

## Dylematy bezinteresowności

Artur Caban\*

Uniwersytet Śląski w Katowicach

### DILEMMAS OF SELFLESSNESS

The purpose of this article is to answer the question: „Is human work creating New values, and at the same time, the reason of selflessness, being also a kind of constraint of human egoism”? Considering that selflessness plays an important role in Christianity, discussion was conducted in Catholic social philosophy context..

**Key words:** selflessness, Catholic social philosophy, prima matter and pattern, work as a value

Bezinteresowność należy niewątpliwie do zjawisk społecznych, wywołujących nie tylko podziw, ale przede wszystkim inspirujących do działania, którego konsekwencją jest wyłącznie dobro drugiego człowieka. Wydaje się, iż w założeniu bezinteresowności jako wartości pracy, owa „bezinteresowność” stanowi rodzaj pierwotnej materii, której dopiero „praca” nadaje odpowiednią formę – formę „pracy jako wartości”. Próba zdefiniowania pojęcia wartości, ma duże znaczenie w procesie uszczegółowienia zagadnień związanych z bezinteresownością jako wartością pracy. Skorzystanie z pewnych ustaleń aksjologii będzie traktowane, jako rodzaj teoretycznego zaplecza dla interesujących nas kwestii. Spośród polskich myślicieli, teorii wartości wiele miejsca poświęcili m.in. Florian Znaniecki, Władysław Tatarkiewicz, Kazimierz Twardowski, Maria Ossowska, Tadeusz Czeżowski, Henryk Elzenberg czy Roman Ingarden. Ponieważ artykuł nie jest poświęcony teorii wartości, dlatego tematykę wartości zaprezentowano w sposób skrótowy opierając się na dorobku Romana Ingardena oraz Henryka Elzenberga. Poszukując źródeł wartości, R. Ingarden wskazuje na kulturę – specyficzny obszar ludzkiej rzeczywistości. „Natura ludzka – pisze filozof – polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć” (Ingarden, 1973, s. 26). Obcuując z wartościami doświadczamy naszej inności wobec natury, i tylko w obszarze relacji do wartości może nastąpić zrozumienie człowieka i świata. Odnosząc się do sposobu istnienia wartości, R. Ingarden podkreśla, iż mogą im przysługiwać różne sposoby istnienia. Będzie tak w przypadku wartości użytecznościowych (np. jakie-

goś narzędzia) oraz estetycznych (np. obrazu). Luźne powiązanie tych wartości z przedmiotem wynika z faktu, że bytowo obejmują one jednocześnie własności nosiciela jak i przedmiot odniesienia. Dla wartości moralnych natomiast, podstawą ich bytu jest wyłącznie człowiek. Filozof podkreśla, że wartość nie jest procesem, nawet wtedy, gdy przedmiot wartościowy taką formę posiada (np. utwór muzyczny). Wyklucza także poglądy opierające się na twierdzeniach, iż wartości są cechami lub własnościami rzeczy, pomijając naturalnie te przedmioty, którym przysługują takie rzeczowe własności jak np. kształt, ciężar, gęstość. Reasumując, zdaniem Romana Ingardena tylko dołączenie czegoś, co nadaje wartościowość, czyni przedmiot wartościowym, oznacza to, że wartość przyjmuje postać właściwości oddziałującej w specyficzny sposób na odbiorcę zaspokajając jego pragnienia lub budząc uczucia. Z kolei Henryk Elzenberg o wartości pisze, że „(...) sama w sobie nie jest ani cechą, którą przedmiot powinien posiadać, ani żadną cechą w ogóle. Jest ona faktem, że przedmiot jest taki jaki powinien być, a biorąc sprawę najszerzej – jest zgodnością między stanem rzeczy istniejącym i stanem rzeczy powinnym” (Wolniewicz, 1986, s. 26). W ocenie Ryszarda Wiśniewskiego analizującego aksjologię H. Elzenberga, wartości są faktami, odsłaniającymi się nam w ocenach, w swoim sposobie przeżywania świata. I pisze dalej – „Jeśli więc nasze poznawczo-wolicjonalne ujęcie rzeczywistości jest autonomiczne, to znaczy nie jest kierowane pragnieniami lub uczuciami, to jesteśmy w stanie uchwycić ten fakt, że stan rzeczy jest taki, jaki powinien być, i zarazem, że powinien być taki, jaki jest” (Wiśniewski, 1991). Czy dla autora autonomiczne ujmowanie rzeczywistości niekierowane pragnieniami lub uczuciami oznacza posługiwanie się wyłącznie racjonalnością? Odpowiedzią na to pytanie z pewnością nie może być kolejne stwierdzenie dotyczące wartości użytecznych, które realizują nasze potrzeby i pragnienia wychodząc naprzeciw naszym uczuciom (Wiśniewski, 1991). Problem racjonalności w etyce, także w kontekście wartości podejmował już Immanuel Kant, dla którego jedynie obowiązek wyraża-

