

Ks. Bp KAROL WOJTYŁA

O METAFIZYCZNEJ I FENOMENOLOGICZNEJ PODSTAWIE NORMY MORALNEJ

(W OPARCIU O KONCEPCJE ŚW. TOMASZA Z AKWINU ORAZ MAKSA SCHELERA)

Niniejszy szkic porównawczy powinien wykazać się prawem obywatelstwa w zbiorze artykułów poświęconych pamięci o. Jacka Woronieckiego, jednego z największych polskich moralistów ostatniej doby. Wiadomo, że był on tomistą, że nauce polskiej oraz szerokim kołom polskiej inteligencji przyswoił doktrynę etyczną św. Tomasza z Akwinu, niektóre z elementów tejże doktryny wnikliwie pogłębiając i aktualizując (tak np. zagadnienie sprawności). Równocześnie zaś niejednokrotnie dawał wyraz swym zainteresowaniom dla współczesnej „etyki wartości”, odwołując się zwłaszcza do niektórych koncepcji najgłośniejszego jej przedstawiciela, Maksa Schelera. To odwoływanie się miało charakter sporadyczny — nigdzie w dorobku naukowym o. Jacka nie spotykamy się z jakimiś gruntowniejszymi studiami nad Schelerem czy w ogóle nad etyką wartości. Trzeba więc stwierdzić, że wyczuwał on w sposób tylko intuicyjny pewne punkty styczne czy też zbliżenia do etyki św. Tomasza. Może więc niniejsze bardziej szczegółowe studium pozwoli nam nie tylko odnaleźć się w świecie myśli bliskim o. Jackowi Woronieckiemu, ale nawet myśli te pogłębić i uzupełnić. Tego zaś domaga się przede wszystkim ciągłość ludzkiej wiedzy i prawdziwa cześć dla jej koryfeuszów.

I. ŚW. TOMASZ Z AKWINU

1. EGZYSTENCJALNA KONCEPCJA DOBRA

Św. Tomasz stanął zasadniczo na stanowisku arystotelesowskim, przyjął realizm i pluralizm w filozofii dobra odrzucając apriorystyczny idealizm Platona skryształizowany przede wszystkim w jego nauce o idei dobra. Równocześnie jednak Tomasz z Akwinu przejął dorobek Augustyna, a tą drogą dotarli do jego filozofii pewne myśli platońskie przetworzone już uprzednio przez Augustyna w duchu realistycznym. Na twórczości Augustyna okazało się najdowodniej, że Objawienie, z którym ten myśliciel stale się liczył przy zapożyczaniu koncepcji platońskich, stoi na stanowisku gruntownie realistycznym. Po przetworzeniu zatem owych koncepcji w duchu realizmu mógł Tomasz z Akwinu włączyć je do swego systemu, który zgodnie z całym arystotelesowskim nastawieniem jego filozofii, posiadał stanowczo realistyczne założenia. Najważniejszą z koncepcji genetycznie platońskich była koncepcja partycypacji. Przy jej pomocy mógł Tomasz podobnie jak Augustyn ująć stosunek dóbr stworzonych do Boga jako dobra najwyższego. Ponieważ dobro realnie utożsamia się z bytem, przeto ów stosunek idzie w parze z tym stosunkiem, jaki zachodzi pomiędzy bytem przygodnym posiadającym *esse per participationem* a bytem koniecznym, który jest samoistnym istnieniem (*esse subsistens*). Arystotelesowska koncepcja dobra, w której uwydatnia się przede wszystkim teleologia, doznała w ujęciu św. Tomasza przebudowy w tym znaczeniu, że na pierwszy plan wysunął się w ujęciu Tomasza aspekt istnienia, tak że koncepcja jego może być słusznie nazwana egzystencjalną.

Istnienie jest bowiem dobrem i nie da się pomyśleć, ażeby jakiś byt nie posiadał istnienia (*esse*). Wobec tego zaś każdy jest dobrem właśnie przez to samo, że je posiada. Tak więc każdy realnie istniejący byt jest dobrem; *bonum et ens conventuntur*¹. O dobru decyduje w pierwszym rzędzie samo istnienie. Istnieniu przede wszystkim zawdzięcza byt, że jest bytem,

¹ Verit. 21, 2.

a to samo stanowi podstawową doskonałość². Dlatego właśnie każdy byt miłuje swe istnienie i dąży do jego zachowania³. Ono też stanowi zasadniczą podstawę do orzekania dobra o rzeczach: każda rzecz tyle ma w sobie dobra, ile ma istnienia. Ponieważ Bóg ma bezwzględną pełnię istnienia, przeto jest dobrem najwyższym. Inne byty posiadają taką pełnię istnienia, jaka każdemu wśród nich odpowiada. Ponieważ zaś są złożone z substancji i przypadłości, przeto od istnienia substancji i odpowiednich przypadłości ta pełnia istnienia, jaką winien posiadać każdy byt stworzony, zależy⁴. Byty potencjalne, które nie mają aktualnego istnienia, o tyle są dobre, o ile w nich tkwi odniesienie do istnienia (*ordo ad esse*). W ten sposób dobrem pewnym jest i materia pierwsza, nie z tego tytułu, że stanowi przedmiot dążenia, ale z tego, że sama „dąży” do aktu, stara się bytować pod określoną formą⁵.

Forma jako oderwana od istnienia istota rzeczy nie stanowi żadnego dobra realnego, forma natomiast jako związany z istnieniem czynnik współtworzący każdy byt stanowi nie tylko o jego realnej dobroci, ale stanowi podstawę, lub bodaj jedną z podstaw, owej metafizycznej „miary bytu”, na której opiera się w ostateczności cały porządek normatywny.

2. ZAGADNIENIE MIARY BYTU

Od św. Augustyna przejął Tomasz to przekonanie, że wszystkie byty konstytuują się wedle właściwej dla każdego z nich miary *secundum speciem, modum et ordinem*. Każdy bowiem byt o tyle jest doskonały, o ile nie brakuje mu niczego wedle właściwej dlań odmiany doskonałości (*secundum modum suae perfectionis*)⁶. Jest zaś byt tym, czym jest, dzięki formie — forma więc stanowi zasadniczo o doskonałości danego bytu.

² Pot. 3, 6 — I, 48, 1.

³ CG. II, 41.

⁴ I—II, 18, 1 — I—II, 18, 3, 3.

⁵ Ma. 1, 2 — CG. III, 20 — I, 5, 3, 3.

⁶ Por. I, 5, 5 — prócz tego: I, 5, 5,1 — I, 6, 3 — I, 16, 3 — I, 16, 4 — I—II, 52, 1 — Cg. I. 40.

Forma jednak musi być dostosowana do materii, musi być do niej niejako „domierzona” — to dostosowanie idzie w parze z działaniem przyczyny sprawczej, której zawdzięcza dany byt swoje ukonstytuowanie. Ponieważ zaś ukonstytuowanie to dokonywa się w sposób określony dzięki zespoleniu formy z materią, niejako „do-mierzeniu” jednej do drugiej, przeto Tomasz stwierdza: *mensura modum praefigit* — miara określa sposób bytowania, odnośną odmianę bytowania, którą posiada dany byt. O tej odmianie stanowi zasadniczo forma, której byt ów zawdzięcza swoją przynależność do określonego gatunku (*species*). Dlatego właśnie w omawianym teraz adagium po *modus*, które zakłada pewne „domierzenie” na wewnątrz danego bytu, wymienia się *species*, które określa niejako pozycję tego bytu wśród innych będącą realnym następstwem owego „do-mierzenia” na wewnątrz. Moment miary jest w tym miejscu uwydatniony także i przez to, że św. Tomasz widzi w gatunku, w przynależności gatunkowej (*species*), pewne podobieństwo z porządkiem matematycznym: tak jak dodanie lub odjęcie jednostki zmienia liczbę, za której odpowiednik uważa Tomasz gatunek, tak też dodanie lub odjęcie jakiegokolwiek czynnika różnicującego zmienia przynależność gatunkową bytu.

