

ETYKA SYTUACYJNA PRAWNIKA

ETYKA SYTUACYJNA PRAWNIKA

Marcin Pieniążek

Wydanie 1



Wydawnictwo Prawnicze
 LexisNexis®

Warszawa 2008

Opracowanie redakcyjne: *Irena Fredrich-Michalska*
Opracowanie techniczne: *Małgorzata Duda*
Projekt okładki i stron tytułowych: *Michał Piotrowski*

Wydanie książki zostało dofinansowane przez Instytut Etyki Prawniczej.

© Copyright by Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis Sp. z o.o.
Warszawa 2008

Wszelkie prawa zastrzeżone. Żadna część tej książki nie może być powielana ani rozpowszechniana za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych – bez pisemnej zgody Autorów i wydawcy.

ISBN 978-83-7334-997-1

Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis Sp. z o.o.

Spółka powstała z połączenia Wydawnictwa Prawniczego
i Wydawnictw Prawniczych PWN

Ochota Office Park 1, Al. Jerozolimskie 181, 02-222 Warszawa

tel. 022 572 95 00, faks 022 572 95 68

Infolinia: 022 572 99 99

Redakcja: tel. 022 572 83 26, 022 572 83 28, 022 572 83 11, faks 022 572 83 92

www.LexisNexis.pl, e-mail: biuro@LexisNexis.pl

Księgarnia Internetowa: dostępna ze strony www.LexisNexis.pl

Spis treści

Wprowadzenie	9
CZĘŚĆ I. ZAGADNIENIA OGÓLNE ETYKI PRAWNICZEJ	17
Rozdział I. Pojęcia podstawowe	17
1. Etyka i moralność	17
2. Etyka teoretyczna i etyka stosowana. Uwagi o etyce fenomenologicznej ..	25
3. Pojęcie etyki sytuacyjnej prawnika z perspektywy fenomenologicznej	27
Rozdział II. Zagadnienia ogólne etyki prawniczej	30
1. Pojęcie zawodu	30
2. Definicje etyki zawodowej	32
3. Funkcje etyki zawodowej	35
4. Definicje etyki prawniczej	38
5. Pojęcie zaufania publicznego	39
Rozdział III. Kodyfikacja etyki prawniczej	41
1. Argumenty za i przeciw kodyfikacji etyki zawodowej	41
2. Argumenty za i przeciw wyodrębnianiu prawniczych etyk korporacyjnych oraz ich kodyfikacji	47
3. Kodeks honorowy Władysława Boziewicza z 1919 r.	52
CZĘŚĆ II. ELEMENTY FENOMENOLOGICZNEJ ETYKI WARTOŚCI WE WSPÓŁCZESNYCH ETYKACH ZAWODOWYCH	55
Rozdział I. Zagadnienia ogólne	55
1. Uwagi wstępne	55
2. „Myślenie według wartości” we współczesnej etyce prawniczej	56
3. Rzymskie źródła myślenia według wartości etyczno-zawodowych prawników	58
Rozdział II. „Myślenie według wartości” w zbiorach zasad etyki prawni- czej	60
1. Informacje wstępne	60
2. Wartości etyczno-zawodowe w opiniach polskich sędziów	60
3. Polski „Kodeks etyki zawodowej notariusza”	64

4. Standardy zawodowe <i>International Association of Prosecutors</i>	68
5. Zbiór zasad <i>Japan Federation of Bar Association</i>	69
6. Polski Kodeks etyki radcy prawnego z 10 listopada 2007 r.	71
7. Wartości w <i>Code of Conduct of Lawyers in the European Community</i>	73
Rozdział III. Etyka biznesu i etyka medyczna wobec etyki sytuacyjnej prawnika	77
1. Związki etyki działalności gospodarczej z etyką zawodów prawniczych ..	77
2. Komunikacja etyczna w etyce działalności gospodarczej	79
2.1. Informacje wstępne	79
2.2. Działalność <i>Caux Round Table</i>	81
3. Znaczenie etyki medycznej dla koncepcji sytuacyjnej etyki prawniczej ..	88
4. Intuicja wartości w etyce zawodów medycznych	92
4.1. Informacje wstępne	92
4.2. Deklaracja genewska i Deklaracja hawajska	93
5. Europejska konwencja bioetyczna	97
6. Etyka Alberta Schweitzera na tle personalizmu Maxa Schelera	100
CZĘŚĆ III. ETYKA PRAWNICZA JAKO FENOMENOLOGICZNA ETYKA WARTOŚCI	105
Rozdział I. Uwagi wstępne i struktura części trzeciej	105
1. Wstęp	105
2. Struktura części trzeciej	106
Rozdział II. Fenomenologiczne podstawy koncepcji etyki sytuacyjnej prawnika	108
1. Powstanie filozofii fenomenologicznej	108
2. Nieformalna etyka wartości	115
2.1. Wprowadzenie	115
2.2. Etyka sytuacyjna prawnika w świetle założeń etyki fenomenologicznej Maxa Schelera	116
2.2.1. Uwagi wstępne	116
2.2.2. Personalizm etyczny	119
2.2.3. Znaczenie pojęcia „osoby” dla etyki sytuacyjnej prawnika	124
2.2.4. Poznanie świata wartości. Akty preferencji wartości. Intencjonalne czucie i intuicja wartości	125
2.2.5. Uwagi o etyce prawnika	131
2.2.6. Struktura <i>universum</i> wartości	132
2.2.7. Etyka sytuacyjna prawnika wobec koncepcji <i>universum</i> wartości	134
2.2.8. Hierarchia wartości etycznych. <i>Das Rechte</i> jako wartość duchowa. Prawo (<i>Gesetz</i>) jako wartość konsekwentna. Uniwersalne wartości etyczno-zawodowe jako podstawa etyki sytuacyjnej prawnika	135

2.2.9. Relatywność wartości – dobra – rzeczy. Polemika M. Schelera z poglądami I. Kanta	149
2.2.10. Specyfika wartości moralnych. Dobro moralne w etyce sytuacyjnej prawnika. Etyka sytuacyjna wobec prakseologii	152
2.2.11. Problematyka wzorów osobowych. Prawnicze wzory osobowe ...	158
2.2.12. Zagadnienie powinności etyczno-zawodowej prawnika. Rodzaje powinności moralnych	164
2.3. Etyka fenomenologiczna N. Hartmanna – wprowadzenie. Znaczenie teorii etycznej N. Hartmanna dla etyki sytuacyjnej prawnika	170
2.3.1. Uwagi ogólne	170
2.3.2. Struktura <i>universum</i> wartości w teorii N. Hartmanna	173
2.3.3. Pojęcie mocy i wysokości wartości. Konsekwencje mocy wartości etyczno-zawodowych prawnika. Sytuacyjność w rozumieniu N. Hartmanna	178
2.3.4. Poznanie świata wartości. Charakterystyka intuicji aksjologicznej. Uwagi o intuicji stygmatycznej w etyce sytuacyjnej prawnika	183
2.3.5. Świadomość aksjologiczna prawnika i jej ograniczenia	191
2.3.6. Zastosowanie kwadratu aksjologicznego dla wyodrębnienia etyki prawnika	201
2.3.7. Pojęcie osoby i osobowości u N. Hartmanna. Charakter illegibilny prawnika	206
2.3.8. Teoria wzorów osobowych w etyce N. Hartmanna	212
Rozdział III. Korporacja prawnicza jako fenomenologiczna wspólnota komunikacyjna	215
1. Wstęp	215
2. Zbiorowość u M. Schelera i N. Hartmanna	217
2.1. Uwagi wstępne. Etos jako element konstytuujący zbiorowość prawniczą. Komunikacja etyczna jako element kultury prawnej	217
2.2. Rodzaje osób zbiorowych w teorii M. Schelera. Korporacja prawnicza jako osoba zbiorowa	222
2.3. Osoba zbiorowa a sfera osobowa prawnika	231
2.4. Obiektywny duch wspólnoty w teorii N. Hartmanna	233
3. Fenomenologiczna koncepcja pracy prawnika	237
3.1. Pojęcie pracy u M. Schelera	237
3.2. Relacja praca – zbiorowość w teorii N. Hartmanna i jej znaczenie dla etyki prawnika	240
3.3. Fenomenologiczna etyka pracy J. Tischnera	242
3.3.1. Uwagi ogólne	242
3.3.2. Prawnicze „myślenie według wartości”. Dialogiczny wymiar pracy prawnika	243

3.3.3. Etyka pracy u J. Tischnera. Praca jako język międzyludzkiej komunikacji. Etyczny wymiar funkcji performatywnej języka prawnego i prawniczego	246
3.3.4. Korporacja prawnicza jako etyczna wspólnota komunikacyjna ...	251
3.3.5. Świadomość aksjologiczna prawniczej wspólnoty korporacyjnej	257
Rozdział IV. Zagadnienie specjalizacji prawniczych etosów zawodowych. Teoria trzech stopni konkretyzacji norm moralnych I. Lazari-Pawłowskiej. Problem kodeksów etyki prawniczej. Sfera swobodnej decyzji etyczno-zawodowej prawnika. Etyka prawnika jako etyka sytuacyjna	260
Zakończenie	271
Bibliografia	281

Wprowadzenie

W 1933 r. adwokat prof. E. Waskowski pisał: „...Żaden zawód nie wystawia uprawiających go osób na tyle pokus, co zawód adwokacki. Składa się na to wiele przyczyn. Przedewszystkiem¹ adwokat, ze względu na sam charakter swej działalności, obraca się w sferze, obfitującej w skały podwodne, całkiem nieznane przedstawicielom innych wolnych zawodów. Jako obrońca interesów procesujących się, znajduje się on w odmęcie walki prawa z bezprawiem, dozwolonego z zakazaniem, cnoty z występkiem. Bierze on przytem czynny udział w tej walce, przyczyniając się swą wiedzą i wymową do zwycięstwa jednej lub drugiej strony, i w każdej chwili może stać się sojusznikiem bezprawia, współsprawcą występkę, ukrywaczem zbrodni, wrogiem sprawiedliwości. Przychodzi mu to tem łatwiej, że, będąc biegłym w prawie, potrafi nadać formę legalną każdemu wykretowi, każdemu wybiegowi, upiększając je kwiatami krasomówstwa, i dopiąć czasem legalną drogą celu występnego². (...) adwokatura, w odróżnieniu od innych wolnych zawodów, sprzyja rozwojowi niesumienności tych, którzy się nią trudnią. W innych zawodach polityka uczciwości jest najkorzystniejszą. Lekarz, znany z tego, że umyślnie przewleka leczenie, architekt, który wykazał niedbalstwo i niesumienność, leniwy nauczyciel, sprzedajny literat, – wszyscy ryzykują, że narażają się opinii publicznej i w końcu pozostaną bez pracy. Dla każdego z nich jest bez porównania korzystniejsze spełniać obowiązki sumiennie. Natomiast adwokat, który wyrobił sobie

¹ Pisownia oryginalna została zachowana we wszystkich cytatach pochodzących z opracowania E. Waskowskiego, *Zasady etyki adwokackiej*.

² E. Waskowski, *Zasady etyki adwokackiej*, 1933, „Palestra” 1995, nr 5–6, s. 152–154.

opinię wytrawnego pieniacza, używającego wszystkich środków, aby uzyskać zwycięstwo dla swego klienta, nie tylko nie pozostanie bez praktyki, lecz ściąganie liczną klientelę, bo, kto zaczyna proces, ten chce go wygrać i w większości wypadków nie zastanawia się nad tem, jak się przedstawia prawa z moralnego punktu widzenia i jakich środków należy użyć, ażeby wziąć górę nad przeciwnikiem. Rzecz oczywista, że wybierając adwokata pośród jednakowo uzdolnionych i doświadczonych, odda on pierwszeństwo temu, kto lepiej będzie strzegł jego interesów (...) To też nieuczciwość wychodzi na korzyść adwokatowi i „połączenie najwyższego stopnia uzdolnienia z najwyższym stopniem nieuczciwości zawsze sprzyja powodzeniu adwokata. Tak więc, otwierając szerokie pole dla bezkarnych nadużyć, stawiając adwokatów w materialnej zależności od klientów i pobudzając ich, zwłaszcza przy dużej konkurencji, do zapominania o zasadach moralności, zawód adwokacki jest nadzwyczaj śliskim i niebezpiecznym terenem działalności”³.

Podobnie jak w okresie międzywojennym, także dziś w Polsce problematyka etyki zawodów prawniczych jest przedmiotem szeroko zakrojonego dyskursu społecznego. W efekcie przemian ostatnich lat powszechnie daje się odczuć zarówno spadek zaufania do obowiązującego prawa, jak i do członków korporacji prawniczych. Media często komentują przypadki naruszania zasad etyki zawodowej przez adwokatów, sędziów czy prokuratorów. Podążając za spostrzeżeniami M. Zirka-Sadowskiego, który wskazywał na związki etyki zawodowej prawników z szeroko rozumianą kulturą prawną społeczeństwa, już na wstępie należy wyrazić przekonanie, iż ten aspekt polskiej kultury prawnej, jakim jest etyka zawodowa korporacji prawniczych, potrzebuje gruntownej analizy i przebudowy – także w kontekście wymogów wynikających z członkostwa w Unii Europejskiej.

Proponowana w tej książce koncepcja „myślenia według wartości etyczno-zawodowych” stara się powiązać te europejskie wątki filozoficzne, prawnicze i etyczno-zawodowe, dla których wspólne jest odwoływanie się do abstrakcyjnego świata wartości, takich jak spra-

³ Tamże.

wiedliwość (*iustitia*), uczciwość (*honestas*) czy człowieczeństwo (*humanitas*). Wartości te od czasów rzymskich stanowią kulturową podstawę unifikującą prawo i nieomal każdą dającą się pomyśleć europejską prawniczą etykę zawodową; równocześnie stanowią sedno „wracającej z powrotem do rzeczy” dwudziestowiecznej fenomenologicznej etyki wartości, wykorzystanej w zarysowanej w niniejszej publikacji koncepcji etyki sytuacyjnej prawnika. Tym sposobem proponowana koncepcja etyczna (parafrazując E. Husserla) „wraca z powrotem” do korzeni kontynentalnej prawniczej etyki zawodowej.

Najogólniejsza teza prowadzonych rozważań wiąże się ze stwierdzeniem, że należy porzucić kazuistyczny, *quasi*-prawny model etyki prawniczej. Zamiast niego pogłębiać należy opartą na solidnych podstawach metodologicznych indywidualną i zbiorową (tzn. korporacyjną) świadomość specyfiki prawniczego doświadczenia wartości, relewantnych z perspektywy etyczno-zawodowej. W związku z tym omawiana jest koncepcja etyki prawniczej, zrywająca z próbami jej opisu z perspektywy narzuconej przez pozytywizujące kategorie prawne. Propozycja ta odwołuje się (1) do fenomenologicznego „myślenia według wartości etyczno-zawodowych”, co się ściśle wiąże z zastosowaną metodologią – (2) do pojęcia intuicji etyczno-zawodowej i (3) do koncepcji korporacji prawniczych jako etyczno-zawodowych wspólnot komunikacyjnych.

Etyka fenomenologiczna, bazująca na indywidualnym doświadczeniu wartości etycznych, oparta w każdej sytuacji konfliktu moralnego na indywidualnych aktach preferencji wartości, daje szansę zdystansowania się wobec *quasi*-prawnego, kazuistycznego postrzegania etyki prawniczej. Stwarza więc możliwość potrzebnej metodologicznej niezależności etyki prawniczej wobec prawa. W niniejszej publikacji podkreślał będę nieadekwatność „zjurydyzowanego” (tzn. pozytywizującego) modelu etyki zawodów prawniczych wobec moralnych dylematów członków korporacji prawniczych i zaprezentuję alternatywną koncepcję, nazwaną „etyką sytuacyjną prawnika”. Takie jej określenie pozwala m.in. uwydatnić indywidualny charakter każdej sytuacji dylematu etyczno-zawodowego adwokata, radcy, notariusza itd.

Za podstawę proponowanej koncepcji etyczno-zawodowej posłuży dwudziestowieczna filozofia fenomenologiczna i związana z nią ściśle tzw. nieformalna etyka wartości – głównie w ujęciu M. Schelera, N. Hartmanna oraz J. Tischnera. Prezentacja założeń ich teorii etycznych umożliwi zarysowanie koncepcji sytuacyjnej etyki zawodowej prawnika, mającej personalistyczny i refleksyjny charakter i tym samym pozwoli uzasadnić główne tezy niniejszej pracy.

M. Scheler, uczeń założyciela szkoły fenomenologicznej E. Husserla, w swoich pracach przyznawał centralne miejsce badaniom sfery moralnej człowieka. Rezultatem jego refleksji jest tzw. etyka personalistyczna oraz wieloaspektowa antropologia filozoficzna. N. Hartmann jest autorem jednej z najważniejszych w XX w. prób syntezy myśli etycznej, m.in. doprecyzowującej dorobek M. Schelera, który w swojej teorii etycznej zasadnicze znaczenie przyznaje osobistemu uchwytowaniu i preferowaniu wartości. Podobny punkt wyjścia przyjąłem w tej pracy co do wartości, które prawnik uchwytuje intuicyjnie w swojej codziennej etyczno-zawodowej praktyce i które w związku z tym określić można mianem wartości etyczno-zawodowych. Ich uchwytowanie i preferowanie (inaczej mówiąc – ogląd świata wartości) jest możliwe – jak z kolei pisze N. Hartmann – dzięki posiadaniu przez człowieka specjalnego zmysłu, określanego mianem świadomości aksjologicznej. Stwierdzenie to można odnieść także do każdego członka prawniczej korporacji zawodowej – adwokata, sędziego, prokuratora itd. N. Hartmann uważa, że świadomość aksjologiczna może być doskonała, jak np. słuch w przypadku muzyki. Można założyć, że świadomość aksjologiczna członków korporacji prawniczych, dotycząca takich wartości, jak sprawiedliwość, porządek prawny, tajemnica zawodowa, prestiż korporacji itd., może być doskonała zwłaszcza w drodze edukacji etyczno-zawodowej, prowadzonej na studiach prawniczych.

Powróćmy ponownie w tym miejscu do poglądów prezentowanych przez E. Waskowskiego w roku 1933: „nie istnieje potrzeba osobnej etyki zawodowej; wystarczy, by adwokat był uczciwym człowiekiem, wówczas bezpośrednia intuicja wskaże mu, jak powinien postąpić w każdym poszczególnym wypadku, wskaże przytem znacz-

nie lepiej od wszelkich rozważań teoretycznych, gdyż, jak powiada Pascal, «prawdziwa moralność kpi z moralów»²⁴.

Choć poniżej odrzucamy pogląd o bezzasadności tworzenia odrębnej etyki prawniczej, to powyższy fragment w wyjątkowy sposób wpisuje się w proponowaną, nawiązującą do etyki fenomenologicznej, perspektywę etyczno-zawodową. (Należy powiedzieć, że przytoczony pogląd jest wyrazem przyjęcia „zbyt czystego” – jak na etykę prawniczą – paradygmatu fenomenologicznego.) Zaryzykować można stwierdzenie, że o „bezpośredniej intuicji” E. Waskowski w 1933 r. pisać musiał w kontekście dorobku popularnej wówczas myśli E. Husserla i zmarłego pięć lat wcześniej M. Schelera. Także pojęcie „uczciwego człowieka” wpisuje się w personalistyczną perspektywę M. Schelera, N. Hartmanna i J. Tischnera. Ponadto odwołanie do specyfiki „każdego poszczególnego przypadku” jest spojrzeniem z perspektywy etyki zawodowej jako etyki fenomenologicznej, które potwierdza zasadność nazwania ją etyką sytuacyjną. Odrzucenie teoretyzowania i moralizatorstwa w indywidualizującej etyce prawnika wskazuje ponownie na oparcie się na intuicyjno-refleksyjnym paradygmacie, obecnym w dwudziestoleciu międzywojennym XX w. w myśli M. Schelera i N. Hartmanna.

Przejdźmy do kolejnej węzłowej kwestii. Konsekwencją indywidualizującej i refleksyjnej koncepcji etycznej jest wskazanie spójnego z nią modelu korporacji prawniczej. Proponowana koncepcja korporacji – rewers etyki sytuacyjnej prawnika – znajduje podbudowę m.in. w koncepcji osoby zbiorowej, zarysowanej w etyce fenomenologicznej M. Schelera i poddanej następnie krytycznej weryfikacji przez N. Hartmanna. Ma do niej również zastosowanie wywiedziony od N. Hartmanna termin zbiorowego pola świadomości aksjologicznej. W konsekwencji przyjętych założeń korporacja prawnicza scharakteryzowana jest jako wspólnota komunikacyjna, zbudowana na poczuciu odpowiedzialności za moralną jakość świadczonej pracy (zwłaszcza sam proces wymiany informacji zawodowych oparty jest na kryteriach etycznych). Koncepcja korporacji jako wspólnoty zbu-

²⁴ E. Waskowski, *Zasady etyki adwokackiej*, 1933, „Palestra” 1995, nr 5–6, s. 152–154.

dowanej na podstawie szerokiego, świadomego etycznie dialogu jest koniecznym dopełnieniem teoretycznego modelu indywidualizującej etyki sytuacyjnej prawnika. Warto dodać, że ma ona punkty wspólne ze współczesnymi koncepcjami społeczeństwa komunikacyjnego, uchwytnie na gruncie polskiej literatury fenomenologicznej w kontekście analiz zagadnienia „etycznych jedności społecznych”, dokonanych przez J. Tischnera.

Podsumowując, poniżej rozwijane będą trzy następujące tezy:

Teza 1

Teoria etyki prawniczej powinna odwołać się do dorobku etyki fenomenologicznej M. Schelera, N. Hartmanna i J. Tischnera. W takiej teorii etyki prawniczej, nazwanej etyką sytuacyjną prawnika, centralne miejsce przypada teorii intuicji wartości etyczno-zawodowych, „odczuwanych” w sytuacjach znaczących dla doświadczenia etyczno-zawodowego prawnika.

Teza 2

Korporacja prawników (adwokatów, radców, notariuszy i in.), w oparciu o etykę fenomenologiczną M. Schelera, N. Hartmanna i J. Tischnera, powinna być scharakteryzowana jako posiadająca własną świadomość aksjologiczną etyczna wspólnota komunikacyjna.

Teza 3

Przykładem etyk zawodowych, bliskich proponowanej koncepcji etyki prawniczej, jest etyka zawodów medycznych oraz etyka działalności gospodarczej. Etyka zawodów medycznych w wysokim stopniu odwołuje się do osobistej intuicji takich wartości, jak życie, zdrowie i godność pacjenta. Etyka działalności gospodarczej, oparta na szeroko zakrojonej komunikacji zagadnień etyczno-zawodowych, posiada cechy bliskie prezentowanej koncepcji korporacji prawniczej jako etycznej wspólnoty komunikacyjnej.

Przy opracowywaniu systematyki pracy przyjęto, że przede wszystkim należy się odnieść do istniejących rozwiązań z zakresu korpo-

racyjnej etyki prawniczej na tle etyki lekarskiej i etyki działalności gospodarczej, kładąc nacisk na te elementy, które potwierdzają w praktyce teorię etyki sytuacyjnej prawnika. Dlatego wskazane tezy będą rozwijane w odwróconej kolejności (teza 3 – teza 2 – teza 1). W tym miejscu należy wyjaśnić, że celem publikacji nie jest przegląd współczesnej etyki prawniczej, medycznej, czy też etyki biznesu. Ze względu na jej teoretyczny charakter odwołania do niezwykle bogatego materiału normatywnego, tj. przede wszystkim do tekstów kodeksów polskiej i światowej etyki korporacyjnej, dokonywane będą zasadniczo przy okazji prowadzenia podstawowego wywodu.

Praca podzielona jest na trzy, ściśle ze sobą powiązane części. Część pierwsza służy ramowemu przeglądowi pojęć, problemów i poglądów, bez których zasygnalizowania trudno prowadzić uporządkowaną dyskusję na temat etyki prawniczej i innych etyk zawodowych. Celem części drugiej jest zarówno ogólne usytuowanie etyki prawniczej na tle etyki działalności gospodarczej i etyki zawodów medycznych, jak i zasygnalizowanie immanentnie obecnych w ich praktyce elementów typowych dla fenomenologicznej etyki wartości. Obserwacje poczynione w części drugiej stanowią więc uzasadnienie przyjęcia materialnej etyki wartości (w rozumieniu M. Schelera) jako punktu wyjścia dla teorii etyki prawniczej, rozwiniętej w dalszej części książki. Część trzecia to zasadnicza część pracy, poświęcona objaśnianiu założeń etyki fenomenologicznej i równocześnie – prezentacji odwołującej się do niej koncepcji etyki sytuacyjnej prawnika.

Na koniec chciałbym jeszcze przypomnieć, że w USA etyka zawodowa stanowi jedną z ważniejszych dyscyplin nauczania na studiach prawniczych. W edukacji polskich studentów prawa problematyka etyczna traktowana jest wciąż w sposób drugorzędny. R. Posner zauważa: „Wydziały prawa nie dostarczają swoim adeptom wskazówek na temat ich zawodowej odpowiedzialności ani na temat problemów etycznych, z jakimi się spotykają po podjęciu pracy w zawodzie (...) Mamy obowiązek uczulić studentów na występowanie problemów moralnych, z którymi się zetkną w swojej praktyce, powinniśmy im pomóc w rozwiązywaniu tych problemów...” Z kolei J. Hołówka stwierdza: „Prawo nigdy nie będzie działać doskonale,

ale może działać tym lepiej, im silniej będzie wspierane przez refleksję etyczną i silnie zinternalizowane normy moralne. Wprowadzenie zajęć z etyki dla studentów prawa może wyrobić w nich wrażliwość moralną i uczulić ich na pewne, dość typowe problemy, nadając im rangę spraw zasadniczych dla dobrego wykonywania obowiązków zawodowych”⁵. Natomiast M.T. Romer w artykule pt. „Etyka sędziego” pisze: „Skoro przed tymi, którzy pragną wykonywać najważniejszy z zawodów prawniczych – zawód sędziego – stawia się najwyższe wymagania etyczne, pojawia się podstawowy problem doboru kandydatów, którzy tym standardom moralnym będą odpowiadali i którzy będą umieli poradzić sprostać wyzwaniom, przed którymi staje każdy, kto jest sędzią...” Autorka pyta następnie: „Czy i jakie mechanizmy pozwalają na ocenę moralności kandydata na sędziego? Czy ukończenie studiów, aplikacji, a nawet asesury z najlepszymi wynikami daje gwarancję moralnych zachowań sędziego? Kiedy powinna zaczynać się edukacja moralna? (...) Jak wielu miało szansę na uzyskanie tej edukacji w naszym okaleczonym przez historię społeczeństwie? (...) Zadajemy sobie pytanie, co zrobić, aby zmienić ten stan rzeczy. Aby jak najwięcej tych, którzy pragną być sędziami, mogło posiąść wiedzę i zrozumieć, czego oczekuje od sędziego społeczeństwo prócz tego, aby na sali sądowej stosował on prawo i rzetelnie prowadził proces”⁶.

Mam nadzieję, że niniejsze opracowanie przyniesie pozytywne, praktyczne rezultaty. Koncepcja prawniczej etyki zawodowej jako etyki fenomenologicznej może być przydatna w edukacji przyszłych sędziów, adwokatów czy notariuszy. Może też zainteresować prawników – praktyków, czy też po prostu tych wszystkich, którzy czują się zaangażowani w teoretyczny i praktyczny dyskurs prowadzony wokół zagadnień korporacyjnej etyki prawniczej.

⁵ J. Hołówka, *Dylematy moralne w zawodach prawniczych*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela zawodu prawniczego*, Warszawa 2002, s. 22.

⁶ M.T. Romer, *Etyka sędziego*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela...*, 2002, s. 28.

CZĘŚĆ I

ZAGADNIENIA OGÓLNE ETYKI PRAWNICZEJ

Rozdział I

Pojęcia podstawowe

1. Etyka i moralność

Jak piszą P. Grosch i P. Vardy, w starożytnej grece istniały dwa blisko znaczące wyrażenia: *ethikos* oraz *ethos*. Funkcjonujące w wielu językach europejskich słowo „etyka” (np. ang. *ethics*, fr. *ethique*, niem. *etik*) nawiązuje do „ethos”, oznaczającego „charakter”, a także „zwyczaj” czy „obyczaj” (w kontekście przyjętego w danej społeczności sposobu postępowania). Dodać należy, że zgodnie z opinią Arystotelesa wyrażoną w „Etyce nikomachejskiej” człowiek zyskuje prawość, jeżeli nawyka do godnych czynów, czyli odpowiednio kształtuje swój charakter¹.

T. Ślipko definiuje etykę jako naukę filozoficzną, która formułuje ogólne zasady moralne oraz szczegółowe normatywy ludzkiego działania za pomocą wrodzonych człowiekowi zdolności poznawczych². Podstawowym zadaniem etyki ma być w związku z tym zbudowanie moralno-normatywnej teorii ludzkiego działania, czyli

¹ P. Grosch, P. Vardy, *Etyka – poglądy i problemy*, tłum. J. Łoziński, Poznań 1995, s. 11.

² T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, wyd. 4, Kraków 2004, s. 35.

wypracowanie za pomocą metod filozoficznego myślenia logicznie spójnego zbioru zdań etycznych, należycie usystematyzowanych i uzasadnionych³.

Termin „moralność” wywodzi się od łacińskiego *moralis* (*mos, moris* – zwyczaj, obyczaj) i był w starożytności odnoszony do zachowań oraz odpowiadających im poglądów na to, co w nich kwalifikowane jest jako dobro, a co jako zło. Termin ten dotyczy więc nie tyle charakteru człowieka, co oceny jego czynów jako słuszných i niesłuszných. W takim znaczeniu terminem tym posługuje się Marek Tulliusz Cyzero w swoich komentarzach do przekładów Arystotelesa⁴.

S. Dziamski pisze, że współcześnie termin „moralność” występuje przynajmniej w dwóch różnych znaczeniach. W potocznym użyciu ma on z reguły sens wartościujący, bo jeżeli nie zawiera pochwały, to przynajmniej wyraża swojego rodzaju aprobatę. O neutralnym znaczeniu tego terminu mówi się wówczas, gdy jego użycie oznacza jedynie zakwalifikowanie danej wartości, poglądu lub zachowania do klasy zjawisk moralnych.

Formami wyrazu moralności są sądy orzekające wartość ludzkich zachowań, normy regulujące postępowanie, a także ideały, wzory osobowe oraz specyficzny rodzaj sankcji stosowanej w przypadku, kiedy naruszony zostaje ich walor moralny. S. Dziamski uważa, że sankcje sprowadzają się zwykle do określonej opinii społecznej. Jego zdaniem można więc mówić o naganie i potępieniu, pochwie i wyróżnieniu w zależności od zakwalifikowania zachowania jednostki jako dobrego albo złego moralnie⁵.

S. Dziamski pisze dalej, że we współczesnej filozofii pojęcie *ethos* oznacza zespół przyswojonych i uznawanych w danej zbiorowości ludzkiej (np. zawodowej) norm i wartości, regulujących zachowanie jej członków⁶. Pojęcie *ethika* stosuje się z kolei do filozoficznej refleksji nad moralnością; jest ono często zamiennie używane z ter-

³ T. Ślipko, *op. cit.*, s. 38.

⁴ P. Grosch, P. Vardy, *op. cit.*, s. 11.

⁵ S. Dziamski, *Wykłady z nauki o moralności*, Poznań 1994, s. 7.

⁶ Tamże, s. 3.

minem „filozofia moralna”. A więc, terminem „etyka” określa się naukę filozoficzną, której przedmiotem są zagadnienia moralne (tzn. wartości, oceny, zachowania, normy moralne). Zdaniem S. Działskiego, można więc przyjąć, że moralność jest dziedziną czynów i decyzji, zaś etyka – teoretyczną refleksją nad nimi⁷. Także P. Vardy i P. Grosch przytaczają podobny – dość powszechnie uznawany – pogląd, zgodnie z którym moralność jest dziedziną myśli i czynów, zaś etyka – „teoretycznym nad nią namysłem”⁸. Warto wskazać, że w codziennej praktyce, więc także w praktyce etyczno-zawodowej prawników, obydwa terminy są stosowane zamiennie, w sposób dość dowolny. Przy okazji chciałbym przytoczyć pogląd R.H. Popkina i A. Strolla, zgodnie z którym jedno z najczęściej przyjętych zastosowań terminu „etyka” odnosi się do „kodeksu lub zestawu zasad ludzkiego życia”⁹. Już w tym miejscu należy wskazać, że takie intuicyjne rozumienie etyki – jako pewnego zbioru zasad etycznego postępowania – jest zasadniczo zbieżne z prezentowaną w niniejszej pracy teorią etyki prawniczej.

Ogólna nawet prezentacja historycznej ewolucji poglądów etycznych daleko przekracza ramy tego opracowania. Należy jednak przypomnieć, że za prekursora etyki uważa się Sokratesa, który działanie pozytywne moralnie (cnoty) połączył z uznaniem godności i autonomii człowieka, zaś jako przyczynę postępowania negatywnego moralnie wskazywał ludzką niewiedzę. Platon – podobnie do innych starożytnych filozofów – wiązał „etyczność” ze szczęściem, jako z fundamentem cnoty. (Także np. epikurejczycy, uznając szczęście za najwyższą wartość, pytali o sposób jego osiągnięcia.) Terminem „etyka” posługiwał się Arystoteles (384–322 p.n.e.), którego teoria prowadzącego do szczęścia samodoskonalenia się (*eudaimonion*), wyłożona w „Etyce nikomachejskiej”, jest jedną z najważniejszych koncepcji w historii myśli etycznej. Sam Arystoteles nazywał „etyką” dziedzinę filozofii praktycznej, obejmującą zagadnienia moralne w relacji do moralnego dobra i zła. Etyka arystotelesowska była –

⁷ Tamże.

⁸ P. Grosch, P. Vardy, *op. cit.*, s. 11–12.

⁹ R.H. Popkin, A. Stroll, *Filozofia*, Poznań 1994, s. 5.

z założenia – etyką umiarkowania i zdrowego rozsądku. Zdaniem Arystotelesa, cnoty etyczne (które dzielił na moralne i intelektualne) nie są wrodzone, lecz ludzie osiągają je właśnie przez samodoskonalenie, rozumiane jako postępowanie zgodne z nakazami rozumu. Idąc dalej, dla szkoły stoickiej (najogólniej rzecz ujmując) cnota sama w sobie była już wartością, a jej osiągnięcie – szczęściem. Wspomnijmy także, że w późnostarożytnej myśli Plotyna, powstałej w kontekście rozwijającego się chrześcijaństwa, szczęście (etyczne) oznaczało pełne zjednoczenie z Prajednią, czyli uczestnictwo w tym, co nieśmiertelne i boskie.

Prowadzący refleksję etyczną teologowie chrześcijańscy akcentowali znaczenie ludzkiej godności, wskazując na Objawienie – jako jej źródło. Św. Tomasz z Akwinu za życie moralne uważał życie zgodne z rozumem, w którym zapośredniczone jest wywodzące się od Mądrości Bożej prawo naturalne¹⁰.

W czasach nowożytnych rozmaicie charakteryzowano pojęcie etyki. Tak na przykład – dla T. Hobbesa była ona formą umowy regulującej życie wspólnoty w państwie; intuicjoniści (H. More, A. Shaftesbury) opierali ją na intuicji moralnej¹¹; Pascal pisał o etyce służby bożej. Dla I. Kanta postępowanie właściwe, wynikające z przyzwyczajenia, nie miało wartości moralnej; posiadało zaś ją tylko takie, które wypływało z poczucia obowiązku zarówno moralnego, jak i prawnego. W praktyce moralnej należy więc kierować się imperatywem kategorycznym, czyli działać według zasady, co do której chcielibyśmy, aby była prawem powszechnym. (Etyka kantowska będzie scharakteryzowana bliżej w rozdziale poświęconym prezentacji poglądów M. Schelera. M. Scheler za jeden z punktów wyjścia w swojej teorii etycznej przyjmuje bowiem krytykę presupozycji leżących – jego zdaniem – u podstaw „Krytyki rozumu praktycznego”.) G.W.F. Hegel dobro moralne i szczęście człowieka podporządkował państwu, w którym urzeczywistniać się miał duch absolutny. J. Bentham sądził, że

¹⁰ P. Grosch, P. Vardy, *op. cit.*, s. 47.

¹¹ B. Bittner, J. Stępień, *Wprowadzenie do etyki zawodowej*, Poznań 2000, s. 5 i nast.

dobrze jest to, co przynosi najwięcej przyjemności, a najmniej bólu (dlatego jego teoria zwana jest niekiedy utylitaryzmem hedonicznym)¹². J.S. Mill opowiadał się za empirycznymi badaniami motywów ludzkiego postępowania i dokonywania wyborów (psychologizm etyczny)¹³. F. Nietzsche postępowanie moralne uzależniał od ludzkiej natury, uznając wyższość wartościowych jednostek nad społeczeństwem oraz dóbr duchowych nad materialnymi. Z kolei E. Durkheim postulował badania nad tym, co ludzie uznają za powinności (socjologizm etyczny).

Pośród dwudziestowiecznych teorii „postutylitarystycznych” (opartych na krytyce poglądów J. Benthama i J.S. Milla) dają się wyróżnić dwa szerokie nurty etyczne – intuicjonizm (F.H. Bradley, G.E. Moore, H.A. Princhard, W.D. Hudson) oraz emotywizm (A.J. Ayer, C.L. Stevenson). Ponadto własne poglądy na weryfikację prawdziwości sądów etycznych wypracowało Koło Wiedeńskie (do najważniejszych przedstawicieli pozytywizmu logicznego zaliczyć można R. Carnapa, M. Schlicka oraz O. Neuratha)¹⁴. Pierwsze dziesięciolecie XX w. przyniosły także powstanie etyki fenomenologicznej (M. Scheler, N. Hartmann, D. von Hildebrand). Jest ona podstawą proponowanej w tej pracy sytuacyjnej koncepcji etyki zawodowej prawnika i dlatego jej założenia zastaną szczegółowo zaprezentowane w dalszych rozdziałach.

Zagadnienia etyczne szczególnie mocno dały o sobie znać w powiązanym pośrednio z fenomenologią egzystencjalizmem francuskim (np. u J.-P. Sartre’a, A. Camusa, S. de Beauvoir i in.). Związek ten jest widoczny współcześnie m.in. w dorobku E. Levinasa¹⁵. Następnie, druga połowa minionego stulecia przyniosła odbudowę etyki chrześcijańskiej, co wiązało się z pracami *Vaticanum Secundum* i szerokim ruchem odnowy Kościoła (*Aggiornamento*). Zaowocowało to częściową recepcją współczesnej Soborowi myśli filozoficznej, czego

¹² P. Grosch, P. Vardy, *op. cit.*, s. 70.

¹³ Tamże.

¹⁴ P. Grosch, P. Vardy, *op. cit.*, s. 88.

¹⁵ Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.

przykładem może być wykształcenie się egzystencjalizmu chrześcijańskiego (F. Mauriac, K. Jaspers), personalizmu chrześcijańskiego (E. Mounier, G. Marcel, E. Stein, Jan Paweł II i in.)¹⁶, czy ewolucjonizmu (T. de Chardin). Ostatnie dziesięciolecie XX w. upłynęły pod znakiem narastającego sprzeciwu wobec „postmodernistycznej dekonstrukcji” etyki, czego wyrazem może być znane dzieło A. MacIntyre’a „Dziedzictwo cnoty” (*After virtue*, 1981), dorobek etyczny Ch. Taylora, czy, patrząc z szerszej perspektywy – silny w USA ruch komunitariański.

