

Artykuły teoretyczne i historyczne

Теоретические и исторические статьи

Stefan Konstańczak

Uniwersytet Zielonogórski

Doskonałość jako problem moralny w pracach Władysława Tatarkiewicza

*Совершенство как нравственная проблема
в работах Владислава Татаркевича*

Rozważania nad doskonałością nie znajdują się w głównym nurcie rozważań filozoficznych przynajmniej z dwóch powodów. Pierwszym z nich jest swoiste zawłaszczenie tego problemu przez nauki teologiczne. Natomiast drugi powód jest związany z zamętem pojęciowym związanym z mnogością terminów pojawiających się w rozprawach z zakresu nauk humanistycznych, próbujących określić pewien stan rzeczy, którego nie da się już poprawić. Mamy więc w naukach filozoficznych do czynienia z równoległe funkcjonującymi co najmniej kilkunastoma terminami nieomal równoznacznymi dla oznaczenia kresu możliwości ludzkich. „Doskonałość”, „cnota”, „wielkość moralna”, „autorytet”, „perfekcja”, „piękno moralne”, „świętość”, „nieskazitelność”, „bezbłądność”, „ideał”, „wzór”, to tylko niektóre z funkcjonujących oznaczeń człowieka, który osiągnął kres ludzkich możliwości. Rodzi się więc pytanie: czy istnieje jakiś probierz, który by pozwolił scharakteryzować człowieka „doskonałego” moralnie. Wbrew pozorom nie jest to pytanie retoryczne, gdyż każdy z nas aprobejuje jakiś wzorzec doskonałości. Powoduje to zarazem pewien relatywizm w interpretowaniu pojęcia „doskonałość”, co utrudnia przypisywanie mu krańcowego wymiaru. W potocznym przekonaniu równie dobrze można przecież być doskonałym złoczyńcą jak i doskonałym lekarzem. Jeśli jednak przyjmujemy, że przedmiotem zainteresowania etyki jest „dobro”, to tym samym sfera ludzkich powinności dotyczyć musi górnej granicy możliwości człowieka. Dzięki takiemu założeniu „doskonałość” złoczyńcy znajduje się poza obszarem zainteresowania etyki.

Na ogół uznaje się, że działania moralnie oceniane powinny być świadome, wolne i odpowiedzialne. Są jednak i takie działania, których oczekuje się tylko od konkretnych osób a nigdy od pozostałych. Społeczne wymagania od strażaków, policjantów czy żołnierzy są ściśle określone i w pewnych obszarach życia społecznego przyznaje się im swoisty monopol na zachowania określonego typu. Pozostali, jeśli nie pełnią tego typu ról społecznych, nie muszą, a nawet nie powinni wyręczać ich w wykonywaniu takich społecznie usankcjonowanych obowiązków. Zdarza się jednak, że zastępują, i to z powodzeniem. Mamy wówczas do czynienia ze specyficzną sytuacją zwaną supererogacyjną bądź nadobowiązkową. Nikt nie zmusza do tego typu działań, ale ich przejawy cementują ludzkie wspólnoty. Skoro doskonałość moralna ściśle wiąże się z wewnętrzną gotowością na tego typu zachowania, to zatem z zasady nie dotyczy działań rutynowych, czy też związanych z codziennym życiem. Sama gotowość jest jednak niemożliwa do zaobserwowania, zatem szczyt możliwości ludzkich zwany moralną doskonałością, może dopiero ujawnić się w praktyce działaniem supererogacyjnym. Tego typu zachowania są bowiem widowym wyrazem funkcjonowania w społeczeństwie powszechnie aprobowanego ideału człowieka doskonałego.

W literaturze etycznej można zauważyć pewną niechęć etyków do podejmowania problemu doskonałości, co wynika zapewne z trudności w powiązaniu czegoś ze wszech miar najlepszego, z tym, co rzeczywiście istnieje. Istnieje więc problem rozbieżności pomiędzy pojęciem a rzeczywistością, do której owo pojęcie się odnosi. Dylematu tego nie mają np. matematycy, dla których „liczba doskonała” zawsze jest doskonałą i istnieje proste kryterium sprawdzenia, czy dana liczba istotnie taką jest. Rozbieżność taka z całą wyrazistością uwidacznia się jednak w etyce, która z założenia ma formułować stany doskonałe, które w ten sposób zyskują status „powinnościowy”, i z różnych względów są pożądane przez ludzi. Rodzi się jednak pytania: czy można sformułować wizję państwa idealnego bądź absolutnie doskonałego systemu sprawiedliwości? Podobne pytanie można odnieść do pojedynczych ludzi, a stąd pojawia się problem: czy istnieją ludzie doskonałi i na czym owa doskonałość ma polegać?

Odpowiedź na tego typu pytania nie jest łatwa i w zasadzie do tej pory nie została udzielona. Taka sytuacja wskazuje przy okazji na to, że trwające po dziś spory o naturę wartości są także pochodną nierozstrzygniętego dotąd problemu istoty doskonałości. Obecny stan badań nad tym problemem nakazuje jednak rozpatrywać „doskonałość” na dwóch płaszczyznach:

1) metafizycznej – doskonałość nie jest stopniowalna i nie jest porównywalna z niczym innym. Można powiedzieć, że jest jedna i niepodzielna.

2) praktycznej – przynależnej i dostępnej ludzkim działaniom. W jakiś sposób uwzględnia istnienie doskonałości w sensie metafizycznym, gdyż jest na nią ukierunkowana.

Także w historii filozofii spotykamy się z dwoma głównymi ujęciami „doskonałości” wywodzącymi się z tradycji platońskiej i arystotelesowskiej.

W koncepcji Platona doskonałość jest atrybutem idei i dlatego stanowi cel działania ludzkiego na nią skierowanego. U Arystotelesa zaś doskonałość to *areté*, czyli cnota pojmowana jako wewnętrzna dyspozycja wyboru i czynienia tego, co najlepsze względem najwyższego dobra.

Historia filozofii wskazuje także, że już od momentu wyartykułowania tych stanowisk w etyce trwa spór na temat tego, czy człowiek może osiągnąć doskonałość. Kontynuatorzy Platona w ramach filozofii chrześcijańskiej, jak choćby św. Augustyn, uważali, że doskonałość jest przynależna zarówno tej osobie, która cel osiągnęła, jak i tej, która do tego celu zmierza. Piotr Lombard dla odmiany uważał, że wszystko, co zrodzone, jest z początku niedoskonałe. Doskonałym stać się może dopiero w trakcie swego rozwoju. Nie oznacza to, że każdy doskonałość osiągnie. Człowiek do każdej wartości musi sam dotrzeć, stąd doskonałość jest jakby uwieńczeniem rozwoju moralnego jednostki.

W tradycji filozoficznej przyjęło się jednak przede wszystkim arystotelesowskie pojmowanie doskonałości, jako tego¹:

1) „poza czym nie można znaleźć żadnej, nawet najmniejszej jego części” – tym jest zdaniem Arystotelesa np. czas;

2) „co ze względu na zalety i dobro nie może być w swoim rodzaju przewyższone”, czyli jest tak dobre, że nie może być lepsze;

3) osiągnęło „swoj odpowiedni cel” zgodny ze swą naturą, tym jest przykładowo śmierć.

Później jednak św. Augustyn, choć sam był neoplatonikiem, wprowadził do tego typu rozważań skalę, którą była zgodność z najwyższą doskonałością utożsamianą z Bogiem. Doskonałość była więc mierzona poprzez porównywanie dzieł rąk ludzkich z dziełami Boga (natura), a doskonałość człowieka z drogą, jaką już pokonał w swym zbliżeniu się do Boga. Istnienie probierza doskonałości wyklucza możliwość osiągnięcia indywidualnej doskonałości w życiu doczesnym rozumianej jako wyczerpanie możliwości. Każdy jednak może porównać się do owego probierza, gdyż doskonałość jest mierzalna, co jest konsekwencją przekonania Augustyna o tym, że świat został urządzony wedle liczby, miary i wagi². Człowiek jest więc niedoskonały ze swej natury (cielesności), ale może doskonalić się duchowo na drodze indywidualnego wysiłku.