W ślad za owym wewnętrznym „domierzeniem” bytu idzie jego zewnętrzne niejako domierzenie do innych bytów wyrażone w omawianym adagium słowem *ordo*. Byt uformowany mianowicie niesie z sobą pewną skłonność do działania, a działanie zwraca się do innych bytów jako do celów, do tych mianowicie, które z uwagi na własną formę mu odpowiadają. Augustyn widział w tym jakby przejaw ciężenia (*pondus*) wzajemnego wśród bytów, dzięki któremu kształtuje się pewien naturalny wśród nich porządek (*ordo*). W ślad za wewnętrzną naturą i doskonałością bytu idzie jego odniesienie (*comparatio*) do innych 'bytów'. Bardzo znamienne jest takie sformułowanie św. Tomasza: *unumquodque bonum, in quantum est perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, habet modum, speciem et ordinem. Speciem quidem quantum ad ipsam rationem; modum quan-*

⁷ Sent. I, d. 3, q. 2, 2.

*tum ad esse, ordinem quantum ad ipsam habitudinem perfectivi*⁸. Widać stąd, że dobro utożsamia się z całym bytem, z jego istotą oraz istnieniem. W porządku istnienia należy widzieć podstawę realnej doskonałości bytu w właściwej jej odmianie, podczas gdy przedmiotem poznania staje się dobro tylko od strony istoty — tylko istota zostaje spojęciowana. *Ordo* jednakże ma za podstawę samą realną doskonałość, dobro bowiem w porządku egzystencjalnym wykazuje dążność ku innym bytom bądź to jako ku celom, bądź też przez to, że samo jest celem dla innych.

W bytach natrafiamy na różne stopnie doskonałości, które związane są z różnymi stopniami, w jakich zachodzą owe trzy współczynniki dobra *modus, species et ordo* w odniesieniu do różnych bytów. I to nie tylko byty substancjalne ale i przypadłościowe mają swoją miarę wedle tej zasady. Tak więc np. w człowieku istnieje dobro natury, które określa się wedle właściwego dlań *modus species et ordo*, istnieje też dobro moralne (*bonum virtutis*) — i to znów mierzy się wedle właściwego dlań *modus species et ordo*⁹. Pierwszego nie niszczy grzech, drugie natomiast niweczy. Gdzie indziej¹⁰ św. Tomasz analizuje ten problem jeszcze szczegółowiej: dobro związane z samą substancją natury nie ulega nawet pomniejszeniu przez grzech, ale już dobro związane z naturalną skłonnością umniejsza się przez grzech, choć nie niszczyje całkowicie, inaczej niż dobro cnoty (moralne) i łaski (nadprzyrodzone). Tomasz zaznacza przy tym, że grzech stanowi bezpośrednio zniweczenie owego *modus species et ordo*, na którym polega dobro czynu ludzkiego.

Doskonałość każdego bytu stworzonego jest w takim znaczeniu „mierzalna”. Jedynie tylko Byt Boży znajduje się poza zasięgiem *modus species et ordo*. Jako dobro ze wszech miar wyklucza on wszelką miarę dobra, a równocześnie sam stanowi jej podstawę: wszelkie *modus species et ordo* w Bogu ma swoją przyczynę¹¹. Wiedza Boża jest najwyższym wzorcem (*exemplar*)

⁸ Verit. 21, 6.

⁹ Virt. 1, 8, 12.

¹⁰ I—II, 85, 4.

¹¹ I, 6, 1, 1.

bytów i w tym znaczeniu zwie się ich miarą (*mensura*). Jeśli w danym bycie brak odpowiedniej formy — substancjalnej lub przypadłościowej — wówczas w ślad za nim pojawia się *privatio modi, speciei et ordinis*¹². Ów brak nie ma znaczenia w zakresie tylko immanentnym. Doskonałość bytów stworzonych pozostaje bowiem z samej istoty rzeczy w stosunku do Boga: Bóg jest samą pełnią istnienia, stworzenia uczestniczą w tej pełni, skoro istnienie swoje zawdzięczają Bogu. Im zaś są doskonalsze, tym bardziej uczestniczą w tej bezwzględnej pełni istnienia, jaką jest Bóg. Z tej więc racji można powiedzieć, że bardziej upodabniają się do Boga. Uczestnictwo w istnieniu zawsze niesie z sobą podobieństwo. Wyższy stopień uczestnictwa w tej bezwzględnej pełni istnienia, jaką jest Bóg, wyraża się w postaci doskonalszej natury danego bytu stworzonego. Wewnętrzna miara jego doskonałości siłą faktu niejako przenosi się na zewnątrz, transcenduje: doskonałość bytu stworzonego zawsze sprawia, że byt ów dąży do ostatecznego celu, jakim jest Bóg, przez samo swoje do Niego podobieństwo. Im doskonałość ta jest wyższa, tym bardziej dąży do Boga, bo tym lepiej reprezentuje w świecie Jego doskonałość. W tym ujęciu sama doskonałość jest już dążeniem, sama w sobie doskonałość naładowana jest niejako celowością. Stworzenia mniej doskonałe bytują dla doskonalszych, cały zaś wszechświat bytuje dla Boga, którego bezwzględna doskonałość najpełniej się wyraża w całym wszechświecie¹³.

W myśli św. Tomasza arystotelesowska teleologia została gruntownie zespolona z partycypacją platońsko-augustyńską. U podstaw tego zespolenia stoi idea wzorczości, egzemplaryzm, mający swe oparcie w rozumie Bożym. Bóg jest najwyższą, transcendentną miarą wszystkich bytów przez samą bezwzględną doskonałość własnego bytu, przez tę bezwzględną pełnię istnienia, którą sam jest. W ślad za tym idzie podobieństwo wszystkich stworzeń do Boga w bycie — to podobieństwo ma swoje stopnie. Zarówno zaś samo podobieństwo jak i jego stopnie objęte są

¹² Sent. I, d. 38, q. 1, 3.

¹³ I, 6, 1, 2 — I, 23, 4, 5 — I, 65, 2 — Cg. I, 40 (2) — Cg. III, 20 — Cg. III, 25 (5) — Sent. I, d. 1, q. 2, 2, 2 — Quol. 10, 17.

poznawczo w umyśle Bożym na sposób wzorczy: Stwórca w sobie samym widzi najwyższy wzór bytów stworzonych, byty te zaś poznaje w ich odwzorowaniu, tj. o tyle, że odwzorowują jego istotę, tę, którą poznaje przede wszystkim. Tutaj tkwi sam rdzeń porządku normatywnego. Sama celowość jeszcze go nie wnosi, nawet samo podobieństwo stworzeń do Stwórcy w bycie jeszcze o nim nie stanowi, nie mówi jeszcze niczego o unormowaniu całego świata dóbr.

O unormowaniu takim mówi dopiero wzorczość, wzór jest bowiem transcendentną miarą dla tego, co odwzorowane. Każdy byt wobec tego posiada swoją miarę immanentną oraz miarę transcendentną. Miara immanentna wynika ze stosunków wewnętrznych panujących w danym bycie, zachodzących np. między formą a materią w nim. Miara transcendentna wynika z odwzorowania Bytu Bożego, Jego najwyższej doskonałości. Odwzorowanie to może zachodzić w wyższym lub niższym stopniu.

Jest rzeczą bardzo znamioną, że metafizyczna „miara bytu” jest przede wszystkim związana z porządkiem *causae exemplaris*, jest oparta na wzorczości. Byt stworzony jest mniej lub bardziej dobry w zależności od tego, w jakiej mierze odwzorowuje w sobie bezwzględną doskonałość Pierwszej Przyczyny Wzorczej. Człowiek jest mniej lub bardziej dobry w zależności od tego, w jakiej mierze odwzorowuje w sobie doskonałość Boga. Wzorczość zaś jest dopiero podstawą celowości: im doskonalej dany byt stworzony odwzorowuje doskonałość Stwórcy, tym pełniej osiąga swój cel. To samo odnosi się do człowieka, nabierając dla tego ostatniego znaczenia normy moralnej — znajdujemy ją w dobrze znanych słowach Mt 5,48.

