie robią niektóre miejsca z *Krytyki rozumu praktycznego* Kanta. W założeniach filozofii świadomości nie można zbudować etyki perfekcyjistycznej, podczas gdy etyka, którą budowano przy założeniach realistycznej filozofii bytu, nie mogła być poniekąd inna jak perfekcyjistyczna. Nie wiadomo, który z członów tego wniosku jest ważniejszy. W każdym razie ów dwuczłonowy wniosek stanowi potwierdzenie tezy wysuniętej na początku niniejszych rozważań. Dlatego właśnie w orbitę powyższych rozważań został wprowadzony Kant i Scheler obok Arystotelesa i św. Tomasza.

Łatwo można by ulec złudzeniu, że dla zbudowania etyki najlepiej wyjść z analizy samej świadomości. Skoro moralne jest to tylko co świadome, zatem analiza samej świadomości winna by nas doprowadzić do wydobycia wszystkiego co moralne, wszystkiego, co jest treścią etyki. W świetle powyższych rozważań okazuje się, że tak nie jest. Analiza samej świadomości doprowadza nas tylko do wydobycia treści świadomości. Dobro moralne zaś nie jest tylko treścią świadomości, ale jest równocześnie doskonałością bytu świadomego — i owszem tym ostatnim jest przede wszystkim. Doskonałość bytu można ująć tylko w drodze analizy bytu. Systemy etyczne zbudowane przez Kanta i Schelera zagubiły ów aspekt perfekcyjistyczny, o którym była mowa na początku dlatego, że oderwałyby świadomość ludzką od obiektywnego bytu ludzkiego. Na skutek tego została zerwana łączność z szeroko pojętym przedmiotem materialnym etyki, z człowiekiem jako takim. Dokonało się to zaś pomimo tak bardzo skąd inąd humanistycznych i personalistycznych

nastawień zarówno Kanta jak i Schelera. Zarówno norma kantowska jak i schelerowska wartość zawisła wobec tego pojęcia w próżni. Pełny bowiem człowiek jest bytem, a nie tylko świadomością. Zrodzony z założeń realistycznej filozofii bytu perfekcjoryzm pozwala nam dostrzec u korzenia zarówno norm jak i wartości integralnego człowieka. I na tym polega jego nienaruszalna pozycja w etyce.

is and this is the essential difference between his considerations and the dogmatic legal research though they may have similar problems.

As regards Prof. Lande's theory of legal norm, he solves all its problems in a different way than they used to be solved, taking Petrażycki's system as the point of departure. His considerations are based on the thesis of Petrażycki about the two-sided character of the legal norm.

It is undoubtedly a great loss for the Polish legal theory that the death of Prof. Lande did not allow him to work out more completely his theory of legal norm.

C. WOJTYŁA

A LA RECHERCHE DES FONDEMENTS DU PERFECTIORISME ÉTHIQUE

L'article n'est que l'esquisse d'un problème. L'auteur s'y réfère d'un côté à la doctrine d'Aristote et de St Thomas d'Aquin et de l'autre aux systèmes de Kant et de Max Scheler pour montrer qu'un perfectiorisme éthique au plein sens du mot est possible seulement à la base de la conception philosophique réaliste de l'être et du bien.