Zdaniem T. Ślipki, etykę podzielić można na dwie zasadnicze części: etykę ogólną i etykę szczegółową¹⁷. Powołując się na ujęcie tomistyczne w ramach etyki ogólnej (zwanej także fundamentalną), Autor wyróżnia: ogólnofilozoficzne założenia etyki, eudajmonologię (naukę o celu i sensie ludzkiej egzystencji), aksjologię (naukę o dobru moralnym i prawie moralnym), deontologię (naukę o prawie moralnym), synejdezjologię (naukę o sumieniu), aretologię (naukę o cnotcie moralnej) oraz naukę o odpowiedzialności moralnej. Natomiast etyka szczegółowa dzieli się na etykę indywidualną i etykę społeczną.

S. Andersen, we „Wprowadzeniu do etyki”, pośród sposobów uprawiania współczesnej etyki wyróżnia:

- 1) etykę deskryptywną, która opisuje, wedle jakich norm dana grupa ludzi *de facto* postępuje;
- 2) metaetykę, będącą formą analizy etycznej, która podobnie jak etyka deskryptywna nie zajmuje konkretnego stanowiska, lecz obejmuje badanie podstawowych pojęć, które wchodzi w zakres ocen etycznych, jak na przykład „dobre”, „należy”, „norma” itp. (inna ważna kwestia metaetyki dotyczy możliwości rozumnego uzasadniania sądów etycznych);

¹⁶ Myśl św. Edyty Stein oraz Jana Pawła II nawiązuje wprost do etyki fenomenologicznej. E. Stein była seminarzystką E. Husserla i przyjaciółką M. Schelera, który dzięki niej doświadczył religijnego nawrócenia. Z kolei tytuł rozprawy doktorskiej K. Wojtyły brzmiał *Ocena możliwości oparcia etyki chrześcijańskiej na założeniach systemu Maxa Schelera* (Wydział Teologiczny UJ, 1953).

¹⁷ T. Ślipko, *op. cit.*, s. 53 i nast.

- 3) logikę deontyczną (od gr. *to deon* – obowiązek, powinność), stanowiącą swoisty pomost pomiędzy logiką a etyką i zajmującą się badaniem logicznych związków, jakie zachodzą między zdaniem etycznymi;
- 4) etykę normatywną, która w odróżnieniu od poprzednich jest formą poglądu etycznego, implikującego pewne stanowisko, na przykład w postaci obrony lub odrzucenia określonych poglądów etycznych;
- 5) etykę fundamentalną, która jest refleksją nad tym, co jest zasadnicze, fundamentalne w etyce (takim zasadniczym problemem etycznym jest na przykład kwestia, czy można wszystkie normy sprowadzić do jednej normy podstawowej, względnie zasady);
- 6) etykę materialną, zajmującą się badaniem konkretnych problemów etycznych. S. Andersen pisze, że w etyce materialnej wyróżnia się obecnie m.in. etykę medyczną (bioetykę), etykę seksualną, etykę pracy, etykę gospodarczą, etykę polityczną itd. Współczesny dział etyki materialnej – to *applied ethics* (etyka stosowana), w której obrębie nowymi dziedzinami są *business ethics* (etyka działalności gospodarczej) oraz *computer ethics* (etyka komputerowa). Należy wskazać, że perspektywa *applied ethics* jest przyjmowana także w analizie problematyki etycznej w zawodach prawniczych. Chodzi tu zwłaszcza o etyczny wydzźwięk powszechnie ważnych kwestii prawnych, a więc kary śmierci, aborcji, eutanazji, legalizacji związków partnerskich czy też granic społecznego nieposłuszeństwa¹⁸. Również problematyka etyki zawodów prawniczych może być zasadnie rozpatrywana z perspektywy etyki stosowanej, w przypadku skoncentrowana się na określonych, szczegółowych kwestiach, takich jak zakaz reklamy, interes klienta, tajemnica zawodowa itd.;
- 7) etykę indywidualną, zajmującą się problemami etycznymi, dotyczącymi jednostki;

¹⁸ Interesującą publikacją z tej dziedziny są *Etyczne problemy prawa* T. Pietrzykowskiego. Por. T. Pietrzykowski, *Etyczne problemy prawa. Zarys wykładu*, Katowice 2005.

8) etykę społeczną, zajmującą się problemami etycznymi powstającymi pomiędzy ludźmi w obrębie większych wspólnot¹⁹.

Z kolei R.H. Popkin i A. Stroll dzielą współczesne teorie etyczne na:

- a) subiektywne i obiektywne,
- b) naturalistyczne, antynaturalistyczne i emotywistyczne,
- c) motywistyczne, deontologiczne i konsekwencji²⁰.

Do tego należy dodać jeszcze podział na:

- d) etykę teoretyczną i stosowaną, nabierający szczególnego znaczenia z praktycznej perspektywy etyk zawodowych (także z perspektywy etyki prawniczej)²¹.

Ad a. Jak piszą cytowani Autorzy, podział na teorie etyczne subiektywne i obiektywne odnosi się do analizy języka moralności i dotyczy tego, czy oparta na wyrażonych w tym języku sądach teoria etyczna ma z założenia charakter powszechnie obowiązujący, czy też pozostaje zrelatywizowana do indywidualnego przekonania wygłaszającego dany sąd etyczny. Przykładem teorii subiektywnej może być – w przekonaniu Autorów – np. teoria moralności Hobbesa, zaś przykładem teorii obiektywnej – utylitaryzm²².

Ad b. Teoria etyczna może być, zdaniem R.H. Popkina i A. Strolla, uznana za naturalistyczną, jeżeli utrzymuje, że sądy moralne są prawdziwe lub fałszywe oraz że mogą być one całkowicie sprowadzone do niektórych nauk naturalnych (np. psychologii). Z kolei teoria będzie uznana za antynaturalistyczną, jeżeli utrzymuje, że sądy moralne są prawdziwe lub fałszywe, ale nie mogą być sprowadzone do żadnej nauki „naturalnej”. Wreszcie teoria będzie nazywana emotywistyczną, jeżeli zgodnie z nią sądy moralne nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, ale wyrażają jedynie uczucia tych, którzy je wypowiadają i wywołują uczucia u tych, którzy je słyszą²³. Autorzy piszą, że

¹⁹ S. Andersen, *Wprowadzenie do etyki*, Warszawa 2003, s. 18–20.

²⁰ R.H. Popkin, A. Stroll, *op. cit.*, s. 72–91.

²¹ P. Grosch, P. Vardy, *op. cit.*, s. 124 i nast.

²² Tamże, s. 73.

²³ Tamże, s. 74–75.

przykładem koncepcji naturalistycznej jest utylitaryzm, antynaturalistycznej – platonizm i etyka chrześcijańska, zaś emotywizmu – koncepcje Ayera lub Camapa²⁴.

Ad c. W trzecim z zaproponowanych podziałów teorię nazwiemy motywistyczną, jeżeli według niej słusność i niesłusność postępowania zależy od motywu jego podjęcia. Tutaj przykładem przytoczonym przez R.H. Popkina i A. Strolla jest kantyzm. Z kolei teorię określić można mianem teorii konsekwencji, jeżeli zgodnie z nią etyczna słusność i niesłusność działań zależy wyłącznie od ich efektu. Tutaj wskazać można na etykę hedonistyczną. Wreszcie teorie deontologiczne utrzymują, że słusność i niesłusność nie zależą ani od motywów, ani od konsekwencji, ale od rodzaju podjętego działania (W.D. Ross, H. Prichard)²⁵.

Ad d. P. Vardy i P. Grosch, a także R.H. Popkin i A. Stroll wskazują na ściśle wewnętrzne powiązanie teoretycznych kwestii etycznych i dylematów moralnych, które dają o sobie znać w praktyce. Z jednej strony problemy praktyczne urastają do rangi kwestii teoretycznych, a z drugiej, jak piszą Autorzy, teorie etyczne powstają własne po to, by sformułować systematyczne i spójne zestawy zasad, umożliwiające ludziom „pogłębienie wiedzy etycznej oraz uprawomocnienie i racjonalizację działań”²⁶.

2. Etyka teoretyczna i etyka stosowana. Uwagi o etyce fenomenologicznej

Z pozoru dość trywialne rozróżnienie na etykę teoretyczną i etykę stosowaną w rzeczywistości niesie ze sobą poważne konsekwencje epistemologiczne. Dzięki niemu można bowiem z łatwością wskazać niektóre źródła słabości polskich etyk prawniczych.

²⁴ Tamże, s. 76.

²⁵ Tamże.

²⁶ R.H. Popkin, A. Stroll, *op. cit.*, s. 83–84.

Jest oczywiste, że w praktyce etyczno-zawodowej adwokat, sędzia czy prokurator – mniej czy bardziej intuicyjnie – odwołuje się do swoich presupozycji etycznych, czy może nawet nawyków etyczno-zawodowych, w konfrontacji z którymi spisane kodeksy etyki zawodowej, jeżeli nie są wsparte solidną, wyrażoną *expressis verbis* teorią etyczną, muszą odgrywać marginalną rolę. Dlatego nie należy się dziwić, że etyka zawodowa prawników jest współcześnie – przynajmniej w Polsce – tworem efemerycznym. Z jednej bowiem strony cierpi na zupełny brak analizy teoretycznej, odwołując się jedynie – o czym będzie mowa w dalszej części pracy – do spuścizny pozytywizmu prawniczego (co – powiedzmy od razu – musi prowadzić do daleko posuniętego redukcjonizmu etyczno-zawodowego). Z drugiej strony, brak jest jakiegokolwiek powiązania polskiej etyki zawodów prawniczych z popularnym na Zachodzie nurtem etyki stosowanej, który skupia się na wypracowywaniu sposobów efektywnego prowadzenia dyskursu etycznego i praktycznego rozwiązywania problemów etycznych w rozmaitych dziedzinach życia, w tym także problemów etyczno-zawodowych. Dobrym przykładem wykorzystania perspektywy etyki stosowanej jest zachodnia etyka zawodów medycznych (jest ona umieszczana zwykle w szerszym, zorientowanym praktycznie nurcie bioetycznym). W kontekście polskiej etyki adwokackiej, radcowskiej czy prokuratorskiej brak odniesienia do pragmatycznego dorobku etyki stosowanej jest szczególnie rażący, ponieważ etyka ta, tak jak etyka prawnicza, skupia się na rozwiązywaniu konkretnych „kazuśów” etycznych (np. w przypadku bioetyki – na problemie eutanazji, aborcji, zapłodnienia *in vitro*, eksperymencie medycznym itd.).

Moim celem jest zarysowanie takiej koncepcji etyki zawodowej, która w najwyższym możliwym stopniu będzie adekwatna wobec etycznej praktyki i specyfiki zawodów prawniczych. Proponuję etykę fenomenologiczną, jako teorię wyposażoną w język, za pomocą którego można oddać szczególny kontekst wartości, do których etyka prawnika się odnosi, jak również jako teorię dającą szansę uwypuklenia indywidualnej odpowiedzialności prawnika za podejmowane wybory etyczno-zawodowe.

3. Pojęcie etyki sytuacyjnej prawnika z perspektywy fenomenologicznej

Należy dodać, że w literaturze anglojęzycznej etykę stosowaną wiąże się często z tzw. etyką sytuacyjną. Prezentując początki nurtu etyki sytuacyjnej P. Vardy i P. Grosch powołują się na książkę J. Fletchera *Situation Ethics* wydaną w 1966 r. w Filadelfii. Pośród sformułowanych przez siebie „czterech roboczych zasad etyki sytuacyjnej” J. Fletcher wymienia m.in. personalizm, który charakteryzuje w sposób zbliżony do personalizmu fenomenologicznego M. Schelera (będzie o nim mowa poniżej)²⁷. J. Fletcher pisze, że „sytuacjonista wkracza w każdą sytuację podejmowania decyzji uzbrojony w maksymy etyczne swej społeczności i jej dziedzictwo [etyczne], i taktuje je z pełnym respektem, gdyż umożliwiają one naświetlenie jego problemu. Tak samo jest przygotowany w każdej sytuacji na kompromis między nimi albo na rezygnację z nich, jeżeli w danej sytuacji lepiej służy to miłości”²⁸. Ten krótki opis przywołuje na myśl mechanizm preferencji wartości w koncepcji M. Schelera; ponadto J. Fletcher – nieco podobnie jak M. Scheler – wielokrotnie wskazuje także na szczególną rolę miłości w rozwiązywaniu konfliktów etycznych. Dodajmy dla porządku, że J. Fletcher pisze również o etyce sytuacyjnej w opozycji do – jak się wyraża – „prawa naturalnego”²⁹. Autor

²⁷ Por. J. Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality*, Philadelphia 1966, s. 124: „For these Christians, the only absolute is love (agape); only love is universally good. Anything and everything is right or wrong, according to the situation, because the good is the most loving, concerned act. Love can rightly be directed only toward a person and not toward some abstract good”.

²⁸ „The situationist enters into every decision-making situation fully armed with the ethical maxims of his community and its heritage, and he treats them with respect as illuminators of his problems. Just the same he is prepared in any situation to compromise them or set them aside in the situation if love seems better served by doing so” (J. Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality*, s. 26. Tłumaczenie własne).

²⁹ P. Vardy, P. Grosch, *op. cit.*, s. 124–133. Pozostałe robocze zasady etyki sytuacyjnej – za J. Fletcherem – to specyficznie rozumiany: pragmatyzm (miarą skuteczności czynu ma być miłość); relatywizm (wśród zmiennych sytuacji należy postępować z miłością – J. Fletcher mówi o „relatywizacji absolutu”) oraz pozytywizm (J. Fletcher nazywa w ten sposób dobrowolną akceptację miłości jako nieuzasadnialną racjonalnie podstawę sądów wartościujących).

stwierdza, że zwolennik prawa naturalnego pyta, co mówi norma, zaś sytuacjonista – jaka decyzja najlepiej służy ludziom.

Zarówno M. Scheler, jak i często cytowany w tej pracy N. Hartmann wielokrotnie posługują się pojęciem „sytuacji konfliktu moralnego”. Można powiedzieć, że etyka fenomenologiczna jest z definicji etyką sytuacyjną; stwierdzenie to zostanie rozwinięte w dalszych rozdziałach. Już jednak w tym miejscu można przytoczyć opinię N. Hartmanna, który z właściwą sobie elegancją pisze: „(...) w człowieku, który stoi między rzeczywistością i idealnymi wymogami wartości, ścierają się dwojakie determinacje, zupełnie heterogeniczne i zmierzające w zupełnie odmiennym kierunku. Takie zderzenie determinacji przez wartości (powinności) i determinacji realnej jest fenomenem dobrze znanym. Jest to (...) fenomen konfliktu moralnego. Związany z nim jest najbardziej aktualny problem życia, problem, z którym człowiek musi się borykać we własnym życiu. (...) W zachowaniu ludzkim przeciwstawiają się sobie zawsze dwa światy, dwie zasady lub dwie prawidłowości. Człowiek ma za zadanie przekształcenie dwoistości w jedność, w zamknięty kształt wyższej całości. (...) Każda z osobna sytuacja, w jaką człowiek popada w życiu, stawia go na nowo przed tym zadaniem. Nie uniknie go. Nie może ani swobodnie wybierać sytuacji, ani ująć przed nią, skoro się już w niej znalazł. Musi przez nią przejść, musi podjąć decyzję, musi działać. Tutaj wolności nie ma. Lecz z drugiej strony sytuacja sama nie dyktuje mu, co powinien czynić. Dyktuje mu to tylko jego własna świadomość wartości (o ile ją posiada). Ale świadomość ta nie determinuje go, lecz pozostawia mu wolne pole: może opowiedzieć się za lub przeciw odczuwanej wartości. W tym punkcie jest więc wolny, a zarazem ograniczony w swej wolności. Do decyzji jest zmuszony, nikt za niego nie zadecyduje. Decydować musi. Nie posiada wolności, by być lub nie być wolnym. Przeciwnie, jest *eo ipso* wolny przez to, że jest zmuszony do decyzji”³⁰.

³⁰ N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 122.

Etyka fenomenologiczna, z przyczyn, które zostaną wskazane w dalszych rozdziałach, czyni zadość wymogowi praktycznej, odpowiedzialnej sytuacyjności, jakiej chcielibyśmy oczekiwać od możliwej do zastosowania i przejrzystej teoretycznie etyki zawodowej radcy prawnego, sędziego czy adwokata. Z tego względu obecne w tytule tej pracy określenie etyki prawnika, która odwołuje się do dorobku etyki fenomenologicznej, mianem etyki sytuacyjnej, jest w pełni uzasadnione. Z kolei w pełni zgodne z perspektywą etyki fenomenologicznej odwołanie się do jednostkowej odpowiedzialności etyczno-zawodowej prawnika (a nie „prawników” czy „korporacji prawniczych”) wychodzi naprzeciw powszechnemu oczekiwaniu społecznemu co do pogłębionej, osobistej roli, jaką sędzia, prokurator czy adwokat powinien odgrywać w rozwiązywaniu etyczno-zawodowych dylematów.

Zagadnienia ogólne etyki prawniczej

1. Pojęcie zawodu

Zanim dokonam przeglądu definicji etyki zawodowej (i w dalszej kolejności – etyki prawniczej), zaprezentuję krótko pojęcie zawodu. I. Lazari-Pawłowska wiąże je z takimi elementami, jak: kwalifikacje, odpłatne świadczenie usług, ich systematyczny charakter oraz determinowanie pozycji społecznej¹.

M. Davis i F.A. Elliston w książce „Ethics and legal profession” piszą, że „*a profession is characterized by four traits: a specialized body of knowledge, a commitment to the social good, the ability to regulate itself and high social status*”². Autorzy nadają temu pojęciu znaczenie bliskie polskiemu „profesjonalizmowi”, mającemu być cechą korporacji o wysokim prestiżu społecznym.

J. Szczepański charakteryzuje zawód jako system czynności a) wewnętrznie spójny, oparty na określonej wiedzy i umiejętnościach i skierowany na wytworzenie pewnego przedmiotu czy usług zaspokajających potrzeby społeczne; b) wykonywanych systematycznie i trwale; c) wykonywanych jako podstawa ekonomicznego bytu pra-

¹ I. Lazari-Pawłowska, *Etyki zawodowe jako role społeczne*, w: *Etyka zawodowa*, Warszawa 1971, s. 34.

² M. Davis, F.A. Elliston, *Ethics and legal profession*, New York 1986, s. 13 *in fine*.

cownika; d) mających konsekwencje dla prestiżu i pozycji społecznej pracownika³.

Według S. Ossowskiego grupa zawodowa to grupa, która ukształtowała się na bazie więzi społecznych powstałych na tle stosunku pracy, a wspólna praca i wspólne interesy pracownicze (zarobkowe i produkcyjne) stanowią podstawowe kryterium jej wyróżnienia. Grupa zawodowa może być grupą pierwotną, małą i nieformalną, w której dominują więzi o charakterze bezpośrednim i osobistym, ale również może być grupą formalną, wtórną, opartą na stycznościach rzeczowych, powołaną do życia dla realizacji określonego celu; oczywiście duże grupy mają najczęściej charakter wtórny. Dodam jeszcze, że S. Ossowski definiuje pojęcie więzi społecznej jako fakt świadomości jednostki o przynależności do grupy. Przejawia się ona w tendencji do zachowania najważniejszych konformizmów grupowych, w kulcie wspólnych wartości, w świadomości wspólnych interesów, a także w gotowości do przedkładania interesów grupy ponad interesy osobiste, jeżeli zajdzie między nimi konflikt, albo przynajmniej w przekonaniu, że interesy grupy powinno się przedkładać ponad swoje⁴.

Z kolei M. Michalik, określając grupę społeczną jako grupę zawodową, bierze pod uwagę trwałość wykonywanych czynności wydzielonych w ramach podziału pracy, czerpanie z tych czynności środków do życia oraz kwalifikacje i umiejętności zawodowe danej grupy. Wykonywanie zawodu – jak pisze dalej Michalik – kształtuje osobowość członka takiej grupy, jego nawyki, sposób zachowania, tworzy środowiska zawodowe i subkultury. Jednostka przyswaja sobie w niej kryteria wartościowania i reguły postępowania. Krystalizacja więzi grupowych o charakterze zawodowym prowadzi do akceptacji wzajemnych obowiązków moralnych⁵. Konsekwencją tych więzi jest

³ J. Szczepański, *Czynniki kształtujące zawód w strukturę zawodową*, Warszawa 1965, s. 16.

⁴ S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, w: *Dziela. O nauce*, Warszawa 1968, s. 153.

⁵ M. Michalik, *Spoleczne przesłanki, swoistość i funkcje etyki zawodowej*, w: *Etyka zawodowa*, Warszawa 1971, s. 13.

powstawanie różnorodnych związków, stowarzyszeń i korporacji. Ich członków zbliża charakter i warunki wykonywanej pracy, poziom wykształcenia, sytuacja materialna, pozycja w społeczeństwie itd.

R. Sarkowicz pisze, że źródłem powstania korporacji jest specyficzna wiedza jej członków, wymagania prawne, tradycja oraz interes grupy. Cieszą się one często pewną samorządnością i autonomią, np. co do ustalania własnych standardów postępowania, dopuszczania do uprawiania danego zawodu czy stosowania środków dyscyplinarnych wobec swoich członków⁶. Rysem środowisk korporacyjnych jest powstawanie w ich obrębie specyficznych obyczajów, mniej czy bardziej zwerbalizowanych zasad postępowania oraz spisanych zbiorów (kodeksów) zasad etyki zawodowej.

2. Definicje etyki zawodowej

Oto niektóre z proponowanych w literaturze definicji etyki zawodowej (*Berufsethik; professional ethics*).

M. Davis i F.A. Elliston charakteryzują ją w sposób następujący: „*In simple terms, it is the philosophical study of the moral problems that arise within a profession. In more theoretical terms, it is the articulation of a set of ethical principles that enable one to conceptualize and address these problems in a systematic and comprehensive fashion*”⁷.

M. Michalik pisze, że etyka zawodowa to głównie zastosowanie ogólnych dyrektyw moralnych występujących w danym społeczeństwie do konkretnych sytuacji zawodowych, czyli konkretyzacja moralności ogólnospołecznej. Jej swoistość polega, zdaniem Autora, na tym, że w każdym systemie moralności zawodowej uznawane społecznie wartości znajdują odrębną hierarchizację, że następuje w niej wysunięcie jakichś dyrektyw na czoło – ze względu na specyfikę danego zawodu. W innym miejscu M. Michalik stwierdza,

⁶ R. Sarkowicz, *Etyka prawnicza*, w: *Teoria prawa*, Kraków 1996, s. 202.

⁷ M. Davis, F.A. Elliston, *Ethics and legal...*, s. 12–13.

że poza swoistą, właściwą tylko dla danego zawodu konkretyzacją ogólnie uznawanych w społeczeństwie wymagań moralnych, poza odrębną w każdym systemie moralności zawodowej hierarchizacją wartości i powinności i poza pewnymi modyfikacjami aprobowanych wartości i zaleceń moralnych – o specyfice etyki zawodowej decyduje także preferowany przez grupę sposób rozstrzygania konfliktów moralnych⁸.

J. Woleński definiuje etykę zawodową jako zespół norm określających, jak z moralnego punktu widzenia powinni zachować się przedstawiciele danego zawodu. W stosunku do norm etyki ogólnej ma ona być bardziej uszczegółowiona i skonkretyzowana, w szczególności w wyniku: zmian hierarchii poszczególnych norm etyki ogólnej; modyfikacji lub konkretyzacji ich treści; formułowania nowych reguł, których brak w etyce ogólnej; podania swoistych zasad preferencji w sytuacjach konfliktowych oraz wskazania uprawnień przedstawicieli danego zawodu, które są pochodną pełnionych przez nich funkcji⁹. (To jest, zdaniem Autora, modelowa definicja, będąca potem w zacytowanym artykule punktem wyjścia krytyki odrębności etyk zawodowych.)

Z.S. Herman pojęcie etyki zawodowej rozumie szerzej, gdyż, jego zdaniem, są to normy wyznaczające określone obowiązki moralne dotyczące zarówno czynności wynikających bezpośrednio z wykonywania zawodu, jak i dotyczące związanych z zawodem stosunków społecznych¹⁰.

A. Sarapata wyróżnia w etyce zawodowej trzy poziomy: norm spisanych, odpowiadających na pytanie, jak przedstawiciele danego zawodu powinni postępować ze względów moralnych; przekonania moralnych przedstawicieli zawodu i poziom ich postępowania ocenianego według kryteriów moralnych¹¹. Zbliżone stanowisko prezen-

⁸ M. Michalik, *Spoleczne przesłanki...*, s. 17–22.

⁹ J. Woleński, *Przeciw etyce zawodowej*, „Etyka” 1994, nr 27, s. 184.

¹⁰ Z.S. Herman, *Etyka badania naukowego i nauczania w naukach biologicznych i medycznych*, w: *Etyka w środowisku akademickim*, Warszawa 1994, s. 53.

¹¹ A. Sarapata, *Etyka zawodowa*, Warszawa 1971, s. 5.

tuje Z. Najder, według którego „moralność zawodowa” to nie tylko normy zachowania specyficzne dla danego zawodu, ale całość systemu norm moralnych przyjmowanych programowo lub stosowanych w praktyce przez ludzi uprawiających dany zawód¹². Odmienne poglądy prezentuje I. Lazari-Pawłowska. Definiuje etykę zawodową jako spisane normy odpowiadające na pytanie, jak przedstawiciele danego zawodu powinni postępować, występujące w postaci norm zinstytucjonalizowanych (kodeksy, przysięgi, ślubowania) bądź norm formułowanych jako indywidualne propozycje, luźne lub stanowiące uporządkowany zespół postulatów. Od tak rozumianej etyki odróżnia przekonania moralne oraz moralność zawodową rozumianą jako postępowanie danej grupy oceniane ze względu na kryteria moralne¹³. Bardzo podobny pogląd przedstawia również Z. Ziemiński¹⁴. H. Skorowski przez etykę zawodową rozumie próbę opracowania najważniejszych etycznych norm i perspektyw określonego zawodu, a także określenia ich faktycznych motywacji. Jego zdaniem, normy te bazują nie tylko na ogólnych i podstawowych wskazaniach etycznych przyjętych w danym społeczeństwie i nie powinny być jedynie ich prostym dostosowaniem do specyfiki czynności zawodowych. Mają one wynikać także z „kultury narodowej” i tradycji danego zawodu; dlatego etyka zawodowa miałaby należeć do szerzej rozumianej „kultury pracy”. Autor rozróżnia dwa zbiory norm tej etyki, tworzące hierarchiczne stopnie: normy ścisłego obowiązku i normy doskonałości (ideału)¹⁵. Normy pierwszego rodzaju (niższego stopnia) mają na ogół postać negatywną, a ustalają pewne wymagania minimalne konieczne do tego, aby wykonywanie danego zawodu było w ogóle możliwe i sensowne. Normy drugiego rodzaju mają charakter wskazań pozytywnych i w ich zakres wchodzi określenie działań w wyższym stopniu dobrych, więc już nie obowiązkowych¹⁶.

¹² Z. Najder, *O pojęciu honoru zawodowego*, w: *Etyka zawodowa*, Warszawa 1971, s. 76.

¹³ I. Lazari-Pawłowska, *Etyki zawodowe jako role społeczne...*, s. 33.

¹⁴ Z. Ziemiński, *Podstawy nauki o moralności*, Poznań 1981, s. 106.

¹⁵ H. Skorowski, *Dlaczego etyka zawodowa?*, w: *Etyka zawodowa*, Warszawa 1997, s. 14.

¹⁶ S. Olejnik, *Etos i etyka pracy zawodowej*, w: *Collectanea Theologica*, Warszawa 1957, s. 542.

Etyka zawodowa wyraża więc obowiązki moralne oraz cnoty. Przedstawiony pogląd nawiązuje wyraźnie do koncepcji L.L. Fullera, który rozróżniał moralność obowiązku i moralność dążeń.

Na koniec chciałbym przytoczyć opinię M. Michalika, który pisze, że skoro istota etyki zawodowej polega na przystosowaniu czy też konkretyzacji uznawanych w danym społeczeństwie wymagań moralnych w odniesieniu do specyficznych sytuacji i zadań zawodowych, to można ją uznać za jedną z odmian (najbardziej powszechną) etyki sytuacyjnej.

3. Funkcje etyki zawodowej

Etykę zawodową można charakteryzować również w drodze opisu zadań, które ma spełniać. M. Michalik wyróżnia pięć podstawowych; pierwszym jest regulowanie funkcji wewnątrz grupy zawodowej. Drugie polega na określaniu stosunku przedstawicieli danej grupy do przedmiotu działania, zwłaszcza jeżeli stanowią go bezpośrednio jednostki ludzkie (jeżeli zadaniem tej grupy jest ochrona i realizacja określonych dóbr jednostek. Natomiast R. Sarkowicz¹⁷ pisze, że normy etyki zawodowej dotyczą tych problemów, które mogą stwarzać pole do nadużyć osób wykonujących dany zawód – w stosunku do społeczeństwa). Trzecim zadaniem jest zabezpieczanie przedstawicieli danego zawodu przed zagrażającymi im „pokusami”, szczególnie związanymi z charakterem ich pracy.

Zgodnie z czwartym, przestrzeganie norm etyki zawodowej i dbałość o właściwy poziom moralny przedstawicieli danej korporacji ma podnieść jej prestiż. Zdaniem wybitnego socjologa H. Domańskiego (na podstawie badań empirycznych) można mówić o odrębnych od prawa czy moralności normach prestiżu. Nazwy „prestiż” autor ten używa dla wyodrębnienia w „znaczącą całość” rozproszonych przejawów respektu, szacunku i godności. Ocena czyjegós prestiżu jest wynikiem silnych wartościowań, opartych na hierarchii

¹⁷ R. Sarkowicz, *op. cit.*, s. 208.

jego norm w społeczeństwie. Prestiż jest „osią normatywną konsolidacji stosunków między ludźmi”. Stosunek prestiżu, zdaniem autora, jest zbliżony do kontraktu, gdyż zachodzi w nim dystrybucja wzajemnego szacunku (np. pomiędzy rządzącymi i rządzonymi)¹⁸. Ogólnie można stwierdzić, że im wyższy jest stopień społecznego zaufania do przedstawicieli danej profesji, tym wyższy przypisuje się im prestiż (niezależnie od np. walorów osobistych, a często od zarobków). Wobec tego utrzymywanie wysokiego prestiżu w korporacjach zawodowych, także prawniczych, staje się wartością samą w sobie, kształtującą w znacznym stopniu prawa i obowiązki ich członków. Ma to swój wyraz zwłaszcza w spisanych zbiorach „zasad godności” zawodu, w których znajdują się instrukcje prestiżowego postępowania. Zgodnie z piątym zadaniem etyki zawodowej pewna grupa jej norm wykracza poza sferę bezpośredniej działalności zawodowej. Chodzi o wymagania dotyczące udziału i zachowania się członków grupy zawodowej w życiu społecznym w ogóle. Można tu wyróżnić dwa rodzaje wymogów. Pierwszy z nich ujawnia się i ma znaczenie zarówno bezpośrednio w związku z pracą zawodową, jak i w pozazawodowym postępowaniu. Postulaty rzetelności w pracy, solidarności z grupą i poczucia odpowiedzialności stanowią elementy składowe każdej w zasadzie etyki zawodowej; oprócz tego mają także znaczenie ogólnospołeczne. Drugi rodzaj wymogów dotyczy człowieka poza obowiązkami zawodowymi i ma wyraz w potocznym przekonaniu, zgodnie z którym ocenia się kogoś jako przedstawiciela zawodu w kontekście jego życia prywatnego, działalności pozazawodowej itd.¹⁹. Całkiem podobnie S. Janczewski, pisząc o „godności zawodu” adwokata twierdzi, że jego obowiązki nie ograniczają się do należytego i zgodnego z prawem i etyką wykonywania czynności zawodowych, ale sięgają również głęboko w życie prywatne. Adwokat ma „...nie otwierać cudzych listów, nie knuć intryg, nie rozsiewać plotek, nie pokazywać się na ulicy w stanie nietrzeźwym, nie urządzać awantur, nie traktować nikogo brutalnie (...)” itp., gdyż „(...) adwokat musi pamiętać, że jest członkiem zawodu adwokack-

¹⁸ H. Domański, *Prestiż*, Wrocław 1999, s. 10 i nast.

¹⁹ M. Michalik, *Spoleczne przesłanki...*, s. 25–32.

kiego i że jego zadaniem jest umacnianie poszanowania i pogłębianie zaufania do niego, które jest warunkiem skutecznego niesienia pomocy prawnej”²⁰.

W społeczeństwie funkcjonuje przekonanie, że jeśli ktoś nie spełnia wymagań w jednej dziedzinie, nie spełnia ich również w drugiej. I. Lazari-Pawłowska uważa, że twórcy kodeksów etyki zawodowej często podzielają je lub liczą się z nim, ze względu na opinie publiczną. „Niekiedy kodeksy wymagają tylko, by zachowywać w miejscach publicznych pozory wszechstronnie porządnego człowieka. Niekiedy jednak kojarzą z danym zawodem wzór osobowy wyposażony w liczne zalety, które mają zabezpieczać lub podnosić prestiż zawodu”²¹. Jak widać, funkcja piąta łączy się z omawianą poprzednio. Zawody obdarzone wysokim prestiżem pełnią w społeczeństwie funkcję grup odniesienia także w dziedzinach niezwiązanych z działalnością zawodową.

Są także Autorzy, którzy zadania etyk zawodowych widzą znacznie wężiej. Według J. Kraszewskiego powstawanie etyk zawodowych jest związane nie tyle z chęcią podnoszenia poziomu moralnego, ale z chęcią ustabilizowania minimalnego poziomu praktyki zawodowej. Jego zdaniem, nikt nie wymaga, aby ktoś był doskonałym nauczycielem, sędzią, doradcą gospodarczym, ale aby w przypadku nauczyciela – przynajmniej nie mówił nieprawdy, w przypadku sędziego – nie orzekał bez należytego zapoznania się ze sprawą, w przypadku doradcy giełdowego – by traktował klientów jednakowo itd. Co do prestiżu, to etyki zawodowe są tworzone nie po to, aby go podnieść, ale aby go zachować²².

G. Hansen stwierdza, że nie chodzi o to, aby każdy doradca giełdowy był wzorem cnót, ale o to, by podczas wykonywania czynności zawodowych postępował uczciwie (po prostu „by zapracował na pieniądze, które klienci płacą za jego usługi”)²³.

²⁰ S. Janczewski, *Godność zawodu*, „Palestra” 1959, nr 10, s. 3.

²¹ I. Lazari-Pawłowska, *Etyki zawodowe jako role społeczne...*, s. 52.

²² J. Kraszewski, *Zachować prestiż zawodu*, „Etyka” 1994, nr 27, s. 202–203.

²³ G. Hansen, *Etyka zawodowa biznesmena*, „Etyka” 1994, nr 27, s. 200.

4. Definicje etyki prawniczej

„Encyclopedia Britannica” podaje następującą definicję etyki prawniczej (*legal ethics*): *principles of conduct that members of the profession are expected to observe in the practice of law. They are an outgrowth of the development of the legal profession itself*²⁴.

Společną wymowę etyki prawniczej podkreślają w książce „Ethics and legal profession” M. Davis i F.A. Elliston, twierdząc, że powinna być ona zaliczana zarówno do sfery etyki, jak i filozofii politycznej. W związku z tym definiują ją w sposób następujący: „*Legal ethics is concerned with how a community should have its legal business done (assuming lawyers do it) and how this important activity should be constructed*”²⁵. Podobny punkt widzenia przyjmuje R.H. Aronson w *Professional responsibility in a nutshell*, pisząc, że „...*lawyers' professional responsibilities are determined by their function, and include all those things and that lawyers, individually and collectively, should do to best effectuate their role in society*”²⁶.

W polskiej prawniczej literaturze przedmiotu panuje zasadniczo zgoda co do najogólniejszego sensu pojęcia etyki zawodowej. Przykładowo, M.T. Romer, pisząc o etyce sędziowskiej, wychodzi od najogólniejszego pojęcia „nauki o moralności” oraz „filozoficznej refleksji nad kryteriami słuszności i niesłuszności naszych działań”²⁷. Z. Szcząska podaje zacytowaną powyżej z innego źródła definicję, zgodnie z którą etyka zawodowa to spisane normy (w formie kodeksu, przysięgi roty lub ślubowania) odpowiadające na pytania, jak – ze względów moralnych – przedstawiciele danego zawodu powinni postępować²⁸. Z kolei w 1933 roku adwokat prof. E. Waskowski twierdził: „(...) adwokatura więcej, niż jaki-

²⁴ <http://www.britannica.com/eb/article-9106474/legal-ethics>.

²⁵ M. Davis, F.A. Elliston, *op. cit.*, s. 23.

²⁶ R.H. Aronson, *Professional Responsibility in a nutshell*, West Publishing Co., United States 1991, s. 1.

²⁷ M.T. Romer, *Etyka sędziego*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela zawodu prawniczego*, Warszawa 2002, s. 25.

²⁸ Z. Szcząska, *Etyka prokuratora*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela...*, s. 59.

kolwiek inny rodzaj działalności, wymaga należycie rozbudowanej etyki zawodowej, tj., innymi słowy, systemu prawideł zachowania się, których naruszenie winno być sankcjonowane karami dyscyplinarnymi²⁹. Dalej, pośród uchwalonych w 1983 r. przez I Krajowy Zjazd Radców Prawnych „Tez stanowiących podstawę do opracowania zasad etyki zawodowej radcy prawnego” w punkcie I.1. czytamy, że „Zasady etyki zawodowej stanowią zbiór wymogów, którymi wykonujący zawód powinien się kierować w działaniu, a które – z uwagi na specyfikę zawodu – stanowią uzupełnienie wymogów etyki ogólnospołecznej³⁰”.

5. Pojęcie zaufania publicznego

Swoistość etyki zawodowej w profesjach prawniczych związana jest z pojęciem zaufania publicznego. Zaufanie publiczne stanowi przymiot, a przy tym etyczne zobowiązanie, sformułowane wobec wszystkich zawodów prawniczych, których przedstawiciele dokonują w swej pracy operacji na takich (mówiąc językiem N. Hartmanna) „ciężkich” wartościach, jak sprawiedliwość, wolność, własność, godność itp. (Pojęcie ciężaru wartości zostanie przedstawione w dalszej części pracy.) Stopień publicznego zaufania więc jest konsekwencją znaczenia powyższych wartości dla społeczeństwa i odzwierciedla jego oczekiwania co do jakości standardów etycznych w omawianych zawodach.

Jak pisze H. Izdebski, pojęcie zawodu zaufania publicznego jest wprowadzonym do art. 17 Konstytucji RP kryterium wyodrębnienia kategorii samorządu zawodowego. Art. 17 ust. 1 stanowi bowiem, że „w drodze ustawy można tworzyć samorządy zawodowe reprezentujące osoby wykonujące zawody zaufania publicznego i sprawujące pieczę nad należytym wykonywaniem tych zawodów w granicach

²⁹ E. Waskowski, *Zasady etyki adwokackiej*, 1933, „Palestra” 1995, nr 5–6, s. 152–154.