Zagadnienie stosunku celowości do wzorczości w całej Tomaszowej koncepcji dobra, a zwłaszcza w związku z jego koncepcją normy, należałoby uczynić przedmiotem osobnego studium, sięgając do porównania tejże właśnie Tomaszowej koncepcji dobra z koncepcją Arystotelesa. W tym miejscu wystarczy zauważyć, że Tomasz w swojej etyce, w swojej nauce o normie, nie wychodzi tylko od założenia jakiegoś „świata dóbr i celów”, od czego tak bardzo odżegnuje się współcześnie Scheler — idzie tutaj za

sugestią Kanta, który w ten sposób usiłował ocalić etykę i system normatywny od utylitaryzmu. Św. Tomasz więc wychodzi raczej od założenia „świata dóbr [bytów] i wzorów”, w obrębie którego dopiero rodzi się celowość. Dzięki temu właśnie możliwa jest norma, która zawsze musi stawać ponad całokształtem faktycznych dóbr i celów.

3. HIERARCHIA DÓBR

Konsekwencją wzorczości w zakresie samych bytów jest obiektywna hierarchia dóbr. Arystoteles uznawał tę hierarchię, u św. Tomasza zyskuje ona zaś oparcie w egzemplaryzmie, w nauce o partycypacji. Dobra duszy są wyższe od dóbr ciała, ciało bowiem pozostaje do duszy w takim stosunku jak materia do formy. Dobra zewnętrzne stoją jeszcze niżej od dóbr cielesnych. Są one dobrem człowieka o tyle, o ile pozostają podporządkowane rozumowi, na skutek czego zresztą muszą być poddane odpowiedniej mierze — tylko w tej rozumnej mierze będą też dobrem człowieka. Zasada podporządkowania wszystkich dóbr doczesnych dobrom duchowym oraz podporządkowania akcji kontemplacji czerpie swe podstawy z przekonania o obiektywnej wyższości duchowej, rozumnej duszy nad ciałem — przekonanie to w filozofii św. Tomasza ma swe korzenie w koncepcji bytu oraz jego związku z dobrem¹⁴. To co duchowe jest doskonalsze od tego, co materialne, dlatego, że duch stanowi większą doskonałość bytowania niż materia. Im bardziej przeto coś jest w człowieku duchowe, niezależne od materii, tym jest doskonalsze. Hierarchia dóbr jest przede wszystkim obiektywna, kiedy zaś wnika w działalność człowieka, nadaje tej działalności również piętno rzetelnego obiektywizmu.

Trzeba tutaj zwrócić uwagę na to, że obiektywna hierarchia dóbr uzasadniona przez Tomasza porządkiem bytów i oparta na wzorczości, mającej swój początek w Bogu samym, musi posiadać pewne znaczenie dla normowania w znaczeniu etycz-

¹⁴ I—II, 2, 6 — I—II, 84, 4 — I—II, 8, 7, 2 — II—II, 73, 3 — II—II, 85, 3, 2 — II—II, 104, 3 — II—II, 118, 5 — II—II, 152, 2, 4 — Cg. III, 134 (4,5) — Sent. I d. 36, 4 — Eph. 6, 1 i w. in.

nym. Dobra przede wszystkim są celami działania, a poza tym są środkami do celów. Dla środków miarą jest poniekąd cel. Poza tym jednak musi istnieć pewna miara samych celów. O niej stanowi właśnie hierarchia dóbr. Hierarchiczność dóbr pozwala nam dążyć do celów w sposób obiektywnie uporządkowany, pozwala nam w dążeniu do celów liczyć się z obiektywną miarą doskonałości bytów. Nie można tu oczywiście mówić o jakiejś mierze w znaczeniu matematycznym. Podstawą dla owego transcendentnego „mierzenia” doskonałości bytów, czyli dla mierzenia obiektywnych dóbr, jest analogia metafizyczna, analogia *proportionalitatis*. Wiadomo, że byty stworzone są bardziej lub mniej doskonałe, a wszystkie pozostają w pewnym stosunku podobieństwa i odwzorowania względem Bytu Bożego. Rozum ludzki ujmuje te podobieństwa i różnice w bytach, które stają się celami działania człowieka lub też środkami do celu. Przez to samo ujmuje pośrednio różny stopień odwzorowywania się w nich Bytu Bożego.

Owo poruszanie się rozumu wśród hierarchii bytów i dóbr wchodzi z pewnością do normowania w znaczeniu moralnym. Wedle św. Tomasza jest ono na wskroś racjonalne i obiektywnie uzasadnione. Inna rzecz, czy konkretny człowiek w każdym wypadku je sobie uzasadnia, a nawet, czy przeżywa je przede wszystkim rozumowo. Zwracam na to uwagę ze względu na Schellera, o którym będzie mowa później, a który stoi na stanowisku, że hierarchizowanie wartości a pośrednio dóbr jest funkcją czystego odczucia, swego rodzaju odruchu sfery emocjonalnej w człowieku, rozumowe zaś racje, jeśli nawet można je podać, jednak dla samego praktycznego hierarchizowania wartości nie odgrywają żadnej roli. W tym miejscu należy raz jeszcze podkreślić tylko, że ponieważ rozumowa miara dóbr (taką przyjmuje św. Tomasz) będących przedmiotem naszego działania nie wykazuje jakiejś ścisłości matematycznej, przeto ścisłości takiej nie można się też domagać w samym normowaniu etycznym, które jak stwierdziliśmy porusza się zawsze w jakiś sposób w hierarchii dóbr. W każdym razie hierarchię tę ujmuje człowiek wedle

św. Tomasza na tyle, aby mógł się prawidłowo ustosunkować do obiektywnego porządku dóbr.

4. FUNKCJA ROZUMU I WOLI

Dobro jest przedmiotem woli, jednakże ujęcie dobra, jego zobiektywizowanie, jest wedle św. Tomasza przedmiotem rozumu. Obie te władze ściśle z sobą współdziałają (*utraque ad actum alterius operatur*): wola chce, aby rozum poznawał, rozum zaś pojmuje to, że wola chce, oraz to, czego chce. Następstwem tego współdziałania rozumu i woli jest to, że dobro i prawda wzajemnie się niejako zawierają: gdy rozum pojmuje, że wola chce dobra, a tym bardziej, gdy pojmuje, że coś jest dobrem, wówczas dobro staje się przedmiotem rozumu, *eo ipso* zaś pewną prawdą. Z drugiej strony prawda jest dobrem rozumu, a zatem jest też celem woli, która niejako pcha rozum do prawdy¹⁵. Prawda o dobru może mieć znaczenie spekulatywne; rozum ujmuje dobro w sposób spekulatywny wówczas, gdy je definiuje ujawniając przez to jego istotę — jest to czysto teoretyczne poznanie dobra. Poza tym jednak rozum poznaje dobro w sposób praktyczny — wówczas, gdy stanowi ono przedmiot działania (*bonum ordinabile ad opus sub ratione veri*)¹⁶.

Interesuje nas w niniejszych rozważaniach zasadniczo raczej to drugie poznanie dobra, poznanie praktyczne. Chodzi bowiem o normę w etyce, która jest nauką praktyczną, zajmuje się bowiem działaniem człowieka. W tej chwili jednak należy podkreślić przede wszystkim, że przysługująca człowiekowi zdolność normowania jest zasadniczo związana ze zdolnością ujmowania rozumem samej istoty dobra w sposób ogólny. Inne stworzenia zwracają się do poszczególnych dóbr, do tych samych często dóbr, do których zwraca się i człowiek w swoim działaniu, ale tylko on jeden ujmuje przy tym w sposób ogólny istotę dobra (*communem rationem boni*) i wolą zwraca się zawsze do dobra

¹⁵ I, 59, 2, 3 — I, 87, 4, 2 — I—II, 9, 1 — I—II, 9, 1, 3 — II—II, 109, 2, 1 — Virt. 1, 6, 5.