\* Korespondencję dotyczącą artykułu można kierować na adres: Artur Caban, 43-150 Bieruń, ul. Mleczna 47.

a.caban@poczta.fm

jący dobrą wolę przyjmuje w praktyce postać moralnego czynu – działania, dokonującego się nie „zgodnie z obowiązkiem”, lecz z obowiązku (Kant, 2009, s. 15). Postępowanie z obowiązku jest możliwe dzięki posiadaniu przez istoty ludzkie rozumu, ograniczającego wpływy uczuć, i dzięki kierowaniu się racjonalnymi pobudkami. Kantowskie działanie z obowiązku zakłada bezwzględne odcięcie się od wszelkich skłonności, jeśli czyn ma mieć wartość moralną – zadanie bardzo trudne, jeśli w ogóle możliwe do zrealizowania. Wydaje się, iż najodpowiedniejszą formą wartości obejmującą swymi własnościami również „bezinteresowność jako wartość pracy” będą wspomniane już wcześniej wartości utylitarne, które pod względem aksjologicznym są nam najbliższe. To dzięki nim wkraczamy w obszar wartości wyższych, próbując sięgnąć ideału. Ludzka praca zaspokajając nasze potrzeby osiąga poziom wartości instrumentalnej, i dopiero w połączeniu z bezinteresownością staje się wartością wyższą, wyrażaną praktyczną możliwością ciągłego humanizowania człowieka – „wartość, pisze Elzenberg, jest tu traktowana przez samego realizatora (twórcę) jako coś, co ma się prezentować na zewnątrz; od czego ma bić pewien blask budzący zachwyty patrzących” (Elzenberg, 1986).

Na polu katolickiej filozofii społecznej wiele miejsca poświęcono wartościom pracy ludzkiej i bezinteresowności. Prawdą jest, że już na długo przed ogłoszeniem encykliki *Rerum novarum* wielokrotnie w narracji judeochrześcijańskiej pojawiały się „praca i bezinteresowność”. Jednak dopiero nadanie tym pojęciom przez Kościół katolicki specyficznego znaczenia w kontekście XIX – wiecznego kapitalizmu, zapoczątkowało proces systematycznej nad nimi refleksji opartej na zmianach związanych z szeroko rozumianym życiem społeczno – ekonomicznym. W społecznej nauce Kościoła najpełniejsze ujęcie problematyki ludzkiej pracy zostało zawarte w encyklice Jana Pawła II *Laborem exercens*, której najważniejszym przesłaniem jest człowiek jako podmiot pracy. Bezinteresowności zaś, sporo miejsca poświęcił papież Benedykt XVI na kartach encykliki *Caritas in veritate*, podejmując tam próbę opisanie bezinteresowności, jako zasady poddającej humanizacji procesy ekonomiczne. Owa reguła miałaby bezwarunkowo łączyć człowieka z ekonomią, umożliwiając zarazem powszechne czynienie bezinteresowności (Benedykt XVI, 2009, s. 43-46).