Istnieje oczywiście przynajmniej kilka innych koncepcji „doskonałości” sformułowanych w obrębie filozofii, jednak i one mają wyraźny problem z powiązaniem teorii z praktyką życia codziennego. W polskiej filozofii problem ten też nie cieszył się wielkim zainteresowaniem. Wyjątkiem jest tu znane opracowanie Władysława Tatarkiewicza *O doskonałości*, które jednocześnie jest prze-

¹ Zob. Arystoteles, *Metafizyka* [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. II, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990, 1021b.

² Zob. Św. Augustyn, *Doskonała sprawiedliwość człowieka*, tłum. W. Eborowicz, Oficyna Edytorska CIVITAS, Warszawa 1992, IX.

głędem dotychczasowych prób zdefiniowania bądź określenia istoty doskonałości, jak i w pewnej mierze próbą sformułowania własnego stanowiska. Tatariewicz wyróżniał w historii filozofii sześć prób określenia doskonałości. Pierwsze trzy ujęcia wiąże z próbą zdefiniowania pojęcia „doskonałość”, a trzy ostatnie uznaje za próbę stworzenia teorii doskonałości³:

1) jako zupełność – coś, co zostało doprowadzone do końca. Takie rozumienie postrzegał w *Fizyce* Arystotelesa a następnie u scholastyków, zwłaszcza u św. Tomasza z Akwinu, i niektórych humanistów Odrodzenia;

2) jako coś spełniającego wszystkie właściwe sobie funkcje. W ten sposób ujmował doskonałość Arystotelesa a później Galen;

3) jako coś, co osiągnęło swój cel. Tak ujmował ją zarówno Arystoteles, jak i później św. Tomasz z Akwinu;

4) jako coś prostego, jednolitego i niezłożonego, czyli sposób spotykany u św. Ambrożego;

5) jako coś, co jest harmonijne, czyli zbudowane wedle jednej zasady. Takie ujęcie spotykamy zwłaszcza w Odrodzeniu, ale niewątpliwie tak samo uważali starożytni, starając się piękno ująć w formach kanonicznych;

6) jako zgodność w różnorodności, które to określenie pochodzi z *Ontologii* Christiana Wolfa.

Co ciekawe, Tatariewicz w czasach sobie współczesnych nie dostrzegął jakiejś istotnej próby zdefiniowania pojęcia „doskonałość”, która by nie stanowiła kontynuacji rozważań wcześniej znanych z historii filozofii. Sygnalizuje jednak przy tym, że istnieje jeszcze jedno ujęcie „doskonałości”, które on sam nazwał subiektywistycznym, a które głosi, że doskonałość jest tylko złudzeniem. Jest zatem nieosiągalna dla człowieka, a stąd nie można o kimkolwiek twierdzić, że osiągnął doskonałość moralną.

Jest akurat szczególna okazja do tego, aby przypomnieć rozważania Władysława Tatariewicza na ten temat. Przypadająca właśnie w 2016 roku 130. rocznica urodzin tego wybitnego historyka filozofii i estetyki, który chętnie wypowiadał się także na tematy etyczne, jest także okazją, aby wykazać, że historia filozofii może być niewyczerpalną skarbnicą inspiracji naukowych. Przemyslenia polskiego filozofa na temat „doskonałości” są dobrym przykładem rzetelnej pracy naukowej połączonej z próbą sformułowania własnego, odrębnego stanowiska. Dlatego też w dalszej części poniższego szkicu podejmę próbę analizy poglądów Władysława Tatariewicza na temat „doskonałości”, starając się przy okazji zaprezentować nie tylko istotne rysy jego przemyśleń, ale także przedstawić wszelkie kontrowersje, jakie pojawiają się w związku z podjęciem rozważań tego typu. Sam filozof zdawał sobie sprawę z trudności, jakie napotkać musi każdy podążający drogą przez niego wyznaczoną i stąd nigdy nie traktował swych przemyśleń

³ Zob. W. Tatariewicz, *O doskonałości*, Instytut Wydawniczy „Daimonion”, Lublin 1991, s. 16 i n.

jako czegoś domkniętego, by nie rzec, doskonałego. Zdając sobie sprawę z trudności związanych z podjętym wywodem, ograniczę swoje rozważania do problemu „doskonałości moralnej”, nie odzegnując się jednak od koniecznych odniesień do metafizyki, estetyki i psychologii.

Dokonałość a perfekcjonizm

Punktem wyjścia dla podjętych rozważań jest wyjaśnienie jak należy rozumieć pojęcia „doskonałość” i „perfekcjonizm”. Oba słowa są używane powszechnie w języku potocznym dla oznaczenia tego, co ociera się o górną granicę możliwości człowieka. Charakterystyczne dla każdego użycia słowa „perfekcja” jest to, że spełnia funkcje ocenne dla wyników działania człowieka. Często jednak spotykamy się z utożsamianiem terminów „doskonałość” i „perfekcja”. W filozofii taka tożsamość jest niedopuszczalna z racji odmiennych zakresowo znaczeń przypisywanych tym słowom. Dla przykładu w *Słowniku języka polskiego* pod pojęciem „doskonałość” znajdziemy takie wyjaśnienie: „najwyższy stopień cech dodatnich, brak wad, bycie doskonałym, idealnym, wzorowość, świetność”⁴. W takim rozumieniu doskonałość należy utożsamiać z niemożnością poprawienia tego, co już zostało zrobione, dokonane. Pod pojęciem „perfekcji” w tej samej publikacji rozumie się „doskonałość (w wykonywaniu czegoś)”⁵, zatem termin ten odnosi się tylko do człowieka i jego działania i oznacza górną granicę ludzkich możliwości. „Perfekcyjnie wykonany” znaczy w takim wypadku, „w danej chwili niemożliwy do poprawienia przez człowieka”, co niekoniecznie musi oznaczać, że jest to coś najlepszego ze wszystkich możliwych stanów rzeczy. Władysław Tatarkiewicz swoje rozważania na ten temat rozpoczyna od etymologii słowa „doskonałość”. Jak zauważa, dla Greków „nazwa ta była najwyższą pochwałą”⁶, co podkreślił Platon, twierdząc: „co doskonałe (zupełne), to jest ze wszech miar dobre”⁷. W odróżnieniu od Platona uważał jednak, przywołując Arystotelesa, że doskonałość nie musi koniecznie wiązać się z dobrem. Stagiryta pisał o „doskonałym złodzieju”, a Jan Dunst Szkot później także o „doskonałym oszczercy”. W rozumieniu Profesora zatem doskonałość „oznacza zawsze kraniec, szczyt: przeważnie w górę, niekiedy, wyjątkowo, w dół”⁸. Dopuszcza więc zastosowanie pojęcia „doskonałość” do trzech kategorii:

1) Przedmiotów – dzieł techniki i tworów natury służących do zaspokojenia potrzeb ludzkich. Słowo „doskonały” jest tutaj równoznaczne z pełnym zaspoko-

⁴ *Słownik języka polskiego*, t. I, pod red. M. Szymczaka, PWN, Warszawa 1978, s. 435.

⁵ *Ibidem*, t. II, s. 634.

⁶ W. Tatarkiewicz, *O doskonałości ...*, s. 13.

⁷ Platon, *Fileb* [w:] idem, *DIALOGI*, t. II, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, 61A.