¹⁶ I, 16, 4, 1 — I, 59, 2, 3 — I, 79, 11, 2 — I, 82, 3, 1 — I, 82, 4, 1 — Verit. 3, 3, 9 — Ma. 9, 6.

w ten sposób ujętego¹⁷. I otóż tylko dzięki takiemu ujęciu odniesienie człowieka do różnorodnych dóbr w działaniu jest przeniknięte normą. Normowanie kształtuje się w postaci sądów, ale w sądach tych występuje zawsze ogólne pojęcie dobra. Pojęcie to obejmuje cały świat dóbr w ich analogiczności: mieści się w jego treści i dobro ze wszech miar, to, w którym sama istota dobra zrealizowana jest w całej pełni, mieszczą się w nim również te wszystkie dobra, w których ona w całej pełni nie jest zrealizowana, ale tylko w jakiejś określonej mierze. W polu intelektualnego widzenia człowieka, który dysponuje ogólnym pojęciem dobra, może się znaleźć cała hierarchia dóbr, dobra wyższe i niższe wedle tego, w jakiej mierze odwzorowują w sobie dobro najwyższe. To, że rozum ujmuje ich miarę, to w ostatecznej analizie zawdzięczamy właśnie temu, że pojmuje on samą istotę dobra. Dokonywa zaś tego bez jakiegoś patrzenia na „dobro samo w sobie”, bez kontemplacji samej „idei dobra” pojętej po platońsku. Ogólne pojęcie dobra rozum wyabstrahowuje z owych konkretnych, szczegółowych dóbr, z którymi człowiek spotyka się w swym działaniu. Św. Tomasz uwolnił swoją naukę o poznaniu dobra od wszelkich pozostałości platońskiego idealizmu¹⁸.

Zdecydowanie natomiast uwydatnił związek dobra z prawdą. Prawda jest istotnym przedmiotem rozumu, jest tym, czego rozum właściwie szuka we wszystkim, co poznaje. Dobro zaś jest przedmiotem woli. Ponieważ wola to *appetitus rationalis*, przeto rozum, tak naturalnie związany z wolą, musi również szukać prawdy w tym wszystkim, do czego wola dąży, w każdym jej działaniu. Działanie zaś jest aktem (*actus secundus*) istnienia — *operari sequitur esse*. Tak tedy całe istnienie człowieka, cała jego *existentia*, wciąż aktualizuje się przy udziale prawdy. I ten właśnie nieunikniony, konieczny — bo z samej natury ludzkiej wynikający — udział prawdy w działaniu oraz istnieniu człowieka stanowi samą istotę normy moralnej, którą św. Tomasz

¹⁷ II—II, 141, 1 — Ma. 1, 4.

¹⁸ I, 6, 4 — II—II, 23, 2, 1 — Verit. 26, 4.

pojmuje egzystencjalnie a nie formalnie tylko, tak jak egzystencjalnie pojmuje również samo dobro.

II. MAKS SCHELER

1. WARTOŚĆ I ETOS

Scheler także był zdecydowanym przeciwnikiem formalizmu w etyce. Stał on na stanowisku, że właściwym przedmiotem etyki jest tylko i wyłącznie wartość, lub raczej różnorodne wartości, które stanowią „materię” ludzkich przeżyć, ludzkich odczuć i chceń, a wszystkie łączą się u człowieka z wartością moralną. Wartości tworzą w ujęciu Schelera swoiste *a priori*. Jest ono jednak radykalnie różne od kantowskiego *a priori*.¹⁹ Tamto wykluczało wszelki pierwiastek przedmiotowy, pozarozumowy, to natomiast na nim właśnie się opiera. Wartości należą do rzeczywistości przedmiotowej, ale pozostają w niej niejako ukryte tak długo, jak długo nie ujawni ich odpowiednie przeżycie człowieka czy też innego jakiegoś podmiotu zdolnego do ich przeżywania. Scheler tymi innymi podmiotami się nie zajmuje, ale możliwość taką tym niemniej zostawia. I otóż dopiero w przeżyciu określonego podmiotu wartości tworzą owo swoiste *a priori*. Samo ich przeżycie posiada, zdaniem Schelera, charakter przede wszystkim emocjonalny, są one bowiem przedmiotem miłości, która ich świat bogaci i rozszerza, lub też nienawiści, która świat ten uboży i zacieśnia. Przeżycie poznawcze wartości jest w tym ujęciu dopiero czymś wtórnym, a posiada i ono również charakter emocjonalny, dokonuje się bowiem w drodze odczucia intencjonalnego. Jakąkolwiek możliwość poznania wartości w sposób intelektualny Scheler wyklucza.

Tak więc wspomniane *a priori* nie jest zdaniem jego bynajmniej podmiotowe, jakkolwiek dyspozycja emocjonalna odnośnego podmiotu warunkuje ukształtowanie się tego *a priori* w przeżyciu wartości. Jednakże akty emocjonalne nie stwarzają

¹⁹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle a. d. S. 1921, s. 43 nn, przede wszystkim s. 77 nn (*Das Apriori-Materiale in der Ethik*).

wartości, one tylko odkrywają, ujawniają, wartości przedmiotowe. Nie można twierdzić, że aprioryzm intelektualny Kanta został zastąpiony w systemie Schelera aprioryzmem emocjonalnym. Istnieje jednak pewna okoliczność, która w tę sprawę wnosi niejaką trudność, zwłaszcza gdy chodzi o dalsze następstwa w kształtowaniu się problematyki normy etycznej. Oto wartości bywają odkrywane czy też ujawniane w przeżyciu emocjonalnym od razu wedle pewnego porządku hierarchicznego — jako wyższe lub też jako niższe. Ta ich intencjonalna „wyższość” lub też „niższość” zawiera jakąś relację immanentną do pewnej wartości, którą dany podmiot przeżywa jako najwyższą, oraz do pewnej, którą przeżywa on jako najniższą, nie jest to jednak relacja ujmowana rozumem albo też wręcz wyrozumowana i uzasadniana, ale relacja bezpośrednio odczuta.

Emocjonalnemu poznaniu wartości towarzyszy pewne odczucie powinności. Chodzi jednak tylko o powinność idealną (= wartość x powinna by zostać zrealizowana), przy czym Scheler podkreśla, że do istoty wartości żadna powinność nie należy, wartość jest bowiem sama w sobie obojętna na istnienie, a więc też na jej realizację ze strony odnośnego podmiotu. Przeżycie powinności „idealnej” może więc rodzić się tylko z owego podmiotu — stanowi ono dlań jakby zaproszenie do realizacji wartości. Zaproszenia owego jednak nie wolno brutalnie zniszczyć żadnym rozkazem, imperatywem czy normą — przez normę rozumie tutaj Scheler nakaz w zasięgu ogólnym. Wartość, skoro dała o sobie znać człowiekowi przy pomocy odczucia, z którym łączyło się przeżycie idealnej powinności, powinna stać się przedmiotem realizacji ze strony tegoż człowieka na zasadzie samego pociągu emocjonalnego, który to pociąg wartość zawsze wywołuje w podmiocie.