³⁰ E. Kwiatkowska-Fałęcka, *Etyka radcy prawnego*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela...*, s. 64.

interesu publicznego i dla jego ochrony”³¹. Wynika z tego, że udzielony przez społeczeństwo kredyt „publicznego zaufania” jest warunkiem koniecznym do powstania cieszących się niezależnością prawniczych samorządów korporacyjnych. W tym miejscu chciałbym zaznaczyć, że w dalszej części niniejszej rozprawy zaprezentowana zostanie m.in. bazująca na etyce fenomenologicznej koncepcja korporacji prawniczej jako etycznej wspólnoty komunikacyjnej.

Według H. Izdebskiego zadaniem samorządu zawodowego jest nie tylko reprezentowanie osób wykonujących dany zawód, ale także sprawowanie pieczy nad danym zawodem, by istotnie cieszył się on zaufaniem publicznym³². Autor stwierdza, że sprawowanie pieczy wymaga wytworzenia „w trybie samoregulacji, ale nie dobrowolnie, lecz z woli ustawodawcy mechanizmów wypracowywania, a także na ogół kodyfikowania norm deontologii zawodowej, funkcjonujących obok ogólnych norm prawnych”³³.

³¹ Konstytucja RP z 6 kwietnia 1997 r., Drukarnia Wydawnicza im. L. Ańczyca S.A. w Krakowie.

³² H. Izdebski, *Etyka radcy prawnego*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela...*, s. 71–72.

³³ Tamże, s. 71–72.

Kodyfikacja etyki prawniczej

1. Argumenty za i przeciw kodyfikacji etyki zawodowej

Wiadomo, że wymogi etyki zawodowej są szczególnie wygórowane w stosunku do zawodów mających wysoką rangę i prestiż, wpływających zarówno na dynamikę rozwoju społeczeństwa, jak i na życie poszczególnych jednostek itd. A. Jawłowska przypomina, że w środowiskach korporacyjnych o zintegrowanym i zorganizowanym charakterze wymogi te przekazywane były dawniej jako niepisane zasady postępowania, czy też dobre obyczaje obowiązujące w zawodzie. Współcześnie korporacje również są zainteresowane w podtrzymywaniu dobrych tradycji, tworzą więc zbiory-kodyfikacje zasad profesjonalnych etyk, w celu wzmocnienia ich przestrzegania, lepszej kontroli i karania odstępstw¹.

Krytycy kodyfikacji etyk zawodowych wskazują na niemożliwość skonstruowania spisanego zbioru ich zasad z zachowaniem przymiotów kodeksów prawnych (zupełności, niesprzeczności itp.), a także na destruktywność takich zbiorów z wychowawczego punktu widzenia. Przeciwnicy kodeksów preferują postawę refleksyjną, autonomiczną, odpowiadającą postulatowi indywidualnej decyzji moralnej, podejmowanej odrębnie w każdej sytuacji. Mówią o twórczej roli ryzyka moralnego w przypadku podejmowania decyzji w złożonych konfliktowych sytuacjach, ewentualnie przy odwołaniu do bardzo

¹ A. Jawłowska, *Życie i kodeksy*, „Etyka” 1994, nr 27, s. 194.

ogólnych zasad². (W końcowej części pracy będę argumentował, że na gruncie fenomenologicznej etyki sytuacyjnej można jednak mówić o zbiorze zasad etyki zawodowej.) Zdaniem R. Pilata, norma moralna, która nie wypływa z namysłu, jest nieskuteczna i tym samym to, co w kodeksie wydaje się plusem (oszczędność czasu, uproszczenie refleksji), jest wadą, bo prowadzi do degradacji normy³.

L. Kolakowski stwierdza, że mówiąc o kodeksie mamy na myśli taki zbiór systematyczny wartościowań i nakazów, który pretenduje do rozstrzygalności i niesprzeczności. Kodeks mówi, które nakazy są bezwarunkowe, a które ograniczone okolicznościami, a także, jakie wartości należy przedkładać nad inne. Choć żaden kodeks nie jest naprawdę ostatecznie wyczerpujący, pisze L. Kolakowski, to idea kodeksu zawiera w sobie dążność do uzyskania ideału kompletności, a więc do takiego zbioru reguł, które dają się zastosować do dowolnej sytuacji moralnej i zawsze ją przesądzą jednoznacznie. Ideal kodeksu to ideał doskonale rozstrzygalnego systemu, z którego – w połączeniu z opisem sytuacji – można wydedukować dowolny sąd wartościujący lub jego negację. Kodeks ma „przeobrażać świat wartości w kryształowy pejzaż”, gdzie dowolna wartość daje się zlokalizować i zdefiniować bez wątpliwości. Dalej – podobnie jak R. Pilat – Autor zauważa, że poszukiwanie niezawodnego oparcia w doskonałych kodeksach jest środkiem znieczulenia na pewne oczywiste własności sytuacji moralnych⁴. Argumenty przeciwników kodyfikacji etyk zawodowych opierają się również na obserwacji praktyki minionych dekad, podczas których doszło do spisania szeregu kodeksów. Z czasem okazało się, że ich skuteczność jest minimalna i że na ogół po prostu nie są znane w korporacjach zawodowych⁵.

W. Pawlik dokładniej analizuje kwestię tego, po co w ogóle kodyfikuje się etykę zawodową. Nawiązując do L.L. Fullera pyta, czy dla otrzymania instrumentu dyscyplinowania i dla jednoznacznego, sformalizowanego określenia minimum moralnego, którego przekroczyć

² M. Michalik, *W sprawie kodeksów etyki zawodowej*, „Etyka” 1994, nr 27, s. 176–177.

³ R. Pilat, *Kodeks heroizmu*, „Etyka” 1994, nr 27, s. 190.

⁴ L. Kolakowski, *Etyka bez kodeksu*, „Twórczość” 1962, nr 7, s. 73–83.

⁵ H. Jankowski, *Kilka uwag na temat etyki zawodowej*, „Etyka” 1994, nr 27, s. 180.

nie wolno, kodyfikacja ma być listą moralnych postulatów i instrumentem wychowania środowiska. Autor uważa, że tam, gdzie brak kontroli korporacji nad swoimi członkami, kodeksy mogą być krokiem wstępnym w procesie moralnej edukacji. Uważa też, że w praktyce łatwiej jest nazwać zło moralne i osiągnąć w grupie *consensus* co do tego, czym ono jest, w porównaniu z określeniem, czym jest dobro. Dlatego prościej stworzyć kodeks „minimum”, odwołujący się do moralności obowiązku; wtedy jednak nie bardzo można mówić o jego funkcji wychowawczej, skierowanej na moralność dążeń. Kodeks taki ma charakter represyjny, dyscyplinujący i mamy w jego przypadku do czynienia w zasadzie z regulaminem postępowania, prakseologią, *quasi*-prawem korporacji. (Pogląd ten jest bliski stanowisku, które zaprezentuję w końcowej części pracy.) Autor stwierdza także, że kodeksy etyki mogą być przydatne na etapie rozpoznawania moralnych nadużyć w danym zawodzie i uczenia się jego moralności⁶. Podobnie rolę kodeksu widzą G. Hansen⁷ oraz H. Jankowski⁸. K. Kiciński zauważa natomiast, że próby kodyfikacji etyk zawodowych, nawet jeśli nie kończą się sukcesem, mogą odegrać pozytywną rolę – przyczynić się do ożywienia dyskusji etycznej w środowisku⁹.

I. Lazari-Pawłowska (m.in. ze względu na przedstawione powyżej terminologiczne nieporozumienia) proponuje zrezygnować z terminu „kodeks” i zastanawiać się nad celowością formułowania „zbiorów zasad” etyki zawodowej. Autorka wyraża pogląd, że autonomia moralna jednostek, z których pracą wiąże się możliwość wyrządzenia komuś szkody, powinna być przez takie zbiory zasad ograniczana. Obok głównych, ogólnych wytycznych, wskazujących, które dobra przedstawiciel danego zawodu powinien mieć na uwadze, w zbiorach tych centralne miejsce należy przyznać normom o dużym stopniu konkretyzacji, obowiązującym bezwarunkowo i niedopuszczającym wyjątków¹⁰. W końcowej części pracy skomentuję szeroko zasygna-

⁶ W. Pawlik, *Niecznota uregulowana*, „Etyka” 1994, nr 27, s. 173.

⁷ G. Hansen, *Etyka zawodowa biznesmena*, „Etyka” 1994, nr 27, s. 201.

⁸ H. Jankowski, *op. cit.*, s. 180.

⁹ H. Kiciński, *Etyka zawodowa a kodeks*, „Etyka” 1994, nr 27, s. 176.

¹⁰ I. Lazari-Pawłowska, *Etyka zawodowa bez kodeksu*, „Etyka” 1994, nr 27, s. 179.

lizowany w tym miejscu pogląd Autorki, wskazując sferę autonomii etyczno-zawodowej prawnika, ze względu na którą można sensownie mówić o jego sytuacyjnej etyce zawodowej.

I. Lazari-Pawłowska zauważa, że ujednolicenia bywają konieczne tam, gdzie za każdą ze skonfliktowanych wartości przemawiają mocne racje. Zbiór zasad jasno wskazuje, na którą z nich pada wybór, podczas gdy w etyce ogólnej czy nawet w niepisanych dobrych obyczajach zawodu, kwestia ich realizacji może pozostać otwarta. Przytoczyłem już pogląd, zgodnie z którym obok sytuacji konfliktowych, w których wybór przebiega między różnymi rodzajami dobra, w praktyce zawodowej występuje wielość sytuacji względnie prostych, a dotyczących wyboru między dobrem a złem. Sytuacje te ze względu na zawodową specyfikę powtarzają się, więc jest w nich przydatny, zdaniem M. Michalika, pewien nawyk w postępowaniu. Dlatego warto je skodyfikować, wskazując na moralne rozstrzygnięcie. M. Michalik pisze, podobnie jak wcześniej przytaczani Autorzy, że człowiek zdolny do indywidualnej refleksji moralnej na gruncie profesjonalnym nie pojawia się z dnia na dzień. M. Michalik zauważa, że o autentyzmie moralnym i antykodeksowości mówi się w społeczeństwie, w którym elementarne normy współżycia są masowo naruszane. Powinny więc one być powtarzane, „afirmowane” przez jakieś społeczne przedsięwzięcia, by w szerszej świadomości mogły nabrać mocy obowiązującej. Zdaniem Autora do podobnych „zabiegów socjotechnicznych” przydatna jest kodyfikacja etyki zawodowej. Kodeksy etyki jako zbiory sprecyzowanych postaw moralnych oferują „pośrednie” rozwiązanie konfliktów pomiędzy indywidualną, subiektywną decyzją a decyzją instytucjonalną i autorytatywną. Stanowią więc afirmację i zalecenie pewnego typu postawy i mogą wpływać na kształtowanie zachowania jednostek¹¹. Podobną nieco próbę wykazania pozytywnej roli zbiorów zasad etyki zawodowej znajdujemy w eseju I. Lazari-Pawłowskiej pt. „Problemy etyki sytuacyjnej”. Autorka konfrontuje w nim skrajny „pryncypializm” ze skrajną etyką sytuacyjną, by zaproponować swoją wersję etyki sytu-

¹¹ M. Michalik, *W sprawie kodeksów...*, s. 176–177.

acyjnej, umiarkowaną i adekwatną do etyk zawodowych. Pojęcie sytuacji w rozumieniu I. Lazari-Pawłowskiej jest bardzo bliskie znaczeniu, w jakim posługuję się tym terminem w dalszej części pracy, korzystając z osiągnięć etyki fenomenologicznej M. Schelera i N. Hartmanna.

Według „pryncypializmu” cała dziedzina moralności jest kojarzona z wieloma postulatami obowiązującymi bezwarunkowo. Bezwarunkowość ta w praktyce może prowadzić do kolizji postulatów i do dysonansu poznawczego. I. Lazari-Pawłowska pisze, że przedstawiciele etyki sytuacyjnej są świadomi konfliktowego charakteru ludzkich dążeń. Autorka powołuje się m.in. na J.P. Sartre’a, według którego wszelki zbiór zasad zawodzi, gdy człowiek stoi przed moralnym dylematem, gdyż obiegowe zasady popychają go w różnych kierunkach, domagając się czynów niemożliwych do łącznego urzeczywistnienia¹². Żadne aprioryczne rozstrzygnięcia nie mają sensu, nie można z góry rozstrzygnąć nie tylko cudzej, ale i własnej powinności. Każdy wybór moralny jest aktem twórczym, za który człowiek ponosi odpowiedzialność. Zarysowana koncepcja ma również swoich zwolenników poza filozofią egzystencjalną, przy czym jedni podkreślają w niej bardziej spontaniczność, autonomię i autentyzm (C.G. Rogers, amerykański psychoterapeuta i moralista), drudzy – refleksyjność i odpowiedzialność (tu należy wskazać A. Schweitzera, dla którego przeżywanie konfliktów i uświadamianie sobie, że wybór mniejszego zła jest zawsze rezygnacją z jakiejś wartości, było oznaką dojrzałości moralnej. „Etyka subiektywna” A. Schweitzera, ze względu na swoje znaczenie dla etyki zawodów medycznych, oraz ze względu na podobieństwa do etyki M. Schelera, zostanie porównana z etyką fenomenologiczną w dalszej części pracy.). Etyka

¹² Nawet na przykładzie tak krótkiej, przytoczonej „z drugiej ręki” opinii J.P. Sartre’a widać różnicę, dzielącą francuski egzystencjalizm i fenomenologiczną etykę wartości M. Schelera. M. Scheler bowiem „programowo” szuka metody pozytywnego rozwiązania konfliktu między wartościami, które – mówiąc jego językiem – równocześnie domagają się wcielenia. Perspektywa J.P. Sartre’a jest bez porównania bardziej nihilistyczna, co daje o sobie znać także w kontekście stosunku obu filozofów do form ludzkiej wspólnotowości. M. Schelera z całą pewnością nie można więc uznać za egzystencjalistę. Kwestia ta zostanie rozwinięta w dalszej części pracy.

sytuacyjna stanowi więc – w rozumieniu I. Lazari-Pawłowskiej – opozycję wobec dogmatyzacji życia moralnego, rygoryzmu i sztywnej kodeksowości oraz wobec pozbawienia jednostki autonomii w zakresie jej moralnych decyzji.

Jednakże, zdaniem Autorki, odrzucenie wszelkich nakazów i zakazów jako gotowych dyrektyw postępowania nie wytrzymuje próby życia („Nie ma bowiem takiej zbrodni, której nie dałoby się usprawiedliwić, odwołując się do konfliktu wartości”). Wyborów należy więc dokonywać w obrębie szerokiego, ale ograniczonego zakresu alternatyw. Tutaj Autorka prezentuje wzmiankowaną już koncepcję, która ma doniosłe znaczenie dla kwestii kodyfikacji etyk zawodowych korporacji prawniczych. I. Lazari-Pawłowska stwierdza, że norm, którym faktycznie przypisuje się bezwarunkowe obowiązywanie, należy przede wszystkim szukać wśród najmniej skonkretyzowanych i najbardziej skonkretyzowanych. Normy najmniej skonkretyzowane (nazwijmy je n_1) wyrażają przewodnie idee moralne. Wskazują one pożądany kierunek działania, generalne nastawienie życiowe itd. (przykładem może być tutaj idea miłości bliźniego). Normy n_1 ponadto stoją na czele zespołu wskazań traktowanych jako „etyka” lub „system etyczny”. Są nie tylko najbardziej ogólne, ale i najbardziej ogólnikowe; podlegają dookreśleniu stosownie do sytuacji. Ogólnikowość naczelných idei zezwala na ich elastyczne stosowanie; dzięki niej zachowują one swe bezwarunkowe obowiązywanie. Dodać jeszcze należy, że mają one charakter zarówno materialny, jak i formalny (imperatyw kategoryczny). I. Lazari-Pawłowska wyróżnia następnie normy o średnim stopniu konkretyzacji (n_2), do których mają należeć klasyczne przykłady zaleceń moralnych („Nie należy zabijać”, „Należy dotrzymywać zobowiązań” itd.). Właściwa etyka sytuacyjna ma zastosowanie do tego rodzaju norm; traktowane są one często jako obowiązujące tylko z reguły, jako dopuszczające wyjątki w wyniku decyzji moralnej (zastosowania określonych preferencji).

Dalej I. Lazari-Pawłowska pisze, że chociaż granica między stopniami konkretyzacji jest oczywiście płynna, to nie ma wątpliwości, że norma „Należy się liczyć z dobrem ludzi” jest mniej konkretna od „Nie należy zabijać”, a ta z kolei jest mniej konkretna od nor-

my „Piekarz nie powinien dodawać trucizny do chleba”. Tę ostatnią Autorka podaje jako przykład normy wysoko skonkretyzowanej o charakterze bezwzględnie obowiązującym. Dalej argumentuje, że „nawet w sytuacjach wojennych” piekarz nie powinien zabijać wrogów chlebem, podobnie jak lekarz nie powinien podejmować działań na szkodę pacjenta. Stwierdza, że ludzie muszą mieć zaufanie do podmiotów pełniących określone funkcje w życiu publicznym; ich zachowania muszą być w pewnych granicach przewidywalne. Musimy ufać, że adwokat będzie naszym rzeczywistym obrońcą w sądzie i że dziennikarz w rzetelny sposób przekaże nam informację. Dlatego wbrew koncepcjom skrajnej etyki sytuacyjnej w określeniu do niektórych ról społecznych, zwłaszcza zawodowych, nie tylko akceptowane są, ale i wyraźnie formułowane w zbiorach (kodeksach etyki) normy niedopuszczające wyjątków (n_3). Ograniczenie dowolności w rozwiązywaniu konfliktów i pewien rygoryzm wydają się niezbędne¹³.

Zaprezentowana teoria trzech stopni konkretyzacji norm etyczno-zawodowych ma doniosłe znaczenie dla proponowanej w tej pracy koncepcji etyki sytuacyjnej prawnika. Szczególnie ważne są spostrzeżenia I. Lazari-Pawłowskiej dotyczące: 1) „konfliktowych” norm o średnim stopniu konkretyzacji (n_2) i związanej z nimi sfery swobodnej decyzji etyczno-zawodowej oraz 2) pozytywnej roli kodyfikacji etyczno-zawodowej. Poczynione w tym miejscu uwagi zostaną rozwinięte w ostatnim rozdziale pracy.

2. Argumenty za i przeciw wyodrębnianiu prawniczych etyk korporacyjnych oraz ich kodyfikacji

W środowisku prawniczym do dziś nie ma zgody, na ile zasadne jest tworzenie korporacyjnych kodeksów etyki zawodowej. Tym samym nie ma zgody co do tego, czy etyka prawnicza wykracza poza ramy zwykłej międzyludzkiej przyzwoitości. Dla zilustrowania rozbieżno-

¹³ I. Lazari-Pawłowska, *Problemy etyki sytuacyjnej*, w: *Etyka. Pisma wybrane*, Wrocław 1992, s. 42–58.

ści w tym przedmiocie odwołam się do wciąż merytorycznie aktualnej dyskusji, która toczyła się w polskim środowisku adwokackim w latach trzydziestych ubiegłego wieku.

Zacznijmy jednak od opinii całkiem współczesnej. Adwokat C. Jaworski – b. Prezes Krajowej Rady Adwokackiej – pisze, że przy wykonywaniu pewnych zawodów konieczne jest nałożenie na osoby wykonujące te zawody nakazów i powinności, których nie można nałożyć na całą społeczność. Dla przykładu – obrońca musi zachować w tajemnicy wszystko, czego dowiedział się, udzielając pomocy prawnej. Zasadne zatem jest – zdaniem C. Jaworskiego – znane nam już stanowisko, że niektóre zawody, zwłaszcza tzw. zawody zaufania publicznego, niezależnie od ogólnych zasad moralnych, do których muszą się stosować, powinny mieć określone reguły zaufania, specyficzne dla określonego zawodu¹⁴.

Tymczasem jeszcze w 1933 r. E. Waskowski polemizował ze skrajnym stanowiskiem, zgodnie z którym etyka adwokacka w ogóle nie jest możliwa, „albowiem adwokaci z istoty zawodu powinni być ludźmi niemoralnymi.” E. Waskowski cytuje następującą „nihilistyczną” opinię: „Gdzie można znaleźć adwokata, posiadającego trwale zasady? Kto w ciągu dwudziestu lat życia ćwiczy się w kłamstwie i cerowaniu dziur, przez które przeświecają podstęp i zła wola klientów, temu trudno mieć jakiegokolwiek zasady. (...) Adwokat jest cynikiem z konieczności i dlatego, że broni wszystkiego, nie wierzy w nic i gotów wierzyć we wszystko”¹⁵.

E. Waskowski przywołuje także inny argument, podnoszony do dziś w dyskusjach o sensie odrębności etyk zawodowych: „Według zdania niektórych autorów istnieje moralność ogólnoludzka, obowiązująca wszystkich bez wyjątku, żadna zaś inna nie jest potrzebna i bodaj nawet niemożliwa”. „Odseparowanie etyki adwokackiej od ogólnoludzkiej jest naciągane”. „Dlaczego wymóg szczególnej uczciwości ma być stosowany wyłącznie do zawodu adwokackiego? Uczciwość

¹⁴ C. Jaworski, *Etyka adwokatów*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela zawodu prawniczego*, Warszawa 2002, s. 39.

¹⁵ E. Waskowski, *Zasady etyki adwokackiej*, 1933, „Palestra” 1995, nr 5–6, s. 152–154.

jest obowiązkiem każdego obywatela, jest to powinność ogólnoludzka, nie zaś specjalnie adwokacka”¹⁶. Tymczasem sam E. Waskowski formułuje stanowisko, zasadniczo zbieżne z argumentacją prezentowaną poprzednio: „...Aczkolwiek tego rodzaju utożsamienie etyki adwokackiej z ogólnoludzką wydaje się, na pierwszy rzut oka, słusznem, jednakowoż przy bliższem rozważeniu nie można z niem się zgodzić. Każdy zawód nakłada na osoby, które się nim trudnią, specjalne obowiązki, których nie sposób nakładać na innych ludzi. Etyka zawodowa, jak słuszenie zaznaczył pewien autor, „czasem przewyższa etykę prywatną”. Kiedy statek tonie, każdy może ratować swe życie, zgodnie z prawidłem: *sauve qui peut*, lecz kapitan statku winien pozostać na swoim stanowisku do końca i porzucić statek ostatni. Nikt nie jest obowiązany odwiedzać chorych na choroby zakaźne, lecz to stanowi obowiązek lekarza. Z drugiej strony, wykonanie pewnych zawodów czasem zmusza do naruszenia przepisów etyki ogólnej. Na przykład, duchowny winien zachowywać w tajemnicy fakty, o których dowiedział się na spowiedzi, chociażby z punktu widzenia moralnego obowiązany był je ogłosić. Również i lekarz nie ma prawa ogłaszać tego, o czym dowiedział się przy wykonywaniu swego zawodu, a czasem musi kłamać beznadziejnie choremu, że wkrótce wyzdrowieje. Jeśli więc możliwe jest istnienie etyki adwokackiej, to na czym mają polegać jej podstawowe zasady? Dać na to pytanie słuszną odpowiedź można, oczywiście, nie inaczej, jak wychodząc z istoty i zadań adwokatury”¹⁷.

Bardzo interesującą antykodeksową argumentację, odwołującą się do „żywego poczucia etycznego adwokata”, znajdujemy we wnioskach z dyskusji przeprowadzonej w 1936 r. w Sekcji Zawodowej Seminarium Aplikantów Adwokackich przy Radzie Adwokackiej w Wilnie¹⁸. Czytamy w nich: „(...) należy wypowiedzieć się przeciwko pomysłowi skodyfikowania norm adwokackiej etyki zawodowej, gdyż

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Wnioski te zostały opublikowane w „Wileńskim Przeglądzie Prawniczym”; sama dyskusja była sprowokowana zamieszczeniem w „Palestrze” (1936, nr 11) tekstu rumuńskiego kodeksu adwokackiej moralności zawodowej.

kodyfikacja taka zafiksowałaby jedynie pewien minimalny poziom etyczny postępowania, nie dając jednocześnie żadnego impulsu do wznoszenia się nad [ten] poziom; mogłaby zawierać tylko niektóre przepisy, nie normując szczegółowo całokształtu wielobarwnej i bogatej działalności zawodowej adwokata i całkowicie rozminęłaby się z celem, któremu ma służyć. Lepiej więc, aby norma etyki zawodowej była żywa, choć niepisana, i aby żywe poczucie etyczne uzgadniało działanie zawodowe adwokata z jego szczytnymi zadaniami, jako rzecznika prawa i słuszości”¹⁹. Powyższe stanowisko ma wiele wspólnego z perspektywą uznaną w tej pracy za najwłaściwszą dla etyki zawodów prawniczych. Szczególną uwagę zwraca posłużenie się pojęciem „etycznego poczucia”, które w kontekście całej wypowiedzi ma czytelny związek ze sformułowaną przez M. Schelera fenomenologiczną teorią intuicyjnego czucia wartości. Zacytowany fragment jest wyrazem bliskiego mi przeświadczenia, że w przypadku etyki prawniczej właściwy jest antypozytywistyczny, refleksyjny paradygmat etyczno-zawodowy.

Co więcej, w końcowej części pracy argumentuję, że *quasi*-prawny, kazuistyczny kodeks etyki prawniczej z perspektywy etyki fenomenologicznej nie ma racji bytu. Równocześnie jednak wyrażam przekonanie, że zbiory zasad etyczno-zawodowych mogą odgrywać bardzo pozytywną rolę w rozwoju świadomości etycznej korporacji adwokatów, radców itd. Zaskakująco zbieżny pogląd znajdujemy w dalszej części cytowanych wniosków: „Wypowiadając się przeciwko kodyfikacji, uznajemy jednak za bardzo pożądane opracowanie zasad postępowania w poszczególnych dziedzinach życia zawodowego (stosunek do sądu, do kolegów, do klientów itp.) na podstawie ogólnie przyjętych w życiu korporacyjnym poglądów, uchwał i zaleceń organów adwokatury oraz orzecznictwa dyscyplinarnego z podaniem należytego umotywowania poszczególnych zasad. Oczywiście praca taka miałaby na celu jedynie danie przeglądu kulturalnego i etycznego dorobku stanu adwokackiego i stałaby się cennym drogowskazem dla członków palestry, jednak bez pretensji do wyczerpania i norma-

¹⁹ Przedruk: „Palestra” 1996, nr 3–4.

tywnego uregulowania przedmiotu. W tym zakresie zbiór taki niewątpliwie spełniłby swoje pożyteczne zadanie”²⁰.

Bardzo podobne stanowisko znajdujemy w artykule „W sprawie kodeksu etyki adwokackiej”, opublikowanym w „Gazecie Sądowej Warszawskiej” nr 7 z roku 1935. Jego autorem jest Jan Nowodworski, b. Dziekan Rady Adwokackiej w Warszawie i członek Naczelnej Rady Adwokackiej. W powyższym tekście czytamy: „Zbiór norm, «kodeks etyczny» wówczas jedynie byłby celowym, gdyby zawierał wyraźne i jasne przepisy sprawowania zawodu adwokackiego. A to właśnie jest niemożliwe nie tylko dlatego, że niepodobieństwem jest przewidzieć i ustalić przepisy etyczne, które by na wszystkie zagadnienia etyczne dały odpowiedź, lecz i dlatego, że, chociaż istnieje pojęcie nienaruszalne i stałe, jakim jest poczucie honoru adwokata i godności stanu, to jednak ani honor, ani godność w ramki przepisów i paragrafów ująć się nie dadzą. Poczucie honoru i godności stanu winno panować bezapelacyjnie nad działalnością zawodową adwokata, lecz jedynym sędzią, kierującym tą działalnością, decydującym ostatecznie, jak należy w poszczególnym wypadku postąpić, będzie nie ten czy inny przepis kodeksu, lecz wewnętrzny głos sumienia, głos, bez którego najbardziej wytrawny i uczony prawnik, najsubtelniejszy dialektyk i najwspanialszy mówca nie będzie dobrym adwokatem. (...) Tak więc, «kodeksu etycznego» stwarzać nie należy. Można by ku umocnieniu wypowiedzianej tezy powołać się jeszcze i na to, że zagadnienia etyczne, podobnie jak etyka ludzka w ogólności, nie dadzą się ująć w karby trwałej kodyfikacji, lecz pogłębianie tej kwestii wykraczałoby poza granice rozstrzyganego obecnie zagadnienia etyki ściśle zawodowej, adwokackiej (...)”²¹.

Na koniec chciałbym przytoczyć całkiem współczesną opinię, którą podczas konferencji dotyczącej etyki prawniczej w roku 2001 wyraziła sędzia M.T. Romer: „Kodeks etyki? Tu trzeba odwołać się do Arystotelesa – nie da się wszystkiego ująć w słowa i literę prawa, życie wyprzedza myśl i dlatego tak trudno mówić o kodeksie etyki

²⁰ Przedruk: „Palestra” 1996, nr 3–4.

²¹ Przedruk: „Palestra” 1995, nr 11–12.

sędziowskiej jako skutecznym *remedium* na «bycie moralnym». Każdy sędzia musi umieć postawić sobie pytania, na które żaden kodeks nie odpowie. (...) Wiedza sędziego wypływa także z jego doświadczenia i z jego moralności. Prawo moralne każdy nosi w sobie»²².

3. Kodeks honorowy Władysława Boziewicza z 1919 r.

W wyniku zjurydyzowania sensu słowa „kodeks” (utrwalenia znaczenia nadanego mu m.in. przez pozytywizm prawniczy) normy prawniczej etyki zawodowej są interpretowane nieomal wyłącznie na poziomie tzw. moralności obowiązku. Tymczasem słowo „kodeks” ma także inną, zapomnianą nieco konotację. Posługując się nim w etyce, odwołujemy się niekiedy do archetypu, jakim jest zbiór osobistych wymogów o charakterze perfekcjonistycznym²³.

Na zakończenie rozdziału chciałbym w związku z tym przypomnieć „Polski kodeks honorowy” Władysława Boziewicza z 1919 r. (dedykowany J. Piłsudskiemu), stanowiący interesującą syntezę elementów *quasi*-prawnych oraz perfekcjonistycznej „moralności dążeń” (w rozumieniu L.L. Fullera).

Zdaniem W. Boziewicza, idea kodeksu honorowego dotarła do Polski z Włoch już w średniowieczu. „Kodeks” posiada *quasi*-prawną systematykę, składa się z 404 artykułów, podzielonych na 27 rozdziałów i ujętych w 2 części: „Zasady postępowania honorowego” i „Pojedynek”. Rozdział pierwszy dotyczy osób zdolnych do dawania i żądania satysfakcji honorowej. Według artykułu pierwszego chodzi tu o „gentlemanów (z wyłączeniem osób duchownych), tj. o te osoby płci męskiej, które z powodu wykształcenia, inteligencji osobistej, stanowiska społecznego lub urodzenia wznoszą się ponad zwyczajny poziom uczciwego człowieka”. Dodam jeszcze, że według art. 44 (rozdz. V, cz. I) kodeksu honorowego – „każda osoba urzędowa wykonująca swoje urzędowania w granicach ustawą określonych albo spełniająca polecenie wyższej władzy może odmówić

²² M.T. Romer, *Etyka sędziego*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela...*, s. 29.

²³ Por. M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1986, s. 122–128.

zadośćuczynienia, skoro urzędując obraża osobę drugą (np. adwokat, sędzia, przysięgły, radny itd.). Również członkowie sejmu są wolni od odpowiedzialności honorowej za ich mowy sejmowe, o ile te nie zawierają ściśle osobistych wycieczek”. Rozdziały IX i X (cz. I) dotyczą „sądów honorowych i rozjemczych”²⁴.

Należy brać pod uwagę, że archetyp „kodeksu honorowego” jest wciąż adekwatny wobec kodeksów zawodowych szczególnie nobilitujących zawodów, stanowiących grupy społecznego odniesienia. (O zjawisku tym była mowa powyżej, m.in. przy omawianiu wartości, jaką jest prestiż korporacji). Swoista „rycerskość” w kodeksach etyki zawodowej prawników, lekarzy czy ludzi biznesu odnosi się do tego, co L.L. Fuller nazywa moralnością dążeń i co stanowi listę perfekcjonistycznych postulatów moralnych danej profesji. Dodam na koniec, że zdaniem Z. Najdera, „honor jest ideałem moralnym doskonale dopasowanym do założeń i funkcji moralności zawodowej”²⁵.

²⁴ W. Boziewicz, *Polski Kodeks honorowy*, Warszawa–Kraków 1919.

²⁵ Z. Najder, *op. cit.*, s. 76.

CZĘŚĆ II

ELEMENTY FENOMENOLOGICZNEJ ETYKI WARTOŚCI WE WSPÓŁCZESNYCH ETYKACH ZAWODOWYCH

Rozdział I

Zagadnienia ogólne

1. Uwagi wstępne

Poniżej przedstawione zostaną najważniejsze cechy etyki zawodowych prawników, lekarzy i ludzi biznesu w kontekście fundamentalnych założeń fenomenologicznej teorii etyczno-zawodowej.

Za założenia te uznaję wymienione we wprowadzeniu:

- 1) „myślenie według wartości” etyczno-zawodowych;
- 2) intuicję wartości konstytutywnych dla danej etyki zawodowej;
- 3) komunikację zagadnień etyczno-zawodowych w ramach danej korporacji zawodowej.

Teoretycznemu objaśnieniu wskazanych założeń etyki fenomenologicznej – i w konsekwencji sytuacyjnej etyki prawnika – poświęcona będzie trzecia część pracy. Myślą przewodnią części drugiej jest wskazanie, że w kontekście tych elementów odbywa się codzienna praktyka etyczno-zawodowa prawników, lekarzy i ludzi biznesu. Tym samym praktyka etyczna w tych zawodach „naturalnie” potwierdza

sytuacyjną koncepcję etyczną, zarysowaną pod kątem specyfiki pracy prawnika w trzeciej części książki.

Można polemizować z dokonany odniesieniem „myślenia według wartości”, intuicji etycznej i komunikacji zagadnień etyczno-zawodowych do tej, a nie innej rzeczywistej etyki korporacyjnej. Z przeanalizowanego materiału wynika jednak, że wskazane cechy fenomenologicznej etyki zawodowej najlepiej „prezentują się” przy zaproponowanym układzie i w powiązaniu z wybranymi etykami. Nie oznacza to jednak w żadnej mierze braku tych cech w przypadku pozostałych etyk korporacyjnych.

Powtórzyć należy w tym miejscu, że myślenie etyczno-zawodowe w zawodach prawniczych już od czasów rzymskich opiera się na takich wartościach, jak *iustitia*, *fides* czy *dignitas*. W zawodach medycznych brak intuicji wartości takich jak życie, zdrowie czy godność pacjenta dyskredytuje profesjonalne umiejętności psychiatry, anestezjologa czy pielęgniarki. Bez komunikacji zagadnień etycznych (podejmowanych w ramach wielkich korporacji biznesowych wobec licznych kategorii interesariuszy) trudno sobie wyobrazić jakąkolwiek przynoszącą zysk działalność gospodarczą.

Trzy omówione poniżej krótko etyki odgrywają, w moim przekonaniu, zasadniczą rolę w historii ludzkiej myśli etyczno-zawodowej. Lektura materiałów źródłowych z zakresu etyki prawniczej, etyki działalności gospodarczej oraz etyki medycznej w naturalny sposób zachęca do poszukiwania teorii etyki zawodowej, wychodzącej naprzeciw aktualnym potrzebom współczesności.

Na koniec chciałbym dodać, że poniżej zaprezentowany jest jedynie niewielki wycinek materiałów, które posłużyły za podstawę zarysowanego w tej pracy stanowiska teoretycznego.

2. „Myślenie według wartości” we współczesnej etyce prawniczej

Od strony teoretycznej fenomenologiczne „myślenie według wartości” zostanie scharakteryzowane w trzeciej części pracy. W tym miejscu należy wyjaśnić, iż sam zwrot zapożyczony został z dorobku

filozoficznego J. Tischnera i jest swego rodzaju skrótem myślowym, oznaczającym, że postawą etyki fenomenologicznej jest świadome (czujące i intelektualne) preferowanie aprioryczne istniejących wartości.

O czym będzie mowa poniżej, do istoty europejskiej tradycji etyki prawniczej należy odwoływanie się do kontekstu wyrażanych *expressis verbis* wartości, stanowiącej rzeczywisty punkt odniesienia w podejmowanych decyzjach etyczno-zawodowych. Innymi słowy, dalsze rozdziały mają ukazać europejską tożsamość w myśleniu o najważniejszych wartościach, do których odwołują się prawnicze etyki zawodowe. Nie rozstrzygam jeszcze w tym miejscu sposobu istnienia tych wartości ani metody ich wychwytywania przez przedstawicieli korporacji prawniczych. Jednakże już samo stwierdzenie, że sprawiedliwość, tajemnica zawodowa, zaufanie publiczne, interes klienta czy porządek prawny są podstawą wszystkich etyk prawniczych spisanych w kilkudziesięciu europejskich kodeksach etycznych, prowokuje do poszukiwania teorii etycznej, uwzględniającej „realną” obecność tych wartości w etykach prawniczych europejskiego kręgu kulturowego.

W moim przekonaniu, fenomenologiczna etyka wartości umożliwia wpisanie kontynentalnej, porzymskiej tradycji etyki prawniczej w ramy teorii etycznej, wychodzącej naprzeciw wymaganiom, stawianym współcześnie przed etykami zawodowymi adwokatów, sędziów czy prokuratorów.

Starożytna rzymska *honestas* czy *iustitia*, obecna nieodmiennie we wszystkich kontynentalnych kodeksach etyki prawniczej, podobnie jak starsza o dwa tysiące lat fenomenologiczna etyka wartości, jest owocem myśli wywodzącej się z tego samego europejskiego korzenia. Tożsamość samej koncepcji wartości, a także humanizującej perspektywy etycznej, jest w obu przypadkach bardzo wyraźna.

Dodam na koniec, że we wstępie do szkockiego Zbioru Zasad Wykonywania Zawodu Adwokackiego (*Code of Conduct for Scottish Solicitors*, 2002 r.) czytamy: „Poszczególne regulacje wszyst-

kich palestr Unii Europejskiej (*Bar Associations and Law Societies of European Community*) bazują na identycznych wartościach i w większości przypadków wykazują wspólne fundamenty z palestrami całego świata”¹.