⁸ W. Tatarkiewicz, *O doskonałości ...*, s. 14.

jeniem jakiejś potrzeby. Doskonałość wyraża się w cechach przedmiotu, który jest dokładnie taki, jakiego oczekują jego odbiorcy. Twory techniki, zwierzęta hodowlane, rośliny uprawne są doskonale wówczas, gdy „przedmiot można porównać z celem, do którego został wyprodukowany”⁹. Wydaje się, że takie rozumienie ma swe źródło w sokratejskim rozumowaniu nad pięknem w Platońskim „Hippiaszu większym”, gdzie wiąże on je ze stosownością do zadania, jakie dana rzecz ma spełniać;

2) Terminów naukowych – stosowanych w naukach przyrodniczych, matematyce a nawet w naukach humanistycznych. W fizyce powszechnie stosuje się termin „doskonała próżnia”, a w matematyce „liczba doskonała” itp. Wyrażenia takie mają zawsze przedmiot, do którego się odnoszą, co należy rozumieć jako posiadające wszystkie cechy właściwe rodzajowi, z którego się wywodzą, a ponadto mają właściwość szczególną, niedostępną wszystkim pozostałym przedmiotom tego rodzaju. Doskonałość jest takim właśnie rysem szczególnym przedmiotu;

3) Rozważań metafizycznych – odnosi się do całościowego obrazu świata, który może być ujmowany jako najdoskonalszy z możliwych bądź doskonały. Z historii filozofii wiemy, że o doskonałości istniejącego świata było przekonanych wielu wybitnych filozofów.

Co ciekawe, nie ma tu miejsca na ludzkie działania niepraktyczne. Stanowisko Tatarzkiewicza w kwestii doskonałości jest więc pragmatyczne. Można stąd wyciągnąć wniosek, że zdaniem Profesora używanie terminu doskonałość w innych sytuacjach jest nadużyciem semantycznym, gdyż nie istnieje przedmiot, do którego się odnoszą bądź przedmiot ten posiada inne cechy, niż mu się przypisuje. Doskonałość bowiem nie pozostawia żadnych wątpliwości, a gdy takowe się pojawiają, znaczy to, że przedmiot przestał być doskonałym. Sam Tatarzkiewicz uważał, że jeśli coś jest doskonałe, nie wymaga żadnego potwierdzenia przez odniesienie do czegoś innego, jak to na przykład trzeba robić przy porównaniu różnych dóbr. Doskonałość jest jedna, jest niestopniowana i jest niepodzielna, a zatem nie można jej utożsamiać np. z wyrazem „najlepszy”. Techniczna niemożność nie jest więc żadnym ograniczeniem zakresu pojęcia doskonałości.

Paradoksy doskonałości moralnej

Tatarzkiewicz w swoich pracach podnosił problem paradoksów związanych z pojęciem „doskonałość”. Pierwszy paradoks, jaki spotkamy, jest związany z kwestią, czy pojęcie doskonałości może być używane w kontekście negatywnym. Zatem czy jest możliwe stwierdzenie typu „doskonała zbrodnia” albo „doskonały złoczyńca”? Zasygnalizowany problem ma kontekst szerszy, gdyż odnosi

⁹ *Ibidem.*

się także do wszystkich pozostałych wartości. Tatarkiewicz wyraźnie traktuje „doskonałość” na sposób analogiczny, jak to czynili starożytni, utożsamiając go z pojęciem „cnota”. Twierdził więc:

(...) doskonały jest doskonały absolutnie. Doskonałość nigdy nie była i nie jest pojęciem porównawczym (...). Nie jest też pojęciem negatywnym (...). Ani też nie jest pojęciem poddającym się stopniowaniu¹⁰.

Zawarta jest tu jednak wyraźna niekonsekwencja, gdyż wcześniej sam autor dopuszczał możliwość negatywnego kontekstu doskonałości¹¹. Doskonałość moralna nie jest czymś, co można osiągnąć raz na zawsze. Zatem wymaga nieustannego dostosowywania się do zmieniających się realiów życia społecznego. Człowiek nie jest żywą skamieliną, a więc wzorce doskonałości zmieniają się wraz z życiem. Dlatego doskonałość powinna być niezmienna, ale stałość zarazem niweczy doskonałość, gdyż osoba staje się skostniałą i odstającą od życia. Istnieje więc sprzeczność pomiędzy praktycznym a metafizycznym wymiarem doskonałości, co nakazuje rozpatrywać świat człowieka i zasady regulujące sposób jego funkcjonowania odmiennie niż świat przyrody.

Kolejnym paradoksem właściwym doskonałości moralnej jest problem zachowania osiągniętego poziomu. Zatem ktoś, kto jest doskonały, musiałby w sposób niemal narcystyczny dbać o swoją pozycję i zabiegać o analogiczne postrzeganie siebie przez innych. Tatarkiewicz nie mówił o tym wprost, ale jest to nieuchronna konsekwencja obowiązku dbałości o osiągnięty status społeczny i moralny. Zatem dążenie do bycia doskonałym łatwo przeradza się w pychę, która jest zaprzeczeniem doskonałości. Tatarkiewicz przywołuje tutaj słowa francuskiego pisarza z XVII w. markiza i polityka François de La Mothe-Fenélon, który stwierdził: „Jest dowodem doskonałości nie pretendować do tego, by być doskonałym”¹². Arystoteles także zdawał sobie sprawę z tego paradoksu i dlatego mówił o człowieku „słusznie dumnym”, który ma prawo okazywania swej wartości: „Słusznie dumny jest, kto uważając siebie za godnego rzeczy wielkich, istotnie na nie zasługuje”¹³. Przekonanie o własnej doskonałości bez świadomości tego paradoksu łatwo więc może się przekształcić w przejaw niedoskonałości.

Tatarkiewicz zdawał sobie także sprawę z tego, że pod wpływem filozofii i teologii doskonałość w sensie metafizycznym została przypisana tylko Bogu, a stąd żaden człowiek nie jest w stanie jej osiągnąć. Możemy tylko przybliżyć się do niej, a zatem ludzkie uczestnictwo w doskonałości absolutnej jest świadectwem

¹⁰ *Ibidem*, s. 20 i n.

¹¹ Zob. *ibidem*, przypis 9.

¹² W. Tatarkiewicz, *O doskonałości ...*, s. 27.

¹³ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. V, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1992, 1123b.

własnej niedoskonałości. Istnieje zatem kolejny paradoks, gdyż tym samym słowem określamy własność absolutną i przygodną. Choć sam filozof tego nie wypowiedział jednoznacznie, to należy przyjąć, że aprobował pogląd o nieprzemijalności doskonałości. Służyć temu miał między innymi zabieg wyodrębnienia dwóch znaczeń słowa doskonałość: ścisłego (absolutnego, jako czegoś zrozumiałego samo przez się, a więc pozbawionego sprzeczności) i kolokwialnego, które jest w obiegu za sprawą języków naturalnych. Zgodnie z takim ujęciem charakter naukowy, tzn. poddaje się analizom naukowym tylko doskonałość w pierwszym ujęciu. Natomiast doskonałość ludzka jest nieodwołalnie skażona relatywizmem wynikającym z użycia języka.

Ludzkie pojmowanie doskonałości czyni z niej kategorię dynamiczną, a więc inną niż ta, która towarzyszy platońskiemu światu niezmiennych idei. Dynamika moralna zakłada tym samym, że doskonałym człowiek staje się w nieustannym rozwoju moralnym i nie ma żadnego kresu, o którym można byłoby powiedzieć, że taka możliwość została wyczerpana do końca. Zatem nie istnieją także etapy lepsze i gorsze, istnieje nieustanny ruch w górę, niczym po drabinie, na której pokonanie każdego szczebla wymaga wysiłku większego niż dotąd. Aby stać się lepszym, niż się jest, należy także uznać stany przeszłe za niedoskonałe, a więc gorsze od tych, które się osiąga w danej chwili.