Tak więc Scheler przyjmuje *ideales Sollen* wartości, ale przeciwstawia się każdemu przejawowi *normatives Sollen*, to ostatnie bowiem znosi całą samodzielność przeżywania wartości i podporządkowuje działającego „na ślepo” woli cudzej. Podporządkowanie takie niesie z sobą każdy rozkaz, a więc tzw. rozkaz sugestynny („zrobisz to a to”), w którym w ogóle nie wspomina

się o istnieniu woli tej osoby, do której rozkaz się zwraca — ale także i rozkaz pedagogiczny („będzie najlepiej dla ciebie, jeśli uczynisz to, co chcę, abyś uczynił”) uniemożliwia samodzielne przeżycie tej wartości, która ma być przedmiotem realizacji. Z tego samego powodu Scheler jest przeciwny nawet wszelkim radom w etyce, i to również tzw. radom ewangelicznym, bo i w nich zawiera się oddziaływanie na wolę drugiej osoby. Dopiero w tym, co nazywa on doradą moralną, nie znajduje żadnej sugestii, ale prostą tylko informację o jakiejś wartości połączonej z jej wskazaniem, tak że drugi człowiek sam łatwiej może poznać, co ma czynić. To systematyczne usuwanie wszelkich przejawów realnej powinności i zobowiązania z etyki, wszelkich form nakazu a nawet rady, jest w oczach Schelera równoznaczne z przewyciężaniem negatywizmu w etyce, który rozpanoszył się w niej od czasów Kanta oraz kategorycznego imperatywu. Każdy ma swój osobisty świat wartości z jakąś specyficzną hierarchią — swoje własne *a priori*. Tym niemniej należy stwierdzić, że istnieją charakterystyczne dla pewnych epok czy też grup społecznych systemy wartości, charakterystyczne przez właściwe dla nich zhierarchizowanie, przez relacje „wyższości” i „niższości” wewnątrz tego, co Scheler nazywa etosem²⁰. Etos ten ulega zmianom, ulega rozwojowi. Scheler nie uznaje jakiegoś stałego, „skończonego” świata dóbr obiektywnych, ale każe się nam liczyć z pewną perspektywą, w której stopniowo odstaniają się przed człowiekiem wartości jako „materia” życia moralnego. Podkreśla, że cała pełnia tychże wartości nie może być objęta w przeżyciu jednego jakiegoś człowieka ani nawet jednej epoki historycznej.

Widać jednak, że nie tyle chodzi o objęcie wszelkich wartości, ile raczej o możliwie najtrafniejsze uchwycenie tych relacji hierarchicznych, jakie pomiędzy nimi zachodzą. Na tym polega afirmacja etosu chrześcijańskiego, której w dziele Schelera trudno się nie doczytać. Jezus Chrystus, w którym Scheler widzi największego geniusza moralno-religijnego ludzkości, uchwycił właśnie najtrafniej relacje hierarchiczne wśród wartości, rzecz

²⁰ Op. cit., s. 311 nn. (*Variationen der Ethos*).

można: najdoskonalej uporządkował całą „materię” etyczną. Było to zdaniem Schelera dzieło „serca”, nie rozumu, wszelki bowiem postęp w dziedzinie moralności jest dziełem serca, sprowadza się do tej prawidłowości, z jaką emocjonalne akty miłości i odczucia zaangażują się w kształtowaniu etycznego *a priori*.

2. PRAWIDŁOWOŚĆ PRZEŻYWANIA WARTOŚCI CZY NORMA?

To „*a priori etyczne*”, które w praktyce utożsamia się zawsze z jakąś postacią etosu, posiada bezpośredni związek z samym przeżywaniem wartości moralnych²¹. Wartości te pojawiają się bowiem przy sposobności realizowania jakiejś „materii”, tj. jakichś wartości przedmiotowych o określonej *a priori* pozycji hierarchicznej. Skoro mianowicie realizuję — a realizacja ta dokonuje się zawsze chceniem — wartość, którą przeżywam jako wyższą, wówczas w parze z taką realizacją czuję się moralnie dobry, pozytywna wartość moralna pojawia się w moim świecie emocjonalnym. W przeżyciu tego „dobra” zawiera się pewna relatywność łatwo zrozumiała wobec faktu, że wyższość wartości będącej przedmiotem realizacji zawiera w sobie relację do wartości najwyższej. Gdyby sama ta wartość najwyższa stała się przedmiotem chcenia, wówczas realizacji takiej musiałoby towarzyszyć przeżycie „dobra” w znaczeniu absolutnym.

Przeciwnie kształtuje się moje przeżycie moralne wówczas, gdy przedmiotem chcenia czynię wartość, której niższość odczuwam w moim emocjonalnym polu widzenia. Realizacji takiej towarzyszy odczucie „zła” — wartość moralna negatywna pojawia się w moim świecie emocjonalnym, jest to znów „zło” o zabarwieniu relatywnym — łatwo zrozumiałe: przecież każda wartość „niższa” w samej swej istocie zawiera relację do jakiejś wartości najniższej. Gdyby ta ostatnia była przedmiotem mojego chcenia, wówczas czułbym się zły w znaczeniu absolutnym. Tak więc i „dobro” i „zło”, pozytywna oraz negatywna wartość mo-

²¹ Op. cit., s. 19 nn. (*Das Verhältniss der Werte „gut” und „böse” zu den übrigen Werten und zu den Gütern*).

ralna, stopniują się w przeżyciu zależnie od „materii” działania moralnego człowieka.

Scheler uchwycił w ten sposób zasadniczą prawidłowość, jaka fenomenologowi narzuca się w związku z przeżywaniem „dobra” i „zła” moralnego. Czy można jednak powiedzieć, że chwytając tę prawidłowość postawił jakąś zasadę normatywną, że określił normę etyczną? — Pomijając już nawet tę okoliczność, że zasady normatywnej nie chciałby stawiać z uwagi na rzekomo negatywny charakter, który towarzyszy wszelkiej normie, wszystkiemu, co ma za zadanie określić a zwłaszcza wywołać powinność, należy stwierdzić, że przytoczona prawidłowość przeżywania dobra i zła moralnego w zasadzie nie ma charakteru normy. Nie mówi ona bynajmniej, co jest dobre, a co złe, podaje tylko, przy sposobności czego (tj. jakiej wartości) „dobro” lub „zło” się przeżywa. To zaś jest zasadnicza różnica. Przytoczona prawidłowość nosi charakter przede wszystkim opisowy, nie zaś normatywny. Tym niemniej o czystej opisowości nie może być mowy dlatego, że w grę wchodzi wartości. Co więcej — w grę wchodzi zawsze jakaś hierarchia wartości, ich wyższość lub niższość, a to wszystko wnosi jakby z daleka pewien moment normowania — ustawiania czynu, tj. chcenia w świecie wartości. Zwróciliśmy już na to uwagę w innym kontekście filozoficznym analizując poglądy św. Tomasza na zagadnienie normy.

Wyższość i niższość wartości dostarcza niewątpliwie *a priori* pewnych dyrektyw normatywnych, są to jednak niejako dyrektywy dalsze tylko. Bliższych dyrektyw, bliższych podstaw normowania, Scheler nie wskazał, ale bodaj że też nie mógł wskazać przy takiej wizji rzeczywistości, jaką dysponował w swym systemie filozoficznym. Dyrektywy zaś dalsze pozostawione same sobie okazują się przy bliższym zetknięciu z życiem niewystarczające. Nie zaspokajają po prostu potrzeb konkretnego normowania, konkretnego orzekania o dobru lub złu w działalności człowieka. Tak więc np. samo odczucie wyższości pewnych wartości, np. religijnych, które łączą się z konkretną czynnością modlitwy, nie dostarcza mi jeszcze bliższej i wystarczającej podstawy do stwierdzenia, że ta konkretna modlitwa jest czynem

moralnie dobrym. Podobnie też trudno jest orzec, że takie przeżycie wartości zmysłowych, jakie niewątpliwie wiąże się np. z jedzeniem, jest moralnie złe dlatego, że same wartości zmysłowe odczuwam jako „niższe”.