3. Rzymskie źródła myślenia według wartości etyczno-zawodowych prawników

Jak powiedziano, dla europejskiej tradycji etyczno-zawodowej prawników niezaprzeczalne znaczenie ma spuścizna prawa rzymskiego. M. Kuryłowicz wyraża pogląd, że spośród licznych wartości, jakie wniosło prawo rzymskie dla współczesności, za najbardziej uniwersalne i trwale uznać należy właśnie wartości etyczne. Autor wskazuje, że do cech romanistycznego systemu prawa zalicza się oparcie go na zasadach dobra i słuszności (*bonum et aequum*) oraz na takich pojęciach jak *iustitia* (sprawiedliwość), *humanitas* (człowieczeństwo, życzliwość), *aequitas* (słuszność, równość), *fides* (wiera, zaufanie), *honestas* (uczciwość, rzetelność) i innych, leżących na styku prawa i etyki. M. Kuryłowicz pisze następnie, że wskazane wartości etyczne znajdują wyraz w znanych rzymskich określeniach prawa jako sztuki stosowania tego, co dobre i słuszne (*ius est ars boni et aequi*), oraz sprawiedliwości (*iustitia*) jako stałej i niezmiennej woli przyznawania każdemu należnego mu prawa. Łącznikiem między prawem a sprawiedliwością – zdaniem Autora – są trzy zasady postępowania według prawa (*iuris praecepta*): uczciwego życia (*honeste vivere*), niekrzywdzenia drugiego (*alterum non laedere*) i oddania każdemu, co mu się należy (*suum cuique tribuere*). Łatwo zauważyć, konkluduje M. Kuryłowicz, że są to jednocześnie fundamentalne nakazy ludzkiego postępowania, w których wyraża się jedność etyki i prawa².

¹ *Codes of conduct*, wyd. The Law Society of Scotland, Edynburgh 2002, s. 4, tłum. własne.

² M. Kuryłowicz, *Notariat w europejskiej kulturze prawnej*, w: *II Kongres Notariuszy Rzeczypospolitej Polskiej. Referaty i opracowania*, s. 148.

Z całą pewnością wymienione wartości i oparte na nich nakazy kształtują codzienną praktykę etyczno-zawodową prawników, wychowanych w porzymskiej tradycji prawa kontynentalnego. Bez uwzględnienia pojęć wypracowanych w starożytności nie można także uchwycić specyfiki etyki zawodowej prawników na tle etyk zawodowych lekarzy i ludzi biznesu. Wybiegając naprzód powiem, że w dalszej części pracy, posługując się koncepcją kwadratu aksjologicznego N. Hartmanna, dzięki wykazaniu przeciwstawnego charakteru wartości sprawiedliwości i miłosierdzia, wykażę teoretyczną odrębność etyk zawodów prawniczych wobec etyki zawodów medycznych.

„Myślenie według wartości” w zbiorach zasad etyki prawniczej

1. Informacje wstępne

Poniżej zaprezentowane są przykłady, które pozwalają potwierdzić zasadność proponowanego autorefleksyjnego i skierowanego na wartości paradygmatu etyczno-zawodowego prawnika. Aby uniknąć monotonii, a także by dać wyobrażenie o skali możliwych porównań, są to przykłady tak odległe, jak *opinio iuris* wybitnych polskich praktyków stanu sędziowskiego, kodeks etyki prokuratorskiej *International Association of Prosecutors*, zbiór zasad etycznych *Japan Federation of Bar Association*, jak również najnowszy kodeks Rady Palestry Unii Europejskiej. Poniżej omówiony jest także obowiązujący polski kodeks etyki zawodowej radcy prawnego oraz notariusza. Należy jednak powtórzyć, że podstawą do sformułowania proponowanego stanowiska teoretycznego jest analiza tekstów kilkudziesięciu polskich, europejskich i światowych kodeksów etyki adwokackiej, radcowskiej, notarialnej, prokuratorskiej itd., a także analogicznych unormowań z zakresu etyki biznesu oraz etyki zawodów medycznych. Ich prezentacja przekracza jednak ramy tej pracy.

2. Wartości etyczno-zawodowe w opiniach polskich sędziów

Wybitni polscy sędziowie-praktycy mówią wprost o konieczności refleksyjnego, „sytuacyjnego” wykonywania ich zawodu. M.T. Ro-

mer pisze, że działalność sędziego jest ważnym przykładem takich obszarów funkcjonowania społeczeństwa, w których unikanie stawiania moralnych pytań „prowadzi nieuchronnie do katastrofy”. Jak uważa Autorka, źródłem decyzji sędziego jest „szczególnego typu doświadczenie, na które składają się dwa rodzaje wiedzy: ta zdobyta w drodze studiów i ta o wiele ważniejsza, choć trudniej poddająca się pomiarowi, przez starożytnych zwana *phronesis*, wiedza, której integralnym elementem jest moralny charakter”¹. Jakie cechy – zdaniem M.T. Romer – na taki charakter się składają? Po pierwsze, sędzia ma być nieustępliwy, tak jak nieustępliwe jest prawo. W związku z tym powinien pracować nad swoją niezawisłością, tak by być niewrażliwym na strach i chciwość. Wydawane przez niego orzeczenia mają być jawne i zrozumiałe. Ponadto, nie powinien za wszelką cenę szukać akceptacji środowiska zawodowego i posuwać się do działań populistycznych. Co więcej, zdaniem Autorki, „prócz wiedzy zawodowej, która wymaga nieustannego doskonalenia, sędzia musi lubić ludzi, aby móc ich postępowanie zrozumieć i właściwie ocenić ich czyny.” Autorka wielokrotnie podkreśla znaczenie walorów osobistych człowieka, którego praca polega na ocenianiu zachowań innych ludzi. „Jakie moralne prawo karania za zachowania naganne, za agresję, za zaniedbywanie obowiązków rodzicielskich, za korupcję może mieć sędzia, który od takich zachowań sam nie jest wolny? Jeżeli nie potrafi odróżnić we własnym życiu dobra od zła, to nie jest w stanie należycie pełnić swojej funkcji”².

M. Safjan pisze z kolei, że sędzia musi być człowiekiem o możliwie najgłębszym poczuciu słuszności i sprawiedliwości. Wizja sędziego jako wykonawcy niemej, bezdusznej, jednobarwnej i jednowymiarowej sprawiedliwości została, jego zdaniem, „trwale przezwyciężona”³. W ogóle, zdaniem M. Safjana, „wymiar sprawiedliwości może istnieć tylko w takim stopniu, w jakim sprawowany jest przez sędziego o dużym wyczuciu sprawiedliwości i słuszności”. Pisząc

¹ M.T. Romer, *Etyka sędziego*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela zawodu prawniczego*, s. 25.

² M.T. Romer, *op. cit.*, s. 28.

³ M. Safjan, *Etyka zawodu sędziowskiego*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela...*, s. 31.

o „poczuciu prawnym”, Autor odwołuje się do jego następującej charakterystyki, zaproponowanej w 1946 r. przez F. Zolla: „(...) jest ono zdolnością odnajdywania «prawa sprawiedliwego» lub «prawego». Ta zdolność będzie oczywiście tym większa, im prawnik ma wszechstronniejsze wykształcenie, im więcej rozumie współczesne życie i kulturę (...) im więcej ma rozumu i serca, im więcej jest dzieckiem swego wieku. Przyswojenie sobie choćby wszystkich przepisów prawnych nie zastąpi tych zdolności”⁴. M. Safjan przytacza także następującą opinię W. Komarnickiego, pochodzącą z odczytu pt. „Rola prawnika w powojennej Polsce” (1942 r.): „Istotnie, umiejętność komentowania tekstów, technika prawnicza ma pierwszorzędne znaczenie. Ale to nie wystarcza. Chcąc zrozumieć prawo, chcąc wnikać w jego ducha, trzeba znać i rozumieć społeczeństwo, którego życiem ma to prawo rządzić”. Dobry więc sędzia – to taki, który „(...) będzie (...) tworzył lub stosował prawo świadomie, nie bezdusznie, wyjdzie poza rutynę, nie będzie hamował życia, lecz zaspokajał wysuwane przez nie postulaty”⁵.

M. Safjan, prezentując jedną z tez swojego artykułu, bliski jest perspektywie etyczno-zawodowej proponowanej w tej pracy. Zbieżność dotyczy wewnętrznego, osobistego aspektu etyki sędziowskiej. Autor pisze: „Tu silniej wkraczamy na pole rozważań etycznych, zagadnień związanych z osobowością sędziego i jego predyspozycją psychiczną do sprawowania funkcji. Niezależność wewnętrzna jest – być może paradoksalnie – najtrudniejsza do osiągnięcia”⁶.

Komentując pojęcie niezależności M. Safjan pisze, że oznacza ono, iż sędzia powinien umieć bez względu na własne preferencje zachować bezstronność oceny i uznać słuszość racji także wtedy, gdy nie pozostają one w pełnej zgodzie z jego własną wizją świata i aksjologią. Ta właśnie umiejętność pozostawiania arbitrem i wyważania racji – jak uważa Autor – stanowi szczególnie istotny atrybut

⁴ F. Zoll, *Prawo cywilne w zarysie. Część ogólna*, t. I, Kraków 1946, s. 53, za: M. Safjan, *Etyka zawodu sędziowskiego...*, s. 31.

⁵ W. Komarnicki, *Rola prawnika w powojennej Polsce*, referat wygłoszony w Uniwersytecie St. Andrew w dn. 23 marca 1942 r., za: M. Safjan, *Etyka zawodu sędziowskiego...*, s. 33.

⁶ M. Safjan, *Etyka zawodu sędziowskiego...*, s. 34.

sędziowskiej aktywności. „System przekonań sędziego, a zwłaszcza jego preferencje polityczne i ideologiczne nie powinny wpływać na kierunek wykładni prawa i decydować o treści dekodowanej normy prawnej”; z drugiej strony, „sędziowska aksjologia nie tylko może, ale i powinna o sobie dać znać w obszarach «luzu sędziowskiej decyzji» – tam, gdzie sędzia poszukuje słusznego rozstrzygnięcia, odwołując się np. do konstrukcji nadużycia prawa podmiotowego, kiedy ustala wielkość kompensacji czy zadośćuczynienia za doznaną krzywdę, kiedy waży surowość stosowanej sankcji karnej.”⁷

Szczególne zagrożenia, które obecnie – zdaniem M. Safjana – wiążą się z wykonywaniem zawodu sędziego, to możliwość nadużywania władzy sędziowskiej ze względu na zasadę bezpośredniego stosowania konstytucji, które skutkować może zachwianiem zasady równowagi władz. M. Safjan podkreśla ponadto specyfikę relacji etyki sędziowskiej (rozumianej jako godność zawodu) do wynagrodzenia za pracę. Autor pisze: „To nie wielkość wynagrodzenia opisuje wartość godności sędziowskiej, ale etyczna zawartość tego pojęcia. Godność zawodu jest z pewnością pierwotna w stosunku do wielkości sędziowskiej płacy, a więc zależność jest jednokierunkowa – to nie płaca wyznacza wymiar sędziowskiej godności, ale to płaca powinna być stosowna do godności zawodu”⁸. Autor zwraca jeszcze uwagę, że na sędziach ciąży szczególny obowiązek komunikacji ze społeczeństwem, gdyż są oni reprezentantami społeczeństwa, a nie „mieszkańcami wieży z kości słoniowej”. Tak więc prawo powinno być przez nich stosowane w sposób zrozumiały i przekonywający. Jak widać, M. Safjan podkreśla szczególnie, komunikacyjny aspekt zawodu prawnika⁹. Teoretycznym opracowaniem tego doniosłego zagadnienia, na podstawie osiągnięć etyki fenomenologicznej, zajmę się w dalszej części pracy.

Chciałbym przypomnieć w tym miejscu następującą opinię M.T. Romer: „Brak godności, brak dystansu, niewłaściwy ubiór, niewłaściwy język nawet w zwykłych kontaktach towarzyskich –

⁷ Tamże, s. 35.

⁸ Tamże, s. 37.

⁹ Tamże, s. 38.

podważają godność sędziego. (...) Nawet gdy tych, którzy zapominają, że są sędziami, jest niewielu, to te jednostkowe przypadki sprowadzają cię na całe środowisko. Na sali sądowej sędzia zostawia tylko toż”¹⁰.

3. Polski „Kodeks etyki zawodowej notariusza”

Przyjrzyjmy się teraz wartościom obecnym w polskich rozwiązaniach z zakresu etyki notarialnej. Dnia 12 grudnia 1997 r. Krajowa Rada Notarialna uchwaliła „Kodeks etyki zawodowej notariusza” (uchwała nr 19/97); wszedł on w życie 1 stycznia 1998 r. Powyższa uchwała została podjęta na podstawie art. 40 § 1 ustawy Prawo o notariacie z 14 lutego 1991 r., zgodnie z którym do zadań KRN należy m.in. wypowiadanie się w sprawach etyki notariuszy. W ustawie tej zagadnienia „godności zawodu” poruszane są jeszcze m.in. w art. 11 pkt 2 (notariuszem może być tylko osoba „o nieskazitelnym charakterze”), w art. 15 (w rocie ślubowania jest mowa o kierowaniu się zasadami godności, honoru i uczciwości) czy też w art. 50 (dotyczącym odpowiedzialności dyscyplinarnej – m.in. za uchybienia powadze lub godności zawodu).

Zgodnie z opinią C.W. Salagierskiego, Kodeks jest źródłem prawa samorządowego powszechnie obowiązującego w środowisku notarialnym¹¹. Podobny, choć ostrożniejszy pogląd wyraża także J. Preusner-Zamorska¹². C.W. Salagierski pisze, że jakkolwiek uprawnienie do podjęcia prac prowadzących do stworzenia Kodeksu wynika z art. 40 § 1 pkt 7 „Prawa”, to nie polega ono na prostej realizacji przepisu ustawy, gdyż wskazany artykuł nie zawiera nakazu uchwalenia zasad etyki notariuszy w formie skodyfikowanej. Autor w związku z tym przypomina, że w początkowej fazie prac nie było w środowisku notarialnym jednomyślności co do sensu uchwalenia

¹⁰ M.T. Romer, *op. cit.*, s. 27.

¹¹ C.W. Salagierski, *Funkcje integracyjne i nadzorcze Krajowej Rady Notarialnej*, w: *II Kongres Notariuszy Rzeczypospolitej Polskiej, Referaty i opracowania*, s. 297.

¹² J. Preusner-Zamorska, *Uwagi na temat statusu prawnego notariusza w świetle polskiej ustawy z dnia 14 lutego 1991 roku – Prawo o notariacie*, „Rejent” 1997, nr 6.

kodeksu. Na kształt uregulowań kodeksu, jak wskazuje C.W. Salagierski, wpłynęło przekonanie, że „akt prostszy i bardziej liberalny ma większe szanse realizacji”. Ten pragmatyczny punkt widzenia znajduje swój wrz w treści tych przepisów kodeksu, które mają charakter *quasi*-prawny, i – jak się wyraża Autor – są jedynie inspirowane kwestiami etycznymi. Przykładem może być § 14 kodeksu, zgodnie z którym kancelaria notarialna może mieć jedną siedzibę, w jednym lokalu, w miejscowości wyznaczonej przez Ministra Sprawiedliwości, niezależnie od tego, czy prowadzona jest przez jednego notariusza, czy przez notariuszy w spółce cywilnej¹³.

Kodeks etyki zawodowej notariusza podzielony jest na 12 rozdziałów i 47 paragrafów. Zgodnie z § 1, notariusz jest zobowiązany do przestrzegania podstawowych zasad moralnych, a także zasad etyki zawodowej objętych Kodeksem. Trzeba stwierdzić, że w porównaniu z analogicznymi przepisami „Zbioru zasad etyki adwokackiej” oraz „Zasad etyki radcy prawnego” powyższe sformułowanie jest wyjątkowo nieszczęśliwe. O ile bowiem § 1 pkt 1 Kodeksu etyki adwokackiej oraz art. 1 pkt 1 Kodeksu etyki radcowskiej zakorzeniają wyraźnie zasady etyczno-zawodowe w „etyce ogólnej”, to § 1 Kodeksu etyki zawodowej notariusza stwarza pole do różnych interpretacji, włącznie z taką, iż „etyka notarialna” przynależy do innej sfery niż „podstawowe zasady moralne”. Należy powiedzieć, że niejasność wskazana w § 1 jest z perspektywy teorii etyki zawodowej stanem niepożądanym, między innymi z tego powodu, że Kodeks ma być – zgodnie z brzmieniem § 4 pkt 1 – skutecznym narzędziem ochrony powagi i godności zawodu notariusza.

Kodeks etyki zawodowej notariusza określa bardzo szeroko zakres rzeczowy oraz osobowy normowanych przez siebie zagadnień. Zgodnie z brzmieniem § 4 pkt 2 znajduje odpowiednie zastosowanie do „publicznej działalności pozazawodowej notariusza”. Zgodnie zaś z § 5 unormowania Kodeksu stosuje się nie tylko do asesorów i aplikantów notarialnych, ale nawet do emerytowanych notariuszy. Tak szeroko wyznaczony zakres podmiotów oraz działań wynika z faktu,

¹³ C.W. Salagierski, *Funkcje integracyjne...*, s. 298.

że notariat jest ze swojej natury – o czym już była mowa – zawodem zaufania publicznego (na co z resztą wskazuje także § 10 kodeksu).

Z perspektywy proponowanej w tej pracy fenomenologicznej etyki prawnika na szczególną uwagę zasługują § 6–11 (rozdział 2 – Obowiązki ogólne notariusza). Mówią one o wartościach centralnych dla jego profesjonalnej etyki. Dla przykładu, w § 6 stanowi, że: „Podstawowymi zasadami obowiązującymi notariusza są: uczciwość, rzetelność, niezależność oraz bezstronność i zachowanie tajemnicy zawodowej.” Z kolei § 7 stanowi, że „Notariusz winien swą postawą i działaniem dawać dobre świadectwo zawodowi oraz dbać o powagę, honor i godność zawodu.” Zacytuję od razu § 20 pkt 3, zgodnie z którym „notariusz może odmówić dokonania czynności klientowi, który zachowuje się obraźliwie lub uniemożliwia mu godne wykonywanie zawodu.”

Zgodnie z § 39 Rada Izby Notarialnej powinna: 1) dbać o honor notariuszy i zachowanie szacunku dla nich, 2) dbać o przestrzeganie przez notariuszy prawa o notariacie, 3) troszczyć się o to, aby notariusze i asesory wykonywali swój zawód sumiennie i rzetelnie.

Prezentowany Kodeks zawiera przepisy, które, zawierając „inspirację etyczną”, mają w większości przypadków charakter racjonalnych pragmatyk zawodowych. Tym bardziej dziwi umieszczenie pośród nich „przerysowanego” § 19, zgodnie z którym „Notariusz, wykonując swój zawód, ma obowiązek postępować zgodnie z zasadą, że dokonywanie czynności to nie tylko jego prawo, ale przede wszystkim ustawowy obowiązek”.

Prawdopodobnie z dwoistej „rynkowo-publicznej” specyfiki zawodu notariusza wynika pewne pokrewieństwo Kodeksu do stylu etyczno-zawodowego służby cywilnej. Wskazanej cesze etyki notarialnej daje wyraz § 10, który stanowi, że: „Notariusz, jako osoba zaufania publicznego wyposażona przez państwo w określone funkcje władcze, winien dokładać starań, aby w działaniach zachować równowagę między publicznym ich charakterem a statusem wolnego zawodu”, a także § 16, zgodnie z którym: „Notariusz, zapewniając stosowanie prawa w sposób odpowiadający woli i intencjom stron, jest jed-

nocześnie zobowiązany do zachowania lojalności wobec państwa”. O czym będzie mowa w dalszej części pracy, typowe m.in. dla służby cywilnej, kazuistyczne normowanie w sferze profesjonalnej etyki wyklucza indywidualną decyzję moralną. Z tego względu pragmatyki zawodowe – w moim przekonaniu – w zasadzie nie powinny być uznawane za akty etyczno-zawodowe, lecz raczej za *quasi*-prawne regulaminy postępowania w danym zawodzie. Punkt ciężkości Kodeksu spoczywa raczej po stronie tak rozumianego regulaminu.

W Kodeksie jednak można znaleźć uregulowania znane także ze zbiorów zasad etycznych adwokatów i radców. Dla przykładu: § 23 pkt 1: „Zachowanie tajemnicy w rozumieniu art. 18 prawa o notariacie należy również do podstawowych obowiązków etycznych notariusza jako powiernika swoich klientów”; § 26: „Nieuczciwa konkurencja przejawia się w szczególności w: 1) faktycznym współdziałaniu z osobami, które zawodowo bądź w innej formie doprowadzają notariuszowi klientów, (...) 7) dokonywaniu czynności poza siedzibą własnej kancelarii (...)”; § 27: „Do działań nieuczciwej konkurencji zalicza się również uprawianie reklamy osobistej w jakiegokolwiek postaci” itp. Tytuły rozdziałów wskazują także na podobieństwo systematyki ze zbiorami zasad etyki adwokackiej i radcowskiej (rozdz. 3 – Obowiązki notariusza wobec stron czynności; rozdz. 4 – Obowiązki notariusza wobec innych notariuszy; rozdz. 5 – Obowiązki notariusza wobec współpracowników; rozdz. 6 – Wzajemne obowiązki samorządu notarialnego i notariuszy).

C.W. Salagierski, wiceprezes Krajowej Rady Notarialnej, wysoko ocenia znaczenie Kodeksu. W jego przekonaniu akt ten powinien integrować środowisko zawodowe, gdyż ujednolica i kształtuje normy postępowania w stosunkach między notariuszami, notariuszami a samorządem, a także między notariuszami i klientami kancelarii¹⁴. W związku z tym C.W. Salagierski wyraża przekonanie, że w przypadku organizowania centralnych szkoleń aplikantów notarialnych powinny one obejmować „zagadnienia podstawowe”, do których zaliczyć należy także problematykę etyki zawodowej¹⁵.

¹⁴ Tamże, s. 298.

¹⁵ Tamże, s. 308.

4. Standardy zawodowe *International Association of Prosecutors*

Dla porównania można przytoczyć unormowanie z zakresu etyki prokuratorskiej, przyjęte przez *International Association of Prosecutors*. Komitet Wykonawczy IAP na spotkaniu w Amsterdamie 22 kwietnia 1999 r. zatwierdził ramowy kodeks etyki prokuratorskiej – *The International Association of Prosecutors' Standards of Professional Responsibility and Statement of the Essential Duties and Rights of Prosecutor*. W Standardach podkreśla się m.in. wartość, jaką stanowi prokuratorska niezawisłość (pkt 2), jednakże z uwzględnieniem roli prokuratora jako rzecznika interesu publicznego, powiązanego często z organami władzy państwowej. Dlatego stwierdza się, że „jeżeli jakakolwiek władza nieprokuratorska posiada prawo do dawania prokuratorom ogólnych lub szczegółowych instrukcji, instrukcje takie powinny być jawne, zgodne z podstawą prawną oraz powinny uwzględniać wskazania mające na celu ochronę rzeczywistej i widocznej prokuratorskiej niezawisłości”¹⁶.

Kolejną wyakcentowaną wartością jest prokuratorska bezstronność (pkt 3). Tak więc prokurator powinien wykonywać swoje obowiązki bez lęku, przedsądów i jakiegokolwiek faworyzowania. Dodać należy, że w szczególności prokurator „powinien zawsze poszukiwać prawdy, asystować sądowi w docieraniu do prawdy i zaprowadzaniu sprawiedliwości między społeczeństwem, ofiarą i oskarżonym zgodnie z prawem i wymogami uczciwości”¹⁷ (*always search for the truth and assist the court to arrive at the truth and to do justice between the community, the victim and the accused according to law and the dictates of fairness*).

Chciałbym jeszcze przywołać następującą konkluzję Z. Szcząski: „Sprawą charakteru i silnych zasad etycznych każdego prokuratora jest wykonywanie jego obowiązków z uwzględnieniem wytycznych

¹⁶ Za: www.iap.nl.com. Tłum. własne.

¹⁷ Za: www.iap.nl.com. Tłum. własne.

i poleceń przełożonych oraz zachowania niezależności deklarowanej przez przepisy ustrojowe i procesowe”¹⁸.

5. Zbiór zasad *Japan Federation of Bar Association*

Tytułem kolejnego przykładu spójrzmy na wartości wyrażone w kodeksie etycznym *Japan Federation of Bar Association* (JFBA). Najnowszy zbiór zasad wykonywania zawodu adwokata, zatytułowany *Basic Rules on The Duties of Practicing Attorneys* został przyjęty 10 listopada 2004 r. podczas Nadzwyczajnego Zjazdu JFBA. Jest to stosunkowo obszerny, 14-stronicowy dokument, podzielony na XIII rozdziałów i 82 artykuły. Uwagę zwraca daleko idące podobieństwo zbioru – co do struktury, poruszanych zagadnień oraz deklarowanych wartości – z licznymi kodeksami europejskimi. Jest to z całą pewnością rezultat otwarcia Japonii na „zachodnie wartości” po zakończeniu II wojny światowej.

Rozdział I zatytułowany jest *Basic Ethics*. W art. 2 zwraca uwagę szczególny amerykańizm; zgodnie z tym artykułem „adwokat (pełnomocnik prawny) powinien być wolny i niezależny w wykonywaniu jego/jej obowiązków”. Zgodnie z art. 3 adwokat powinien być świadomy znaczenia autonomii obrończej i powinien czynić starania, by ją podtrzymywać i rozwijać. Również powinien mieć na uwadze niezawisłość całego wymiaru sprawiedliwości (art. 4). Adwokat powinien mieć szacunek dla prawdy, być sumienny oraz wykonywać swoje obowiązki uczciwie i w dobrej wierze (art. 5). Powinien także uczestniczyć w działaniach użyteczności publicznej (art. 8). Do podstaw etyki zalicza się także honor, wiarygodność i samodoskonalenie się (art. 6 i 7).

Rozdział II nosi tytuł *General Rules*. Już z tego wynika, że państwa japońska stawia na pierwszym miejscu znaczenie osobowych cech swoich członków, zaś na dalszych umieszcza coraz to bardziej szczegółowe reguły postępowania. Spostrzeżenie to wydaje się po-

¹⁸ Tłum. Z. Szcząska, *Etyka prokuratora*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela...*, s. 61.

twierdząc uniwersalny charakter proponowanej w tej pracy „personalizującej” koncepcji etyki zawodowej prawnika. Zgodnie z art. 9 reklama pełnomocników prawnych nie jest w Japonii zabroniona, jednakże nie powinna zawierać fałszywych lub zwodniczych informacji. Ponadto adwokat (*he or she*) nie powinien ogłaszać się w sposób, który mógłby naruszyć godność jego zawodu. Obowiązuje za to zakaz *pactum de quota litis* (art. 10). Adwokat nie powinien ani płacić, ani też otrzymywać wynagrodzenia za „podsyłanie” klientów (art. 13). Zasadniczo nie powinien też dzielić się swoim wynagrodzeniem z innymi osobami niż praktykujący obrońcy. Adwokat nie powinien stosować nieuczciwych transakcji, przemocy, ani też prowadzić działalności, która jest sprzeczna z porządkiem publicznym lub degraduje moralnie (art. 14–15). *Attorney* może prowadzić działalność gospodarczą i operacje biznesowe, o ile nie wiążą się one z niegodnymi praktykami (art. 16). Wszelkie powierzone dokumenty powinny być przechowywane w sposób uniemożliwiający jakikolwiek „przeciek”.

W stosunkach z klientem – najogólniej – adwokat ma pilnować swojej niezależności i wolności, a ponadto zmierzać do zrealizowania jego/jej uprawnionego interesu (21–22). Powinien respektować jego życzenia i postępować w sposób możliwie najbardziej zaufany. Wszelkie pożyczki między adwokatem i klientem (i odwrotnie) są zabronione (art. 25).

Należy jeszcze w skrócie nadmienić, że rozdział IV poświęcony jest szczególnym regułom związanym z obroną w sprawach karnych (art. 49–49), zaś V – specjalnym regułom obowiązującym prawników zatrudnionych w przedsiębiorstwach. Rozdział VI dotyczy negocjacji ze stroną przeciwną, zaś rozbudowany rozdział VII – wymiany informacji między biurami tworzącymi sieć (*rules on joint offices*). Dalsza część kodeksu poświęcona jest m.in. stosunkowi do korporacji jako całości (rozdz. VIII), stosunkowi do innych adwokatów (rozdz. IX), stosunkowi do autorytetów państwowych (rozdz. XIII) itd. Ponadto zgodnie z postanowieniami rozdziału X (*Rules in Relation to Court Cases*, art. 74–77) adwokat powinien czynić starania mające na celu uczciwy proces i przestrzeganie procedury, a także

nie powinien nakłaniać świadka do składania fałszywych zeznań lub przedstawiania fałszywych dowodów. Adwokat nie powinien także powodować opóźnień w procedurach sądowych przez niedbalstwo lub w celu osiągnięcia bezprawnych skutków. Nie powinien także korzystać z jakichkolwiek prywatnych kontaktów z sędzią i prokuratorem (podmioty te kodeks określa jako *Public Figures*)¹⁹.

6. Polskie „Zasady etyki radcy prawnego” z 10 listopada 2007 roku

Wracając na grunt polski, zatrzymajmy się przy wartościach deklarowanych w najnowszym korporacyjnym zbiorze zasad etyki prawniczej: „Kodeksie etyki radcy prawnego”, obowiązującym od 1 stycznia 2008 r.

„Kodeks” jest załącznikiem do uchwały nr 5 VIII Krajowego Zjazdu Radców Prawnych z 10 listopada 2007 r. Z chwilą wejścia w życie zastąpił on obowiązujące dotychczas „Zasady etyki radcy prawnego” (uchwalone 6 listopada 1999 r. podczas VI KZRP i znowelizowane 8 listopada 2003 r. przez VII KZRP).

„Kodeks” otwiera preambuła o następującej treści: „Istnienie zawodu radcy prawnego jako zawodu zaufania publicznego oraz ukształtowane w toku jego wykonywania ideały i obowiązki etyczne są jedną z gwarancji realizowania zawartej w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej zasady demokratycznego państwa prawnego. W Rzeczypospolitej Polskiej radca prawny, pełniąc szczególną rolę, służy interesom sprawiedliwości, a także podmiotom, które powierzyły mu dochodzenie i ochronę swojej wolności i praw. Jego obowiązki polegają na sumiennym wykonywaniu zawodu, a także przestrzeganiu zasad moralnych i etycznych. Wykonywanie zawodu nakłada na radcę prawnego obowiązki o charakterze prawnym i etycznym wobec: – klienta; – sądów oraz innych organów, przed którymi radca prawny broni praw klienta lub występuje

¹⁹ Za: www.ibanet.org. Tłum własne.

w jego imieniu; – innych radców prawnych i ich samorządu; – społeczeństwa (...)” Zwraca uwagę sformułowanie, zgodnie z którym radca prawny ma służyć „sprawiedliwości, jak również – podmiotom, które powierzyły mu wykonywanie praw i wolności”. W tym kontekście należy wskazać na dwoisty, prawno-biznesowy charakter etyki radcowskiej, widoczny także w pewnym stopniu w unormowaniach „Kodeksu”. Trzeba powiedzieć, że cały „Kodeks” – w porównaniu z uchylonymi „Zasadami” – jest kolejnym krokiem w stronę urynkowienia zawodu radcy, budzącym zresztą pewne zastrzeżenia przedstawicieli środowiska radcowskiego na etapie prac nad jego projektem. Kierunek zmian dobrze odzwierciedla fakt, że podczas prezentacji założeń projektu „Kodeksu” (seminarium w redakcji „Monitora Prawniczego”, 15 maja 2007 r.²⁰) omawiano przede wszystkim problem dopuszczalności marketingu oraz granic reklamy usług prawnych w kontekście liberalizacji unormowań radcowskiej etyki zawodowej.

Mec. M. Bobrowicz, wiceprezes Krajowej Rady Radców Prawnych, charakteryzując (wówczas jeszcze) projekt „Kodeksu”, stwierdził, iż jest on oparty na zasadzie umiarkowanej szczegółowości. Składa się bowiem z 54 artykułów, podzielonych na VIII rozdziałów, będąc czymś pośrednim między kodeksem etycznym angielskiego stowarzyszenia solicitorów (*Law Society*), liczącego 300 stron, a zbiorem „10 przykazań” czy też głównych idei przyświecających radcowskiej praktyce. Jego systematyka przypomina natomiast kodeks deontologiczny CCBE (opisany w następnym punkcie pracy). M. Bobrowicz wskazuje, że „Kodeks” uwypukla zasady, które Europejski Trybunał Sprawiedliwości nazwał „wartościami zawodu radcy prawnego”. Są to: niezależność (art. 7), unikanie konfliktu interesów (art. 8) i obowiązek zachowania tajemnicy zawodowej (art. 9). Rozwinięcie i szczegółowe omówienie tych wartości znajduje się w rozdziale III „Kodeksu” („Zasady wykonywania zawo-

²⁰ Por. *Czy liberalizacja zasad etyki radców prawnych przyczyni się do poszerzenia rynku usług prawnych? – relacja z seminarium*, „Monitor Prawniczy” 2007, nr 13. Referaty wygłosili mec. M. Bobrowicz (wiceprezes Krajowej Rady Radców Prawnych), mec. S.W. Ciupa i D. Holubiec.

du radcy prawnego”, art. 11–27). Znajdujemy w nim także pewne inne, perfekcjonistyczne wymogi sformułowane wobec radcy, takie jak obowiązek kształcenia ustawicznego (art. 23) czy też zakaz informowania klientów o wykonywaniu zawodu w sposób sprzeczny z godnością zawodu (art. 25 lit. c) i dobrymi obyczajami (art. 25 lit. a). Należy wskazać, że godność zawodu (art. 6 ust. 2) i interes klienta (por. rozdział IV „Stosunki z klientami”, art. 28–29) to kolejne, samoistne wartości, których ochrona jest priorytetem polskiej etyki radcowskiej.

Preambuła, wskazując kręgi podmiotów, wobec których radca prawny jest zobowiązany prawnie i moralnie, bardzo przypomina nowoczesne zbiory zasad etyki biznesu, akcentujące społeczną odpowiedzialność i rozliczalność (*social responsibility, social accountability*) korporacji biznesowej (przedsiębiorstwa) wobec kolejnych kategorii interesariuszy (*stakeholders*). Wskazuje to ponownie na nawiązywanie przez „Kodeks” do perspektywy etyczno-zawodowej, przyjmowanej dziś w „odpowiedzialnej społecznie” etyce działalności gospodarczej. Perspektywa ta zostanie krótko omówiona w dalszej części pracy.

Ze względu na koncentrację na swoście „rynkowych” wartościach etyka radców wykazuje podobieństwo do etyki działalności gospodarczej. Z kolei, jak widzieliśmy, „styl etyczny” notariatu pokrewny jest odwołującej się do odmiennych wartości etyce służby cywilnej. Już to proste spostrzeżenie pozwala wzmocnić rozwijaną w trzeciej części pracy tezę o braku możliwości zbudowania wspólnej etyki dla wszystkich zawodów prawniczych.

7. Wartości w *Code of Conduct of Lawyers in the European Community*

E. Kwiatkowska-Fałęcka podaje, że 12 listopada 1999 r. polska Krajowa Rada Radców Prawnych została przyjęta jako członek – obserwator do *Council of the Bars and Law Societies of the European Union*. Obecnie Krajowa Rada jest pełnoprawnym członkiem CCBE

– wraz z Naczelną Radą Adwokacką, 28 listopada 1998 r. na Sesji Plenarnej CCBE w Lyonie 18 delegacji krajowych, reprezentujących organizacje adwokackie i inne organizacje prawnicze, przyjęło Kodeks etyki adwokatów Unii Europejskiej. W przekonaniu E. Kwiatkowskiej-Fałęckiej, analiza Kodeksu i Zasad etyki radcy prawnego uchwalonych w dniu 6 listopada 1999 r. przez VI Krajowy Zjazd Radców Prawnych wykazuje absolutną merytoryczną zbieżność tych dokumentów²¹.

*Code of Conduct of Lawyers in the European Community*²² określa podstawowe powinności zawodowe adwokatów i innych zawodów prawniczych, uznanych za relewantne z zawodem adwokata. Są to m.in.:

- *niezależność (independence, pkt 2.1)* („2.1.1. Różne obowiązki, które spoczywają na osobie adwokata, wymagają odeń absolutnej niezależności, wolnej od wszelkich wpływów – w szczególności takich, jakie mogłyby wynikać z jego osobistych interesów bądź też z zewnętrznych nacisków. Tego rodzaju niezależność jest dla zaufania do wymiaru sprawiedliwości równie istotna, jak sędziowska bezstronność. Adwokat musi zatem wystrzegać się jakiegokolwiek nadwątlenia swojej niezależności i być wyczułym na to, by nie narażać standardów właściwych jego zawodowi w zamian za przypodobanie się własnemu klientowi, sądowi bądź osobie trzeciej.”);
- *zaufanie i wiarygodność (trust and personal integrity, pkt 2.2)*;
- *tajemnicę zawodową (confidentiality, pkt 2.3)* („2.3.1. Istotą działalności adwokata jest to, że klient mówi mu o rzeczach, o których nie powiedziałby innym osobom, jak również to, że może on być odbiorcą innych poufnych informacji. Nie może istnieć zaufanie tam, gdzie nie byłoby pewności dochowania tajemnicy.

²¹ E. Kwiatkowska-Fałęcka, *Etyka radcy prawnego*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela...*, s. 68–69.

²² Jako ciekawostkę można wskazać fakt, że Kodeks na oficjalnej stronie internetowej CCBE ma dwa równoważne polskojęzyczne tłumaczenia, z których jedno pochodzi od Naczelnej Rady Adwokackiej, a drugie od Krajowej Rady Radców Prawnych.

Tajemnica zawodowa jest zatem zasadniczym prawem i zarazem obowiązkiem adwokata.”);

- zakaz wykonywania określonych zajęć (*incompatible occupations*, pkt 2.5);
- zakres dopuszczalnej osobistej reklamy (*personal publicity*, pkt 2.6) („2.6.1. Adwokat jest uprawniony do informowania społeczeństwa o swych usługach – przy założeniu, że informacja taka jest dokładna i niewprowadzająca w błąd – z poszanowaniem tajemnicy zawodowej oraz innych podstawowych wartości. 2.6.2. Szukanie przez adwokata rozgłosu za pomocą jakiegokolwiek środków przekazu, w szczególności takich jak prasa, radio, telewizja, środki elektronicznej komunikacji bądź w inny sposób – jest dozwolone w granicach zakreślonych wymogami art. 2.6.1.”);
- dbałość o interes klienta (*the client's interest*, pkt 2.7) („2.7 Przy należytych poszanowaniu wszelkich przepisów prawa i reguł deontologii zawodowej, adwokat zawsze powinien działać w zgodzie z najlepiej pojmowanymi interesami klienta, stawiając je ponad swym własnym interesem i ponad interesami członków swojej korporacji zawodowej.”);
- właściwe rozwiązywanie konfliktu interesów (pkt 3.2);
- zakaz *pactum de quota litis* (pkt 3.3);
- sposób określania wysokości honorarium oraz sposób dokonywania płatności (*regulation of fees*, pkt 3.4–3.8);
- obowiązkowe ubezpieczenie odpowiedzialności zawodowej (*professional indemnity insurance* pkt 3.9);
- uczciwe postępowanie w sądzie (*fair conduct of proceedings in court*, pkt 4) („4.1. Adwokat, który występuje w sprawie sądowej lub też bierze udział w jakiegokolwiek procedurze toczącej się w sądzie bądź trybunale któregośkolwiek z państw członkowskich, musi stosować się do tych norm etycznych, które obowiązują w danym sądzie czy trybunale. (...) 4.3. Adwokat powinien, zachowując pełny szacunek i uprzejmość wobec sądu, bronić interesów swojego klienta w sposób prawy i odważny, nie zważając na swe własne interesy ani na ewentualne konsekwencje dla niego

samego lub dla innej osoby. 4.4. Adwokatowi nie wolno świadomie podawać sądowi informacji nieprawdziwych lub wprowadzających w błąd.²³);

- wzajemna koleżeńskość adwokatów, pkt 5.1;
- szkolenie młodych prawników (*training young lawyers*, pkt 5.8).