Jeszcze inny paradoks zawiera koncepcja Vaniniego z jego rozumieniem doskonałości jako niedokończenia, zawsze pozostawiającego możliwość rozwoju i wzbogacenia, co jest zrozumiałe w kontekście wartościowania dzieł sztuki. Są one doskonałe nie przez to, że są zawsze tak samo odczytywane przez odbiorców, ale właśnie przez to, że w każdym czasie i w każdym miejscu odbiorca ma możliwość własnej interpretacji. Dzieło sztuki zmusza bowiem widza do aktywności, do uzupełnienia dzieła „wysiłkiem rozumu i wyobraźni”. Ale jest to paradoks, na który słusznie zwraca uwagę Tatarkiewicz, przywołując stoików: „to co się doskonalili, nie jest doskonałe”¹⁴. Doskonałość rozpatrywana jako droga prowadząca do celu też nie jest wolna od paradoksów. Jednym z nich jest problem miernika stopnia zaawansowania człowieka na tej drodze. W przypadku niektórych ról społecznych dążenie do doskonałości zawiera sprzeczność trudną do pogodzenia. Niewątpliwie taką profesją jest polityk, którego ocenia się na podstawie realizacji określonego typu zadań, stąd miernikiem doskonałości polityka na ogół jest skuteczność, co jednak może decydować o kolizji ze stroną moralną. Z drugiej zaś strony, doskonałość jest czymś, co można osiągnąć w swojej dziedzinie. Zatem paradoks ten na trwale pozostaje umocowany w codziennym życiu i być może dlatego społeczne oceny polityków są tak zróżnicowane.

Znacznie trudniejsza jest sprawa z kartezyjskim kryterium tła, jako warunku istnienia doskonałości. W *Medytacjach o pierwszej filozofii* Kartezjusz powiada: „większa jest doskonałość Rzeczypospolitej, gdy niektórzy obywatele są źli, niż

¹⁴ W. Tatarkiewicz, *O doskonałości ...*, s. 26.

gdy wszyscy są dobrzy”¹⁵. Wydaje się, że można ten paradoks rozpatrywać jako szczególną postać stwierdzenia św. Augustyna „doskonałość jest wiedzą człowieka o swej niedoskonałości”. Paradoks ten w historii etyki był przywoływany wielokrotnie. Doskonałość jest więc w jakiś sposób związana ze świadomością istnienia osób lepszych niż samemu się jest. Nie przypadkiem więc porównuje takie dążenie z równie ludzkim dążeniem do osiągnięcia pełni szczęścia. Dlatego, konkludując rozważania na ten temat, stwierdził, że zawsze występują rozbieżności pomiędzy ideałem a życiem, a świadomość tego jest drogowskazem determinującym ludzką aktywność życiową.

Z tego typu paradoksem związany jest nierozzerwalnie kolejny dotyczący pola, na którym można osiągnąć doskonałość. Im mniejsze pole, tym większe prawdopodobieństwo osiągnięcia mistrzostwa i przy minimalizacji własnego wysiłku. Przywołuje więc jako przykład prozaiczne klucze, które są wykonane doskonale, gdyż są idealnie dobrane do zadania, jakie mają do wykonania, ale przecież nie można ich nazwać doskonałymi, bo przecież ich doskonałość jest przemijająca, gdy tylko przestają być stosowane. Można zatem wyciągnąć wniosek, że poznanie, etyka i estetyka bez świadomości istnienia jakiegoś wzorca doskonałości, również jako moralnego celu do osiągnięcia, nie byłyby w ogóle możliwe.

Doskonałość moralna

Jakkolwiek nie zawsze łatwo jest rozgraniczyć doskonałość od perfekcjonizmu moralnego, to jednak w praktyce, kierując się tylko zdrowym rozsądkiem, potrafimy dobrze odróżnić je od siebie. Jest to konieczne choćby dlatego, że ideał, poprzez swą nieosiągalność, zamiast mobilizować, mógłby demobilizować ludzi niedostrzegających szansy jego osiągnięcia. Mały krok na drodze wiodącej ku doskonałości własnej znaczyć powinien więcej niż nowa teoria doskonałości. Zatem platońskie rozumienie doskonałości ludzkiej, jako procesu zbliżania się do idei, ciągle zachowuje swą aktualność. Ale to nie dzięki Platonowi, a stoikom filozoficzne rozważania o doskonałości zyskały na znaczeniu, a to dlatego, że stoicka harmonia z przyrodą i z samym sobą jest możliwa do osiągnięcia przez przeciętnego człowieka. Jest to jednak stan, który wymaga nieustannego podtrzymywania. Nie osiąga się go raz na zawsze. Podobnie i dla pierwszych chrześcijan doskonałość oznaczała bycie nieskazitelnym, a ten cel jest także możliwy do osiągnięcia przez każdego człowieka. Życie bez grzechu jest ideałem, ale jednak jest możliwe. Nieosiągalna jest doskonałość w sensie metafizycznym, gdyż przynależy tylko Bogu wolnemu od materialnych trosk i ludzkiej pożądlivości. Warunkiem znalezienia się na drodze do doskonałości jest wiara i miłość Boga, który tych, co już się na niej znajdują, obdarza swą łaską dającą siłę nieustannego podążania po

¹⁵ Cyt. za: *ibidem*, s. 27.

niej. „Warunkiem doskonałości jest też stałość dążenia i wysiłku”. Tutaj Tatar-kiewicz przywołuje św. Augustyna: „Kto się zatrzymuje, ten cofa się”¹⁶. Żarliwość chrześcijańska jest właśnie wyrazem ludzkiej tęsknoty za doskonałością. W konsekwencji prawdziwy chrześcijanin świadomy swej niedoskonałości, zmierz-za ku doskonałości a przez to różni się dodatnio od tych, którzy nie podążają taką drogą. Tatar-kiewicz, choć zauważa, że perfekcjonizm polega na porównywaniu z innymi, nie odróżnia jednak go od doskonalenia się. Doskonałość jest więc celem, a samo znalezienie się na drodze prowadzącej do tego celu jest świadectwem motywacji perfekcjonistycznych. Tylko przy takim rozumieniu możliwe jest pogodzenie arystotelesowskiej i platońskiej koncepcji doskonałości. Platońskie idee nie są oczywiście tym samym, co arystotelesowska cnota, ale są przecież celem, do którego człowiek dąży albo nie. Innymi słowy, człowiek z własnego wyboru jest moralny bądź nie.

Doskonałość moralna a doskonałość estetyczna. Tatar-kiewicz a Elzenberg

W późniejszej tradycji rozdzielono dwie strony doskonałości, czyli cel od samego dążenia do niego. Konsekwencją tego typu rozważań jest między innymi oddzielenie doskonałości estetycznej od doskonałości moralnej. Próby ich rozgraniczenia wiążą się z przekonaniem większości filozofów, że wartości estetyczne mają charakter wyłącznie kontemplacyjny, a zatem odczucie doskonałości w zeknięciu z dziełem sztuki jest wynikiem wyobrazeniowego porównania do jakiegoś wzorca. Św. Tomasz z Akwinu, dla przykładu, opowiadał się za rozdzielnością dobra i piękna, gdyż uważał, że o dobro zabiegamy, a piękno tylko oglądamy, stąd samodoskonalenie się jest świadectwem postępów na drodze moralnego wzbogacania się człowieka. Cechą charakterystyczną postępów dokonywanych na tej drodze jest rosnące oddziaływanie na innych. Ktoś, kto nieustannie doskonali się, jest wzorcem do naśladowania i jest podziwiany przez innych.