Można by mnożyć przykłady przemawiające za tym, że samo odczucie hierarchii wartości nie dostarcza człowiekowi dostatecznej podstawy do bezpośredniego normowania, jakkolwiek pewien dalszy ich wpływ na tę czynność nie ulega wątpliwości. Tak np. nie ulega wątpliwości, że modlitwę jako taką uznaje się za czynność doskonalszą niż jedzenie jako takie — i to owszem z racji tej głównej wartości, która w jednym i drugim wypadku stanowi przedmiot przeżycia. Normowanie jednakże nie dotyczy tylko czynów jako takich, ale musi dotyczyć czynów konkretnych w ich naturalnej i praktycznej postaci. W przeciwnym razie świat dobra i zła moralnego ukształtowałby się w jakiś sposób dość niewspółmierny względem naszej natury. Gdyby „dobro” systematycznie i *a priori* wiązało się tylko z tym co wyższe (duchowe — święte — boskie), a „zło” z tym co niższe (witalne — zmysłowe), wówczas nieuchronnie popadalibyśmy w jakiś manicheizm. Ważniejsza zaś jeszcze jest ta uwaga, że wówczas dobro moralne, podobnie zresztą jak i zło, byłoby zbyt jednoznacznie uwikłane w „materii”, w przedmiotach naszego działania, a nie stanowiłoby dość wyraźnej i charakterystycznej doskonałości podmiotu, tj. osoby działającej.

Jeszcze poważniejsze zastrzeżenia budzą się w związku z drugą prawidłowością, wedle której zdaniem Schelera dobro i zło moralne pojawia się w przeżyciu działającej osoby. Dobro mianowicie miałaby ona przeżywać wówczas, gdy przedmiotem chcenia czyni jakąś wartość pozytywną w danej, a to mianowicie wyższej klasie wartości, zło zaś, gdy przedmiotem tym czyni wartość negatywną w tej samej klasie. Reguła niniejsza wygląda jako uzupełnienie poprzedniej, w niczym się tamtej nie sprzeciwiając. Zakłada ona już istnienie pewnych klas wartości — znów wyższych lub niższych. Otóż dobro miałoby towarzyszyć wartości pozytywnej wyższej klasy realizowanej chceniem w odróżnieniu od wartości negatywnej tejże klasy. Jeżeli więc

np. weźmiemy klasę wartości estetycznych, przeżycie dobra moralnego musiałyby się zawsze wiązać z chceniem piękna, przeżycie zaś zła z chceniem brzydoty. Trudno zaprzeczyć, że jakieś dobro i zło z tymi postaciami chcenia się wiąże — ale czy to jest dobro i zło moralne? Powstaje więc tym bardziej to pytanie, czy Scheler nie zaciera istotnej odrębności, jaką wartości moralne posiadają, na rzecz samej „materii” ludzkiego działania, czy nie przenosi niejako wartości moralnych *in aliud genus*.

Wszystko to łączy się jak najbardziej z zagadnieniem normy. Normą bowiem nazwiemy to, co w jakiś sposób wytwarza wartości moralne, znajduje się niejako bezpośrednio przy ich narodzeniu, a w każdym razie co umożliwia ich kształtowanie się w człowieku — osobie. Otóż, jak widzieliśmy, wartości przedmiotowe istotnie umożliwiają to kształtowanie się dobra lub zła moralnego w człowieku, ale tylko jakby z daleka. Najbliższego czynnika Scheler nie wskazał — tak przynajmniej należy sądzić na podstawie analizy.

Dla św. Tomasza, jak sobie przypominamy, owym najbliższym źródłem, z którego niejako biją „wartości” moralne, dobro i zło moralne, jest naturalne uzdolnienie rozumu do poznawania prawdy w tym wszystkim, czego chce wola czyli w każdym dobru, które jest jej „materialnym” przedmiotem lub celem. Według Schelera natomiast wartości moralne niejako wytryskają w przeżyciu emocjonalnym człowieka przy sposobności przeżywania jakichkolwiek innych wartości w sposób zupełnie spontaniczny, tylko wedle pewnej znamiennej prawidłowości — o niej to właśnie była teraz mowa. Analiza Schelera nie wykazuje w tym miejscu obecności żadnego subiektywnego czynnika normującego: wartości wręcz rodzą się poza normą podmiotową i niezależnie od niej, co więcej — wbrew temu wszystkiemu, co rolę normatywną mogłoby spełniać, przyczyniając się do przeżycia powinności. Łatwo zdać sobie sprawę z tego, że Scheler tak wyłącznie i jednostronnie nastawił się na przewyżczenie formalizmu Kanta w etyce, że zupełnie nie dostrzegł całego pozytywnego i konstruktywnego zagadnienia normy — powiedzmy więc: nie mógł go właściwie zobiektywizować przy założeniach

swego systemu, ale to znów sprawa osobna i domagająca się szerokiej i wnikliwej analizy. Natomiast rzeczą znamioną i zasługującą na krótkie bodaj omówienie jest fakt, że Scheler uwydatnił w swoim systemie etycznym znaczenie wzorczości.

3. PROBLEM IDEAŁU MORALNEGO I NAŚLADOWANIA

Owa „materialność” wartości moralnych, która sprawia, że nie odróżniają się one dość ostro od całej reszty wartości przeżywanych przez człowieka, odbija się bardzo wyraźnie w przeprowadzeniu jednej z naczelných tez systemu etycznego Schelera, mianowicie tezy o wzorczości i ideale moralnym. W tezie tej kulminuje, zdaniem autora, charakter personalistyczny jego systemu w przeciwstawieniu do systemu Kanta, wedle którego podstawą moralności człowieka ma być nieosobowa norma — aprioryczna forma czystego rozumu praktycznego. Otóż zdaniem Schelera, żadna taka norma, abstrakcyjna i ogólna, nie może być płodna w realne wartości moralne. Moralnie płodny jest tylko człowiek, osobowy wzór czy też ideał. Wzór taki nosi w sobie jakąś wartość rzecz można typową — należy przyjąć, że właśnie ona jest główną treścią jego życia emocjonalnego, jego miłości oraz odczucia. W miarę zaś, jak owa wartość staje się przedmiotem miłości i odczucia innej osoby lub też innych osób, wzór działa — te inne bowiem osoby upodabniają się do człowieka, który jest dla nich ideałem, tzn. realizują chceniem tę samą wartość w sobie. Należy jednak zaznaczyć, że chodzi tutaj zawsze o jakąś wartość „materialną”, a więc bądź o wartość „świętego”, o duchową, o wartość witalną bądź zmysłową. Wokół takiej to wartości krystalizuje się cała wzorcza osobowość mistrza, a z kolei osobowość ucznia. W ten sposób mamy w życiu do czynienia z charakterystycznymi typami ludzkiej doskonałości skryzalizowanymi w osobowościach świętego, geniusza, bohatera czy też epikurejczyka (*Künstler des Genusses*).²²

²² Op. cit., s. 596 nn. (*Das Gesetz des Ursprungs des je herrschenden Ethos. Vorbild und Nachbild*); s. 607 (*Die Idee einer Rangordnung reiner Wertpersontypen*).

Trudno nie dostrzec, że Scheler, który w tym punkcie istotnie przewyciężył kantyzm, nawiązuje do zdrowych humanistycznych tradycji etyki Arystotelesa. Dla Arystotelesa istotnie dobry człowiek był „wzorem i miarą” moralną dla innych. Był to jednakże „dobry człowiek” tzn. człowiek, który zrealizował w sobie odpowiednią dla rozumnego bytu ludzkiego doskonałość, doskonałość moralną. Wedle Schelera natomiast nie ta doskonałość, nie sama wartość moralna, jest ośrodkiem wzorczości i naśladowania, tak samo jak nie jest też ona sama celem chcenia. Przeżywa się ją tylko przy sposobności procesu naśladowania, który wobec tego w ujęciu Schelera nie tyle jest zasadniczo twórczy, gdy chodzi o wartości moralne, ile ubocznie tylko. Wzór oraz ideał ma znaczenie przede wszystkim psychologiczne, ubocznie zaś tylko etyczne.