Opierając się na głównym założeniu chrześcijańskiego personalizmu, że człowiek jest osobą, możemy stwierdzić, iż ludzka praca nabiera charakteru etycznego. „Człowiek – pisze Karol Wojtyła, jest od początku powołany do pracy. Praca wyróżnia go spośród reszty stworzeń (...), tylko człowiek jest do niej zdolny i tylko człowiek ją wykonuje (...). Tak więc praca nosi na sobie szczególne znamię człowieka i człowieczeństwa, znamię osoby działającej we wspólnocie osób – a znamię to stanowi jej wewnętrzna kwalifikację, konstytuuje niejako samą jej naturę” (Jan Paweł II, 2005). Fundamentalne znaczenie dla naszych rozważań ma stwierdzenie papieża dotyczące wspólnoty osób pracujących – wypływa z tego czytelny wniosek,

iż nie pracujemy dla siebie, ani też nie pracujemy sami. Praca ma więc społeczny charakter nie tylko dlatego, że pracujemy zazwyczaj wraz z innymi, ale także dlatego, że otwiera nas ona na innych ludzi w sposób wyjątkowy, współtworząc i współuczestnicząc w wartościach razem tworzonych. Człowiek wykonując pracę wykracza poza siebie w kierunku wartości, którą tworzy i ku bliźnim, z którymi i dla których tworzy.

Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem, że praca jest ważnym czynnikiem łączącym ludzi, i taką uwagę znajdziemy w encyklice *Laborem exercens* – „Praca ma to do siebie, że przede wszystkim łączy ludzi i na tym polega jej siła społeczna: siła budowania wspólnoty” (Jan Paweł II, 2005). Dzięki różnorodności i uniwersalności swych form praca integruje ludzi, ponieważ każdy człowiek szuka w pracy „ureczywistnienia się jego człowieczeństwa, spełnienia osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samego człowieka” (Jan Paweł II, 1987). Nieco inaczej pojęcie pracy definiował ks. Józef Tischner, pisząc o niej, że jest czymś w rodzaju „zakorzenienia”, oznaczającego proces polegający na przejściu z poziomu wzajemności na poziom współpracy. Krakowski filozof charakteryzuje to następująco: „Istotę współpracy urzeczywistnia relacja «z kimś». Z kimś nie znaczy po prostu obok. Znaczy na podstawie porozumienia. Praca nie jest tylko pokonywaniem twórczości. Lecz przede wszystkim formą porozumienia ludzi z ludźmi” (Tischner, 1998, s. 230-231). Na fundamencie pracy formuje się ludzka solidarność – powstają grupy społeczne. Solidarność ta może być rozpatrywana w kontekście całego społeczeństwa. Praca może się również przejawiać, jako „dar” bezinteresowności wobec innego. Nie ma co do tego wątpliwości, że w katolickiej nauce społecznej praca przyjmuje postać wielowymiarowej wartości dzięki której, konstytuują się jej różne funkcje. Wymiar ekonomiczny pracy umożliwia człowiekowi zdobywanie środków materialnych, co niewątpliwie ma wpływ na proces oraz stopień humanizacji cywilizacji ludzkiej. Przypomnijmy – etyczna wartość pracy przejawia się w tym, że człowiek nie tylko kształtuje własną osobowość, lecz może także zyczynić dobro wobec innych. Praca będzie zatem tym szczególnym obszarem, gdzie zrealizowana będzie bezinteresowność, jako dar człowieka dla człowieka. Bez pracy utożsamianej z działaniem, bezinteresowność pozostanie pojęciem niemającym praktycznej wartości, a tylko taka bezinteresowność ma sens, od której, używając metafory Elzenberga, „ma bić pewien blask budzący zachwyty patrzących”. Zgodnie z personalistyczną normą, każdy człowiek po pierwsze jest osobą, ma swój cel i nie może być przez nikogo traktowany, jako środek do celu i narzędzie w rękach innych. Istota ludzka będąca osobą zdolną jest do uczestnictwa we wspólnotach osobowych typu „Ja – Ty”. Zdaniem Emmanuela Levinasa ten zwrot w kierunku drugiego człowieka, w kierunku Innego, oznacza wyjście poza własne bycie, czyli „inaczej niż bycie” i stanowi próbę przezwyciężenia ludzkiego egoizmu (Levinas, 2000, s. 11-37, 2012, s. 252-255) – warunek konieczny by „bezinteresowność jako wartość pracy” przyjęła postać