Władysław Tatar-kiewicz zdawał sobie sprawę z metafizycznych konsekwencji tego typu rozważań i starał się ująć problem doskonałości moralnej na tej samej płaszczyźnie, co i estetycznej. Zdaniem polskiego filozofa kryterium doskonałości musi być czytelne dla wszystkich, co oznacza, że jakkolwiek w kwestiach oceny człowieka, co do pojedynczych cech mogą istnieć rozbieżności, tak przy ocenie doskonałości takich rozbieżności być nie może. Doskonałość bowiem oznaczać musi pewną kompletność walorów dostępnych dla człowieka a ucieleśnionych w jednej osobie. Przy takim ujęciu doskonałość estetyczna i doskonałość moralna mają analogiczny status bytowy, co jednak nie oznacza takiego samego odniesie-

¹⁶ *Ibidem*, s. 41.

nia ich do sytuacji człowieka. Dokonałość estetyczna ma charakter statyczny i jest związana z odczuciem relacji tożsamości z jakimś wzorcem znajdującym się poza samym dziełem sztuki. Natomiast ludzkie działanie jest dążeniem ku wartości, a zatem może być oceniane przez każdego obserwatora inaczej, bowiem to zaawansowanie na tej drodze jest kryterium oceny, a nie samo osiągnięcie zamierzonego celu. Dokonałość moralna ma więc charakter dynamiczny i nie jest nikomu przypisana na stałe.

W ujęciu teologicznym coś, co jest doskonałe, nie może być zmieniane przez człowieka. Wiąże się z tym przekonanie, że skoro doskonałości nie da się poprawić, zatem w jakiś sposób coś doskonałego musi trwać, aby zawsze być takim. Doskonałe nie może być bowiem udoskonalane, a zatem nie może ulegać zmianom¹⁷. Człowiek doskonały nie ulega pokusom, bo gdyby im ulegał, nie byłby doskonałym. Jeśli dla pitagorejczyków doskonałość była określana przez matematykę, to właśnie dlatego, że liczby były wieczne i nie były dziełem człowieka. Władysław Tatarkiewicz pisał o tym w *Dziejach sześciu pojęć*, gdy charakteryzował poglądy na istotę piękna św. Tomasza z Akwinu, którego uznawał za twórcę teorii piękna jako doskonałości¹⁸. W czymś doskonałym mieści się zatem wszystko, co spełnia platońską triadę – prawdy, dobra i piękna. Podkreśla jednak zarazem ten rys filozofii Akwinaty wskazujący, że chodzi tu o doskonałość dzieła, a nie artysty.

Można dostrzec w tym także analogię z poglądami innego polskiego filozofa Henryka Elzenberga, dla którego piękno i dobro były dwiema stronami wartości perfekcyjnej. Władysław Tatarkiewicz pisał w swojej pracy *O czterech rodzajach sądów etycznych*, że sądy wartościujące mają dwie odmiany, gdyż radość, zdrowie czy też prawda są wartościami „same przez się”, natomiast niektóre rzeczy uznajemy za dobre ponieważ pozwalają nam osiągać to, co wartościowe „samo przez się”.

Ale to właśnie autor *Kłopotu z istnieniem* rozróżnił, w ślad za Seneką, dwa rodzaje przedmiotów, którym przypisujemy cechę „dobra”: utylitarne (czyli te, które mają cenę) oraz perfekcyjne (odznaczające się godnością). Z pierwszym rodzajem wartości nie musi wiązać się powinność, drugie zaś niejako automatycznie tę powinność wzbudzają. Ten rozdział wartości ma szczególne znaczenie dla Elzenberga, bo oparcie wartości i wartościowania na powinności jest adaptacją Kantowskiego rozdziału ma „powinność bytu” i „powinność działania”. Wartości

¹⁷ O Tatarkiewicza staraniach pogodzenia ujęcia metafizycznego i egzystencjalnego świadczą także słowa wskazujące na powiązanie poczucia zadowolenie z życia (szczęścia) z przekonaniem o osiągnięciu tego wszystkiego, co było możliwe. Wymaga to jednak, aby całe życie człowieka stanowiło jedność i pewną ciągłość, w której aprobowane są zarówno zdarzenia przeszłe, stan terażniejszy, jak i widoki na przyszłość. Dokonałość ludzka nie polegałaby więc na statycznym trwaniu, ale na rozciągnięciu tej jedności i ciągłości na każdy dzień ludzkiego życia (zob. W. Tatarkiewicz, *Szczęście i czas* [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Ossolineum, Wrocław 1992, s. 241–248).

¹⁸ W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć: sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*, PWN, Warszawa 1976, s. 157.

użyteczne doprowadzają się do czynienia rzeczy takimi jakie są ze swej natury, a powinność działania jest związana z wartościami perfekcyjnymi i oznacza w pewien sposób brak zgody na stan zastany. Tym samym wartości użyteczne dla wszystkich ludzi są takie same, gdyż służą im do zaspokojenia jakiś potrzeb, pragnień lub tylko dostarczają przyjemności, czego w żadnym wypadku nie można powiedzieć o wartościach perfekcyjnych. Pierwsze więc „wyczerpują się”, drugie zaś zawsze trwają niezależnie od tego, czy ludzie je realizują czy też nie.

Konsekwencją przyjętego przez Elzenberga rozdziału jest kontrowersyjna teza, że życie samo przez się nie jest wartością (gdyż oparte jest na wartościowaniach użytecznych), a stać się może wartością perfekcyjną dopiero poprzez odniesienia z wartościami perfekcyjnymi. Życie pozbawione piękna i dobra nie może być uznane za wartościowe. Zatem wartości perfekcyjne istnieją w obrębie ludzkiego ducha. Ogół wartości, którymi kierują się ludzie, tworzy kulturę. Wspólnota kulturowa tworzy się jednak nie na poziomie wartości użytecznych, jako że te są dla wszystkich niemal identyczne, ale na zbliżonych wartościowaniach perfekcyjnych. W ten sposób kultura jest względnie niezależna od ludzi, bo nie wyraża niczyjego stanu ducha ani dążeń jakiegokolwiek konkretnej jednostki. Kultura przy takim uogólnieniu staje sumą stanów wartościowych wytworzonych przez człowieka.

Wartości właściwe dla tego filozofa to wartości perfekcyjne: „Dla mnie istotne jest znaczenie wyrazu »wartość«. Nie zdolność zaspokajania interesów, ale pewna »godność, szlachetność, szacowność«. I związek tego z powinnością. Nazywam to »wartością perfekcyjną«, i teza, że pojęcie takiej wartości istnieje, jest dla mnie zasadnicza”. W przypisie zaś dodaje: „W moim języku: będzie to epistemologia wartości perfekcyjnej”¹⁹. Tylko takim wartościom przysługuje szczególna właściwość, którą filozof ten, przez związek z powinnościami, nazwał „mocą normotwórczą”, a przypomnieć należy, że podobny pogląd aprobował także Tatarkiewicz. Tym samym dążenie do doskonałości może być drogą ciernistą, na której nie tyle pożąda się dóbr, co gromadzi się nienależne zaszczyty. Takie gromadzenie odbywa się umniejszaniem godności innej osoby. Stąd bierze się znana konstatacja tego filozofa, że dla etyki jest najważniejsze: „żeby jeden drugiemu żadnego dobra nie chciał wydzierać”²⁰.

Odwołując się do aksjologii Elzenberga, należy zaznaczyć, że jeśli rozważamy pojęcie „wartość”, to bierzemy pod uwagę dwie strony ludzkiego funkcjonowania w świecie: intelektualną (wewnętrzzną) i materialną (zewnętrzną). W rezultacie komponent intelektualny ma wpływ na podejmowane działania niezależnie od tego czy są one dla nas korzystne czy też nie. O efekcie finalnym (nagany bądź pochwały) decyduje zgodność realizowanego działania z trudnym do uchwycenia i określenia wzorcem funkcjonującym w naszej osobowości. Ponieważ warunki funkcjonowania ludzi są względnie podobne, tak też podobne są

¹⁹ *Ibidem*, s. 309.