²³ Przytoczone artykuły pochodzą z Kodeksu etyki adwokatów Unii Europejskiej, tłum. E. Stawicka. Za: www.ccbe.org.

Etyka biznesu i etyka medyczna wobec etyki sytuacyjnej prawnika

1. Związki etyki działalności gospodarczej z etyką zawodów prawniczych

Od aktualnych kwestii etyki korporacyjnej radców prawnych (których działalność zawodowa wiąże się przede wszystkim z wolnym rynkiem) przejdźmy do wskazania powodów, dla których etyka działalności gospodarczej jest w pracy ważnym punktem odniesienia dla teorii etyki prawniczej.

Co oczywiste, etyka biznesu jest w zasadniczej mierze etyką ludzi stosujących prawo w pozasądowej praktyce. Jak wiadomo, obrót prawny w ogromnej mierze wiąże się z nieunikną w spory sądowe działalnością gospodarczą. Wskazania etyczne odniesione do wykonywania zawodów sądowych nie są więc adekwatne do większości sytuacji, w których prawnik – prowadzący np. obsługę prawną przedsiębiorstwa – staje w obliczu niejednoznacznej moralnie decyzji, wiążącej się z jego pracą. Innymi słowy, to wolny rynek i jego prawa, a nie „czysta” rzeczywistość sądowa, przyczynia się do powstania większości dylematów na gruncie etyki prawniczej, i to nie tylko, jak by się wydawało, w przypadku radców prawnych czy notariuszy. Wobec zachowań prawnika-biznesmena w miejscu, w którym otwiera się „szara strefa” prawa gospodarczego i handlowego, finansowego czy też prawa pracy, właściwa okazuje się

w znacznym stopniu problematyka etyki działalności gospodarczej. Z drugiej strony, to prawo jest podstawowym narzędziem umożliwiającym funkcjonowanie biznesu; w związku z tym pojawia się niebezpieczeństwo jego instrumentalizacji i podporządkowania prawom rynku, zwłaszcza potrzebie osiągania zysku. Nie przez przypadek twierdzi się, że jednym z głównych etycznych obowiązków menedżerów i w ogóle ludzi biznesu jest przestrzeganie prawa. Łamanie przepisów o ochronie środowiska, bezpieczeństwa i higieny pracy, naruszanie uprawnień pracowniczych czy wręcz praw człowieka – to przykłady zjawisk, które ma z założenia eliminować współczesna etyka biznesu. Jej cele są w tej mierze zbieżne z etyką prawniczą *sensu stricto*, która dotyczy przypadków poruszania się – co najmniej – na granicy prawa.

Etyka biznesu, idąc w sukurs etyce prawniczej, ma się więc przeciwstawiać pozbawionej skrupułów prakseologii działalności gospodarczej. Skuteczne działanie, bez którego prowadzenie biznesu nie ma sensu, w obliczu przedstawianych poniżej przykładowo zasad światowej etyki biznesu nie jest już działaniem bez względu na szeroko rozumiane koszty społeczne. Co ciekawe, można odnieść wrażenie, że etyka ta – przynajmniej w sferze deklaracji – zaczyna zbliżać się do najbardziej postulatywnej, ale również do najbardziej „umoralnionej” gałęzi prawa, to jest do praw człowieka. Zwraca uwagę treściowe i formalne podobieństwo zasad przyjmowanych przez organizacje etyki biznesu, np. do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. W zbiorach zasad etyki biznesu pojawiają się nawet odesłania, prowadzące do norm prawa międzynarodowego publicznego, czy też do konwencji Międzynarodowej Organizacji Pracy.

Korporacje biznesowe biorą na siebie coraz częściej obowiązki typowe dotychczas dla państw opiekuńczych, co nie może dziwić – przy uwzględnieniu przemożnego wpływu wielkich przedsiębiorstw na sytuację ludności, choćby w krajach Trzeciego Świata. Etyka wielkiego biznesu i związana z nią działalność socjalna czy edukacyjna zbliża się więc w praktyce do aktywności państw określonej prawem konstytucyjnym. Ponadto wielkie przedsiębiorstwa, jak również wpływowe organizacje etyki biznesu – np. w Europie – przyczynia-

ją się do tworzenia prawa. Jest pewnym *novum* stopień społecznej odpowiedzialności, a więc etyczności, współtworzonych z rządami norm prawnych odnoszących się do działalności gospodarczej.

Etyka biznesu, ze względu na swe świadome odniesienie do poczucia społecznej odpowiedzialności – a więc do najbardziej newralgicznej kwestii, pojawiającej się przy robieniu interesów – może więc być wyrazistym pewnym punktem odniesienia dla etyki prawniczej. Jak wiadomo, jednym z głównych zapóźnień polskiej etyki prawniczej, np. w porównaniu z etyką prawników amerykańskich, jest stopień społecznej rozliczalności z podejmowanych działań. Nie podważając specyfiki zawodów sądowych (zwłaszcza ich konstytucyjnej niezawisłości) należałoby życzyć sobie uzgodnienia w pewnym stopniu etyki prawników uczestniczących w prowadzeniu działalności gospodarczej w Polsce z europejskimi i światowymi standardami etyki biznesu. Postawy nakierowane na osiąganie zysku nie są także obce sędziom, adwokatom czy prokuratorom; obrót gospodarczy w wieloaspektowy sposób oddziałuje na zachowania osób wykonujących te zawody. Wobec tego wzbogacenie etyk korporacyjnych tych zawodów o doświadczenia zaczerpnięte ze światowej dyskusji wokół *corporate social responsibility* może dać pozytywne rezultaty.

2. Komunikacja etyczna w etyce działalności gospodarczej

2.1. Informacje wstępne

W praktyce etyki działalności gospodarczej można szukać potwierdzenia dla proponowanej w tej pracy koncepcji korporacyjnej komunikacji zagadnień etyczno-zawodowych.

Należy nadmienić, że jednym z najważniejszych elementów koncepcji etyki sytuacyjnej prawnika jest, stanowiąca rewers personalistycznej i refleksyjnej teorii etycznej, teoria korporacji prawniczej jako komunikacyjnej osoby zbiorowej (wspólnoty pracy). Gdyby, projektując teorię etyki prawnika, poprzestać na jej czysto indywidualnym poziomie, z łatwością można by narazić się na zarzut, iż

jest ona niedyskursywna, czy wręcz anarchizująca. Dlatego dość obszerny rozdział części trzeciej poświęcony jest dopełniającej koncepcji korporacji prawniczej jako osoby zbiorowej (w rozumieniu M. Schelera) konstytuującej się w oparciu o akty komunikacji etyczno-zawodowej (w rozumieniu J. Tischnera). Chciałbym od razu podkreślić, że cała koncepcja zaprezentowana w części trzeciej mieści się w nurcie fenomenologicznej etyki wartości i zachowuje pełną jednolitość metodologiczną.

J. Tischner, rozwijając koncepcję osoby zbiorowej M. Schelera, pisze o etycznych, komunikacyjnych wspólnotach pracy. Wspólnoty takie tworzą się w przekonaniu Autora na podstawie aktów wzajemnej komunikacji etycznej. Nośnikiem informacji etycznej ma być już praca sama w sobie, gdyż jakoś wytworu pracy zawiera w sobie informację o charakterze etycznym. Zdaniem J. Tischnera, praca ma w związku z tym cechy typowe dla języka, co nabiera szczególnego znaczenia przy uwzględnieniu specyfiki zawodów prawniczych, a zwłaszcza performatywnej funkcji języka prawnego.

Odwracając powyższą perspektywę można powiedzieć, że komunikacja zagadnień etyczno-zawodowych w ramach jakiejś wspólnoty pracy wpływa na podniesienie standardów etyki zawodowej, a tym samym na jakość ostatecznego wytworu pracy. Przechodząc do sedna chciałbym wskazać, że proces ten rozwija się nadzwyczaj dynamicznie w ramach międzynarodowych korporacji przemysłowych.

Praktyka wielkich koncernów w sposób modelowy potwierdza tezę, iż oplaca się zarówno podejmować zakrojone na najszerszą skalę akcje o pozytywnym wydźwięku etycznym (np. otwierać szkoły czy szpitale w krajach Trzeciego Świata), jak i prowadzić w skali globalnej związane z tym akcje informacyjne. Skutkiem przepływu takich informacji etycznych (a więc komunikacji etycznej) powstają wielkie etyczne wspólnoty pracy (w rozumieniu J. Tischnera), do których włączone są najrozmaitsze kategorie interesariuszy (*stakeholders*), poczynając od kadry menedżerskiej korporacji, przez pracowników, szeregowych dostawców, kooperantów, po konkurencję i środowisko naturalne kraju prowadzenia działalności gospodarczej.

Slusznosc teorii M. Schelera i J. Tischnera potwierdza takze zasada rozliczalnosci korporacji przemyslowej przez najszerszy krąg wspólnoty pracy – społeczeństwo (*corporate social responsibility*).

Wygląda na to, że opracowana przez M. Schelera dziewięćdziesiąt lat temu koncepcja osoby zbiorowej, jako interaktywnej wspólnoty skoncentrowanej na realizacji określonych wartości, uzupełniona przez prowadzone przez J. Tischnera rozważania o etyce pracy, jest obecnie realizowana w praktyce przez wielkie, ponadnarodowe korporacje przemysłowe. Należy dodać, że etyczne wspólnoty komunikacyjne powstają także poza ramami konkretnych przedsiębiorstw i są powoływane do życia przez międzynarodowe kluby biznesu, takie jak np. *Caux Round Table*, przez inicjatywy ONZ (*Global Compact*), środowiska europejskie (*CSR Europe*; *European Business Ethics Network*) itd.

Pomimo że pojęcia korporacji prawniczej nie można utożsamiać z korporacją przemysłową, obydwa typy wspólnot należy, w moim przekonaniu, uznać za współczesne typy osób zbiorowych w rozumieniu M. Schelera (on sam uważał za nie Kościół, naród i wspólnotę kulturową). Wątek ten w kontekście korporacji prawniczych zostanie podjęty w części trzeciej pracy.

Przedstawiony poniżej przykład działalności *Caux Round Table*, której sednem jest w praktyce komunikacja zagadnień etyczno-zawodowych, pozwala wykazać zasadność posłużenia się poniżej teorią M. Schelera i J. Tischnera dla zbudowania koncepcji korporacji prawniczej jako etycznej wspólnoty komunikacyjnej. Ponadto globalne znaczenie wpływającej na jakość pracy wymiany informacji etycznych w biznesie *per analogiam* umożliwia uzasadnienie roli komunikacji zagadnień etyczno-zawodowych w zarówno wewnątrz korporacji sędziów, adwokatów czy prokuratorów, jak i wobec zainteresowanego ich pracą społeczeństwa.

2.2. Działalność *Caux Round Table*

Caux Round Table jest wyspecjalizowaną organizacją o międzynarodowym zasięgu działania, skupiającą ludzi najwyższych kręgów światowego biznesu. Jej nazwa pochodzi od szwajcarskiej miejsco-

wości, w której na konferencji przedstawiciele europejskiego, amerykańskiego i japońskiego biznesu powołano ją do życia¹. Organizacja ta została utworzona w roku 1986 z inicjatywy takich ludzi biznesu, jak F. Philips (b. Prezydent *Philips Electronics*), O. Giscard d'Estaing, (b. wiceprzewodniczący INSEAD) oraz R. Kaku (przewodniczący *Canon Inc.*)

Powstanie CRT związane jest z procesem globalizacji gospodarki. Jak pisze C. Porębski, różnice kulturowe nawet w ramach jednej międzynarodowej korporacji stają się na tyle widoczne, że mogą stwarzać problemy również w odniesieniu do etyki biznesu. By je usunąć, podejmowane są wysiłki zmierzające do wypracowania pewnego ponadkulturowego minimum takiej etyki. Będący podstawą działania CRT dokument o nazwie *Principles for Business* (przyjęty przez czołowych przedstawicieli biznesu z Ameryki, Japonii i Europy w Caux, w roku 1994), jest przykładem intensyfikacji takich działań ostatnich lat². Zasady biznesu zostały zaprezentowane na forum międzynarodowym podczas *the United Nations World Summit on Social Development* w roku 1995³. Jest to bardzo istotny dokument, aspirujący do sformułowania światowych standardów, według których można by mierzyć zachowania świata biznesu⁴.

We Wprowadzeniu (*Introduction*) czytamy: „Uczestnicy obrad Okrągłego Stołu z Caux (*Caux Round Table*) wierzą, że świat biznesu powinien odgrywać ważną rolę w polepszaniu warunków ekonomicznych i społecznych”. W związku z tym członkowie CRT starają się zainicjować proces, którego wynikiem będzie ustalenie wspólnych wartości, osiągnięcie porozumienia na temat wartości odmiennych, a ostatecznie, sformułowanie wspólnych konkluzji dotyczących biznesu, akceptowalnych i honorowanych przez wszystkich⁵. Zasady odwołują się do dwóch podstawowych źródeł – „idei, na których

¹ C. Porębski, *Czy etyka się opłaca? Zagadnienia etyki biznesu*, Kraków 1997, s. 18.

² Tamże, s. 17–18.

³ Za: www.cauxroundtable.org.

⁴ Za polską wersją językową „Zasad” z cytowanej strony internetowej. C. Porębski (*op. cit.*, s. 36–39) przytacza je w innym tłumaczeniu.

⁵ C. Porębski, *op. cit.*, s. 36–39.

opiera się biznes: *kyosei*, i godności ludzkiej”. Dokument ma więc synkretyczny charakter. Czerpie z najlepszej spuścizny etycznej Europy i Japonii, podkreślając zarówno wartość potencjału indywidualistycznie postrzeganej jednostki, jak i dobrze umotywowanego, odpowiedzialnego kolektywu. Wskazuje to na ambitne cele, jaki wyznaczyli sobie twórcy Zasad – mają one zmierzać do pogodzenia odmiennych tradycji kulturowych, które odbijają się na sposobie uprawiania działalności gospodarczej. Jak czytamy, „zachowania biznesowe mają wpływ na relacje międzynarodowe oraz na bogactwo i zamożność nas wszystkich. Biznes stanowi często pierwszy kontakt pomiędzy narodami i sposób, w jaki daje początek zmianom społecznym i gospodarczym, ma znaczący wpływ na poziom niepokoju lub zaufania odczuwanego przez ludzi na całym świecie.” W preambule (*Section 1. Preamble*) podkreśla się ponadto, że „prawa i siły rynkowe są koniecznymi, ale niewystarczającymi wyznacznikami zachowań”, a „odpowiedzialność za politykę i działania w biznesie oraz respekt dla godności i interesów głównych graczy są wartościami fundamentalnymi”. Podkreśla się tu także „konieczność zachowania wartości moralnych w procesie podejmowania decyzji. Bez nich nie mogą istnieć stabilne stosunki gospodarcze ani trwała społeczność światowa”⁶.

W dalszej części (*Section 2. General Principles*) dokument określa ramowo powinności etyczne podmiotów uczestniczących w międzynarodowym obrocie gospodarczym. Są one ujęte w siedem zasad, z których każda ma bardziej szczegółowe rozwinięcie.

Zasada 1 określa Obowiązki świata biznesu: Od udziałowca do uczestnika rynku (*The Responsibilities Of Businesses: Beyond Shareholders toward Stakeholders*); przy czym przez uczestników rynku rozumie się tutaj wszystkich, którzy z jakiegokolwiek powodu znajdują się w orbicie wpływów przedsiębiorstwa⁷. Stwierdza się w tej zasadzie, iż ludzie świata biznesu, jako odpowiedzialni obywatele lokalnych, narodowych, regionalnych i globalnych społecz-

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

ności, mają do odegrania doniosłą rolę w ich kształtowaniu; wartości, które biznes wnosi do społeczeństwa, to bogactwo i zatrudnienie, a także wykonywane dla społeczeństwa usługi oraz produkty sprzedawane za rozsądną cenę, odpowiadającą ich jakości. Należy przy tym uwzględniać potrzeby wszystkich interesariuszy (*stakeholders*), którzy znaleźli się w orbicie wpływów przedsiębiorstwa. Tak więc biznes powinien odgrywać rolę w polepszaniu standardu życia wszystkich klientów, pracowników i udziałowców; dostawcy, a nawet współzawodnicy powinni oczekiwać, że biznes będzie honorował swoje zobowiązania w duchu godności i uczciwości. Przytoczone w tym miejscu obszernie fragmenty zasady 1 doskonale ilustrują promowaną obecnie na międzynarodowych forach biznesu koncepcję etyczną, określaną jako *corporate social responsibility*, zbieżną z ideą *corporate citizenship*. Rzecz ma się podobnie z pozostałymi zasadami i z tego względu zatrzymamy się nad nimi nieco dłużej.

Zasada 2 zatytułowana jest „Ekonomiczne i społeczne skutki biznesu: w stronę innowacji, sprawiedliwości i społeczeństwa światowego” (*The Economic and Social Impact of Business: Toward Innovation, Justice and World Community*). Zgodnie z tą zasadą, biznes działający w „obcych krajach” powinien sprzyjać postępowi społecznemu tych krajów przez tworzenie miejsc pracy i pomoc w podniesieniu siły nabywczej ich społeczeństw; powinien przyczyniać się także do przestrzegania praw człowieka, rozwoju edukacji i ożywienia krajów, w których działa. To jednak za mało – w taki sam sposób biznes odpowiedzialny jest za całą społeczność światową, co przejawiać się ma w efektywnym i mądrym wykorzystaniu zasobów, nieograniczonej i uczciwej konkurencji oraz m.in. wprowadzaniu nowych rozwiązań technologicznych.

Zasadę 3 – Zachowanie biznesowe: od litery prawa do ducha zaufania (*Business Behavior: Beyond the Letter of Law Toward a Spirit of Trust*) należy odczytywać m.in. w kontekście kodeksu honorowego bushi-do. Wyraża ona dążność do opierania postanowień o czysto prawnym charakterze na „szczerości, otwartości, prawdomówności i dotrzymywaniu obietnic”, co przyczyniać się ma do podniesienia wiarygodności oraz trwałości biznesu, ale także do łatwości i efek-

tywności w zawieraniu transakcji – szczególnie na poziomie międzynarodowym. Zasada 3 jest – rzecz jasna – próbą pogodzenia odmiennych „kultur kapitalizmu”. Wyraża także dążność do wzajemnego wzmocnienia obowiązywania norm należących do systemów normatywnych prawa i etyki zawodowej na płaszczyźnie międzynarodowego obrotu gospodarczego. Sygnatariusze „Zasad biznesu” traktują je nie jako teoretyczną nadbudowę, lecz jako warunek rzetelnie prowadzonej działalności w ramach prawa. Samo ogólne brzmienie powyższej zasady wydaje się jednakże sugerować, iż „litera prawa” jest minimum międzynarodowej moralności biznesu.

Zasada 4 – Poszanowanie dla obowiązujących zasad (*Respect for Rules*) stanowi, podobnie jak zasada 7, dopełnienie zasady 3. Jest postulatem działania w granicach prawa, przy równoczesnej świadomości, że „niektóre zachowania, choć legalne, mogą prowadzić do niepożądanых rezultatów”. Respektowanie praw międzynarodowych i wewnętrznych jest podstawowym gwarantem uczciwej konkurencji.

Zasada 5 – Wsparcie handlu wielostronnego (*Support for Multilateral Trade*) wyraża wprost konieczność podjęcia działań zmierzających do globalizacji gospodarki, przez zmniejszanie wewnętrznych barier, „przy respektowaniu celów stawianych sobie przez polityki poszczególnych krajów”. Działania te, połączone z poparciem inicjatyw podejmowanych przez GATT oraz WTO, mają promować „postępową i sprawiedliwą liberalizację wymiany handlowej”. Poza wszystkim, przez zasadę tę przemawia świadomość daleko idącej niezależności potężnych korporacji od często efemerycznych tworów politycznych, np. w krajach Trzeciego Świata. Zasada ta, wraz z zasadą 4, jest więc apelem o oparcie się pokusie kolonializmu gospodarczego i respektowanie postanowień międzynarodowych umów gospodarczych⁸.

⁸ Jak pisze nieco ironicznie H. von Weltzien Hoivik, przykładem „nawróconego grzesznika” (*repentant sinner*) może być Nike Corporation: „Due to a number of hard-hitting news reports over the last six years Nike risks being associated with child labour and sweat shops. However, judging by the look of their web site, Nike now strives to come across more as a charitable organization, donating money to The Climate Trust and educational institutions – one could even be led to believe that producing trainers’ and sports wear is merely a secondary activity.” za: H. von Weltzien Hoivik, *Corporate Social Responsibility: challenges for setting universal standards for corporate integrity*, źródło internetowe: www.CEBI.pl.

Zasada 6 – Poszanowanie środowiska (*Respect for the Environment*); dobrze współbrzmi z powyższymi, jeżeli uwzględni się oczywistą zbieżność kolonializmu gospodarczego z wyniszczaniem środowiska naturalnego. (Przykładem może być działalność *Royal Dutch/Shell*, która w połowie lat dziewięćdziesiątych XX w. doprowadziła do katastrofy ekologicznej w Nigerii⁹.) Biznes powinien nie tylko chronić, lecz – o ile to możliwe – również korzystnie oddziaływać na środowisko i przeciwdziałać marnotrawstwu zasobów naturalnych.

Zasada 7 – Unikanie działań niedozwolonych (*Avoidance of Illicit Operations*) zakazuje wprost handlu bronią i innymi materiałami używanymi przez terrorystów, jak również handlu narkotykami i kontaktów ze zorganizowaną przestępczością. Niedozwolone praktyki to również łapówkarstwo, pranie brudnych pieniędzy oraz inne praktyki korupcyjne. Co więcej, biznes powinien „współpracować” w celu wyeliminowania tych zjawisk.

Trzecia część omawianego dokumentu (*Section 3*) zatytułowana jest *Stakeholder Principles* (Zasady obowiązujące uczestnika rynku)¹⁰ i dotyczy obowiązków biznesu w stosunku do możliwie najszerszej zakreślonego kręgu interesariuszy. Wymienia się wprost klientów (*customers*), pracowników (*employees*), właścicieli i inwestorów (*owners / investors*), dostawców, a nawet konkurencję (*competitors*) i społeczności jako całości (*communities*). Nie wnikając w szczegóły można powiedzieć w tym miejscu, że do klientów trzeba odnosić się „z należyтым szacunkiem”, bez względu na to, czy kupują towary danej firmy w sposób bezpośredni, czy pośredni. „Godność pracowników powinna być traktowana ze szczególnym poszanowaniem”. Podobnie, na zasadzie wzajemnego poszanowania mają być

⁹ Tamże. Autorka przytacza fragment przygotowanego przez Shell corocznego raportu (z 2001 r.) opisującego obecny sposób społecznego i środowiskowego „prowadzenia się” przez korporację: „Shell people are citizens of their communities and countries, as well as employees. We see our rich diversity as a strength that connects us to the cultures and aspirations of the people and countries where we operate. Strong relationships are critical to building trust and shared success.” Pod tymi „politycznie poprawnymi” deklaracjami podpisany jest Harry Roels z Committee of Managing Directors. Cyt. za: *People, planet and profits*, The Shell Report 2001, s. 2.

¹⁰ Tłum. własne za: www.cauxroundtable.org.

oparte relacje z dostawcami i podwykonawcami (*subcontractors*). Dla sygnatariuszy Zasad jest oczywiste, że nie można postępować w sposób podważający zaufanie ze strony „właścicieli i inwestorów” i nie poczuwać się przed nimi do odpowiedzialności o wielorakim charakterze. Tymczasem na rynku uczciwa rywalizacja ekonomiczna nie jest ani grą, ani bezpardonową walką, lecz „jednym z podstawowych warunków zwiększenia zamożności narodów”. Na koniec Zasady wyznaczają biznesowi dalekosiężną misję, polegającą na wprowadzaniu reform i przyczynianiu się do przestrzegania praw człowieka w społeczeństwach, w których przychodzi mu egzystować. Zobowiązująca się do przestrzegania Zasad społeczność świata biznesu przyjmuje na siebie w tym miejscu obowiązki zbliżone do tych, jakie dotychczas zastrzeżone były dla członków społeczności międzynarodowej – państw czy też organizacji rządowych (dajmy na to ILO) – oraz obowiązki typowe dla NGO, np. organizacji monitorujących przestrzeganie praw człowieka. Samo brzmienie tego punktu nasuwa skojarzenia z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka NZ. Zostanie on w tym miejscu przytoczony w całości.

„Społeczności. Wierzimy, że jako globalni przedsiębiorcy i obywatele możemy przyczynić się do wprowadzenia reform i przestrzegania praw człowieka, które obowiązują w społecznościach, w których działamy. Dlatego też jesteśmy odpowiedzialni za:

- respektowanie praw człowieka i instytucji demokratycznych oraz promowanie ich we wszystkich możliwych miejscach;
- uznawanie słuszych zobowiązań rządów względem ich społeczeństw i wspieranie polityki publicznej, oraz działania mające na celu promowanie rozwoju jednostek poprzez harmonijne relacje pomiędzy biznesem i innymi częściami społeczeństwa;
- współpracę z siłami społecznymi dążącymi do podniesienia poziomu zdrowotności, wykształcenia, bezpieczeństwa w miejscu pracy i dobrego stanu gospodarczego;
- promowanie i stymulowanie stałego wzrostu oraz odgrywanie wiodącej roli w zachowaniu i polepszaniu środowiska oraz zachowaniu zasobów naturalnych Ziemi;
- wspieranie pokoju, bezpieczeństwa, różnorodności i integracji społecznej;

- poszanowanie dla kultur lokalnych;
- bycie dobrym przedsiębiorcą i obywatelem dzięki donacjom charytatywnym, wkładowi w edukację i kulturę oraz dzięki udziałowi pracowników w działalności społeczeństwa”¹¹.

Na koniec należy stwierdzić, że przedstawiony dokument – Zbiór zasad etyki ludzi biznesu – posiada rysy perfekcjonistycznego kodeksu honorowego, znane nie tylko z dalekowschodniej, ale również z europejskiej tradycji.

Dodać jeszcze należy, że *Caux Round Table* zarządza ciało o nazwie *Global Governing Board*, któremu przewodniczy obecnie Winston R. Wallin, b. przewodniczący (*Chairman*) *Medtronic, Inc.* Wiceprzewodniczącymi są Charles M. Denny, b. przewodniczący *ADC Telecommunications* oraz dr Hisashi Kaneko, doradca (*Counselor*), członek zarządu i b. prezydent *NEC Corporation*¹².

3. Znaczenie etyki medycznej dla koncepcji sytuacyjnej etyki prawniczej

Przejdźmy teraz do problematyki etyki zawodów medycznych. Z perspektywy etyk korporacji prawniczych dostrzegamy ich dale-

¹¹ „Communities. We believe that as global corporate citizens we can contribute to such forces of reform and human rights as are at work in the communities in which we operate. We therefore have a responsibility in those communities to:

- respect human rights and democratic institutions, and promote them wherever practicable;
- recognize government’s legitimate obligation to the society at large and support public policies and practices that promote human development through harmonious relations between business and other segments of society;
- collaborate with those forces in the community dedicated to raising standards of health, education, workplace safety and economic well-being;
- promote and stimulate sustainable development and play a leading role in preserving and enhancing the physical environment and conserving the earth’s resources;
- support peace, security, diversity and social integration;
- respect the integrity of local cultures; and
- be a good corporate citizen through charitable donations, educational and cultural contributions, and employee participation in community and civic affairs.” Tekst i tłum. za: www.cauxroundtable.org.

¹² Za: www.cauxroundtable.org.

ko posuniętą odmiennosć wobec etyki medycznej. Inaczej niż etyka medyczna, etyki prawnicze nie dają się bowiem łatwo sprowadzić do wspólnego mianownika, wyznaczonego przez centralne wartości etyczno-zawodowe, ze względu na to, co w skrajnym przypadku (przeciwstawiając sobie profesję prokuratorską i adwokacką) I. Lazari-Pawłowska nazywa społecznie akceptowalną konfliktowością ról zawodowych. Innymi słowy, etyki prawnicze są znacznie bardziej zróżnicowane co do zbioru wartości, pojawiających się w tzw. korporacyjnych polach świadomości aksjologicznej.

W dalszej części pracy przedstawione zostanie zagadnienie wzajemnej konfliktowości wartości pozytywnych, do czego wykorzystam koncepcję kwadratu aksjologicznego N. Hartmanna. W tym miejscu należy powiedzieć, że N. Hartmann ukazuje w niej miłość (lub też miłosierdzie – z pewnością jedną z podstawowych wartości w zawodach medycznych) w ścisłej i w zasadzie nieusuwalnej opozycji wobec sprawiedliwości. Argumentacja Hartmanna dostarcza kryterium, które pozwala uchwycić na tle etyki medycznej teoretyczną oraz zasadniczą, praktyczną specyfikę etyk prawniczych. Będzie o tym mowa w dalszej części pracy; w tym miejscu chciałbym najogólniej stwierdzić, że wzajemna konfliktowość pozytywnych wartości miłości bliźniego (miłosierdzia) i sprawiedliwości powoduje, iż nie mogą one równocześnie występować w profesjonalnych polach świadomości etyczno-zawodowej prawnika i lekarza. Jeżeli tak się dzieje, prowadzi to do zaburzenia właściwego wykonywania ról społecznych w tych zawodach. Podsumowując, dzięki wyrazistości wartości konstytuujących etykę medyczną – takich jak życie, zdrowie czy miłosierdzie (miłość bliźniego) – otrzymujemy *a contrario* możliwość wykazania odrębności etyki korporacyjnej zawodów prawniczych. Podobnie jest w przypadku etyki medycznej i działalności gospodarczej, gdyż osiąganie zysku nie może znaleźć się w centrum profesjonalnej świadomości aksjologicznej lekarza. Środowiska medyczne zdają sobie sprawę, że prawa rynku nie mogą w sposób wyczerpujący określać zasad wykonywania ich profesji. Dzięki koncepcji kwadratu aksjologicznego znajdujemy teoretyczne uzasadnienie podwa-

żania przez środowiska medyczne paradygmatu etyki działalności gospodarczej w pracy anestezjologa czy pielęgniarki.

Kolejnym powodem dla uwzględnienia w pracy omawianej etyki jest fakt, iż rzadko słyzy się głosy poważnie podważające zasadność tworzenia etyk zawodów medycznych. Co więcej – kwestia eutanazji, ortotanazji, aborcji czy „handlu organami” podlega szerokiemu dyskursowi społecznemu. Siła intuicji wartości życia i zdrowia, rzutująca na wyrazistość prezentowanych etyk, pozwala dowartościować potrzebę refleksji prowadzonej w zakresie etyki zawodów prawniczych.

Jak wskazywałem, problematyka etyki medycznej koncentruje się wokół dość ściśle określonej grupy problemów. Do wymienionych powyżej należy dodać jeszcze np. kwestię dopuszczalności usunięcia ciąży będącej wynikiem gwałtu, poinformowania pacjenta o śmiertelnej chorobie, określenia kolejności osób oczekujących na przeszczep itd. Jak wynika z treści kodeksów etyki medycznej, chodzi więc o wyraźnie określone przez środowisko zawodowe typy sytuacji, z którymi wiążą się najpoważniejsze dylematy etyczno-zawodowe. Także ten rys etyki medycznej w sposób bezpośredni wskazuje na sens konstruowania etyki zawodowej jako etyki fenomenologicznej, tj. etyki sytuacyjnej. W świetle podanych przykładów staje się jasne, na czym polega istota i powaga każdorazowego – mówiąc po schelerowsku – sytuacyjnego preferowania, przysuwania i odsuwania (ważenia) wartości życia i zdrowia pacjentów. Ta wyrazistość sytuacyjności etyk medycznych ma w moim przekonaniu charakter modelowy dla etyki prawniczej. W kontekście etyki medycznej rozumiemy także, dlaczego ścisła kazuistyka kodeksów etyki zawodowej jest ślepą uliczką. Jesteśmy bowiem każdorazowo skonfrontowani z opierającą się *quasi*-prawnemu normowaniu koniecznością ważenia wartości czyjegoś życia i zdrowia, kierując się przy tym własnym i korporacyjnym (wspólnotowym – w rozumieniu M. Schelera) doświadczeniem etyczno-zawodowym. Tak więc czytelne, sytuacyjne sedno etyki medycznej ma ponownie charakter modelowy dla prezentowanej w tej pracy koncepcji fenomenologicznej etyki prawniczej. Można powiedzieć, że zwłaszcza w tym względzie etyka zawodów medycznych ma wobec etyki prawniczej charakter archetypowy.

Następnym powodem poruszenia w tej pracy zagadnienia etyki zawodów medycznych jest jej *ex definitione* personalistyczny charakter. Mówiąc językiem etyki fenomenologicznej M. Schelera, nigdzie wartości w tak oczywisty sposób nie „domagają się wcielenia”, jak w sytuacjach etyczno-zawodowych dylematów lekarza. Dotyczy to również kwestii wartości, jaką jest miłosierdzie, jako element świadomości aksjologicznej pracownika służby zdrowia. Nigdzie też wyraźniej nie znajduje potwierdzenia teza M. Schelera, iż obiektywności istnienia wartości (w tym przypadku życia i zdrowia) należy poszukiwać w pewności istnienia drugiego człowieka (w jego fundamencie ontycznym). Ponadto M. Scheler – o czym będzie mowa w części trzeciej pracy – podkreślał wysokie miejsce oraz niezależny charakter wartości witalnych w postulowanej przez siebie hierarchii wartości. W szeregu tym wartości witalne stały ponad wartościami utylitarnymi i hedonicznymi, zaś sytuowały się jedynie poniżej wartości duchowych. Etyka fenomenologiczna znajduje więc adekwatne zastosowanie do problematyki etycznych dylematów zawodów medycznych i pozwala (w tym przypadku *per analogiam*) podjąć uzasadnioną próbę jej wykorzystania na potrzeby etyk korporacji prawniczych.

Stwierdzenie to ma swoje potwierdzenie w praktyce. Jak podaje K. Szewczyk, jeden ze współczesnych nurtów etyki medycznej, nazywany bioetyką relacjonistyczną, przyjmuje postać etyki hermeneutycznej, gdyż „chcąc właściwie i z miłosierdziem troszczyć się o chorego, trzeba w pełni zrozumieć jego potrzeby”. Do powyższego nurtu zalicza się m.in. biomedyczne aplikacje etyki feministycznej oraz narracyjnej. Autor wyraża opinię, iż w Europie może wzrosnąć popularność etyki nawiązującej do poglądów E. Levinasa – w zakresie jego koncepcji odpowiedzialności za Drugiego, będącej niczym nieuwarunkowanym miłosierdziem ze strony Ja¹³.

Koncepcja „etyki hermeneutycznej” jest poglądem w znacznym stopniu pokrewnym wobec prezentowanej w tej pracy koncepcji etyki zawodowej prawnika. Znamienne, że spośród trzech prezen-

13 K. Szewczyk, *Etyka i deontologia lekarska*, Polska Akademia Umiejętności. Prace Komisji Etyki Medycznej, Kraków 1994, s. 35.

wanych w tej pracy etyk zawodowych poglądy nawiązujące do fenomenologicznie zorientowanej hermeneutyki występują wspólnie w ramach bioetyki. Jest to związane z „gęstością” sytuacyjnego doświadczenia w relacji zachodzącej między pacjentem i lekarzem. Uwagi K. Szewczyka potwierdzają wyrażony powyżej pogląd o paradygmatycznym charakterze etyki medycznej wobec etyki zawodów prawniczych, również konstruowanej jako etyka rozumiejąca.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż w kontekście praktyki lekarskiej powstała spójna teoria etyki sytuacyjnej, oparta na zasadzie indywidualnej odpowiedzialności za życie. Mam na myśli dorobek etyczno-zawodowy A. Schweitzera, który zostanie krótko zaprezentowany pod koniec tej części pracy. Teoria ta oparta jest na pojęciu przeżycia (pozostające w analogii do aparatu pojęciowego M. Schelera) i zakłada każdorazową konieczność indywidualnego rozwiązania etycznego dylematu. Fakt powstania teorii etycznej ściśle związanej z praktyką zawodową, w wielu punktach zbieżnej z dorobkiem etyczno-zawodowym M. Schelera i N. Hartmanna, pozwala znaleźć dodatkowe uzasadnienie dla zastosowania etyki fenomenologicznej do problematyki etyki prawniczej.

Być może najważniejszym poczynionym na koniec spostrzeżeniem będzie, że coraz szersze spektrum złożonych moralnie i profesjonalnie zagadnień pojawia się niejako w polu trójkąta, wyznaczonego przez etykę medyczną, prawniczą oraz etykę działalności gospodarczej; tak np. handel organami ma zarówno konotację etyczno-medyczną, etyczno-prawną jak i etyczno-biznesową. Zasadność tego stwierdzenia potwierdza lektura Europejskiej Konwencji Bioetycznej. Ostatecznie, uchwycenie wspomnianej odmienności perspektywy etyczno-zawodowej prawnika wobec dwóch pozostałych omawianych etyk ma istotny walor praktyczny.

4. Intuicja wartości w etyce zawodów medycznych

4.1. Informacje wstępne

Intuicja wartości etyczno-zawodowych jest – obok „myślenia według wartości” i komunikacji etycznej – trzecią najogólniejszą cechą, charakteryzującą rozwijaną w pracy koncepcję etyki sytuacyjnej

prawnika. Należy podkreślić, że bez przyjęcia tezy o intuicji wartości etycznych nie można sobie wyobrazić żadnej nawiązującej do fenomenologii koncepcji etyki zawodowej.

Odwołanie się w tej pracy do etyki zawodów medycznych ma prowadzić między innymi do uchwycenia praktycznego znaczenia intuicji wartości, zanim zostanie ona scharakteryzowana od strony teoretycznej w części trzeciej, w oparciu o dorobek fenomenologicznej etyki wartości. Zasadnicze znaczenie ma przy tym to, że intuicja takich wartości, jak życie, zdrowie i godność pacjenta w sposób naturalny dochodzi do głosu w ramach etyki zawodów medycznych. Z tego względu podkreślenie roli intuicji etyczno-zawodowej psychiatry, anestezjologa czy pielęgniarki jest w tej pracy zasadniczym punktem odniesienia dla koncepcji intuicji etyczno-zawodowej adwokata, sędziego czy prokuratora.

4.2. Deklaracja genewska i Deklaracja hawajska

Tytułem przykładu, przedstawię dwa doniosłe akty etyczno-zawodowe, uchwalone przez *World Medical Association* oraz Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Psychiatrycznej. Kompaktowy charakter pierwszego z nich – Deklaracji genewskiej – jest bezsprzecznie konsekwencją wagi, jaką przykładą się w zawodach medycznych do intuicji etyczno-zawodowej, „nieprzekładalnej” na rozbudowane i kazuistyczne unormowania *quasi*-prawnych deontologii zawodowych. Z kolei przykład Deklaracji hawajskiej, określającej wymogi etyczno-zawodowe formułowane wobec lekarzy psychiatrów, pozwala dostrzec personalistyczny rys etyki medycznej.