Dla całości obrazu należy jeszcze dodać, że Scheler obok wzorów pozytywnych wyróżnia też negatywne, tj. takie, których naśladowanie łączy się z „produkcją” negatywnej wartości moralnej, z wytwarzaniem „zła” w człowieku. — Bóg właściwie przedmiotem naśladowania nie jest. Towarzyszy On procesowi naśladowania i przejmowania wartości osobowych o tyle, że w świetle idei Boga jako najwyższego Ducha osobowego kształtuje się to wszystko, co stanowi o osobowości człowieka i w ten sposób o jakimś jego podobieństwie do Boga, o jakimś „teomorfizmie”. Jak widać, na egzemplaryzm w ujęciu św. Tomasza Scheler by się nie zgodził.

III. UWAGI KOŃCOWE I WNIOSKI

Studium niniejsze ma charakter źródłowy i zarazem porównawczy. Analiza dwóch źródeł filozoficznych (Tomasz z Akwinu i Maks Scheler), tak daleko od siebie stojących, gdy chodzi o same założenia teorio-poznawcze i metodologiczne, domaga się w konkluzji jakichś wniosków o charakterze porównawczym. Ale właśnie wyciąganie takich wniosków musi być dokonywane nad wyraz ostrożnie. Można bowiem łatwo pewne podobieństwo czy też zbieżność tendencji wziąć za tożsamość koncepcji, gdy

tymczasem o tożsamości nie może być mowy właśnie z uwagi na rozbieżność samych założeń. Te różnice u podstaw nie pozostają tylko u podstaw, ale wnikają w każdą koncepcję czy też rozwiązanie obu myślicieli, nadając owym koncepcjom oraz rozwiązaniom istotowo odrębny charakter, nawet mimo zewnętrznego podobieństwa. Po przyjęciu tych zastrzeżeń spróbujemy przejść do wniosków szczegółowych.

1. U obu myślicieli spotykamy się z tendencją do uwydatnienia wzorczości jako momentu znamiennego dla moralności oraz konstytutywnego dla etyki. Wedle św. Tomasza porządek normatywny zakłada *ordo causae exemplaris*. Bóg jako samoistne istnienie jest pełnią dobra a przez to samo najwyższym wzorem dla wszystkich bytów jako dóbr, w szczególnym zaś znaczeniu dla człowieka jako bytu i dobra — cały bowiem porządek wzorczy rozdziela się niejako i różnicuje wedle różnorodności gatunkowej bytów. Otóż człowiek jest tylko takim bytem, do którego istoty należy „dobroć” moralna (*bonitas moralis*) — rzecz by można nawet „wartość” moralna, unikając jednakże wszystkich sugestii fenomenologicznych, które wiążą się z tym słowem. Chodzi o to, że człowiek jako byt natury rozumnej tylko wówczas jest odpowiednim do tej natury dobrem, gdy jest nie tylko i nie tyle fizycznie dobry, ale gdy jest ponadto i przede wszystkim moralnie dobry. Tak tedy moralność jako specyficzna aktualizacja rozumności i wolności, czyli specyficznie ludzkiej potencjalności ontycznej, jest też specyficznym „terenem” wzorczości, terenem, na którym porządek wzorczy, sięgający aż do Wzoru najwyższego, znajduje szczególne zastosowanie.

Owszem, „teren” moralności pozostaje w szczególnej niejako ekspozycji względem Boga jako Najwyższego Dobra i Wzoru. Prawda ta została wyraźnie zaakcentowana w Ewangelii. Św. Tomasz jako filozof-teolog stoi z pewnością pod wpływem tej sugestii płynącej z Objawienia. Scheler nawiązując do koncepcji wzorczości w swym systemie, osłabia jednak jej teologiczną ekspozycję i zacierą prawdę, na której tak wyraźny akcent położony został w Ewangelii. Porządek wzorczy w moralności zacieśnia on do relacji pomiędzy człowiekiem a człowiekiem, mia-

nowicie pomiędzy człowiekiem-wzorem (i mistrzem) a człowiekiem-naśladowcą (i uczniem). Niemniej, odnajdujemy w tym ujęciu jakieś uderzające zbliżenie do tego, co zawiera się w Ewangelii: Człowiek-wzór-Chrystus i Jego uczniowie-naśladowcy. Dlatego też tak bardzo zwróciła się współczesna moralistyka katolicka do Schelera (Tillmann).

Jakkolwiek jednak analogie pomiędzy rolą wzorczości u św. Tomasza i u Schelera mogą się wydać na pierwszy rzut oka uderzające, to przy bliższym zbadaniu okazują się one o wiele mniejsze. Na skutek innych, właśnie fenomenologicznych założeń, nie może być mowy o tym, ażeby człowiek-uczeń był dobrem podobnym do człowieka-mistrza, ani nawet nie sposób utrzymywać, że jest on podobnie dobry (pod względem moralnym) jak jego wzór. Człowiek-uczeń przeżywa tylko wartości moralne przy okazji przejęcia się wartościami podobnymi do tych, jakimi przejmuje się jego mistrz i wzór, a zwłaszcza przy okazji ich „realizacji”. Wzorczość z porządku ontologicznego przesunęła się do porządku psychologicznego, co więcej — z porządku realnego do intencjonalnego. Wobec tego rzecz jasna, że nie można mówić o podobieństwie i upodabnianiu się do Boga, a podobieństwo i upodobnienie do Chrystusa też wychodzi w sposób czysto ludzki — psychologiczny i w dodatku tylko intencjonalny.

2. Problem hierarchii dóbr. Znów mogą się nasunąć analogie z schelerowską hierarchią wartości. Scheler jednakże stwierdza tylko, że wartości, które bywają przez człowieka przeżywane wedle pewnej hierarchii czyli jako wyższe lub niższe, są też same w sobie hierarchicznie uporządkowane. Ale św. Tomasz zajmuje się hierarchią samych dóbr czyli bytów, które są dobrami wyższej lub niższej doskonałości. O tym oczywiście Scheler niczego nie mówi — wynika to z samych założeń jego systemu: fenomenologia to nie metafizyka. Czym jest dla Schelera „dobro”? W pewnym przybliżeniu można powiedzieć, że jest to przedmiot, w którym w jakiś sposób znajduje się źródło wartości. Fenomenologia pozwala nam jednak mówić tylko o hierarchii wartości, a nie o hierarchii dóbr.

Jeśli chodzi o znaczenie, jakie Scheler przypisuje hierarchii wartości w swoim systemie etycznym, to wydaje się ono większe niż to, jakie przypisuje św. Tomasz hierarchii dóbr w swej etyce. Zdaniem Schelera wartość moralna, którą przeżywa dana osoba, zależy bezpośrednio i wyłącznie od miejsca, jakie w hierarchii wartości zajmuje ta wartość, która jest przedmiotem przeżycia (chcenia). Już powyżej starałem się wykazać, dlaczego taki pogląd wydaje się niesłuszny.

Według św. Tomasza hierarchia dóbr łączy się bardzo ściśle z porządkiem wzorczym: dobro tym wyżej stoi w tej hierarchii, im doskonalszym jest odwzorowaniem Dobra najwyższego. W takim ujęciu zawiera się ogólna podstawa wszelkiej normy i normowania. Jeśli jednak chodzi o udział hierarchii dóbr w konkretnym, szczegółowym normowaniu, to św. Tomasz raczej o tym nie mówi. Można najwyżej twierdzić, że życie moralne człowieka — a więc i konkretne normowanie — kształtuje się i przebiega niejako na tle owej przedmiotowej hierarchii dóbr, którą św. Tomasz zarysowuje, stawiając dobra nadprzyrodzone ponad przyrodzonymi, dobra duszy ponad dobrami ciała, a dobra wewnętrzne (człowieka) ponad zewnętrznymi (rzeczami). W hierarchizowaniu takim zawiera się jakby ogólna dyrektywa dla każdego wyboru dokonywanego przez wolę ludzką, ale dyrektywa ta może być uznana za normę najwyżej w znaczeniu dalszym — o tyle mianowicie, o ile hierarchiczny porządek dóbr jest pewnym wyznacznikiem porządku w działaniu człowieka. O wartości moralnej jednakże konkretnego ludzkiego czynu porządek ten sam z siebie jeszcze wyłącznie nie rozstrzyga.