autentycznego dobra. Według ks. Józefa Tischnera doświadczeniem źródłowym w relacji „Ja-Ty” nie jest wynik aktywności poznawczej człowieka, ale doświadczenie drugiego człowieka realizujące się w „spotkaniu”. Owo spotkanie to dopiero początek drogi, gdzie „ja” będące podmiotem spotkania styka się z jego wewnętrzną przestrzenią „ja” aksjologicznego. Ks. Tischner tłumaczył to w taki sposób: „Najpierw szukamy doświadczenia źródłowego (...), a kiedy mamy już to «źródło», trzeba do opisu doświadczenia dodać pytanie: jak musi być zbudowana ziemia, żeby mogło z niej wypłynąć źródło? Ja się nie bawię w to, jakie jest to źródło, gdzie płynie woda, dokąd. Ja się pytam o to, z jakiej ziemi może wypłynąć źródło. Otóż źródłem jest spotkanie, a ziemią jest podmiot – spotykający. Pytam o to, jak musi być zbudowany, żeby mógł spotkać drugiego. Pytam o «ja», o rozmiar jego duszy, o to jak widzi, co słyszy, pytam o doświadczenie dobra i zła w nim, pytam o «ja», aksjologiczne i agatologiczne” (Karoń-Ostrowska i Tischner, 2008, s. 132). Zasadne jest więc zadanie w tym miejscu pytań: kim jest dla mnie drugi człowiek? Jaką wartością jest Ty dla Ja? „Ja aksjologiczne” ma wpisane w swoją strukturę drugiego człowieka, albowiem nie ma Ja bez Ty. Tischnerowska „obecność” drugiego człowieka we mnie lub przy mnie urealnia się, przybierając postać żądania wobec mnie. Dodajmy, owo żądanie ma charakter bezwarunkowy i wyraża się w pytaniu, jakie zadał mi drugi człowiek. Pytanie uobecnienia się poprzez słowo, wyraz twarzy, spojrzenie, gest, a „(...) ten, kto pyta, rości sobie prawo do odpowiedzi. Pierwszą odpowiedzią na pytanie jest świadomość, że trzeba odpowiedzieć. W tym czujemy obecność innego człowieka. Inny człowiek jest obecny przy mnie poprzez to, co trzeba, abym dla niego uczynił; i ja jestem przy nim obecny poprzez to, co trzeba, aby on uczynił dla mnie” (Tischner, 1998, s. 18). Co oznacza obecność Innego przy mnie, i skąd mam wiedzieć, co dla niego uczynić? Samo spotkanie zakłada już jakąś formę bliskości, nie oznacza to jednak, że w sposób automatyczny pojawi się bezinteresowność. Prośba o pomoc może być wyzwaniem, odpowiadając na nią bezinteresownością wkraczamy w obszar szczególnej wrażliwości na potrzeby bliźniego, niezależnie od osoby i miejsca czynienia bezinteresowności.

Podstawę źródłową realizującej się w środowisku społeczeństwa obywatelskiego zasady bezinteresowności konstituuje darmość Bożego daru, co oznacza, że człowiek w procesie stawania się w pełni człowiekiem powinien tę zasadę realizować w swoim życiu i w relacjach z innymi. Istota ludzka, jak mówi Konstytucja *Gaudium et spes*: „nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, <http://ptm.rel.pl/files/swii/141-gaudium-et-spes.pdf>, s. 555). Benedykt XVI zauważa, iż żadna gałąź ekonomii, żadna jej faza nie może być wyłączona spod „etycznego strukturyzowania”, ponieważ jest „działalnością ludzką” (Benedykt XVI, 2009, s. 44). Podstawowym narzędziem humanizacji procesów ekonomicznych ma być właśnie