Deklaracja genewska jest swoistą, współczesną przysięgą Hipokratesa, niemożliwą do przestrzegania w praktyce bez „intuicyjnego czucia” (w rozumieniu M. Schelera) takich wartości, jak życie, zdrowie czy godność pacjenta. Deklaracja została przyjęta została przez *World Medical Association* w 1949 r. i uzupełniona następnie na 22. Zgromadzeniu Ogólnym tej organizacji w Sydney (1968), 35. w Wenecji (1983) oraz 46. w Sztokholmie (1994)¹⁴.

¹⁴ Tekst angielszczyzny dostępny jest na stronie internetowej <http://www.wma.net/e/policy/>.

Deklaracja jest wzorem dla przyrzeczeń lekarskich przyjmowanych w krajach członkowskich *WMA*:

W chwili przyjęcia mnie do grona członków zawodu lekarskiego

- ślubuję uroczyście, że poświęcę moje życie służbie ludzkości;
- będę otaczał moich nauczycieli należną im wdzięcznością i czcią;
- będę wykonywał swój zawód sumiennie i z godnością;
- zdrowie chorego będzie moją główną troską;
- będę szanował powierzone mi tajemnice;
- wedle wszelkich moich możliwości będę dbał o honor i szlachetne tradycje zawodu lekarskiego;
- moi koledzy będą moimi braćmi;
- nie dopuszczę do tego, by argumenty religijne, narodowościowe, rasowe, partyjne lub klasowe mogły wpływać na mnie w wykonywaniu mojego obowiązku wobec chorego;
- zachowam najwyższy respekt dla życia ludzkiego od chwili jego poczęcia; nawet pod wpływem groźby nie użyję mojej wiedzy lekarskiej przeciwko prawom ludzkości.

Przyrzekam to uroczyście, bez przymusu na mój honor¹⁵.

Deklaracja hawajska, dokument najistotniejszy dla etyki lekarzy psychiatrów w skali międzynarodowej, to modelowy przykład unormowania określającego powinności etyczne lekarzy wyspecjalizowanych w pewnej zawężonej dziedzinie. Jej tekst został przyjęty 7 października 1977 r. przez Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Psychiatrycznej. Deklaracja jest stosunkowo obszerna i z tego względu zostaną tutaj wskazane tylko jej najważniejsze rysy.

Ze względu na proponowaną w tej pracy koncepcję etyki sytuacyjnej godna zacytowania w całości jest preambuła Deklaracji:

„Od zarania dziejów kultury etyka odgrywała istotną rolę w sztuce leczenia. Konflikty moralne, będące udziałem lekarza we współczesnym społeczeństwie, subtelny charakter związku pomiędzy terapeutą

¹⁵ A. Tulczyński (opr.), *Deontologia lekarska*, Wyd. Warszawskiej Akademii Medycznej, Warszawa 1993, s. 8–9.

tą a pacjentem, możliwość nadużywania pojęć, wiedzy i technik psychiatrycznych przez działania sprzeczne z prawami człowieka powodują, że wysoki poziom etyczny staje się bardziej niż kiedykolwiek niezbędny u tych, którzy uprawiają sztukę i naukę psychiatrii. Jako lekarz i członek społeczeństwa zarazem, psychiatra musi brać pod uwagę zarówno implikacje etyczne, specyficzne dla psychiatrii, jak i etyczne wymagania stawiane wszystkim lekarzom, oraz powinności społeczne każdego człowieka. Wyczulone sumienie i osąd osobisty są podstawą postępowania zgodnego z etyką. Ustalony kodeksem zasady są jednak niezbędne dla sprecyzowania implikacji etycznych wiążących się z zawodem i dostarczenia każdemu psychiatrze drogowskazu i pomocy w kształtowaniu jego własnej postawy¹⁶.

Preambuła odzwierciedla, rzecz można, naturalnie personalistyczny charakter etyki zawodów medycznych. Prekursorem podobnego myślenia w polskiej psychiatrii był w latach sześćdziesiątych XX w. A. Kępiński. Szczególnie bliskie rozwijanej w tej pracy koncepcji etyczno-zawodowej są poglądy dotyczące wagi osobistego osądu etyczno-zawodowego psychiatry, dialogicznej więzi między psychiatrą a pacjentem, znaczenia etyki zawodowej dla szeroko rozumianej kultury zawodowej oraz określenia kodeksu etycznego jako drogowskazu umożliwiającego kształtowanie własnej postawy.

Zasadniczy tekst deklaracji podzielony został na 10 punktów. Są one rozwinięciem ogólnych wskazań preambuły i tak – dla przykładu – punkt trzeci stanowi:

„Związek terapeutyczny pomiędzy pacjentem a psychiatrą tworzy się w oparciu o obopólne porozumienie. Wymaga wzajemnego zaufania, poufności, otwartości, współpracy oraz współodpowiedzialności. Stworzenie tego typu związków może być trudne lub niemożliwe w przypadku poważnie chorych pacjentów. W takich przypadkach, podobnie jak przy leczeniu dzieci, lekarz powinien nawiązać kontakt z osobą bliską pacjentowi i przez niego – zdaniem lekarza – akceptowaną. Jeżeli taki związek powstaje dla celów innych niż terapeutycznych

¹⁶ K. Szewczyk, *op. cit.*, s. 183.

tyczne, jak np. w terapii sądowej, jego charakter musi być dokładnie wyjaśniony osobie zainteresowanej¹⁷.

Punkt piąty odzwierciedla specyfikę leczenia psychiatrycznego i związanych z nim etycznych dylematów:

„Żadne działanie lub leczenie nie musi być podjęte wbrew woli lub z ominięciem zgody pacjenta, chyba że nie ma on zdolności wyrażenia swoich życzeń, albo z uwagi na chorobę psychiczną nie jest w stanie ocenić, co leży w jego interesie, czy też stanowi w związku z chorobą poważne zagrożenie dla innych. W takich przypadkach można, lub trzeba, zastosować leczenie przymusowe, pod warunkiem, że będzie ono służyć interesom pacjenta i trwać umiarkowany okres czasu; powinno istnieć przy tym domniemanie, że pacjent zaakceptuje leczenie *post factum*, a niezależnie od tego w każdym możliwym przypadku należy uzyskać zgodę na leczenie od osoby bliskiej pacjentowi”.

Również punkt szósty jest konsekwencją specyficznego dla leczenia psychiatrycznego warunków ograniczenia wolności pacjenta:

„W momencie, kiedy wyżej wymienione przesłanki do leczenia przymusowego ustają, pacjent musi być wypisany, chyba że dobrowolnie wyraził zgodę na dalsze leczenie.

Każdy przypadek przymusowego zatrzymania lub leczenia musi być systematycznie kontrolowany przez niezawisłe i bezstronne ciało odwoławcze. Pacjent powinien być powiadomiony o istnieniu takiego organu i mieć zapewnioną swobodę w odwoływaniu się doń osobiście lub przez osobę go reprezentującą, bez żadnych przeszkód ze strony personelu szpitala lub kogokolwiek innego.”

W Deklaracji poruszona jest także typowa dla etyk korporacyjnych w ogóle kwestia obowiązku przestrzegania tajemnicy zawodowej (punkt 8). Punkt 9 – przy uwzględnieniu specyfiki psychiatrii – dotyczy jednego z najważniejszych zagadnień we współczesnej etyce medycznej, tj. eksperymentu medycznego¹⁸.

¹⁷ Tamże, s. 184.

¹⁸ Tamże, s. 185.

5. Europejska konwencja bioetyczna

Na koniec części pierwszej chciałbym przedstawić krótko akt normatywny, który ma doniosłe konsekwencje zarówno w sferze etyki medycznej, jak i biznesowej oraz prawniczej. Mam na myśli *Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with Regard to the Application of Biology and Medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine* Rady Europy¹⁹.

Po długich negocjacjach konwencja ta została przyjęta 26 września 1996 r. Projekt został zaaprobowany przez Komitet Ministrów 19 listopada 1996 r. (co zgodnie z procedurą stworzyło możliwość wyłożenia konwencji do podpisu). Jako pierwsza pod jej tekstem podpisała Słowacja. Konwencja weszła w życie 1 grudnia 1999 r.²⁰. W tekście konwencji znajdujemy odwołanie do podstawowych dokumentów prawno-międzynarodowych z zakresu ochrony praw człowieka, tzn. m.in. do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ, Międzynarodowych Paktów Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Ekonomicznych, Społecznych i Kulturalnych, a także do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności oraz Konwencji Praw Dziecka.

Dodać należy, że czynnie uczestniczący w opracowywaniu tekstu konwencji European Health Committee Rady Europy obchodził w roku 2004 50-lecie swojego istnienia²¹. Przy tej okazji M. de Boer-Buquicchio, holenderska deputowana do Parlamentu Europejskiego, wyraziła przekonanie, że zdrowie powinno być zaliczone do praw człowieka. Stwierdzenie to daje wyraz zacie-

¹⁹ Oficjalne tłumaczenie tytułu na j. polski: *Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny: konwencja o prawach człowieka i medycynie*.

²⁰ H.L. Schreiber, *The European Ethical Convention: Legal Aspects*, w: *Medical Ethics*, s. 241.

²¹ Por. www.coe.int/T/E/Social_Cohesion/Health.

śniającym się związkom między problematyką bioetyczną i rozumianymi coraz szerzej prawami człowieka²².

Jak pisze H.L. Schreiber, konwencja nie jest bezskuteczną z punktu widzenia prawa międzynarodowego umową co do zasad etycznych, lecz określa podstawowe reguły prawne, które mają być zachowywane w medycynie i naukach biologicznych wobec „istot ludzkich”. Ratyfikacja konwencji tworzy wobec Państwa-Strony określone obowiązki prawne (rozdział VIII). Warto dodać, że zgodnie z art. 27 żadnego z jej przepisów nie można interpretować jako ograniczającego albo w inny sposób naruszającego możliwości Strony do przyznania dalej idącej ochrony w dziedzinie zastosowań biologii i medycyny. Konwencja zawiera więc tzw. przepisy semiimperatywne.

M. Safjan zauważa, iż jest ona jedyną – jak dotąd – próbą określenia zasad podstawowych w obszarze obejmującym zarówno klasyczne problemy biomedycyny (sposoby ochrony interesów jednostki, interwencja medyczna), jak i wprost odnoszących się do nowoczesnej biotechnologii (eksperymenty medyczne, testy i interwencje, zabiegi transplantacyjne)²³.

Do najważniejszych zasad konwencji należy sformułowany w „Postanowieniach ogólnych” (rozdział I) nakaz poszanowania godności, tożsamości i integralności każdej osoby (art. 1) oraz respektowania jej interesu i dobra jako przeważających nad interesem społeczeństwa i nauki (art. 2). W rozdziale pierwszym sformulowano także zasadę równego dostępu do opieki medycznej (art. 3) oraz wymóg przestrzegania przez lekarzy standardów zawodowych (art. 4). Konwencja zawiera w dalszej części regulacje dotyczące ochrony autonomii pacjenta; art. 5 stanowi, że nie można przeprowadzić interwencji medycznej bez jego swobodnej i świadomej zgody. Jednakże – po

²² „I am looking forward to the day when the words «human rights» will conjure up in our minds images not of courtrooms and prisons, but of a cohesive society where everyone enjoys equal rights, also of access to state-of-the-art medical care and protection of their health”. Wypowiedź z 16 listopada 2004 r.

²³ M. Safjan, *Prawo polskie a Europejska Konwencja Biomedyczna*, „Prawo i Medycyna” 2000, nr 5 (vol. 2).

spełnieniu licznych warunków – konwencja dopuszcza możliwość przeprowadzania eksperymentów medycznych przynoszących bezpośrednie korzyści terapeutyczne również na osobach niemających zdolności do samodzielnego wyrażenia zgody (art. 16, 17 i 20).

W kontekście rozwoju genetyki konwencja wprowadza trzy istotne zakazy: zakaz dyskryminacji osoby ze względu na dziedzictwo genetyczne (art. 11), zakaz przeprowadzania genetycznych testów prognozujących (art. 12) oraz zakaz przeprowadzania testów w celu wywołania dziedzicznych zmian genetycznych potomstwa (art. 13). Regulacje te uzupełnia Protokół Dodatkowy dotyczący zakazu klonowania istot ludzkich.

W konwencji poruszone są kwestie niektórych praktyk eugenicznych, takich jak np. selekcja przyszłej płci dziecka. Art. 14 zakazuje takich praktyk, z wyjątkiem przypadku, gdy prowadzą one do uniknięcia poważnej choroby dziedzicznej związanej z płcią dziecka. Dokument następnie porusza zagadnienie eksperymentów przeprowadzanych na embrionach ludzkich *in vitro*²⁴. Konwencja stanowi, że jeżeli prawo wewnętrzne zezwala na przeprowadzanie takich badań, to równocześnie powinno zapewnić embrionom odpowiednią ochronę. Konwencja zabrania także tworzenia embrionów ludzkich dla celów naukowych (art. 18). W art. 19 i 20 konwencja porusza jeszcze zagadnienie pobierania organów i tkanek od żyjących dawców dla celów transplantacji. Warto wskazać, że w drodze wyjątku dopuszczalne jest pobranie tkanek regenerujących się od osoby niemającej zdolności do wyrażenia na to zgody. Krótki przegląd zagadnień poruszanych przez konwencję chciałbym zakończyć artykułem 21, zgodnie z którym ciało ludzkie i jego części nie mogą same w sobie stanowić źródła zysku.

Europejska konwencja bioetyczna – zwłaszcza po ratyfikowaniu przez Polskę – będzie zapewne wywierać wpływ nie tylko na praktykę etyczno-zawodową lekarzy, lecz także prawników i ludzi biznesu. W takim przypadku znalazłaby potwierdzenie poczyniona powyżej

²⁴ Por. R. Wimmer, *European Convention – Ethical aspects of Embryo Protection*, w: *Medical Ethics*, s. 249–256.

obserwacja o wzajemnym przenikaniu się problematyki najważniejszych współczesnych etyk korporacyjnych.

6. Etyka Alberta Schweitzera na tle personalizmu Maxa Schelera

Puentę dla drugiej części pracy, a zwłaszcza dla punktów poświęconych etyce medycznej, stanowić będzie krótka prezentacja etyki A. Schweitzera (1875–1965). A. Schweitzer był lekarzem, filozofem, teologiem, muzykiem, pisarzem oraz pastorem ewangelickim. Znany jest głównie jako założyciel i lekarz szpitala w Lambarene. W roku 1954 w uznaniu za podejmowane tam wysiłki dla ratowania życia czarnoskórych mieszkańców Gabonu otrzymał pokojową nagrodę Nobla. Swoją myśl etyczną A. Schweitzer wyłożył m.in. w dziele pt. „Filozofia kultury”. Jak można zauważyć, teoria etyczna A. Schweitzera ma wiele wspólnego z prezentowanymi w dalszej części pracy poglądami M. Schelera. Z tego względu jej krótkie zarysowanie w tym miejscu jest w pełni uzasadnione.

Autor proponuje różne definicje etyki, zawsze jednak uwzględniając w nich pojęcie „czci dla życia” oraz „przeżywania”. Píše: „Etyka polega więc na tym, że przeżywam pragnienie okazywania równie głębokiej czci dla życia w stosunku do wszelkiej woli życia, jak w stosunku do własnej. Tym samym dana jest więc podstawowa zasada moralna, zasada myślowo konieczna. Utrzymywać życie i działać na korzyść życia – oto co jest dobre; niszczyć życie i ograniczać życie – oto co jest złe”²⁵.

W innym miejscu Autor następująco charakteryzuje zadania proponowanej przez siebie etyki praktycznej: „Etyka winna objąć wspólprzeżywanie wszelkich stanów i wszelkich aspiracji woli życia, również radość, również tęsknoty za tym, by się wyżyć, również dążenia ku doskonałości”²⁶.

²⁵ A. Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, w: *Człowiek w filozofii współczesnej*, red. A. Pająk, G. Podraza-Ucińska, Kraków 1979, s. 319.

²⁶ Tamże, s. 320.

W moim przekonaniu zasadna jest teza, iż na najwyższym poziomie uogólnienia etyka A. Schweitzera posiada rysy, które zbliżają ją do etyki fenomenologicznej M. Schelera. Stwierdzenie to wymaga uzasadnienia.

Jest tak – po pierwsze – ze względu na kategorię przeżycia, za pomocą której odbywa się etyczne poznanie. A. Schweitzer pisze: „Wszelkie prawdziwe poznanie przechodzi w przeżycie. Nie poznaję istoty zjawisk, ale poznaję ją przez analogię do woli życia, która jest we mnie. W ten sposób wiedza o życiu staje się dla mnie przeżyciem świata. Poznanie, które stało się przeżyciem nie pozwala mi być wobec świata czysto poznającym podmiotem, ale narzuca mi głębszy stosunek do niego”²⁷.

Po drugie – niektóre sformułowania A. Schweitzera są zbieżne z charakterystyką dążenia do fenomenologicznego uchwycenia istoty przeżyć etycznych, tj. z koncepcją redukcji fenomenologicznej w rozumieniu M. Schelera. Autor pisze: „Poznanie kształtuje mój stosunek do świata nie w ten sposób, że powiadamia mnie, jakie znaczenie w całości świata mają te czy inne przejawy życia. Nie zostawia mnie na powierzchni zjawisk, lecz każe dążyć w głąb. W relację ze światem wprowadza mnie od wewnątrz, sprawiając, że moja wola życia współprzeżywa wszystko, co ją otacza jako wolę życia”²⁸. Na uwagę w powyższym fragmencie zasługuje zwłaszcza fenomenologiczna w wymowie uwaga metodologiczna „o wejściu w relację ze światem.” Dodać jednak należy, że A. Schweitzer nie posługuje się pojęciem intuicji. Wynika to z założonego przez niego zawsze świadomego przeżywania czci dla życia.

Po trzecie – co się z tym wiąże, A. Schweitzer, podobnie jak niektórzy fenomenolodzy, polemizuje z racjonalistycznym paradygmatem w filozofii (np. J. Tischner podkreśla, że poglądy E. Husserla wyrosły m.in. z polemiki z kartezjanizmem²⁹). W tym przypadku poglądy A. Schweitzera ponownie najbliższe są M. Schelerowi, który poszukiwał aplikacji fenomenologii do praktyki etycznej³⁰. Autor stwier-

²⁷ Tamże, s. 318.

²⁸ Tamże.

²⁹ Będzie o tym mowa w dalszej części pracy.

³⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1958, s. 306.

dza: „U Kartezjusza filozofowanie wychodzi z twierdzenia: «Myślę, więc jestem». Przy tym małodusznym, arbitralnie wybranym wstępnym założeniu popada ono nieuchronnie w koleiny abstrakcji. Nie znajduje dojścia do etyki i daje martwy pogląd na świat i życie. Prawdziwa filozofia wychodzić musi z najbardziej bezpośredniego i najdalej sięgającego faktu świadomości. «Jestem życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć» Nie jest to wyspekulowane prawo. W każdej chwili refleksji staje na nowo przede mną. Jak z nigdy nie murszejącego korzenia wyrasta z niego wiecznie żywy pogląd na świat i życie, obejmujący wszystkie fakty bytu. Wyrasta z niego mistyka etycznego jednoczenia się z bytem”³¹.

Po czwarte – A. Schweitzer i M. Scheler w bardzo podobny sposób charakteryzują pojęcie odpowiedzialności za drugiego człowieka. W koncepcji M. Schelera odpowiedzialność za drugiego wynika z uchwycenia wartości, które konstytuują go jako Osobę. A. Schweitzer posługuje się tym pojęciem, na podobnej zasadzie – odpowiedzialność wynika z uchwycenia wartości (czci) życia drugiego człowieka (i najszerzej – wszelkiego życia). „Etyka jest nieskończoną odpowiedzialnością za wszystko, co żyje”³².

Co za tym idzie – po piąte – etykę schweitzerowską nazwać można personalistyczną – z podobnych względów, dla których określa się tak poglądy M. Schelera. Kategoria dobra i zła etycznego są przez Autora ściśle powiązane z przeżywaniem wartości życia innych osób. A. Schweitzer wyraża się następująco: „Istotnie wszystko, co w zwykłej etycznej ocenie postępowania ludzi wobec siebie uchodzi za dobre, można sprowadzić do materialnego i duchowego popierania życia ludzkiego oraz działania na rzecz rozwoju jego najwyższych wartości. Z kolei wszystko, co w stosunkach międzyludzkich uważa się za zło, jest ze swej istoty materialnym lub duchowym unicestwieniem albo ograniczeniem życia ludzkiego, albo zaniedbaniem rozwoju jego najwyższych wartości”³³.

³¹ A. Schweitzer, *op. cit.*, s. 319.

³² Tamże, s. 320.

³³ Tamże, s. 319.

Zatem, jak wyraża się Autor w innym miejscu, „(...) naprawdę etyczny jest tylko ten człowiek, który daje posłuch potrzebie okazywania pomocy wszelkiemu życiu, które może wesprzeć i wzbrania się przed czynieniem szkody jakiegokolwiek żywemu stworzeniu. Nie pyta, czy to lub tamto życie zasługuje na angażowanie się z uwagi na swą wartość, nie pyta, również, czy i o ile jeszcze zdolne jest odbierać wrażenia. Życie jako takie jest dla niego święte”³⁴.

Posługując się instrumentarium pojęciowym M. Schelera można powiedzieć, że w prezentowanej koncepcji afirmatywne przeżycie wartości życia podnosi ją z poziomu kategorii wartości witalnych na poziom wartości duchowych. Dodajmy, że przytoczony powyżej fragment w szczególny sposób daje wyraz poglądom cytowanego Autora na etykę zawodów medycznych.

Po szóste – A. Schweitzer kładzie zasadniczy nacisk na konieczność podejmowania indywidualnych decyzji moralnych w bezustannej konfrontacji „czystej” etycznej postawy afirmacji życia i „życiowej konieczności”, związanej z ograniczaniem lub pozbawianiem go. Dodać należy, że A. Schweitzer wprowadza pojęcie etyki stosowanej (względnej) będącej „mieszaniną etyki i nieetycznej konieczności”, czyli „obiegową etyką szukającą kompromisów”. Etyka A. Schweitzera jest więc, może nawet w większym stopniu niż etyka schelerowska, bezkompromisową i dramatyczną etyką sytuacyjną. Autor pisze: „Etyka czci dla życia nie trzyma na składzie gotowej do użytku miary dla zharmonizowania etyki i konieczności. Absolutna etyka czci dla życia wciąż od nowa i wciąż w oryginalny sposób prowadzi w człowieku konfrontację z rzeczywistością. Nie rozstrzyga za niego konfliktów, ale zmusza go, by w każdym przypadku sam decydował, w jakiej mierze może pozostać etycznym, w jakiej zaś musi się poddać konieczności niszczenia i tym samym obarczyć się winą”³⁵. Poglądy A. Schweitzera zbliżają się tu do poglądów N. Hartmana, który wskazywał na konfliktowy charakter wszelkiej moralności

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 321.

pozytywnej oraz inaczej niż M. Scheler dowartościowywał pojęcie winy oraz sumienia³⁶.

Na koniec chciałbym przytoczyć myśl A. Schweitzera, zbieżną z prezentowanym w dalszej części pracy poglądem N. Hartmanna o konfliktowym charakterze wszelkiej moralności pozytywnej. Myśl ta w całej pełni uwidacznia sytuacyjny charakter teorii etycznej A. Schweitzera: „W etycznych konfliktach człowiek może podejmować tylko subiektywne decyzje. (...) Nie wolno nam nigdy utracić wrażliwości. Żyjemy w prawdzie, jeżeli coraz głębiej przeżywamy konflikty”³⁷. Jak dosadnie konkluduje A. Schweitzer – „Czyste sumienie jest wynalazkiem diabła”³⁸.

³⁶ Będzie o tym mowa w dalszej części pracy.

³⁷ A. Schweitzer, *op. cit.*, s. 321.

³⁸ Por. wiersz W. Szymborskiej *Pochwała złego o sobie mniemania*:

Myszołów nie ma sobie nic do zarzucenia.
Skrupuły obce są czarnej panterze.
Nie wątpię o słuszności czynów swych piranie.
Grzechotnik aprobeuje siebie bez zastrzeżeń.

Samokrytyczny szakal nie istnieje.
Szarańcza, aligator, trychnina i giez
żyją jak żyją i rade są z tego.

Sto kilogramów waży serce orki,
ale pod innym względem lekkie jest.

Nie bardziej zwierzęcego
niż czyste sumienie
na trzeciej planecie Słońca.

CZĘŚĆ III

ETYKA PRAWNICZA JAKO FENOMENOLOGICZNA ETYKA WARTOŚCI

Rozdział I

Uwagi wstępne i struktura części trzeciej

1. Wstęp

Dotychczasowa prezentacja zagadnień etyki prawniczej, etyki działalności gospodarczej oraz etyki zawodów medycznych miała m.in. na celu:

- 1) „dowartościować” samą problematykę etyki zawodów prawniczych – dzięki nakreśleniu szerszego tła porównawczego;
- 2) dowieść, iż trzy elementy stanowiące fundament perspektywy fenomenologicznej są immanentną cechą praktyki najważniejszych, współczesnych etyk zawodowych;
- 3) dowieść tą drogą zasadności paradygmatu etycznego, przyjętego w tej pracy;
- 4) ukazać praktyczny aspekt trzech podstawowych elementów zarysowanej poniżej koncepcji etyki sytuacyjnej prawnika.

Koncepcja ta będzie w trzeciej części pracy rozwijana już bez obawy, iż stanowi jedynie intelektualną spekulację, niemającą oparcia w tekstach korporacyjnych kodeksów etycznych, czy – co ważniejsze – w praktyce zawodowej prawników, lekarzy i ludzi biznesu.

2. Struktura części trzeciej

Trzecią i najobszerniejszą część pracy rozpoczyna prezentacja założeń filozofii fenomenologicznej E. Husserla oraz wywodzącej się z niej fenomenologicznej etyki wartości (personalizmu etycznego) M. Schelera. Do wywodu wprowadzona jest następnie „krytyczna” fenomenologia N. Hartmanna. Równolegle z prezentacją kolejnych, coraz to bardziej szczegółowych zagadnień teoretycznych, które należą do dorobku etycznego M. Schelera i N. Hartmanna (np. teorii apriorycznego i nieformalnego istnienia wartości etycznych; uchwytowania wartości przez intuicję etyczną; emocjonalnego i intelektualnego aspektu poznania wartości; teorii pola świadomości aksjologicznej, itd.) rozwijana jest w pracy – oparta na referowanym dorobku – koncepcja etyki sytuacyjnej prawnika. Tytułem przykładu wskazać można w tym miejscu oryginalną tezę N. Hartmanna o ograniczonym zakresie pola świadomości aksjologicznej człowieka, dzięki której uzyskujemy podstawę do teoretycznego wyodrębnienia wartości etyczno-zawodowych adwokata, sędziego czy prokuratora z *universum* wartości etycznych. Z kolei koncepcja kwadratu aksjologicznego N. Hartmanna pozwala wykazać samoistność etyki prawniczej wobec etyki zawodów medycznych itd.

Jak powiedziano, koncepcja etyki sytuacyjnej prawnika nadbudowywana będzie w kolejnych rozdziałach na prezentowanych stopniowo elementach etyki fenomenologicznej M. Schelera i N. Hartmanna. Następnie, dla doprecyzowania nakreślanego obrazu etyki zawodowej prawnika, zaprezentowana zostanie krótko fenomenologia pracy M. Schelera – wraz z uwagami N. Hartmanna o roli pracy w zbiorowości ludzkiej. Dzięki temu uzyskamy możliwość płynnego wprowadzenia zagadnień należących do fenomenologicznej etyki pracy J. Tischnera, a zwłaszcza jego koncepcji komunikacyjnych, etycznych wspólnot pracy (jest o nich mowa we wprowadzeniu do rozdziału poświęconego etyce działalności gospodarczej). Umożliwi ona zbudowanie teorii korporacji prawniczej jako etycznej wspólnoty komunikacyjnej. Teoria ta (odwołująca się także do wprowadzonego przez M. Schelera pojęcia osoby zbiorowej) jest koniecznym uzupeł-

nieniem – niejako rewersem – indywidualistycznej i refleksyjnej fenomenologicznej etyki prawnika. Rezygnacja z próby zdefiniowania korporacji prawniczej w granicach fenomenologicznej etyki wartości narażałaby samą koncepcję etyki sytuacyjnej na zarzut skrajnej subiektywności, niedyskursywności, itd. Ostatecznie w tej części pracy podjęta będzie próba stworzenia spójnej wizji prawnika jako Osoby (w rozumieniu M. Schelera), jego świata wartości etyczno-zawodowych, oraz korporacji prawniczej jako etycznej wspólnoty komunikacyjnej.

W ostatnim rozdziale części trzeciej przedstawię argumenty, przemawiające ostatecznie za tezą o niemożności zbudowania jednolitej etyki zawodowej dla wszystkich zawodów prawniczych.

Powrócę także do zagadnienia kodeksu etyki prawniczej. Dzięki wprowadzeniu wspomnianej w części pierwszej koncepcji trzech stopni konkretyzacji norm etycznych I. Lazari-Pawłowskiej – w kontekście unormowań zbiorów zasad etyki prawniczej – wskażę sferę swobodnej decyzji etyczno-zawodowej prawnika, w obrębie której można zasadnie mówić o jego etyce sytuacyjnej. Z tego też względu ostatni rozdział części trzeciej będzie podsumowaniem wyводу prowadzonego w rozprawie.

Fenomenologiczne podstawy koncepcji etyki sytuacyjnej prawnika

1. Powstanie filozofii fenomenologicznej

Etymologicznie rzecz biorąc, fenomenologia (gr. *phainomenon* – to, co się zjawia, ukazuje, zjawisko + *logos* – słowo, nauka, teoria) to nauka o zjawiskach. Powyższy termin jest jednak wieloznaczny i w historii filozofii pojawił się w przynajmniej pięciu znaczeniach¹. Jak podaje J. Galarowicz, wprowadzony został do filozofii w 1764 r. przez J.H. Lamberta i służył na oznaczenie „nauki o zjawiskach” (*Theorie der Erscheinung*). Następnie, w teorii nauki Johanna G. Fichtego jest mowa o „teorii pozoru” i „nauce o zjawiskach” (*Erscheinungslehre*). Nawiązując do J.G. Fichtego, I. Kant nauce o fenomenach przeciwstawił wiedzę o „rzeczach samych w sobie”². U Georga W.F. Hegla zaś fenomenologia ducha (*Phänomenologie des Geistes*) to nauka o fazach rozwoju świadomości. P.T. de Chardin pojmuje fenomenologię jako filozoficzną refleksję nad naturą, dociekającą całokształtu jej sposobów przejawiania się (tj. fenomenów) oraz zewnętrznych i wewnętrznych mechanizmów jej ewolucji.

Najważniejszym i najbogatszym znaczeniem terminu „fenomenologia” jest to, które wiąże się z kierunkiem filozoficznym, jaki zainicjo-

¹ J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości*, Kraków 1997, s. 15–16.

² R. Ingarden pisze, że słowo „fenomenologia” pojawiło się pierwszy raz w jednym z listów Kanta. Por. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 7.

wał E. Husserl (1859–1938), postulując określoną metodę badawczą oraz ideę podstawowej nauki filozoficznej. Do filozofii fenomenologicznej – biorącej początek w poglądach E. Husserla – odwoływał się będę w tej pracy.

Przez fenomenologię E. Husserl rozumie odrębny sposób podejścia do zagadnień filozoficznych, a zarazem odrębną technikę językowego przedstawiania wyników, uzyskanych dzięki takiemu podejściu do świata czy też rozważaniu świata. O fenomenologii E. Husserl mówi także jako o zespole twierdzeń, czy systemie teorii, będących wynikiem fenomenologicznego sposobu badania³.

R. Ingarden za czas powstania filozofii fenomenologicznej uważa lata 1900–1901. Ukazały się wówczas „Badania logiczne” E. Husserla, „Fenomenologia woli” A. Pfandera oraz „Metoda transcendentna a psychologiczna” M. Schelera⁴. Ingarden wskazuje też na trzy fazy rozwoju fenomenologii, związane z aktywnością naukową samego E. Husserla. Pierwsza z nich rozpoczyna się w 1900 r. i trwa do wybuchu I wojny światowej (jest to okres tzw. fenomenologii ge-tyngeńskiej). Druga faza rozpoczyna się wraz z powołaniem E. Husserla do Fryburga (1916); jest to, jak się wyraża R. Ingarden, „złoty okres” rozwoju fenomenologii. Okres trzeci rozpoczyna się około 1930 r. i trwa do śmierci E. Husserla; cechuje się ograniczeniem wpływu jego myśli w Niemczech – z jednej strony – ze względu na wzrost popularności egzystencjalizmu M. Heideggera, zaś z drugiej – ze względu na dojście do władzy Hitlera⁵.

Jak zauważa J.F. Lyotard, fenomenologia E. Husserla wykielkowała z kryzysu subiektywizmu i irracjonalizmu końca dziewiętnastego i początku dwudziestego wieku; miała się zaś kierować przeciw psychologizmowi, pragmatyzmowi, przeciw całemu temu okresowi zachodniej myśli, którą sama odzwierciedlała, posunęła naprzód i zwalczała⁶. Sam E. Husserl odwoływał się do myśli

³ R. Ingarden, *op. cit.*, s. 13.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ J.F. Lyotard, *Phenomenology*, s. 31, tłum. własne.

XIX-wiecznych filozofów, takich jak jego nauczyciel F. Brentano oraz czeski matematyk i logik B. Bolzano⁷. Jak pisze M. Tatarkiewicz, od Brentany Husserl przejął ideę czysto opisowej filozofii, nawiązując do jego psychologii opisowej; od Bolzany natomiast koncepcję nauki apriorycznej o nauce i pojęcia „wyobrażeń w sobie” i „prawd w sobie”, które utorowały drogę fenomenologii i jej teorii przedmiotów idealnych. E. Husserl odwoływał się więc do „opozycji filozoficznej” XIX w., nawiązując do tradycji arystotelesowsko-scholastycznej. W późniejszych latach zaznaczył się u niego ponadto silny wpływ Kartezjusza⁸. J.F. Lyotard zauważa: „Fenomenologia jest porównywalna do kartezjanizmu i z pewnością można zbliżyć ją do niego pod takim kątem: jest logiczną medytacją zmierzającą do zatopienia nawet niepewności samej logiki za pomocą języka lub logosu (rozumu) wykluczającego wątpliwość”⁹. J.F. Lyotard stwierdza też, że „kartezjańskie marzenie o *mathesis universalis* odradza się u Husserla”¹⁰. Charakteryzuje dalej fenomenologię na tle kantyizmu w sposób następujący: „Jest to filozofia postkantowska, odkąd pragnie uniknąć metafizycznej systematyzacji; jest filozofią dwudziestego wieku, której marzeniem jest odnowić jej naukową misję przez ustanowienie na nowo warunków dla tej nauki. Urzeczywistnienie tej wiedzy jest wyrażone w konkretnej czy „empirycznej” nauce; (fenomenologia) szuka ugruntowania owej wiedzy naukowej. Taki jest punkt wyjścia, sedno, którego fenomenologia docieka: bezpośrednie dane wiedzy”. J.F. Lyotard stwierdza także, że Kant przeszedł aprioryczne warunki wiedzy, „lecz one uprzedzały już samo rozwiązanie”. „Fenomenologia zaś pragnie uniknąć nawet tych hipostaz”¹¹.

E. Husserl karierę zawodową rozpoczął jako matematyk. W stronę filozofii skierowały go zainteresowania podstawami matematyki oraz matematycznego przyrodoznawstwa. Zamierzał znaleźć wyjaśnienie

⁷ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1958, s. 299–300.

⁸ Tamże.

⁹ J.F. Lyotard, *op. cit.*, s. 32. Tłum. własne.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

dla podstawowych pojęć i operacji matematycznych i sięgnął w tym celu właśnie do praw odkrywanych przez psychologię doświadczalną¹². Pierwsza większa praca E. Husserla, *Philosophie der Arithmetik* (1891) napisana była ze stanowiska psychologizmu¹³. Dopiero druga, *Logische Untersuchungen* – „Badania logiczne” (1900–1901), zawiera program fenomenologii i pierwsze analizy fenomenologiczne, z zarazem ostrą krytykę psychologizmu. Późniejsze ważne prace E. Husserla, wychodzące daleko poza jego pierwotny program, to *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), *Formale und transzendental Logik* (1929) i *Meditations cartésiennes* (1931)¹⁴. Większa część prac Husserla pozostała jednak w rękopisach, publikowanych drukiem aż do czasów współczesnych (*Husserliana*)¹⁵.

J. Galarowicz uważa, że fenomenologia E. Husserla zrodziła się z „protestu przeciwko trzem sposobom uprawiania filozofii: «filozofii pojęć», psychologizmowi oraz filozofii światopoglądowej”¹⁶. J. Tischner pisze, że ogólny profil kierunku zapoczątkowanego przez E. Husserla jest „pryncypialnie antypozytywistyczny”. E. Husserl postawił sobie za cel, zauważa ów Autor, wskrzesić tradycyjną ideę filozofii jako nauki ścisłej, odrębnej od nauk szczegółowych, operującej własnymi metodami¹⁷. Nauka ta spełniać miała dwa postulaty: zamiast zajmować się pojęciami, odnieść się do rzeczywistości, oraz wiele kierunków filozoficznych zastąpić jedną, uniwersalną filozofią. Stąd wzięło się powiedzenie E. Husserla – „Z powrotem do samych rzeczy!” (czyli do zjawisk, fenomenów)¹⁸. Metodą fenomenologii stał się więc opis istoty zjawisk danej nam w bezpośredniej intuicji istoty, czyli opis tego, co w zjawisku jest – mówiąc

¹² J. Tischner, *U źródeł współczesności*, w: *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 38 i nast.

¹³ W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 298.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. R. Ingarden, *op. cit.*, s. 12.

¹⁶ J. Galarowicz, *op. cit.*, s. 18.

¹⁷ J. Tischner, *U źródeł współczesności...*, s. 39.

¹⁸ J. Galarowicz, *op. cit.*, s. 19.

najogólniej – jego niezmiennym i koniecznym „co”¹⁹. R. Ingarden wskazuje trzy podstawowe zasady (tendencje), z których rozwinęła się filozofia fenomenologiczna jako metoda. Jest to – po pierwsze – „zasada wszystkich zasad”, wyrażana właśnie hasłem „Z powrotem do rzeczy” (*Zurück zu den Sachen selbst!*) – czyli do „pierwotnego, bezpośredniego doświadczenia”. Zasada druga dotyczy realizowania poznania bezpośredniego w sferze tzw. przedmiotów idealnych, a zatem realizowania bezpośredniego poznania apriorycznego; prowadzi do rozważania zagadnień ontologicznych. Zasada trzecia wymaga realizacji poznania immanentnego i wprowadzenia redukcji transcendentalnej²⁰.