²⁰ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Znak, Kraków 1994, s. 397.

wzorce oceniające funkcjonujące w ich osobowościach. Zatem ocena działania przebiega dwustopniowo: jest zarazem indywidualna i społeczna. Społeczeństwo dzięki temu może eliminować ze swojego składu jednostki, które nie podzielają powszechnych przekonań co do wartości. Świadomym zaś wyborem jednostki jest to, czy będzie zabiegać o aprobatę lub co najmniej neutralny stosunek do siebie i swoich działań, czy też nie. Przy takim założeniu wartości jednak nie istnieją poza samym człowiekiem i mogą być odnoszone wyłącznie do sfery przeżyć i działań ludzkich. Z jednej strony jest to zawężenie zakresu ich stosowania, a z drugiej daje to możliwość ich rozpoznawania.

Jednak w kilku miejscach autor *Kłopotów z istnieniem* zauważa, że samo bycie moralnym, bycie w porządku względem reguł, nie przesądza o wartości człowieka. Nie jest więc prawdą, że do szczęścia wystarczy mieć czyste sumienie. Podobnie jak Tatarkiewicz podkreśla związek poczucia szczęścia z aktywnością człowieka. Celem życia nie może być zatem czystość moralna, bo oznaczałaby ona aprobatę ucieczki od problemów życia. W konkluzji można nawet domniemywać, że w obliczu konfliktu wartości „czystości” z samym życiem, lepszym rozwiązaniem zdawałoby się odebranie sobie życia. Dokonałość w sensie metafizycznym jest więc dla człowieka nieosiągalna. Elzenberg nie pochwałał zatem wyboru samotnego życia poza społecznością. „Życie obrócone tylko na wewnątrz ma wartość, ale sensu w nim nie ma”²¹. W innym miejscu rozważa zaś możliwość kierowania się w życiu tylko racjami moralnymi i dochodzi do wniosku, że takie życie także wydawałoby się nam mało pożądane, bo życie trzeba urządzać przede wszystkim wedle reguł estetycznych, czyli piękna. Dokonał przy tym autoanalizy swych zachowań i doszedł do wniosku, że tak rzeczywiście jest. Próżno jednak oczekiwać, aby impuls do takiego doskonalenia się dotarł ze środowiska społecznego. Autor *Kłopotu z istnieniem* twierdził też, że: „Żadna zbiorowość jako zbiorowość nie czuje potrzeby zbawienia: jest bowiem zawsze nieskończenie z siebie zadowolona”²². To zadowolenie, jeśli jest burzone, powoduje, że zbiorowość stosuje sankcje wobec tych, którzy je zakłócają. Z punktu widzenia społeczeństwa jednostki powinny się tak zachowywać, aby nie dochodziło do zakłóceń w jego funkcjonowaniu. Elzenberg wypowiada się na ten temat przy okazji lektury książki Harolda Arthura Richarda *Duty and Ignorance of Fact*, gdzie występuje przeciwko Kantowskiej zasadzie, że „powinno się tylko to, co jest możliwe”. Polski filozof uważał bowiem, że zasada ta jest fałszywa, a powinność jest „czystą” ideą niezależną od nakazów i zakazów. Uznaje więc, że zasada Kantowska jest „zanieczyszczona” kontekstem społecznym, gdyż zakłada, że człowieka nie można karać za to, czego nie jest władny uczynić. Owo „zanieczyszczenie” polegać ma na tym, że zakłada się w niej, iż bez sankcji nie ma powinności²³. Kant

²¹ *Ibidem*, s. 336.

²² *Ibidem*, s. 404.

²³ H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Znak, Kraków 1995, s. 400 i n.

mówił więc o zewnętrznym przymusie (pod groźbą sankcji) wykonywania tego, co możliwe, Elzenberg zaś o wewnętrznym (niezależnym od groźących sankcji) przymusie realizacji tego, co powinno. Takie rozumienie jest zgodne z jego całym systemem aksjologicznym. Oczywiście tym samym Elzenberg musi przyjąć historyczną przemijalność wartości, czego miał świadomość, o czym świadczy zapissek z 22.09.1923 roku, pod którą to datą zapisał: „Rzeczy wartościowe na pewno przemijają: kto nie chce popaść w pesymizm i depresję, musi fakt ten przyjąć spokojnie”²⁴. Źródłem tego spokoju może być, jego zdaniem, świadomość istnienia wartości ponadczasowych na kształt platońskich idei, które przekraczają ułomność wartości materialnego świata. Tym samym ludzkiemu dążeniu do doskonałości nie może być końca, a stąd i kultura może rozwijać się w nieskończoność. Rozważając możliwość stworzenia doskonalszej rzeczywistości, w innym miejscu zauważa:

By świat uczynić doskonalszym, nie trzeba (...) „rozbijać go na kawałki”, by go znów „odbudować jako bliższy pragnieniu serca”. Przeciwnie: trzeba zespolić jego dwie obce sobie, ale aksjologicznie na siebie zdane połowy. Odbudować świat jako doskonalszy to przedmiotowość przepoić podmiotowością, z rzeczy zewnętrznych uczynić przejawy i symbole treści wewnętrznej. To czyni sztuka, i ona jest właśnie takim światem „odbudowanym”²⁵.

Pobrzmiewa w tym jakaś nutka immoralizmu Nietzschego, a także przekonanie, że świat zawsze może być lepszy od tego, który jest nam dany. Elzenberg był także przekonany, że wartościowanie doskonali człowieka, ale wymaga od niego aktywności twórczej, czyli poprawiania samego siebie:

Dobro w świecie odkrywamy w miarę jak sami stajemy się lepsi; doskonalenie się etyczne jest nieodzownym warunkiem przebicia się do świata wartościowego. (...) „Być coś wartym” to, u samej podstawy, mieć skłonność do zwracania się twarzą ku rzeczom wartościowym, „szlachetnym”. Ale skłonność tę trzeba kształcić i wyciągać z niej konsekwencje; to już jest właśnie „doskonalenie się etyczne”, a wraz z nim rośnie zdolność odkrywczą dla utajonej wartości świata. Można by to tak jeszcze ująć: organem poznania świata jako wartościowego jest wartość osobista poznającego. Stań się lepszym człowiekiem niż byłeś, a zobaczysz w świecie rzeczy, o których się przedtem nie śniło”²⁶.

Z powyższej analizy poglądów Tatarkiewicza i Elzenberga można wywnioskować, że łączy je pewien rys wspólny w rozważaniach nad doskonałością. Obaj podjęli trud uporządkowania problematyki doskonałości w naukach filozoficz-

²⁴ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem ...*, s. 153.

²⁵ *Ibidem*, s. 219.

²⁶ *Ibidem*, s. 278.

nych. Doszukują się w tym dziele analogii pomiędzy wartościami moralnymi a estetycznymi. Formułują także pogląd, że doskonałość moralna, jako cel ludzkich dążeń, musi znajdować w zasięgu ludzkich możliwości. Odwoływanie się do skończoności wiąże się zarazem z dorównaniem do jakiegoś wzorca, który stanowi niewyczerpalne źródło inspiracji, do podejmowania działań przeobrażających świat i samego siebie. Doskonały w takim rozumieniu może być każdy wytwór człowieka jak i każdy człowiek.

W pracach Władysława Tatarkiewicza spotykamy się z przeglądem dotychczasowych koncepcji doskonałości, jakie zrodziły się w filozofii, oraz przyczyn ich zmienności historycznej. Zarówno autor *Historii filozofii*, jak i Elzenberg wydają się być zafascynowani prostotą moralnych rozstrzygnięć filozofów starożytnych. Dostrzegają, że te rozwiązania są trwale zakotwiczone w europejskiej kulturze i nauce, a ciągle poszukiwania prowadzone przez humanistów kończą się na ogół powrotem do Platona, Arystotelesa lub stoików. Nawet jeśli zauroczone empiryzmem Oświecenie upatrywało doskonałości w naturze, to postęp, rozwój były opowiedzeniem się za perfekcjonizmem. Potwierdza to sam Tatarkiewicz, przywołując hasło francuskiej *Wielkiej Encyklopedii*, w której znalazło się hasło 'perfection' na oznaczenie doskonałości technicznej wytworów rąk ludzkich w relacji „do zadań, jakie mają do spełnienia”²⁷. Doskonałość w sensie metafizycznym nie spotkała się jednak z zainteresowaniem twórców *Encyklopedii*. Epoka romantyzmu zafascynowana była dla odmiany postępowaniem duchowym, a więc doskonałości upatrywała w konieczności dziejowej prowadzącej nieuchronnie do coraz doskonalszych stadiów rozwoju ludzkości. Zainteresowanie romantyzmu doskonałością metafizyczną nie zmieniło jednak spojrzenia na sytuację człowieka, który ciągle stawał się, choć romantyczni historiozofowie byli na ogół przekonani, iż cel (doskonałe społeczeństwo) był już w ich czasach nieomal w zasięgu ręki.