„zasada bezinteresowności”, rozumiana jako zasada życia społecznego (Benedykt XVI, 2009, s. 41-42). Zarówno Jan Paweł II w *Laborem exercens* (2005, s. 23), ale przede wszystkim Benedykt XVI w *Caritas in veritate* (2009, s. 29, 43) dostrzegają realne zagrożenie w postaci tzw. „ekonomizmu”, czyli swego rodzaju „dyktatury” zasad ekonomicznych, które nie uwzględniają podmiotowego charakteru człowieka, również w relacjach ekonomicznych.

Powyższy opis „bezinteresowności jako wartości pracy” jest propozycją powstałą w oparciu o już istniejący aparat pojęciowy obecny w katolickiej filozofii społecznej. Jednak złożoność problematyki, jej interdyscyplinarny charakter powoduje, że w celu pełniejszego ujęcia analizowanych pojęć zmuszeni jesteśmy wykroczyć poza ramy chrześcijańskiej moralności. Stąd właśnie próba określenia statusu ontologicznego pojęcia wartości, przy pomocy aksjologii reprezentowanej przez Henryka Elzenberga i Romana Ingardena. Znaczenie pracy w społecznej nauce Kościoła jest ważne z dwóch powodów, po pierwsze – nikt nie pracuje dla siebie, po drugie – nikt nie pracuje sam. Powstała w ten sposób przestrzeń wypełniają wartości, które człowiek poprzez pracę współtworzy z bliźnimi i dla bliźnich. Jest to ten moment i miejsce, gdzie dochodzi do „spotkania”, konstytuującego ostatecznie bezinteresowność jako wartość pracy, jako dar człowieka dla człowieka. Podsumowując, autor ma świadomość, że zaprezentowany materiał w żaden sposób nie wyczerpuje zagadnienia bezinteresowności, wręcz przeciwnie, dostrzega potrzebę dalszych badań, chociażby pod kątem pełniejszego wykorzystania dorobku fenomenologii (Husserl, 1967; 2008), metody którą posługiwali się również myśliciele chrześcijańscy, by wymienić w tym miejscu Jana Pawła II czy ks. J. Tischnera. Jakkolwiek teoretyczne podstawy rozumienia danego zjawiska społecznego są niezmiernie ważne, to pamiętać należy, że ich urealnienie powinno przekładać się na praktyczną sferę ludzkiej działalności, szczególnie w świecie, w którym egoizm był, jest, i pewnie będzie dominował nad bezinteresownością.

## LITERATURA

- Benedykt XVI (2009). *Caritas in veritate*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Elzenberg, H. (1986). Motywacja etyczna. *Studia filozoficzne*, 12, 14.
- Husserl, E. (1967). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Warszawa: PWN.
- Husserl, E. (2008). *Idea fenomenologii*. Warszawa: PWN.
- Ingarden, R. (1973). *Książeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jan Paweł II (1987). Przemówienie na 68 Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy, Genewa 15.06.1982. W: M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, 2 (s. 293). Rzym – Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Jan Paweł II (2005). *Laborem exercens*. W: Wielka encyklopedia Jana Pawła II (s. 21, 23, 29). Kraków: Wydawnictwo M.

- Kant, I. (2009). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Karoń-Ostrowska, A., Tischner, J. (2008). *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, <http://ptm.rel.pl/files/swii/141-gaudium-et-spes.pdf>, dostęp: 03. 11. 2016.
- Levinas, E. (2000). *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Levinas, E. (2012). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*. Warszawa: PWN.
- Tischner, J. (1998). *Filozofia dramatu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Wiśniewski, R. (1991). Na marginesie aksjologii Henryka Elzenberga. *Nauki Humanistyczno-Społeczne*, 228, 33.
- Wolniewicz, B. (1986). Myśl Elzenberga. *Studia Filozoficzne* 12, 26.