Fenomenologia E. Husserla występuje w dwóch odmianach. Jej pierwotną postacią była fenomenologia ejdetyczna (*eidos* gr. – istota). Następnie wyłoniła się z niej fenomenologia transcendentalna²¹. Idea fenomenologii ejdetycznej pojawiła się u E. Husserla w „Badaniach logicznych”. Zarys nowej metody badawczej tam zawartej – metody fenomenologicznej – rozwinięty został zwłaszcza w późniejszych „Ideach”²². J. Galarowicz pisze, że ostatecznym celem fenomenologii jako nauki fundamentalnej miała być wiedza pewna. Dlatego tak doniosłym postulatem fenomenologii była jej bezzalożeniowość, prowadząca do odrzucenia wszelkich hipotez, uprzedzeń czy przesądów i do otwarcia się na to, co oczywiste – a więc dane w niczym niezafalszowanym poznaniu. Fenomenologia miała badać nie zjawiska w konkretnym ukształtowaniu, lecz tylko ich istotę²³. Tak więc dążyła do uchwycenia tego, co podstawowe w samych zjawiskach²⁴. W konsekwencji za realne, istniejące niezależnie od świadomości uważano „czysto zjawiające się” przedmioty. Podobnie, za istniejące niezależnie od świadomości, choć nierealne, uważano przedmioty

¹⁹ J. Tischner, *U źródeł współczesności...*, s. 40.

²⁰ R. Ingarden, *op. cit.*, s. 57.

²¹ Tamże, s. 20 i nast.

²² Zdaniem J. Tischnera, dla filozofii współczesnej najdonioślejsze znaczenie mają trzy grupy zagadnień pojawiających się w „Ideach...”, tj. koncepcja racjonalizmu, poglądy na istotę świadomości oraz zagadnienia idealizmu. J. Tischner, *U źródeł współczesności...*, s. 39.

²³ W. Tatarzewicz, *op. cit.*, s. 302.

²⁴ J. Tischner, *U źródeł współczesności...*, s. 41.

niektórych pojęć ogólnych, czyli „idee”; nazywano je „przedmiotami idealnymi”²⁵. Powyższy rys filozofii E. Husserla określany jest jako idealizm transcendentálny²⁶.

Zdaniem E. Husserla, pierwotnym źródłowym poznaniem przedmiotu jest specyficznie rozumiane spostrzeżenie go (jego „źródłowo prezentująca naoczność”), przy czym istnieje ścisły związek pomiędzy rodzajem przedmiotu a sposobem, w jaki prezentuje się on świadomości²⁷. Świadomością „pierwotnie prezentującą” jest właśnie owo spostrzeżenie, tzw. akt, w którym przedmiot poznania jest obecny tu i teraz jako on sam. (Akty takie mają charakter intencjonalny, co oznacza, że świadomość jest zawsze świadomością jakiegoś przedmiotu, czyli że jest ona świadomością konstytuującą sens przedmiotowy.)²⁸ W tym, co jest dane w poznaniu – poza wszystkim, co ma charakter empiryczny, zmienny i jednostkowy – prezentuje się to, co pozaempiryczne, ogólne i stałe – tj. istota (*eidos*) danego zjawiska. Istoty (a także istotnościowe stany rzeczy oraz prawa aprioryczne) są dostępne poznaniu w swoistej odmianie naoczności – w intuicji ejdetycznej. Intuicyjne uchwycenie samego sensu zjawisk opiera się zaś na redukcji ejdetycznej. Tak więc do ustalenia tego, co bezpośrednio dane i oczywiste, nie jest potrzebna i przydatna ani dedukcja, ani indukcja, gdyż są to metody rozumowania, pośredniego wysnuwania prawd, a nie bezpośredniego ich ujmowania. Intuicja jest tutaj pierwszym i niezastąpionym źródłem poznania; wszelkie rozumowania są niemożliwe, jeżeli intuicja nie dostarczy do nich przesłanek. Dla E. Husserla była to – jak sam twierdził – wspomniana „zasada zasad”²⁹.

Intuicjonizmem właśnie fenomenologia przeciwstawiała się kantyzmowi i empiryzmowi³⁰. Fenomenolodzy rozróżnili wiele rodzajów

²⁵ W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 303.

²⁶ J. Galarowicz, *op. cit.*, s. 23.

²⁷ Tamże, s. 21

²⁸ J. Tischner, *W kręgu myśli Husserlowskiej*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 13.

²⁹ W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 303.

³⁰ Tamże.

intuicji, uzależnionych od rodzaju danych bezpośrednich; mówić więc można o intuicji racjonalnej, charakterystycznej dla logiki, oraz irracjonalnej, typowej dla aktów emocjonalnych. Przede wszystkim należy jednak odróżnić intuicję ujmującą fenomen w jego konkretności od intuicji ujmującej samą istotę fenomenu, umożliwiającą formułowanie sądów *a priori*³¹. Dzięki swojemu aprioryzmowi fenomenologia miała być równie ścisła jak matematyka i realizować postulat filozofii jako nauki ścisłej³².

Późniejszą fazą myśli E. Husserla jest fenomenologia transcendentna, będąca nauką o czystej świadomości i ja transcendentnym³³. Jak zauważa J. Tischner, E. Husserl odkrył, że wszelkie zjawisko jest zjawiskiem dla jakiegoś poznającego Ja i że bez Ja poznającego żaden przedmiot poznania jako taki nie jest możliwy. Skoncentrował więc badania i opisy na istocie „czystej świadomości”, świadomości „transcendentalnej”, pojętej jako warunek możliwości wszelkiej „przedmiotowości” w świecie i świata i w tym sensie będącej czymś „poza światem”³⁴. Z zagadnieniem czystej świadomości łączył się tzw. fenomenologiczny realizm.

Na tym etapie myśli E. Husserla jako metoda wykrystalizowała się redukcja transcendentna. Miała być ona stosowana – najogólniej mówiąc – do ukazania nieznanego dotąd wglądu w relację pomiędzy świadomością i rzeczywistością. Jak mówi E. Husserl, redukcja transcendentna polega na „braniu w nawias” wszystkiego, czego istnienia nie gwarantuje sam proces poznawania. W. Tatarkiewicz pisze, że była to w zasadzie ta sama metoda co kartezjańska metoda wątplenia i odrzucenia wszystkiego, co wątpliwe³⁵. Tischner mniej kategorycznie stwierdza, że istnieje jakaś analogia między światem stworzonym przez „złośliwego geniusza” a światem stworzonym przez „redukcję transcendentną”³⁶. Należy jeszcze przypomnieć, że

³¹ Tamże, s. 304.

³² W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 306.

³³ J. Galarowicz, *op. cit.*, s. 22.

³⁴ J. Tischner, *W kręgu myśli Husserlowskiej...*, s. 41.

³⁵ W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 302.

³⁶ J. Tischner, *Fenomenologia a socjologia*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 81.

przekonanie E. Husserla i całej „fenomenologii klasycznej”, iż jest możliwe czyste doświadczenie (wolne od przedrozumienia), zostało zakwestionowane przez hermeneutykę³⁷.

2. Nieformalna etyka wartości

2.1. Wprowadzenie

Na gruncie fenomenologii bytu E. Husserla powstała – rozwinięta w pierwszej kolejności przez M. Schelera – fenomenologia wartości, czyli – inaczej rzecz nazywając – materialna (nieformalna) etyka wartości. Jak pisze W. Tatarkiewicz, była ona naturalnym uzupełnieniem myśli E. Husserla i występowała również przeciw naturalizmowi i empiryzmowi, powszechnemu w poprzednim pokoleniu filozofów³⁸. Jak zauważa J. Galarowicz, w filozofii zachodniej dominowała przez wieki filozofia eudajmonistyczna; I. Kant przeciwstawił jej formalną etykę wartości. Z polemiki z tymi dwoma nurtami – oraz ze sprzeciwu wobec relatywizmu etycznego – zrodziła się w współczesna materialna etyka wartości. Jej najważniejszą odmianą jest właśnie fenomenologiczna etyka wartości³⁹.

M. Scheler (1874–1928) prezentacji swych poglądów dokonał w dziele *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*⁴⁰ („Formalizm w etyce a materialna etyka wartości”). Do myśli M. Schelera nawiązał N. Hartmann (m.in. w *Ethik*), który jednak w przeciwieństwie do niego twierdził, że poznanie wartości nie redukuje się do poznania czysto emocjonalnego. Nie podzielał także negatywnego nastawienia M. Schelera do etyki klasycznej (głównie Arystotelesa) i do etyki formalnej I. Kanta⁴¹. Pośród wybitnych współtwórców materialnej etyki wartości wymienić należy m.in.

³⁷ J. Galarowicz, *op. cit.*, s. 23.

³⁸ W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 306.

³⁹ J. Galarowicz, *op. cit.*, s. 29.

⁴⁰ Dzieło to zostało opublikowane w latach 1914–1916. Patrz poniżej.

⁴¹ J. Galarowicz, *op. cit.*, s. 30.

D. von Hildebranda, który wypracował odrębną od schelerowskiej i hartmannowskiej etykę aksjologiczną i personalistyczną⁴².

Spśród polskich filozofów reprezentujących fenomenologiczną etykę wartości wymienić należy ucznia E. Husserla, R. Ingarden (1893–1970), oraz jego własnych uczniów – W. Stróżewskiego, J. Tischnera, W. Cichonia oraz A. Węgrzeckiego⁴³.

Przejdźmy teraz do zarysowania dorobku etycznego M. Schelera.

2.2. Etyka sytuacyjna prawnika w świetle założeń etyki fenomenologicznej Maxa Schelera

2.2.1. Uwagi wstępne

Jak pisze w swym rzetelnym opracowaniu M.S. Frings⁴⁴, myśl M. Schelera wniosła bezspornie poważny wkład w etykę tego stulecia i jest wraz z etyką Arystotelesa i „Krytyką czystego rozumu” I. Kanta najbardziej gruntownym, erudycyjnym i otwartym dziełem z zakresu etyki możliwym do odnalezienia w historii filozofii⁴⁵.

Część pierwsza najważniejszej pracy M. Schelera z pierwszego etapu rozwoju jego myśli etycznej – *Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik* opublikowana została w 1913 r.,

⁴² Jako ciekawostkę przywołać można fakt, iż w ostatnim trzydziestoleciu XIX w. w Rosji powstała myśl filozoficzna, zbliżająca się w swym zarysie do późnych poglądów M. Schelera. Jej autorem jest Władimir Sołowiew, autor m.in. *A Critique of Abstract Principles* (1877–1880), *The Justification of the God* (1894–1898) oraz *Theoretical Philosophy* (1897–1899). Wyklucza się jednak inspirację M. Schelera myślą Sołowiewa. Por. H. Dahm, *Vladimir Solovyev and Max Scheler. Attempt at a comparative interpretation*, The Institute of East European Studies at The University of Fribourg, Dordrecht 1975, s. 1–21.

⁴³ J. Galarowicz, *op. cit.*, s. 32.

⁴⁴ M.S. Frings po śmierci Marii M. Scheler w 1969 r. przejął pieczę nad publikacją kolejnych tomów *Dziel zebranych* M. Schelera, które nie ukazały się za życia filozofa. Pisze o tym w *Sprawozdaniu na temat losów filozoficznej spuścizny Maxa Schelera*. Por. M.S. Frings, *Bericht über die Sachlage am philosophischen Nachlass Max M. Schelers*, w: „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1971, t. 25, zał. 2.

⁴⁵ M.S. Frings, *Max Scheler – A Concise Introduction into the World of Great Thinker*, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pa., Editions E. Nauwelaerts, Louvain 1965, s. 103. (tłum. własne).

w pierwszym tomie *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, który zawierał między innymi *Ideen zu einer Reinen Phänomenologischen Philosophie* Husserla⁴⁶. Jak się wyraża M.S. Frings, rok 1913 był więc kamieniem milowym we współczesnej filozofii europejskiej – filozofii, która ma początek w *Logische Untersuchungen* E. Husserla; w roku tym stworzono bowiem obydwie: czystą (Husserl) i stosowaną fenomenologię (Scheler). Na początku części pierwszej *Formalismus* Scheler informuje, że założył swoją pracę jedynie jako podstawowy szkic, czy też bazę dla etyki filozoficznej i że porusza w niej jedynie podstawowe problemy (ograniczając się do „punktów wyjścia” – *Ansatzpunkte*). Stworzenie podstaw materialnej etyki wartości M. Scheler uważał za „oczyszczenie drogi” do dalszych badań, których podjęcie uniemożliwiła mu śmierć. Mówiąc o „oczyszczaniu drogi” M. Scheler miał na myśli przede wszystkim pewne milczące założenia, zawarte – jego zdaniem – w „Krytyce czystego rozumu” I. Kanta, którą – jako całość – uważał za najdoskonalsze kiedykolwiek stworzone dzieło z zakresu etyki⁴⁷. W podsumowaniu pierwszej części *Formalismus* M. Scheler wyliczył główne punkty, które uważał za presupozycje ukryte w „Krytyce czystego rozumu”⁴⁸.

⁴⁶ Por. K. Wojtyła, *Max Scheler y la etica cristiana*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1982, s. 5.

⁴⁷ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 104.

⁴⁸ Zob. M.S. Frings, *op. cit.*, s. 105–106; M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Bern 1954, s. 30–31; por. J. Trębecki, *Etyka Maxa Schelera*, Warszawa 1973, s. 25–26:

- Wszelka etyka materialna musi być nieodzownie etyką dóbr i celów;
- wszelka etyka materialna zyskuje moc obowiązującą (*Geltung*) tylko *a posteriori* drogą indukcji i empirii; jedynie etyka formalna ma ważność *a priori* w sposób pewny i niezależny od indukcyjnego doświadczenia;
- wszelka etyka materialna jest z konieczności etyką skutku, jedynie etyka formalna może, jako pierwotna nosicielka wartości dobrych i złych (*gut und böse*) przemawiać do przekonania czy też świadomości woli;
- wszelka etyka materialna jest bezwzględnie hedonizmem i zwraca się ku zmysłowym stanom przyjemności, ku przedmiotom. Jedynie etyka formalna ma możliwość, przy prezentowaniu wartości moralnych i ustalaniu na nich zasadzających się (*auf ihnen beruhenden*) norm moralnych, uniknąć względów na zmysłowe stany przyjemności;
- wszelka etyka materialna jest z konieczności heteronomiczna, a jedynie etyka formalna ma możliwość stwierdzić (*feststellen*) i uzasadnić (*begründen*) autonomię osoby;

M. Scheler nigdzie jednak nie ukazuje pozytywnego czy negatywnego nastawienia wobec jakiegokolwiek myśliciela z przeszłości. Stwierdza wprost, że nie ma *ex cathedra* nastawienia antykantowskiego, lecz zamierza wyjść poza Kanta w podobnym sensie do tego, w jakim Kant wyszedł poza Arystotelesa, gdy z bezbłędną argumentacją odrzucił etykę dóbr i celów (*Guter und Zweckethik*)⁴⁹. Warto też zaznaczyć, że schelerowska nieformalna etyka wartości z góry przyjmuje kantowskie odrzucenie etyki celu i dóbr; to osiągnięcie „Krytyki czystego rozumu” stanowi dla M. Schelera jej podstawową wartość. Kant i Scheler jasno ukazują wady etyki eudajmonistycznej – i jest to jeden z kilku punktów, w których zgadzają się ze sobą⁵⁰. Co do zasadniczych różnic między Kantem a Schelerem – należy wskazać, że M. Scheler w pełni dystansuje się wobec zasadniczego dla I. Kanta pojęcia obowiązku, przywracając jak najszerze uprawnienia w życiu moralnym człowieka jego sferze emocjonalnej⁵¹. M. Scheler twierdzi w związku z tym, że kantowska alternatywa: etyka celów i dóbr – etyka formalna (w której etyka formalna sprowadza etykę celu i dóbr *ad absurdum* przez określenie jej nieuniknionych, relatywistycznych konsekwencji) jest przewyżczana przez możliwość nieformalnej, jednakże absolutnej etyki wartości⁵².

W tym miejscu należy poczynić uwagę dotyczącą niemieckiego przymiotnika *material*, którym M. Scheler określa swoją teorię etyczną. Jest on tłumaczony w literaturze anglojęzycznej jako *non-formal*. W moim przekonaniu, określenie etyki schelerowskiej

-
- wszelka etyka materialna wie o legalności działania, a tylko etyka formalna potrafi uzasadnić moralność woli;
 - wszelka etyka materialna uzależnia osobę od jej własnych stanów (*Zustände*) czy też obcych jej dóbr (*Guterdinge*), a jedynie formalna ma możliwość ukazywać i uzasadniać dostojeństwo osoby;
 - wszelka etyka materialna musi w ostatniej instancji przenieść podstawę wszelkich etycznych wartościowań w instynktowny egoizm ludzkiej natury – a tylko etyka formalna jest w stanie ustalić prawo moralne ważne dla wszystkich istot rozumnych w ogóle, prawo wolne od wszelkiego egoizmu i wszelkiego swoistego ludzkiego ukonstytuowania.

⁴⁹ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 104.

⁵⁰ Tamże, s. 105.

⁵¹ K. Wojtyła, *op. cit.*, s. 6.

⁵² M.S. Frings, *op. cit.*, s. 106.

jako nieformalnej etyki wartości także w języku polskim wydaje się szczęśliwsze niż nazwanie jej materialną, co jest kalką z j. niemieckiego i budzi błędne skojarzenia „substancjalne”, spychając przy tym na dalszy plan polemiczny charakter tej teorii wobec kantyzmu. Określenie w konsekwencji projektowanej etyki prawniczej mianem nieformalnej pozwala uwydatnić jeden z najważniejszych rysów odróżniających ją od prawa.

Dodać należy, że poglądy M. Schelera z okresu I wojny światowej – do których przeważnie odwołuję się w tej pracy – nie są tożsame z poglądami z końcowego okresu jego twórczości. Tak np., jak zauważa Z. Kuderowicz, do swego stanowiska (pierwotnie antynaturalistycznego) na gruncie metafizycznej historiozofii zaprezentowanej w późniejszych *Die Stellung des Menschen im Kosmos* oraz w *Die Wissenformen und die Gesellschaft*⁵³ M. Scheler wprowadza elementy *Lebensphilosophie*⁵⁴.

2.2.2. Personalizm etyczny

Analizę pojęcia osoby, powiązanego ściśle z etyką nieformalną, M. Scheler zawarł w części drugiej *Formalismus*, która została opublikowana w trzy lata po części pierwszej, tj. w roku 1916⁵⁵. Podtytuł *Der Formalismus* brzmiał – „Nowa próba uzasadnienia etycznego personalizmu”.

Jak pisze Z. Kuderowicz, myśl M. Schelera kierowała się przeciwko „duchowi kapitalizmu”, mieszczaństwa, kupieckiej przezorności i przedsiębiorczości przemysłowej (a więc przeciwko etyce utilitarystycznej)⁵⁶. Konsekwencją „oddania się człowieka w służbę doraźnej użyteczności” miała być – zdaniem M. Schelera – alienacja człowieka we współczesnym społeczeństwie (poglądem tym wyprzedzał myśl E. Fromma). Alienacja była dla niego przede

⁵³ Wydane w Lipsku w roku 1926; poniższe tłumaczenia J. Trębickiego za wydaniem 2 (Bern 1960)

⁵⁴ J. Trębicki, *op. cit.*, s. 41.

⁵⁵ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 133.

⁵⁶ Z. Kuderowicz, *Scheler czyli personalizm etyczny*, w: *Filozofia i socjologia XX w.*, red. B. Baczkowski, cz. II, Warszawa 1965, s. 340 i nast.

wszystkim problemem moralnym i miała swe źródło w przekształceniu hierarchii wartości pod kątem utylitarystycznej etyki społecznej⁵⁷. M. Scheler odrzucał też etykę opartą na koncepcji „dobra wspólnego”⁵⁸, uważał, że uniwersalna hierarchia moralna nie może być budowana na podstawie systemu norm i ideałów obowiązujących w danej epoce historycznej⁵⁹. Starał się także wyeliminować ze swej etyki wszelkie uzasadnienia typu socjologicznego; sądził, że obowiązywanie pewnych zasad w społeczeństwie jest przesłanką niewystarczającą do ich respektowania przez jednostkę. Fakt, że pewne zasady czy ideały obowiązują w określonej społeczności nie nadaje im jeszcze waloru moralnego dobra. W interpretacji M. Schelera oznacza to, że bunt jednostki przeciw presji społecznej dokonuje się w imię wartości uniwersalnych, a w każdym razie wyższych niż obowiązujące w danej grupie społecznej. Jego zdaniem „Człowiek szlachetniejszy musi naruszać «prawo moralne» i wszystko, co może być «przykazanym» w dziedzinie moralności”⁶⁰. Tak więc jednostka sama musi podjąć wysiłek zmierzający do intuicyjnego wglądu w istotę wartości w drodze „redukcji fenomenologicznej”⁶¹.

Z. Kuderowicz zauważa, że stanowisko M. Schelera było niedalekie od koncepcji egzystencjalistów, którzy – podobnie jak on – odmówili społeczeństwu wpływu na decyzje jednostki i uzależnili jej postępowanie jedynie od aktu jej wyboru. Różnica polega jednak na tym, że dla Schelera akt wyboru jest zarazem aktem oceny i porównywania własnego postępowania z intuicyjnie poznawanym dobrem. Uniwersalny system wartości w zawsze towarzyszy jednostce. (W konsekwencji Scheler atakuje wszelkie subiektywizujące relatywizmy etyczne, które sprowadzają wartości do historycznie zmieniających warunków życiowych⁶².)

⁵⁷ Tamże, s. 343.

⁵⁸ Tamże, s. 358.

⁵⁹ Tamże, s. 343.

⁶⁰ M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, Lwów 1938, s. 38.

⁶¹ Z. Kuderowicz, *op. cit.*, s. 345.

⁶² M.S. Frings, *op. cit.*, s. 113.

Z powyższych względów M. Scheler odrzucił transcendentalizm E. Husserla i wypracował własną fenomenologię etyczną, w której przyznał prymat badaniom nad sferą osobową i moralną⁶³. Fundamentu realistycznego stanowiska w kwestii istnienia wartości upatrywał właśnie w pewności istnienia drugiego człowieka. Odrzucał więc rozumienie osoby ludzkiej w relacji do tego, co znajduje się powyżej niej (dla Schelera Bóg), czy też poniżej niej (przyroda) i dążył do zrozumienia człowieka w nim samym. Uważał też, że tylko człowiek może być nosicielem wartości etycznych „dobry” i „zły”; te określenia mogą dotyczyć tylko osoby. Gros analiz Schelera koncentruje się więc na wypracowaniu koncepcji osoby ludzkiej, pozostającej w ścisłym związku z jego sposobem oglądu świata wartości.

Swoją koncepcję osoby M. Scheler budował w przeciwstawieniu do naturalistycznych i psychologicznych koncepcji człowieka. Emancypację od presji potrzeb przyrodniczych przedstawiał jako przesłankę działania samoistnego i podstawowy warunek osiągnięcia osobowości⁶⁴. Pisał: „Człowiek jest istotą, którego sam sposób bycia jest jeszcze otwartą decyzją co do tego, czym on chce być i stać się”⁶⁵.

Koncepcję osoby M. Scheler kształtował także w opozycji do historiozoficznych i racjonalistycznych teorii Fichtego i Hegla, dla których jednostka działała moralnie jedynie utożsamiając się z ponadosobowym, realizującym się w dziejach rozumem⁶⁶. Istotę osobowości ostrzegał w poczuciu odpowiedzialności za podejmowane akty. Osobowość ujawniała się, jego zdaniem, w refleksji nad własnymi, samoistnymi czynnościami, i to zarówno tymi, które oceniało

⁶³ M. Scheler pisze o fenomenologii: „(...) nie jest ani nazwą jakiejś nowej nauki, ani słowem zastępczym dla filozofii, lecz przede wszystkim nazwą pewnej postawy duchowego patrzenia, w której można zobaczyć lub przeżyć coś, co bez niej pozostaje ukryte, mianowicie dziedzinę faktów pewnego rodzaju. Mówię «postawa» – nie metoda. Metoda to określona przez cel operacja myślowa na faktach, np. indukcja, dedukcja”. Por. M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW, t. 10: *Schriften aus dem Nachlass*, wyd. 2, Berlin 1957, s. 380 i nast., w: A. Węgrzecki, *Scheler*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1975, s. 131–132.

⁶⁴ Z. Kuderowicz, *op. cit.*, s. 450.

⁶⁵ Powyższy pogląd podzielał z M. Schelerem N. Hartmann.

⁶⁶ Z. Kuderowicz, *op. cit.*, s. 349.

społeczeństwo, jak i najbardziej intymnymi, w które społeczność nie ingeruje bezpośrednio⁶⁷.

Jak pisze M.S. Frings, powaga i głębia nieformalnej etyki wartości w porównaniu z innymi teoriami etycznymi leży w fakcie, że dla niej obiektem badań jest cały człowiek, tj. nie tylko jako *animal rationale*, czy jako *homo faber* („jako ewolucyjny rezultat ślepej ścieżki natury czy jako inna wariacja koncepcji człowieka”)⁶⁸. Nieformalna etyka wartości widzi takie koncepcje w perspektywie historycznej i poza nie wykracza. M.S. Frings twierdzi, iż zakres moralnego bycia człowieka jest dla nieformalnej etyki znacznie szerszy niż dla Arystotelesa, Kanta czy dla utilitaryzmu, bowiem obiektem badań jest tu „całość” człowieka. (Taki jest właśnie powód, dla którego M. Scheler żywo i szczegółowo zajmował się historycznymi, społecznymi, etycznymi i ewolucyjnymi – i wieloma innymi aspektami osoby ludzkiej.) Pod koniec życia M. Scheler wskazywał, że wszystkie pytania filozofii ostatecznie sprowadzają się do jednego: „czym jest człowiek?” Tak więc nieformalna etyka wartości musi być rozumiana łącznie z schelerowską antropologią filozoficzną⁶⁹.

⁶⁷ Tamże, s. 351.

⁶⁸ M. Scheler w rozprawie *Mensch und Geschichte* (1926) dokonuje obrachunku z 5 wyróżnionych przez siebie typami antropologii. Są to:

- teistyczna idea człowieka w ujęciu tradycji judeo-chrześcijańskiej;
- koncepcja *homo sapiens*, jaką proponowali Anaksagoras, Platon i Arystoteles;
- naturalistyczna, pozytywistyczna, czy też pragmatyczna idea *homo faber*; M. Scheler wymieniał przy tym Demokryta, Epikura, Bacona, Hume’a, Milla, Spencera i Darwina; mówił o inspiracjach Hobbesa i Machiavellego, kontynuacjach u Schopenhauera i Nietzschego, jak również Freuda i Adlera;
- pozostająca w opozycji do trzech poprzednich pesymistyczna wizja człowieka stojącego u progu zagłady cywilizacji – człowieka „dezertera życia” (L. Klages, T. Lessing, O. Spengler);
- wreszcie – N. Hartmanna idea „pozytywnego” nadczłowieka, różna od propozycji nietzscheańskiej, w miejsce kategorii woli mocy substytuująca suwerenną osobowość, akceptującą prawdę, odpowiedzialność, wolność i zadania – w imię sensu istnienia. W tym ostatnim przypadku M. Scheler odwoływał się do pracy Dietricha Heinricha Kerlera pt. *Weltwille und Wertwille* (1926) oraz – przede wszystkim – do cytowanej wielokrotnie w tej pracy *Ethik* Hartmanna. Por. J. Trębicki, *op. cit.*, s. 41–42.

⁶⁹ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 109.

M. Scheler pisał, że „Osoba jest bezpośrednio współprzeżyta jednością przeżywania, nie jakąś tylko pomyślaną rzeczą poza tym, co bezpośrednio przeżyte”. W panteistycznym – ostatnim – etapie rozwoju swej myśli twierdził, że wyjątkowość człowieka polegać ma na przenikaniu się w nim dwóch elementów – duchowego i popędowego. Myśl, że „rdzeniem” tego, co swoiście ludzkie, jest „duch”, sformułował ostatecznie w *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1927). Tak więc „centrum ducha stanowi osoba. Nie jest ona bytem przedmiotowym, lecz „ciągle realizującą się w sobie samej uporządkowaną strukturą aktów”⁷⁰. Osoba jest „szczególną koncentracją ducha, przejawiającą się w coraz to nowych aktach intencjonalnych”. Będąc „dynamicznym ludzkim byciem” sfera osobowa przejawia się jako centrum wszystkich możliwych aktów duchowych (emocjonalnych, wolitywnych, intelektualnych), między którymi zachodzą jakościowe zmiany. Centrum to – niezależnie od wspomnianych zmian – w każdym możliwym przypadku zachowuje swą tożsamość, ze względu na „kierunek, w którym jego akty jakościowo zmierzają”⁷¹. Dodajmy jeszcze, że skoro „osoba jest ruchem konkretnej jedności wszystkich możliwych aktów”, to – w przekonaniu Schelera – „nie jest ona rzeczą”⁷².

Ostatecznie M. Scheler uważa pojęcie osoby za niedefiniowalne; osobowość człowieka daje się jednak poznać w drodze intuicyjnej m.in. przez współdokonywanie aktów (czucia – chcenia – myślenia) z innym człowiekiem. Zyskuje się wówczas wiedzę o istnieniu osoby⁷³. O znaczeniu dla etyki prawniczej schelerskiej koncepcji wspólnoty osób, w szczególności tzw. osoby zbiorowej, będzie mowa w dalszej części pracy. Pojęcie osoby zbiorowej jest niezastąpionym punktem wyjścia przy charakterystyce korporacji prawniczej, spójnej z założeniami nieformalnej etyki wartości.

⁷⁰ M. Scheler, *Die Stellung...*, jw., s. 48.

⁷¹ Z poglądem tym polemizuje N. Hartmann.

⁷² M.S. Frings, *op. cit.*, s. 126.

⁷³ J. Trębicki, *op. cit.*, s. 41.

Podsumowując – ze wskazanych powodów do teorii etycznej Schelera znajduje zastosowanie jedno ze znaczeń szerokiego terminu „personalizm”⁷⁴.

2.2.3. Znaczenie pojęcia „osoby” dla etyki sytuacyjnej prawnika

W moim przekonaniu już samo zarysowanie spójnego z koncepcją etyki nieformalnej pojęcia osoby jako dynamicznego ludzkiego bycia wychodzi naprzeciw potrzebie zbudowania aktywnej, sytuacyjnej etyki prawnika. Znaczący wpływ na osobę rozumianą jako centrum aktów emocjonalnych, intelektualnych i wolitywnych z całą pew-

⁷⁴ Personalizm jest zarówno ruchem filozoficznym, jak i radykalnym programem zmian i uściśleń w obrębie tradycyjnej antropologii. Personalizm postuluje taką hermeneutykę bytu ludzkiego, która by wiązała porządek aksjologiczny z metafizycznym, religijny i teologiczny z filozofią osoby. Egzystencja osoby i jej niezależność bytowa nawiązują zarówno do istoty duchowej człowieka, jak i do jego samookreślenia się przez własne dzieła (takie jak sztuka i nauka, religia i technika, kultura i filozofia). Personalisci badają osobę w związku z: a) jej twórczym powołaniem do miłości i wolności (Mounier, Marcel, La Senne, Lavelle); b) metafizycznym i aksjologicznym doświadczeniem drugiej osoby (Levinas, Tischner); c) ze światem moralnych wartości i powinności ujętym w perspektywie transcendowania osoby w czynie (M. Scheler, Hildebrand). Cyt. za W. Piwowarski (red.), *Słownik Katolickiej Nauki Społecznej*, Warszawa 1993.

Występująca od 1737 r. we Francji nazwa *le personalisme* oznaczała egoizm, egocentryzm lub indywidualizm. Jak pisze Cz. Bartnik, pierwszy raz słowa *Der Personalismus* w pozytywnym znaczeniu użył w roku 1799 F.D. Schleiermacher w *Dysputach*. Na szerszą skalę termin „personalizm” zaczął przyjmować się dopiero w II połowie XIX w. w USA, Francji i Niemczech na gruncie indywidualizmu, idealizmu i subiektywizmu; w 1860 r. użył go poeta amerykański W. Whitman (1819–1892). W 1903 r. w Paryżu filozof Ch. Renouvier (1815–1903) opublikował książkę pt. *Le Personalisme*; w 1908 r. w USA ukazał się *Personalism*, którego autorem był B.P. Bowne (1847–1910). Termin ten rozpowszechnili w Niemczech i na obszarze języka niemieckiego – poza M. Schelerem – W. Stern (1871–1939), T. Haecker (1879–1945), R. Guardini (1885–1968) i B. Haring (ur. 1912), a na Wyspach Brytyjskich H.W. Carr (1857–1931), J.M.E. McTaggart (1866–1925), A.N. Whitehead (1861–1947) i in. Jak pisze Cz. Bartnik, z czasem rozwinęły się następujące szkoły myśli personalistycznej (o różnym stopniu systematyzacji): p. fenomenologiczny i historyczny (M. Scheler, R. Ingarden, E. Stein, R. Gaudini i in.); p. egzystencjalny (G. Marcel, K. Jaspers, L. Szeztow, G. Harkness i in.); p. neotomistyczny (J. Maritain, E. Mounier, F. Sawicki, M.A. Krapiec, T. Styczeń i in.); p. filozoficzno-religijny (P. Teilhard de Chardin, M. Buber, F. Ebner, późny H. Cohen); psychosocjologia personalistyczna (L. Laberthonniere, E. Durkheim, W. Wundt); p. absolutystyczny (E. Caird, T.H. Green, J. Royce, A.E. Taylor i in.); p. panpsychiczny (L.F. Ward, W. Strem, H.W. Carr, A.N. Whitehead i in.). Poza tym można mówić o tradycji personalizmu amerykańskiego, francuskiego, niemieckiego itp. Cyt. za: Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 124–15.

nością ma przecież jej aktywność zawodowa. Kierunek, do którego „jakościowo” zmierzają powyższe akty, jest według M. Schelera wypadkową różnorodnych przyczyn, zwłaszcza jednak rezultatem preferencji wartości, ze względu na które akty te są podejmowane. Znacząca część owych aktów z przyczyn czysto praktycznych musi kierować się na wartości związane z wykonywaniem przez daną osobę zawodu prawniczego. A więc, skoro osoba jest dynamicznym ludzkim byciem, to w przypadku sędziego, radcy czy adwokata stale realizuje się pod istotnym wpływem dokonywanych w konkretnych sytuacjach preferencji etyczno-zawodowych. Mówiąc po schelerowsku, w bezpośrednio współprzeżywanej strukturze aktów (osobie) nie da się „nie przeżyć” tych spośród nich, które współtworzą nasze „duchowe centrum” ze względu na odniesienie do wartości etyczno-zawodowych, takich jak *iustitia*, *dignitas*, porządek prawny, tajemnica zawodowa, interes klienta czy prestiż korporacji. Inaczej rzecz ujmując, etyczny aspekt pracy prawnika określa jego dynamiczne bycie i wpływa na kierunek podejmowanych aktów „intencjonalno-zawodowych”, czyli współkonstytuuje jego osobę jako sędziego, adwokata, prokuratora itd. Współcześnie, ze względu na stale zaabsorbowanie sprawami zawodowymi, zbiór takich aktów intencjonalno-zawodowych w poważnym stopniu współtworzy „duchowe centra” rzeszy członków korporacji prawniczych.

2.2.4. Poznanie świata wartości. Akty preferencji wartości. Intencjonalne czucie i intuicja wartości

W opinii M.S. Fringsa schelerowska etyka nieformalna jest emocjonalnym, transcendentalnym obiektywizmem⁷⁵. Tymczasem, zdaniem samego M. Schelera, filozofia oparta na doświadczeniu fenomenologicznym jest radykalnym empiryzmem i pozytywizmem⁷⁶; wszystko

⁷⁵ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 125.

⁷⁶ Co do tego M. Scheler pisze: „(...) fenomenologiczna filozofia jest najbardziej radykalnym empiryzmem i pozytywizmem: dla wszystkich pojęć, dla wszystkich twierdzeń i formuł, także dla twierdzeń czystej logiki, np. dla zasady tożsamości, należy szukać „pokrycia” w (...) zawartości przeżywania. A wszelka prawdziwość i ważność twierdzeń zostaje zawieszona, dopóki to wymagania nie jest spełnione. Różni to radykalnie fenomenologiczną filozofię od większości form dotychczasowego racjonalizmu (...). Fenomenologiczną filozofię dzieli od do-

bowiem, co głosi, wywodzi się ostatecznie z doświadczenia⁷⁷. Jak uważa M. Scheler, charakter takiego doświadczenia ma każdy kontakt poznawczy z przedmiotem, który realizuje się w bezpośredni sposób w jakiejś postaci „świadomości czegoś” (*Bewusstsein von etwas*). Można więc „doświadczać” zarówno w aktach doświadczenia zewnętrznego, wewnętrznego, intelektualnego przedstawienia, jak też emocjonalnego czucia czegoś, kochania, chcenia. A więc, konstatuje Autor, ile jest odmian aktów, które są przeżyciami intelektualnie na coś skierowanymi, tyle jest odmian doświadczenia, będących prawomocnym źródłem filozoficznego poznania rozmaitych dziedzin bytu⁷⁸.

Z kolei A. Węgrzecki pisze, że dla filozofii fenomenologicznej M. Schelera charakterystyczne jest połączenie empiryzmu z aprioryzmem. Doświadczenie fenomenologiczne jest charakteryzowane jako „wgląd w istotę” (*Wesenschau*). W owym wglądzie może być naocznie uchwycona zarówno istota czegoś, jak i związki istotnościowe, tj. takie związki, które „wypływają z samej natury” i nie są w jakikolwiek sposób ustanowione. Poznanie zaś tego, co istotne, ma walor aprioryczny i odnosi się do wszystkiego, co posiada daną istotę. Momenty aprioryczne są więc – zwraca uwagę A. Węgrzecki – „wydobyte z materiału doświadczenia”⁷⁹. M. Scheler pisze o powyższej kwestii: „(...) chodzi po pierwsze o nowe fakty, które istnieją przed wszelkim ustaleniem logicznym, a po drugie o operację

tychczasowego empiryzmu i racjonalizmu – wziętych razem – fakt, że uwzględnia się (w niej) całe duchowe przeżywanie, które dokonuje się jeszcze w aktach intencyjnych, w jakichkolwiek odmianach „świadomości czegoś”, a więc uwzględnia się nie tylko „przedstawianie” przedmiotów (...). W przeżywaniu świat jest zasadniczo dany tak (samo) bezpośrednio jako «nosiciel wartości» i jako coś stawiającego nam «opór» (*Widerstand*), jak jest dany jako «przedmiot» (*Gegenstand*). Winno zatem chodzić o te treści istotnościowe, które bezpośrednio stają przed nami i rozbłyskują w aktach – i tylko w nich – czucia czegoś (...).” Por.: M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, w: A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 131–132.

⁷⁷ M. Scheler zastrzega przy tym, by tego empiryzmu nie mieszać z „innymi empiryzmami”, zakładającymi inne niż fenomenologiczne pojęcie doświadczenia. Por. A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 24.

⁷⁸ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, wyd. 3, Bonn 1926, s. 34, w: A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 25.

⁷⁹ A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 24.

naoczną (*Schauverfahren*) (...) o postawę zasadniczo różną od obserwacji. To, co przeżyte i zobaczone, jest „dane” jedynie w samym przeżywającym i naocznie uchwytującym akcie, w jego spełnieniu; pojawia się w nim i tylko w nim”⁸⁰.