W konkluzji należy stwierdzić, że dla Tatarkiewicza, jak i Elzenberga człowiek jest na tyle doskonały, na ile odznacza się motywacjami perfekcjonistycznymi i potrafi kierować się nimi w swym życiu. Chodzi więc o drogę doskonalenia, a nie samą doskonałość, która jest za sprawą Jeana-Paula Sartre'a traktowana jako kres doskonalenia. Przywołując ponownie słowa św. Augustyna „Kto się zatrzymuje, ten cofa się”, nie można nie zauważyć, że taka sytuacja musiałaby oznaczać także zanik motywacji rozwojowych, a więc i chęci doskonalenia moralnego.

Z powyższej analizy poglądów Tatarkiewicza i Elzenberga uwidacznia się także wzajemne dopełnianie się ich koncepcji doskonałości. Niewątpliwie takim dopełnieniem poglądów Elzenberga są rozważania Tatarkiewicza na temat szczęścia. Szczególnie widoczne jest to wówczas, gdy pojawia się pytanie: dlaczego warto dążyć do doskonałości moralnej? Tatarkiewicz odpowiada na nie w innym miejscu, czyniąc moralność warunkiem szczęścia. Po pierwsze, czynienie dobra daje każdemu człowiekowi zadowolenie. „Nawet jeśli są połączone z wyrzecz-

²⁷ W. Tatarkiewicz, *O doskonałości ...*, s. 45.

niem i ofiarą”. Po wtóre, będąc moralnymi, wprowadzamy w swoje życie pewien ład i spokój. Nie bez znaczenia jest także możliwość lepszego wykorzystania „okoliczności życia”, pod czym zapewne Tatariewicz rozumiał zdarzenia losowe, ale stwarzające korzystne okoliczności dla osoby działającej. Pozwala nam to regulować własne życie w taki sposób, aby nie osiągać sukcesów cudzym kosztem. Po trzecie, człowiek żyjący moralnie nie naraża się na sankcje prawne ani moralne ze strony społeczeństwa i organów państwa. Pozwala mu to także zachować równowagę we własnym wnętrzu, unikając przykrych wyrzutów sumienia. Wreszcie, dzięki byciu moralnymi, zyskujemy szacunek i życzliwość otoczenia. Bez takiej sympatii innych osiągnięcie celów życiowych byłoby niezmiernie uciążliwe²⁸. Korzystnym dla jednostek jest więc zabiegać o doskonałość, nawet jeśli ich poziom zaawansowania na drodze do niej prowadzącej nie będzie imponujący.

Władysław Tatariewicz droga samodoskonalenia się

Sam Tatariewicz także w życiu był wierny swym przekonaniom wyartykułowanym we własnych pracach filozoficznych. Za motto swego *opus magnum Historia filozofii* przyjął cytaty z oryginału *Myśli* Pascala, który można przetłumaczyć następująco: „Jeśli nie da się być wszechwiedzącym, wiedząc wszystko to, co da się dowiedzieć o wszystkim, to trzeba poznać jedno [dogłębnie] z wszystkiego”. Wbrew stanowisku Ryszarda Palacza, który sugeruje niedostatek metodologicznych podstaw przy prezentacji poszczególnych systemów filozoficznych znajdujących się w tej pracy, co odczytuje jako pewne uchybienie przyjętemu motto²⁹, należy zwrócić uwagę właśnie na zrozumiałość i przejrzystość całej pra-

²⁸ W. Tatariewicz, *Obowiązek szczęścia* [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Ossolineum, Wrocław 1992, s. 396.

²⁹ R. Palacz, *Klasyki filozofii polskiej*, Zachodnie Centrum Organizacji, Warszawa – Zielona Góra 1999, s. 390. W tym miejscu przypomnieć należy spór o wartość *Historii filozofii* Tatariewicza dla edukacji filozoficznej, jaki miał miejsce na Konferencji naukowej *Filozofia w dydaktyce akademickiej* zorganizowanej w październiku 2001 roku przez UAM w Poznaniu. Młodzi adepci filozofii atakowali podręcznik za archaiczne ujęcie i nieprzystawalność do współczesnych potrzeb takiej edukacji, nie potrafiąc jednak nic lepszego w to miejsce zaproponować. Stateczne grono profesorskie zgodnie broniło jednak podręcznika, słusznie wykazując, że nikt nie ma obowiązku korzystania z podręcznika, którego wykładowca nie ceni. Kwintesencją tej dyskusji było stwierdzenie, że o znaczeniu podręcznika decyduje język przekazu i właśnie spójny sposób prezentacji, a w tym Tatariewicz był niewątpliwie mistrzem. Studenci niechętnie korzystają z innych podręczników właśnie z tej przyczyny, że autorzy mają mniejsze lub większe problemy z wyrażaniem swego stanowiska i opracowują swe książki na sposób „mechaniczny”. Zatem „doskonałość” tego podręcznika polegałaby na tym, że przynajmniej na razie nie udało się takich treści opracować jaśniej i przystępniej, niż to uczynił sam autor. Zatem oznacza on jakiś kres aktualnych możliwości, co nie wyklucza tego, że w przyszłości mogą powstać lepsze podręczniki.

cy. Jeśli warsztat historyka filozofii jest doskonały, to wcale nie znaczy, że to, co przedstawi, samo przez się stanie się doskonałe. Historia filozofii jest bowiem historią błędów myśli ludzkiej i, jak się wydaje, sam Tatarkiewicz za swe zadanie uważał bardziej wskazanie tych błędów niż wskazywanie tego, co w nich znane i powtarzające się. Zatem w życiu droga do doskonałości prowadzi głównie poprzez minimalizację błędów, bo jest to możliwe dla każdego człowieka.

Przypomnieć należy, że pojawiające się dziś krytyczne wypowiedzi odnośnie *Historii filozofii* są raczej odosobnione. W polskiej filozofii dominuje przekonanie, które jest pochodną oceny Mariana Massoniusa z 1831 roku, który w „Przeglądzie Filozoficznym”: „podkreślił doskonale zrealizowany, precyzyjny plan dzieła oraz »moc niepospolicie prostego, jasnego i przejrzystego wykładu«”³⁰. Tego rodzaju uwaga jest jak najbardziej na miejscu w odniesieniu i do pozostałych prac Tatarkiewicza, w tym zwłaszcza *Historii estetyki*. Być może najlepszą charakterystyką perfekcjonistycznego nastawienia filozofa są słowa Stanisława Borzyna:

Zamierzenie Tatarkiewicza cechowało się bezinteresowną ciekawością, która udzielała się w lekturze, chęcią wysłuchania racji każdego omawianego filozofa, dopuszczało, by sam przemówił, a nie był wykorzystywany jedynie jako element uzasadniający założenia autora. Dzięki temu nastawieniu olśniewała wielość i różnorodność poszukiwań filozoficznych, unaoczniająca czytelnikowi rozległą przestrzeń możliwego wyboru światopoglądowego³¹.