3. Studiując te wszystkie różnice, co krok dochodzimy do wniosku, że św. Tomasz i Scheler posiadają zupełnie różną, odmienną koncepcję moralności, a zwłaszcza „życia moralnego”. Dla św. Tomasza życie moralne polega na tym, że człowiek zdobywa się na prawdę w całym swym działaniu i postępowaniu, którego przedmiotem z natury rzeczy zawsze jest jakieś dobro. Tak więc istotą życia moralnego jest „przeżywanie” prawdy o dobru realizowanym w czynie i realizowanie w tymże czynie dobra poddanego kryterium rozumu, a więc postawionego w świe-

tle owej prawdy. Nie jest to intelektualizm etyczny w sensie platońskim. Jest to natomiast przekonanie, że w istocie oraz strukturze każdego czynu ludzkiego świadomego i wolnego, który to czyn posiada zawsze obiektywną wartość moralną, zawiera się normowanie. Owszem, człowiek „przeżywa” to normowanie jako istotny i konstytutywny element swych czynów moralnych. Przeżycie to możemy rozumieć jako refleks świadomości towarzyszący owym czynom i odbijający to, co się dzieje w bycie ludzkim — w rozumie i woli.

Taka koncepcja normowania oraz koncepcja czynu ludzkiego jako tego, do którego istoty należy „przeżycie” normowania — a więc i normy — z czym łączy się bezpośrednio jego wartość moralna, jest ściśle związana z Tomaszową koncepcją życia duchowego w ogóle, a w szczególności życia duchowego człowieka. Istotą życia duchowego opartego na rozumie jest prawda, a zwłaszcza prawda w tym wszystkim, co stanowi przedmiot woli — wiadomo, że wszystko, co stanowi przedmiot woli jest jakimś dobrem — więc prawda o dobru.

Scheler natomiast posiada inną koncepcję życia moralnego. Polega ona wedle niego na emocjonalnym przeżyciu wartości moralnej. Wartość ta, zdaniem Schelera, wypływa samorzutnie przy sposobności emocjonalnego zaangażowania się danej osoby w taki lub inny świat wartości i staje się przedmiotem oraz treścią osobnego przeżycia właśnie dzięki temu, że owo emocjonalne zaangażowanie się we własny świat wartości łączy się z przeżyciem pewnej hierarchii tychże wartości — była już o tym mowa powyżej. W tym ujęciu istotą życia moralnego czy też z osobna biorąc — poszczególnego „przeżycia” moralnego — nie jest normowanie czyli „przeżywanie” prawdy o dobru własnego działania, ale istotą tą jest „przeżywanie” samej wartości. I w tym tkwi zasadnicza różnica obu koncepcji. „Przeżywanie” wartości — rzecz można — zniszczyło „przeżywanie” prawdy o dobru. W ten sposób zniknął w schelerowskiej koncepcji życia moralnego właściwy moment — moment normowania, rozumianego właśnie tak: jako przeżycie prawdy o dobru. I otóż to wydaje się być niezgodne z doświadczeniem i niezgodne

z rzeczywistością: istotą życia moralnego nie jest samo „przeżywanie” wartości (czy nawet dobra), ale właśnie „przeżywanie” prawdy o tym dobru, które stanowi przedmiot działania i które się w tym działaniu realizuje.

4. Stanowisko Schelera oznacza postawienie całej problematyki etycznej niejako poza normą. Czyżby metoda fenomenologiczna, przynajmniej ta, z którą spotykamy się u Schelera, była niezdolna do ujęcia i zobiektywizowania normy, i to nawet w znaczeniu subiektywnym czyli jako funkcji normowania? Abstrahując od tego, o ile to może być u Schelera następstwem jego emocjonalizmu w koncepcji człowieka, w koncepcji życia duchowego osoby — trzeba dojść do wniosku, że jest to również następstwem samej koncepcji wartości. Wartość bowiem, jak to stwierdza sam Scheler, nie jest tym samym co dobro przedmiotowe. Jest ona natomiast tą treścią, która dana jest w przeżyciu człowieka wówczas, gdy człowiek ten zetknie się z dobrem, z rzeczą, którą przeżywa jako dobro. Scheler nazywa taką rzecz *Sache* i odróżnia ją wyraźnie od *Ding*. *Sache* jest to przedmiot, w którym poznanie nie wyróżniło jeszcze treści „rzeczowej” (*Ding*) od wartościowej (*Wert*).

Otóż przedmiot taki byłby po prostu bytem w potocznym rozumieniu tego słowa (*res = ens*), a byt każdy utożsamia się wedle św. Tomasza z dobrem w koncepcji egzystencjalnej, o czym była mowa na początku. Świadomość wartości natomiast powstaje w człowieku wówczas, kiedy owo dobro egzystencjalne (coś, co w określonym stopniu istniejąc, staje się przedmiotem dążenia) zostanie już w pewien sposób ocenione czyli postawione niejako pod światłem prawdy. Wówczas też można dopiero mówić o przeżyciu wartości. Scheler jednak jest wyrazicielem zgoła innego poglądu na ten temat: przeżycie wartości jego zdaniem stanowi spontaniczną funkcję życia emocjonalnego, poznanie czyli odczucie wartości jest aktem swoistej „intuicji” emocjonalnej. Wydaje się jednak, że właśnie w tym miejscu emocjonalizm schelerowski przesłonił lub wręcz niejako „połknął” całą bogatą strukturę i treść życia duchowego osoby ludzkiej.

Skoro więc nie zgodzimy się z takim uproszczeniem i zatar-

ciem istotnych konturów całego zagadnienia, trzeba będzie przyjąć tezę, wedle której przeżycie wartości jakoś wiąże się z wartościowaniem czyli jakimś ocenianiem dobra (w znaczeniu czysto egzystencjalnym), a to ocenianie znów polega na postawieniu tegoż dobra pod światłem prawdy. Wówczas dopiero w całym systemie filozoficznym tworzy się miejsce na normę — również na normę etyczną. Samo natomiast pojęcie wartości miejsce to niejako z góry zamyka. Wartość bowiem w samej swej istocie to już coś takiego, co jest następstwem jakiegoś wartościowania, jakiegoś — mówiąc językiem św. Tomasza — podporządkowania dobra prawdzie. Tak więc znajdując się w obrębie systemu wartości, od razu znajdujemy się niejako po drugiej stronie normy i normowania, a przez to samo także poza nią. „Etyka wartości” byłaby przeto „etyką” gotowych owoców normy i normowania. Powstaje jednak pytanie: czy w takim razie byłaby w ogóle jeszcze etyką? — pytanie podstawowe.

Pytanie to postawione jest tutaj nieco szerzej niż na to zezwalają źródła, na których opiera się analityczna część niniejszych wywodów. W każdym razie opierając się na analizie poglądów naszych dwu myślicieli, św. Tomasza z Akwinu oraz Maksa Schelera, dochodzimy do wniosku, że pojęcie normy ma rację bytu w takim systemie filozofii moralnej, który wychodzi od egzystencjalnej koncepcji dobra, a nie ma właściwie racji bytu w systemie filozofii wartości.

Rzecz jasna, iż normowanie różni się od oceniania czy też wartościowania. Niemniej zarówno jedno jak i drugie zawiera w sobie jako zasadniczy moment — moment prawdy o dobru. I w tym sensie ocenianie czy też wartościowanie jest już poniekąd normowaniem, chociaż nie w pełnym tego słowa znaczeniu. W pełnym tego słowa znaczeniu normowaniem nazwiemy nie samo ustalenie prawdy o dobru jakiegoś ludzkiego czynu, ale kierowanie tymże czynem według owej prawdy.