Można zauważyć także, że podkreślenia Tatarkiewicza w rodzaju „Ład obowiązkem uczonego” mają swe ugruntowanie w estetyce. Ryszard Wysokiński podejście metodologiczne Władysława Tatarkiewicza scharakteryzował w jednym zdaniu: „obiektywizm profesora spotyka się tu z najoczywistszą kompetencją”³². Problem, jaki pojawia się w związku z tym, dotyczy kwestii miary doskonałości, tego czy sam człowiek może być doskonały w swoim mniemaniu. Niewątpliwie wewnętrzne przekonanie to za mało, potrzebne jest jego współgranie z oceną opinii zewnętrznej. Inaczej przekonanie człowieka jest świadectwem jego *hybris*, a nie przymiotem moralnym, zatem stałoby się wskaźnikiem jakiegoś braku przeczącego takiej doskonałości. Prawdą jest, że sam Tatarkiewicz nie dążył do tego, aby stać się nieomylną wyrocznią w filozofii, jego poczynania badawcze można raczej uznać za poszukiwania, które nie mogą mieć końca. Przyznając się do powinowactwa intelektualnego z Arystotelesem, sam uznaje siebie tylko za jednego z wielu uczestników takich poszukiwań.

³⁰ Cyt. za: S. Borzym, *Tatarkiewicz Władysław: Historia filozofii* [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. V, pod red. B. Skargi, Warszawa 1997, s. 437 i n.

³¹ *Ibidem*, s. 438.

³² R. Wysokiński, *Władysław Tatarkiewicz* [w:] *Polska filozofia powojenna*, t. II, Agencja Wydawnicza Witmark, Warszawa 2001, s. 328.

Przypomnieć także należy, że dla Tatarkiewicza „Szczęściem jest trwałe, pełne i uzasadnione zadowolenie z życia”, w czym pobrzmiewa echo Arystotelesowskiego „człowieka słusznie dumnego”. Zasada szczęścia nie jest jednak podstawą etyki, gdyż musi zostać uzupełniona zasadami sprawiedliwości oraz moralności. Jeśli moralność jest warunkiem szczęścia, to musi istnieć przecież jakiś jej ideał czytelny dla jednostek. Zatem wielce trafnymi wydają się słowa Ryszarda Wysockiego:

Miarą ludzkiego życia może być także ideał doskonałości, a więc pełni i harmonii, osiągniętej przez zestrojenie różnorodnych zalet. Ideał ten również scala pozytywnie ludzkie życie, ale w odróżnieniu od szczęścia – na obiektywnej podstawie³³.

Nie ma sensu pytać czy Tatarkiewicz przeżył swe życie w poczuciu nieustającego szczęścia, bo szczęście nie jest przecież stanem patologicznym i nie może trwać wiecznie. Przemijalność tego stanu ducha jest jednym z warunków możliwości jego ciągłego odnawiania się. Człowiek doskonały to zatem taki, który nigdy nie traci takiej możliwości. Doskonałość moralna ma też swój praktyczny wymiar w tym, co nazywamy skromnością. Tatarkiewicz dawał jej wyraz, gdy dziękował w przedmowach do swoich prac wszystkim osobom, które mu w czymkolwiek pomogły. Ktoś, kto dąży do doskonałości, nigdy nie jest z siebie w pełni zadowolony, co uwidacznia się także w nadwartościowaniu pomocy innych.

Rozmyślania Władysława Tatarkiewicza na temat doskonałości, mimo upływu wielu lat, ciągle stają się inspiracją do dalszych rozważań nad aksjologicznymi uwarunkowaniami życia ludzkiego. Choć nie są wolne od niedociągnięć, zachowują tak charakterystyczną dla tego filozofa jasność wyводу, którą chciałoby się spotykać także w innych tekstach naukowych. Stanowią też modelowy przykład jak należy wiązać wiedzę z historii filozofii z egzystencjalną terażniejszością. Dzięki temu upływ czasu w niczym nie umniejszył ich naukowej wartości.

[znaków 49 747]

Совершенство как нравственная проблема в работах Владислава Татаркевича

р е з ю м е

Основой для размышлений стала работа Владислава Татаркевича «О совершенстве». Автор занялся проблематикой нравственного совершенства, которая в философии встречается в двух вариантах: или как качество человека, который достиг максимального уровня возможностей, или как цель, к которой человек должен стремиться. Первая позиция ссылается на философию Аристотеля, а вторая – на философию Платона. В каждом из вариантов путь к совершенству является результатом индивидуального усилия, отсюда мотивация, склоняющая к нему, часто называется перфекционизмом. Однако, многие философы уверены, что достичь индивидуаль-

³³ *Ibidem*, s. 335.

ного совершенства невозможно из-за внешнего противоречия, которое возникает при такого типа усилиях. В статье также представлен обзор концепций совершенства сформулированных в прошлом в философии. В завершении автор указывает на пользу, которую получают конкретные люди от собственного совершенства.

ключевые слова: перфекционизм; нравственное совершенство; самосовершенствование
słowa kluczowe: perfekcjonizm; doskonałość moralna; samodoskonalenie się

Perfection as a Moral Problem in the Works of Władysław Tatarkiewicz

abstract

The basis of deliberations is the work by Władysław Tatarkiewicz: *On Perfection*. The author studied a problem of moral perfection which in philosophy is treated in both ways: as a personality trait of a man that has achieved a maximum level of moral ability or as a goal to which a man should head for. First standpoint refers to Aristotle's philosophy, the second to Plato's. In both cases the way to perfection is a result of an individual effort hence motivations inducing to it are often called perfectionism. Many philosophers point out that reaching individual perfection is impossible due to inner contradictions coming out in this kind of activity. The article also reviews other conceptions of perfection set up in philosophy in the past. In summary the author points at the benefits which people attain by self-perfecting.

keywords: perfectionism; moral perfection; self-perfecting

Bibliografia

- Arystoteles. 1990. „Metafizyka”. W Arystoteles. *Dziela wszystkie*, tom II, tłumaczenie Kazimierz Leśniak. Warszawa: PWN.
- Arystoteles. 1996. „Etyka Nikomachejska”. W Arystoteles. *Dziela wszystkie*, tom V, tłumaczenie Daniela Gromska. Warszawa: PWN.
- Augustyn. 1992. *Doskonała sprawiedliwość człowieka (De perfectione iustitiae hominis)*, tłumaczenie Waław Eborowicz. Warszawa: Oficyna Edytorska CIVITAS.
- Borzym Stanisław. 1997. „Tatarkiewicz Władysław: Historia filozofii”. W *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, tom V, pod redakcją Barbary Skargi. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Elzenberg Henryk. 1994. *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Kraków: Znak.
- Elzenberg Henryk. 1995. *Z historii filozofii*. Kraków: Znak.
- Palacz Ryszard. 1999. *Klasyki filozofii polskiej*. Warszawa – Zielona Góra: Zachodnie Centrum Organizacji.
- Platon. 1999. „Fileb”. W Platon. *Dialogi*, tom II, tłumaczenie Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Szymczak Mieczysław (red.). 1978. *Słownik języka polskiego*, tom I. Warszawa: PWN.
- Tatarkiewicz Władysław. 1976. *Dzieje sześciu pojęć: sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*. Warszawa: PWN.
- Tatarkiewicz Władysław. 1991. *O doskonałości*. Lublin: Instytut Wydawniczy „Daimonion”.
- Tatarkiewicz Władysław. 1992. „Obowiązek szczęścia”. W Władysław Tatarkiewicz. *Pisma z etyki i teorii szczęścia*. Wrocław: Ossolineum.

- Tatarkiewicz Władysław. 1992. „Szczęście i czas”. W Władysław Tatarkiewicz. *Pisma z etyki i teorii szczęścia*. Wrocław: Ossolineum.
- Wysokiński Ryszard. 2001. „Władysław Tatarkiewicz”. W: *Polska filozofia powojenna*, tom II, Warszawa: Agencja Wydawnicza Witmark.