Jak zostało powiedziane powyżej, poznanie jest jedną z wielu form kontaktu człowieka z bytem. Fenomenologia jest, wobec tego, specyficznym sposobem oglądu rzeczywistości⁸¹. W swym dziele „O istocie filozofii” M. Scheler pisze: „...pierwszą, podstawową właściwością, jaką musi posiadać filozofia oparta na fenomenologii, jest najżywsze, najintensywniejsze i najbardziej bezpośrednie obcowanie w przeżyciu (*Erlebnisverkehr*) z samym światem, tzn. z rzeczami, o które właśnie chodzi. Mianowicie z rzeczami takimi, jakie się całkiem bezpośrednio prezentują (*sich geben*) w przeżywaniu, jakie w nim i tylko w nim są same obecne. Filozof – fenomenolog, «spragniony» bytu w przeżywaniu, będzie zawsze się starał czerpać ze «źródeł», w których odsłania się treść świata. Jego reflektujące spojrzenie przebywa przy tym w miejscu styku przeżywania i przedmiotu – świata – całkiem obojętnie, czy chodzi o coś fizycznego, czy psychicznego, o liczby czy o Boga, czy cokolwiek innego. Promień refleksji powinien starać się trafić jedynie w to i o tyle, o ile jest ono «obecne» w owym najbliższym, najżywszym kontakcie”⁸². Fenomenologia wartości wiąże się z intuicyjnym, duchowym aktem ideacji, czyli ujmowania esencjonalnej struktury świata⁸³. Poznanie osiągnięte w ten sposób ma charakter aprioryczny i emocjonalny (w odróżnieniu od poznania w teorii E. Husserla, dla którego intui-

⁸⁰ M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, s. 380 i nast., w: A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 131–132.

⁸¹ Jak pisze E. Pieszak, termin „fenomenologia” występuje w pismach M. Schelera w trzech znaczeniach: ruchu fenomenologicznego, nastawienia fenomenologicznego i filozofii fenomenologicznej. Ponadto M. Scheler zwraca uwagę, że nie należy mylić fenomenologii z tzw. fenomenalizmem, według którego poznajemy tylko zjawiska, a nie rzeczy same w sobie. Por. E. Pieszak, *Trzy dyskursy o spotkaniu z Innym. Gombrowicza, Schelera i Levinasa ścieżki spotkania w pobliżu wielkich dróg*, Poznań 2003, s. 88.

⁸² M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, s. 380 i nast., w: A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 131–132.

⁸³ B. Trochimska-Kubacka, *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Ricketa, Schelera i Hartmanna*, Wrocław 1999, s. 100.

cja miała charakter zasadniczo intelektualny). Zaprezentowany pogląd M. Schelera, w którym szczególny nacisk położony jest na poznawcze znaczenie pewnych typów przeżyć, określany jest mianem panemocjonalizmu; polemizował z nim m.in. N. Hartmann. W. Tatarkiewicz mówi o aprioryzmie emocjonalnym Schelera⁸⁴.

M. Scheler rozróżniał pierwotne „funkcje emocjonalne” oraz przeżycia, które się nadbudowują na ich podłożu dopiero jako wyższe piętro emocjonalnego i intencjonalnego życia: „preferowanie” (*Vorziehen*) i „stawianie niżej” (*Nachsetzen*). W konsekwencji wyróżnił następujące stopnie (klasy) intencjonalnego życia emocjonalnego:

- 1) klasę intencjonalnych funkcji czucia – związana z intuicyjnym, odbiorczym tylko (*aufnehmende*) czuciem wartości;
- 2) „wyższe piętro emocjonalnego i intencjonalnego życia” – preferowanie i stawianie niżej⁸⁵;
- 3) najwyższy stopień intencjonalnego życia emocjonalnego – kochanie i nienawidzenie (w których to, w przeciwieństwie do preferowania, zawsze jest już dana tylko jedna wartość).

Klasę 2 i 3 określa łącznie jako „akty emocjonalne” – w przeciwieństwie do intencjonalnych funkcji czucia⁸⁶. W ujęciu M. Schelera stany uczuciowe nie są więc pojęte jako fakty psychiczne, lecz jako emocjonalne akty świadome⁸⁷. Takie intencjonalne przeżycia emocjonalne, w odróżnieniu od czystych afektów, mają, zdaniem Schelera, charakter obiektywny, przedmiotowy, są aktami mającymi znaczenie.

⁸⁴ W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 306.

⁸⁵ M. Scheler pisał: Przede wszystkim odróżniamy „intencjonalne czucie czegoś” (*Fühlen von etwas*) od wszystkich stanów uczuciowych. To rozróżnienie jest (dokonane) jeszcze bez względu na to, co znaczą intencjonalne uczucia dla wartości, tzn. jak dalece są organami ich uchwytowania. (...) Na razie (zauważmy): istnieje pierwotne intencjonalne czucie. (...) stany uczuciowe i czucie różnią się zasadniczo: stany uczuciowe należą do treści i zjawisk, czucie do funkcji ich odbioru (*Aufnahme*). Obserwowany ból jest prawie przeciwieństwem doznawanego bólu. (...). Por. M. Scheler, *Z fenomenologii życia emocjonalnego człowieka*, w: *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, GW, t. 2, wyd. 5, Bern–Monachium 1966, s. 261–267, w: A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 189–192.

⁸⁶ M. Scheler, *Z fenomenologii życia emocjonalnego człowieka*, w: A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 189–192.

⁸⁷ B. Trochimska-Kubacka, *op. cit.*, s. 45.

Intencjonalne czucie jest z całą pewnością jednym z najważniejszych pojęć w etyce fenomenologicznej M. Schelera. Na jego podstawie dochodzi właśnie do intuicyjnego poznania „królestwa wartości”. Jak to ujmuje M. Scheler, czucie polega na „pierwotnym podnoszeniu się, kierowaniu się czucia na coś przedmiotowego, na wartości”. Píše także: „Czucie (...) nie jest jakimś martwym stanem albo jakimś stanem faktycznym (...), lecz jest określonym przez cel ruchem (...). Chodzi o punktowy ruch, zależnie od okoliczności albo skierowany przedmiotowo z «ja», albo zbliżający się do «ja», ruch, w którym coś jest dane i «pojawia się». Przeto czucie to wykazuje dokładnie taki sam stosunek do swego aksjologicznego korelatu, tj. wartości (*Wertkorelat*), jak «przedstawienie» do swego «przedmiotu» – właśnie stosunek intencjonalny. Czucie nie jest tutaj zewnętrznie związane z przedmiotem albo bezpośrednio, albo za pośrednictwem jakiegoś przedstawienia (...), lecz pierwotnie kieruje się (*geht*) na swoisty rodzaj przedmiotów, właśnie na «wartości». Czucie jest więc zdarzeniem sensownym i dlatego zdolnym do «spełnienia» i «niespełnienia»⁸⁸.

Już z samej typologii klas życia emocjonalnego można wywnioskować, że miłość zajmuje szczególne miejsce w schelerowskiej koncepcji poznania wartości. Miłość nazwana jest fundamentalnym prauczuciem (praaktem) i opisywana jako pozytywne zaangażowanie się po stronie wartości (czy też jako podstawowe, twórcze przeżycie aksjologiczne, skierowane na wartości transcendentalne, których nie tworzy). Ostatecznie M. Scheler uważał, że miłość – jako „fenomen” jest niedefiniowalna i może być tylko bezpośrednio doświadczana. Jednak jej skierowanie się w stronę wartości wyznacza obszar, na którym może odbywać się poznanie; wskazywał w tym przypadku na jej podobieństwo do strumienia światła. Im większa jest bowiem miłość, tym więcej wartości odczuwa człowiek i tym głębiej owe wartości czuje.

Drogą prowadzącą do poznania wartości ma być wspomniana już redukcja fenomenologiczna, polegająca na „wzięciu w nawias momen-

⁸⁸ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, w: A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 189–192.

tów egzystencjalnych”. To „wzięcie w nawias” oznacza, że oparte na intencjonalnym czuciu poznanie fenomenologiczne ma charakter bezpośredniego doświadczenia, odsłaniającego czyste fakty i polega na całościowym, jednorazowym ujęciu każdego przedmiotu. Ma też charakter aprioryczny, czyli zachodzi w tzw. momentach istotnościowych, niezależnych od poznania zmysłowego. Dodajmy, że *apriori* dla M. Schelera to również przedmiot poznania, niejako odpowiednik oglądu, tzw. „Apriori ontyczne”. O tych zagadnieniach pisał następująco: „Za *apriori* uważamy wszelkie takie jednostki znaczeniowe i twierdzenia, które stają się samoobecne dzięki zawartości bezpośredniej naoczności, przy pominięciu jakiegokolwiek założenia (*Setzung*) (dotyczącego) myślącego o nich podmiotu i jego realnych, naturalnych właściwości oraz przy pominięciu jakiegokolwiek założenia (dotyczącego) przedmiotu, do którego owe idealne jednostki znaczeniowe i twierdzenia mogłyby się stosować. (...) Jeżeli zawartość takiej naoczności nazwiemy «fenomenem», to (tak rozumiany) fenomen nie ma nic wspólnego ze «zjawiskiem» (czegoś realnego) lub z «pozorem». Tego rodzaju naoczność jest «wglądem w istotę», bądź też – jak wolimy mówić – «fenomenologiczną naocznością» bądź «fenomenologicznym doświadczeniem». Istota (*das Was*), którą ono prezentuje, nie może być dana bardziej lub mniej – tak, jak możemy «obserwować» dokładniej lub mniej dokładnie pewien przedmiot bądź raz te, raz tamte jego rysy – lecz albo jest «naocznie uchwycona» (*erschaut*) i przez to «samo» obecna (całkowicie i bez uszczerbku, bez pośrednictwa jakiegoś «obrazu» czy «symbolu») albo nie jest «naocznie uchwycona» i przez to nie jest dana”⁸⁹. W. Tatarkiewicz uważa, że aprioryzm etyczny Schelera zbliża go do Kanta, jednakże jest to pogląd szerszy od kantyizmu dlatego, że uznaje za istniejące *a priori* nie tylko prawdy formalne, lecz również dopuszcza aprioryzm materialny⁹⁰.

Powyższą prezentację chciałbym zakończyć fragmentem, w którym M. Scheler pokazuje związek pomiędzy specyfiką intuicyjnego po-

⁸⁹ M. Scheler, *To, co aprioryczne, i to, co formalne w ogóle*, w: *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, w: A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 139 i nast.

⁹⁰ W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 306.

znania a koncepcją indywidualnego bytu duchowego, przynależnego wyłącznie Osobie. Autor pisze: „Zdolność podziału na byty konkretne i istoty stanowi podstawową cechę bytu ludzkiego, która jest podstawą wszystkich innych cech⁹¹. Do zabiegu tego zdolny jest tylko człowiek. (...) Jedynie on jest zdolny powiedzieć swemu tu i teraz – nie. W porównaniu ze zwierzęciem, które zawsze mówi rzeczywistemu bytowi «tak», także wtedy jeszcze, gdy czuje wstręt i ucieka, człowiek jest tym, który może powiedzieć «nie» (*Neinsagenkonner*), jest ascetą życia, wiecznym oponentem wobec nagiej rzeczywistości”⁹².

2.2.5. Uwagi o etyce prawnika

Myśl Schelera (i jak zobaczymy dalej – uzupełniająca ją etyka Hartmanna) stwarza, w moim przekonaniu, możliwość spójnego opisu doświadczenia etyczno-zawodowego prawnika. Opis ten będzie stopniowo rozwijany w dalszej części pracy, mając za podstawę wywód teoretyczny Schelera oraz przygotowaną przez niego spójną siatkę pojęciową. Atrakcyjność koncepcji fenomenologicznej przejawia się m.in. w samej możliwości opisu kontaktu prawnika z *Apriori*, jakie stanowią wartości zasadnicze dla jego etyki zawodowej. Również teoria indywidualnego preferowania wartości relewantnych (w naszym przypadku) z etyczno-zawodowej perspektywy jest – jak się wydaje – mocnym punktem „sytuacyjnej” etyki prawniczej. Pozawala bowiem uwypuklić indywidualną odpowiedzialność adwokata, radcy czy sędziego za wybory podejmowane w sytuacji konfliktu wartości etyczno-zawodowych. Koncepcja proponowana w tej pracy jest więc zbieżna zarówno z powszechnymi oczekiwaniami społecznymi, jak i z wewnętrznymi wymogami prawniczych środowisk korporacyjnych. Z treści kodeksów etyki prawniczej wynika bowiem, że wysoka osobista odpowiedzialność jest jednym z głównych wymogów stawianych przed członkami zawodów prawniczych. Jak

⁹¹ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1927, wyd. 6 – Bern und München 1962, s. 52, w: J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, Warszawa 1973, s. 51.

⁹² Tamże.

zobaczmy dalej, na gruncie etyki fenomenologicznej można zbudować także wiarygodną teorię samej korporacji prawniczej, spójną z koncepcją etyki sytuacyjnej prawnika, wytrzymującą konfrontację z przedstawionymi powyżej faktycznymi osiągnięciami najważniejszych światowych etyk korporacyjnych.

2.2.6. Struktura *universum* wartości

M. Scheler postulował w swojej teorii etykę opartą na obiektywnie istniejącym i „materialnym” świecie wartości⁹³. Powiedzmy, że trzy najważniejsze zagadnienia, które wiążą z pojęciem systemu wartości w aksjologii M. Schelera to: kwestia hierarchii wartości, wzajemny stosunek wartości pozytywnych i negatywnych oraz tzw. relacja sumacyjna (*Summationsverhältnis*)⁹⁴.

Pisząc o Schelerze K. Wojtyła na gruncie jego koncepcji definiuje wartość jako przedmiot praktyczny, a więc to, z czym podmiot działający w jakiś sposób się liczy, co w jakiś sposób traktuje itd.⁹⁵. Wartości są według Schelera szczególnymi jakościami, dostępnymi poznaniu niezależnie od przysługiwania ich rzeczom; to obiektywne kwalifikacje odkrywane w przedmiotach. Uznanie obiektywnego charakteru wartości nie oznacza jednak, że stanowią one rodzaj samoistnych, niezależnych od człowieka i jego świadomości bytów, czy że istnieją podobnie do rzeczy. Prezentowana w tym miejscu teoria etyczna nie jest – co podkreślał sam jej Autor – próbą restauracji platońskiej koncepcji idei (ani nawiązaniem do tomistycznej hierarchii bytów). Porządku wartości moralnych, jak w tym kontekście zauważa Z. Kuderowicz, nie można odrywać od człowieka i jego świadomości, lecz nie można go także zamykać w granicach przeżyć psychicznych⁹⁶. W teorii M. Schelera wartości przejawiają się w skierowaniu człowieka jako Osoby ku zewnętrznemu światu.

⁹³ W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 306.

⁹⁴ J. Trębicki, *op. cit.*, s. 38.

⁹⁵ K. Wojtyła, *op. cit.*, s. 12.

⁹⁶ Z. Kuderowicz, *op. cit.*, s. 346.

M. Scheler pisał, że „*Apriori* emocjonalnym (w przedstawionym powyżej znaczeniu) są intencjonalne obiekty czucia – wartości”. Wartości są dane w intencjonalnym czuciu bezpośrednio, jak kolory są obecne w widzeniu czy dźwięki są obecne w słyszeniu⁹⁷. Tak rozumiane wartości zawsze ujawniają specyficzną dla siebie zawartość. Właśnie dlatego ich emocjonalna aprioryczność ma charakter nieformalny (niem. *material*) w kontraście do kantowskiego *a priori* „formalnego”.

W opracowaniu M.S. Fringsa czytamy, że aprioryczność czucia wartości jest niezależna od rzeczy, do których się odnosi. Zawartość wartości oraz ich uporządkowany szereg mają pierwszeństwo w „dawaniu się” (*priority of givenness*) w porządku doświadczenia, ponieważ czucie wartości jest, zdaniem M. Schelera, pierwsze wobec prezentowania się rzeczy. Lecz w porządku rzeczywistym wartości i rzeczy tworzą nierozzerwalne wzajemne połączenie (*insoluble interconnection; Zusammenhang*). M.S. Frings zauważa, że w koncepcji Schelera wartości są niezależne od bytu, lecz odnoszą się do określonych substratów w sensie, jaki posiadał arystotelesowski *hypokeime-non*⁹⁸. Niezależność wartości jest dla Schelera oczywista ze względu na fakt, że wartości, takie jak „przyjemny”, „ukochany”, „czarujący”, są dla nas dostępne bez ich przydzielenia czy przywiązania do rzeczy. Jest to prawdą – w tym samym sensie – w stosunku do kolorów, które przedstawiają się nam bez ich koniecznego spostrzeżenia jako „warstwy na powierzchni”. M.S. Frings pisze za Schelerem: „Uporządkowany szereg różnych kolorów nie ulega zmianie wraz ze zmianą reprezentujących je obiektów. Podobnie, wartości nie ulegają zmianie ze zmianą reprezentujących je obiektów”.

Wszystkie rodzaje wartości tworzą więc absolutny porządek i są niezmiennie. Będąc fenomenologiem Scheler podkreślał jednak, że poznanie prawdy o ich układzie hierarchicznym dokonuje się za każdym razem na nowo – w intencjonalnym czuciu. Więc to, która war-

⁹⁷ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 111.

⁹⁸ Tamże, s. 112.

tość jest wyższa, podlega każdorazowemu uchwytowaniu w aktach preferowania i odsuwania.

W uporządkowanym „królestwie wartości” istnieją wszakże rządzące nim aprioryczne prawa formalne. Najpierw, wartości dzielą się na dwie grupy – wartości pozytywnych i negatywnych⁹⁹. Najważniejsze aprioryczne relacje między wartościami polegają jednak na ich uporządkowanym uszeregowaniu, panującym między wszystkimi jakościami wartości. Uszeregowanie to kształtuje aprioryczną intuicję wartości oraz intuicyjny wgląd w prawa ich preferencji. Szeregi wartości M. Scheler nazywa modalnościami wartości¹⁰⁰. Porządek szeregów wartości jest absolutny, tzn. jest – jak już zostało powiedziane – niezależny od wszelkich historycznych zmian, dóbr i norm. Porządek ten jest więc absolutnym systemem etycznego odniesienia, niejako w tle którego zachodzą wszelkie historycznie względne osądy moralne i normowania (zmiany etosu i moralności)¹⁰¹.

2.2.7. Etyka sytuacyjna prawnika wobec koncepcji *universum* wartości

Trudno przecenić znaczenie, jakie dla proponowanego w tej pracy modelu etyki prawniczej ma koncepcja absolutnego i zhierarchizowanego *universum* wartości. Z jednej strony – nawiązująca do Schelera etyka zawodowa bazuje na indywidualnym preferowaniu wartości w sytuacji etyczno-zawodowego konfliktu; z drugiej – daje teoretyczne uzasadnienie istnienia ich idealnej hierarchii. Szczególna wartość etyki prawniczej w proponowanym ujęciu fenomenologicznym przejawia się więc zarówno w nacisku położonym na osobiste

⁹⁹ Dodajmy tytułem uzupełnienia, że istnienie wartości pozytywnej samo w sobie jest wartością pozytywną; nieistnienie wartości pozytywnej jest wartością negatywną; istnienie wartości negatywnej samo w sobie jest wartością negatywną; nieistnienie wartości negatywnej samo w sobie jest wartością pozytywną. Ponadto jedna wartość nie może być równocześnie pozytywna i negatywna. Za: M.S. Frings, *op. cit.*, s. 113.

¹⁰⁰ O pojęciu tym M. Scheler pisze: „Ze wszystkich powiązań apriorycznych najważniejsze i najbardziej podstawowe istnieją, w sensie pewnego porządku hierarchicznego, między systemami jakości materialnych wartości, które określamy modalnościami wartości. Tworzą one właściwe materialne *a priori* dla naszego wglądu w wartości i wglądu w ich wyższość. (...)” Por. M. Scheler, *Aprioryczne powiązania o charakterze starszeństwa między modalnościami wartości*, w: *Der Formalismus in der Ethik...*, w: A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 161–168.

¹⁰¹ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 113.

decyzje etyczno-zawodowe prawnika, jak i w przejrzystej i systematycznej strukturze odniesienia etyczności jego postępowania. Te dwa elementy, jak się zdaje, wychodzą naprzeciw szerszym oczekiwaniom społecznym wobec przedstawicieli korporacji prawniczych. Co do drugiego z nich – chciałbym wskazać, że pewność istnienia systematycznego szeregu wartości jako punktu odniesienia decyzji etyczno-zawodowych prawnika to konieczne uzupełnienie oraz wzmocnienie pewności prawa w sobie. Jest tak, gdyż relatywizm etyczno-zawodowy, przejawiający się w postawach adwokatów, prokuratorów czy sędziów, wpływa bezpośrednio na spadek poszanowania prawa w społeczeństwie. Teoretyczne uzasadnienie tego zjawiska przynosi personalistyczna teza M. Schelera, zgodnie z którą wszelkie wartości, więc także negatywne, poznajemy przez pryzmat Osoby, która je realizuje. Nieetyczna instrumentalizacja wartości, jaką jest pewność prawa, porządek prawny, sprawiedliwość czy tajemnica zawodowa jest więc widoczna zwłaszcza w postawach osób stosujących prawo w codziennej praktyce zawodowej. Dlatego uzasadniony wydaje się także nacisk położony w proponowanej teorii etyki prawnika na osobistą, podmiotową odpowiedzialność za rozstrzyganie konfliktów etyczno-zawodowych.

Etyka M. Schelera ma u swoich podstaw sprzeciw wobec wszelkiego rodzaju relatywizmów. Dlatego jej wykorzystanie na potrzeby etyki korporacji prawniczych może w dłuższej perspektywie przyczynić się do podniesienia społecznego zaufania do prawa i ludzi stosujących prawo.

2.2.8. Hierarchia wartości etycznych. *Das Rechte* jako wartość duchowa. Prawo (*Gesetz*) jako wartość konsekwentna. Uniwersalne wartości etyczno-zawodowe jako podstawa etyki sytuacyjnej prawnika

2.2.8.1. Wartości zmysłowe (*Sinnliche Werte*). W hierarchicznym porządku apriorycznych wartości są najniżej. Wiele wartości o najniższej modalności rozciąga się między „przyjemny” a „nieprzyjemny”. M. Scheler pisze: „Jako ostro odgraniczona modalność wyróżnia się przede wszystkim rząd wartości tego, co przyjemne, i tego, co nieprzyjemne. Odpowiada jej funkcja zmysłowego czucia, a z drugiej

strony odpowiadają jej stany uczuciowe «doznań wrażeńowych», zmysłowa przyjemność i ból. Samoistnym wartościami tego, co przyjemne, i tego, co nieprzyjemne odpowiadają poszczególne grupy wartości konsekwentnych (...)»¹⁰².

M.S. Frings przytacza opinię Schelera, że chociaż dla różnych ludzi i organizmów wartości przyjemności i nieprzyjemności mogą mieć różne przejawy – w taki sposób, że coś może być przyjemne dla jednego organizmu, zaś dla drugiego nie – porządek taki, jak pomiędzy wartością przyjemności i nieprzyjemności jest absolutny i oczywisty przed odpowiednią wiedzą dotyczącą organizmów¹⁰³. Również w związku z tym Scheler zauważa, że fakt preferowania przyjemności przed nieprzyjemnością nie jest dany w drodze doświadczenia czy obserwacji; porządek ten raczej wynika z samej istoty (*Wesen*) tych wartości.

Pierwsza modalność posiada – podobnie, jak pozostałe modalności – wspomniane powyżej wartości konsekwentne, które są wartościami technicznymi oraz wartościami symbolu. (Jak pisze M.S. Frings, wartości symbolu – np. godła państwa – nie powinny być mylone z symbolami wartości, jakim jest np. pieniądz papierowy.) W najniższej modalności wartościami technicznymi są te odnoszące się do produkcji rzeczy przyjemnych, a także wartości cywilizacyjne, np. wartości użytkowe czy wartości zbytku. (W tym miejscu wypada zaznaczyć, że w eseju *Vorbilder und Führer*¹⁰⁴ Scheler mówi o pięciu modalnościach wartości, czyniąc konsekwentne wartości użytkowe odrębną modalnością. Jest to najprawdopodobniej powód, dla którego Scheler wyróżnia w owym eseju pięć – zamiast czterech – modeli osobowych)¹⁰⁵.

2.2.8.2. Wartości witalne (*Lebenswerte*). Kolejną, wyższą modalnością jest modalność wartości życia czy też wartości witalnych.

¹⁰² M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, w: A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 161–168.

¹⁰³ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 114.

¹⁰⁴ Będzie on przywoływany przy omawianiu kwestii wzorów osobowych u M. Schelera.

¹⁰⁵ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 115.

M. Scheler charakteryzuje ją w sposób następujący: „Jako druga modalność wartości wyróżnia się ogół wartości czucia witalnego. Wszystkie wartości rzeczowe tej modalności – o ile są one wartościami samoistnymi – są tymi jakościami, które obejmuje przeciwieństwo tego, co szlachetne, i tego, co pospolite (*tüchtig – schlecht*). Jako wartości konsekwentne (techniczne oraz symbolu) odpowiadają tym wartościom te wszystkie wartości, które powiązane są ze sferą znaczeniowej «pomyślności» (*Wohl*) czy powodzenia (*Wohlfahrt*). Wartości witalne są w pełni samodzielną modalnością wartości i nie mogą być jakoś «sprowadzone» ani do wartości tego, co przyjemne, i tego, co pożyteczne, ani do wartości duchowych”¹⁰⁶. (A więc nie mogą więc być sprowadzane do poprzednich modalności, ani do kolejnych, wyższych modalności wartości duchowych¹⁰⁷). Wartościami konsekwentnymi tej modalności są te odnoszące się do powszechnej pomyślności. Stany korespondujące z tą modalnością dotyczą zdrowia oraz (nie)szczęścia; są to też np. stany pocucia starości, nadchodzącej śmierci, słabości i siły¹⁰⁸.

2.2.8.3. Wartości duchowe (*geistige Werte*). Swe szczególne miejsce ujawniają wśród modalności – zdaniem Schelera – przez unaczynienie, że wartości witalne powinny być dla nich poświęcone („istnieje jasna oczywistość „powinności” ofiarowania dla nich wartości życia”¹⁰⁹). Wartości duchowe są dane w czuciu duchowym (*geistiges Fühlen*) i duchowych aktach preferowania, miłości i nienawiści, skierowanych do osoby ludzkiej. Dają się one fenomenologicznie odróżnić od witalnych czynności i aktów ze względu na rządzące nimi specyficzne prawa, nieredukowalne do praw biologicznych¹¹⁰.

¹⁰⁶ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, w: A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 161–168.

¹⁰⁷ Niewłaściwa ocena zagadnienia autonomizacji wartości witalnych jest tym, co M. Scheler nazywa fundamentalnym błędem (*Grundgebrechen*) wszystkich teorii etycznych przeszłości. Etyka formalna, hedonistyczna i utylitarystyczna sprowadzała wartości witalne do przyjemności czy użyteczności; inne zaś sprowadzają je błędnie do wartości duchowych.

¹⁰⁸ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 115.

¹⁰⁹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, w: A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 161–168.

¹¹⁰ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 116.

Głównymi rodzajami wartości duchowych są: a) wartości piękna i brzydoty, b) wartości słuszności i niesłuszności, c) wartości czystego poznania prawdy.

Ad a. Oprócz wartości piękna i brzydoty (*schön – hässlich*) jest ponadto wiele wartości estetycznych.

Ad b. Wartości słuszności i niesłuszności (*das Rechte – das Unrechte*) jako podstawy wszelkiego stanowienia prawa i samoistnej wartości porządku prawnego (*Rechtsordnung*). Co szczególnie istotne, prawo w tym ujęciu jest tylko wartością konsekwentną wartości, jaką jest *Rechtsordnung*. Z oczywistych względów zatrzymajmy się na chwilę przy tym rodzaju wartości. W tłumaczeniu A. Węgrzeckiego analogiczny fragment „*Der Formalismus...*” brzmi następująco: (Kolejny rodzaj to) „wartości tego, co słuszne (*das Rechte*), i tego, co niesłuszne; przedmioty te są jeszcze wartościami i zupełnie różnią się od „tego, co stosowne” (*das Richtige*), i tego, co niestosowne, tzn. zgodne z jakąś zasadą. Tworzą one ostateczną fenomenalną podstawę idealnego porządku prawnego, która jest niezależna od idei „prawa” (*Gesetz*) i idei państwa oraz od założonej w nim idei wspólnoty życiowej (a tym bardziej od całego pozytywnego prawodawstwa)”. W przypisie do tego fragmentu Scheler dopowiada: „Prawo (*Gesetz*) jest jedynie wartością konsekwentną dla samoistnej wartości porządku prawnego, natomiast prawo pozytywne (np. jakiegoś państwa) jest wartością konsekwentną dla obowiązującego je (obiektywnego) porządku prawnego, który mają wspólnie realizować prawodawca i sędzia”¹¹¹. Chciałbym wskazać, że owo „wspólne realizowanie” jest dokładnie tym samym, o czym pisze J. Tischner, zwracając uwagę na wierność przedmiotowi wytworu, do której zobowiązane są wspólnoty pracy – w naszym przypadku wspólnoty tworzenia i stosowania prawa (wszystkich, którzy uczestniczą w realizacji porządku prawnego). Dalej powrócę do tego zagadnienia, pisząc o specyfice więzi konstytuującej etyczną wspólnotę komunikacyjną, czyli korporację zawodową prawników.

¹¹¹ Tatarkiewicz pisze, że wartości duchowe obejmują wartości moralne, poznawcze i estetyczne. Por. W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 307.

W tym miejscu chciałbym wyrazić przekonanie, że porządek prawny oraz słusność (*das Rechte*) w powyższym rozumieniu to jedno z najważniejszych wartości (jeśli nie najważniejsze) w każdej korporacyjnej etyce prawniczej. Fakt, że Scheler uznaje porządek prawny oraz *das Rechte* za wartości samoistne i umieszcza je tak wysoko w uniwersalnej hierarchii (na poziomie wartości duchowych) potwierdza doniosłe, powszechne znaczenie koncentrujących się na niej etyk zawodowych. Mówiąc po hartmannowsku, *das Rechte* oraz porządek prawny to wartości o największym ciężarze, znajdujące się w centrum zarówno korporacyjnego pola świadomości aksjologicznej, jak i indywidualnego pola świadomości aksjologicznej każdego adwokata, radcy czy notariusza. Samo poszanowanie porządku prawnego, jak również zgodne z *das Rechte* postępowanie to – jak widać – w nawiązującej do Schelera etyce prawniczej wymogi *par excellence* etyczne. Nieformalna etyka wartości, ze względu na miejsce, jakie przyznaje *das Rechte* oraz porządkowi prawnemu, po raz kolejny dostarcza teoretycznego uzasadnienia atencji, z jaką traktuje się w tej pracy etykę zawodową prawnika.

Nie można sobie wyobrazić etyki adwokackiej, sędziowskiej czy prokuratorskiej, ani żadnej innej etyki prawniczej, w której komentowane wartości nie znalazłyby się w centrum etycznej uwagi wspólnoty korporacyjnej. Nie stoi to jednak w sprzeczności z faktem, że – ze względu na „społecznie akceptowalną wysoką konfliktowość ról adwokata, sędziego czy prokuratora” (jak pisze I. Lazari-Pawłowska) w każdej ze wskazanych etyk ich praktyczna realizacja – ponieważ odmienne są zawodowe obowiązki – polegać będzie na czym innym. Jeżeli – zgodnie z przekonaniem Schelera – przyjmuje się, że prawo jest wartością konsekwentną, czyli techniczną lub symboliczną, to staje się jasne, dlaczego uznaje ono i zabezpiecza odmienne technicznie (systemowo) role – bezstronnego sędziego, oskarżyciela i obrońcy, które dopiero „razem wzięte” gwarantują poszanowanie samoistnej wartości porządku prawnego oraz zadośćuczynienie wymaganiom formalnej i materialnej sprawiedliwości. Już ta uwaga pozwala uzasadnić jedną z głównych tez tej pracy, zgodnie z którą – ze względu na daleko idącą specjalizację (także etyczno-zawodową) nie można zbudować

„wspólnej etyki” dla wszystkich zawodów prawniczych. Do poruszonych w tym miejscu zagadnień powrócę w końcowej części pracy. Dalej wyjaśnię także takie terminy, jak „ciężar wartości”, „pole świadomości aksjologicznej”, „wspólnota korporacyjna” itd.

Ad. c. Wartości czystego poznania prawdy (wiedzy o prawdzie – *reine Wahrheitserkenntnis*) są wartościami, do których dąży filozofia. Wartościami konsekwentnymi (technicznymi i wartościami symbolu) są dla wartości duchowych w ogóle tzw. „wartości kulturowe”, które zgodnie ze swą naturą należą już do sfery wartości dóbr, np. skarby sztuki, instytucje naukowe, również pozytywne prawodawstwo itd.¹¹².

Odpowiadające wartościom duchowym stany uczuciowe to duchowa radość i smutek, istniejące w oderwaniu od życiowych stanów bycia zadowolonym (*froh*) i niebycia zadowolonym. Zdaniem M. Schelera, duchowa radość i smutek istnieje niezależnie od wszelkich stanów życiowych.

Należy zwrócić uwagę, że sam Scheler do wartości kulturowych (wartości konsekwentnych wobec wartości duchowych) zalicza pozytywne prawodawstwo. Jest więc ono technicznym środkiem, służącym do wprowadzania w życie porządku prawnego oraz *das Rechte*. W tym miejscu nasuwa się kolejne istotne spostrzeżenie: na podstawie typologii Schelera do wartości kulturowych można zaliczyć także wszelkie przejawy „kultury prawnej”. Kultura prawna jest w takim ujęciu wartością symboliczną lub techniczną, czyli środkiem służącym do wyrażania i „wcielania” samoistnych wartości etyki zawodowej środowiska prawniczego (m.in. porządku prawnego i *das Rechte*). Zgodnie z charakterystyką M. Schelera do wartości dobra, jakie stanowi kultura prawna, można zaliczyć także wartość pomników literatury prawniczej, czy wartość etycznych rozważań wybitnych jurystów (takich jak np. Marcus Tullius Cicero). Za instytucje naukowe (w rozumieniu Schelera), służące wcielaniu porządku prawnego i *das Rechte*, z pewnością uznać można uniwersyteckie wydziały prawa. Powyższe uwagi pozwalają rozpocząć uzasadnioną

¹¹² M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, w: A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 161–168.

teoretycznie dyskusję o znaczeniu kultury prawnej dla etyki zawodowej prawnika – oczywiście przy przyjęciu proponowanego w tej pracy paradygmatu fenomenologicznego. Do znaczenia tak rozumianej kultury prawnej powrócę w dalszej części pracy, odwołując się do rozważań M. Zirka-Sadowskiego oraz J. Tischnera.

2.2.8.4. Wartości świętości i nieświętości (*Werte des Heiligen und Unheiligen*)¹¹³ Co do nich M. Scheler pisze: „W końcu, jako ostatnia modalność wartości występuje ostro odgraniczona od dotychczas wymienionych modalność tego, co święte, i tego, co nieświęte, która również stanowi dalej niedefiniowalną jednostkę pewnych jakości wartości. Jednak one w szczególności mają jeden bardzo określony warunek swego dania: ujawniają się tylko w przedmiotach, które w intencji są dane jako przedmioty absolutne. (...) Ta modalność wartości jest natomiast całkowicie niezależna od tego, co w rozmaitych czasach i u różnych ludów obowiązywało jako święte w odniesieniu do rzeczy, sił realnych osób, instytucji itd. (...) Temu rzędowi wartości odpowiadają jako stany uczucia „szczęśliwości” i „rozpaczy” (*Seligkeit, Verzweiflung*), które są całkiem niezależne od szczęścia i nieszczęścia i które poniekąd odmierzają w przeżywaniu „bliskość” i „oddalenie” od tego, co święte”¹¹⁴.

Z tych powyższych czterech (ew. pięciu) kategorii wartości M. Scheler tworzy następujący, aprioryczny porządek modalności wartości: wartości świętości są wyższe od wartości duchowych; wartości duchowe są wyższe od wartości witalnych; wartości witalne są wyższe od wartości zmysłowych.

- | | | |
|--------------------------|---|---------------------------------|
| 1. Wartości świętości | } | Wartości Osoby |
| 2. Wartości duchowe | | |
| 3. Wartości witalne | } | Wartości odnoszące się do życia |
| 4. Wartości zmysłowe | | |
| 5. (Wartości utylitarne) | | |

¹¹³ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 117.

¹¹⁴ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, w: A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 161–168.

2.2.8.5. Zaliczenie wartości duchowych do „wartości Osoby” pozwala na kolejne uzasadnienie nazwania projektowanej etyki zawodowej „etyką prawnika” – a więc adwokata, radcy czy notariusza. W rozumieniu M. Schelera wartości duchowe są, jak widać, ściśle związane z konkretnym bytem osobowym. Umieszczany jest między nimi także porządek prawny – jak uważam, jedna z wartości konstytutywnych dla omawianej profesjonalnej etyki. Zastosowany zabieg terminologiczny służy więc podkreśleniu powyższego związku i wynikającej z niego osobistej odpowiedzialności każdego radcy czy sędziego za podejmowane wybory etyczno-zawodowe (czyli za dokonywane akty preferencji wartości etyczno-zawodowych). Etyka zawodowa nie może mieć jednak absolutnie indywidualnego i w konsekwencji relatywnego charakteru. Sam Scheler jednak, o czym będzie mowa w dalszej części pracy, stworzył koncepcję osoby zbiorowej, zgodnie ze swym założeniem, że „Kein „Ich” ohne ein „Wir” und das „Wir” ist genetisch stets frucher inhaltlich erfüllt als das „Ich”¹¹⁵. Koncepcja osoby zbiorowej będzie punktem wyjścia proponowanego w tej pracy komunikacyjnego modelu korporacji prawniczej, będącego koniecznym uzupełnieniem – niejako rewersem – personalistycznego i sytuacyjnego modelu etyki zawodowej prawnika.

Zaprezentowany powyżej porządek wartości dany jest, przypomnijmy – w czuciu wartości, zaś w nim – w aktach preferowania i stawiania wyżej (*Nachsetzens*). Należy podkreślić, że preferencja wartości nie jest w żadnym razie aktem zachodzącym w drugiej kolejności po akcie ich emocjonalnego uchwycenia; wartości są odczuwane w samych aktach preferowania i stawiania wyżej. To w aktach emocjonalnych (samyh w sobie) ujawnia się szereg wartości, wobec tego nie może on być logicznie wydedukowany. W samych tych aktach istnieje to, co Scheler nazywa intuicyjną oczywistością preferencji.

W czym więc właściwie przejawia się hierarchiczny, uniwersalny porządek wartości, mający stanowić panaceum na wszelki relatywizm etyczny? M.S. Frings pisze, że poza intuicyjną oczywistością daną

¹¹⁵ M. Scheler, *Die Wesenformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926, wyd. 2, Bern 1960, s. 52.

w aktach preferencji istnieje wzajemne, aprioryczne powiązanie istot klas wartości, które wyjaśnia, dlaczego wartości tworzą specyficzny szereg (porządek)¹¹⁶. Wartości są więc względem siebie a) tym wyższe, im są trwalsze w czasie, zaś b) tym niższe, im bardziej są „obszarowe”¹¹⁷ i podzielne. Poza tym są c) tym wyższe, im mniej są ufundowane w innych wartościach oraz d) im większej dostarczają wewnętrznej satysfakcji. Wreszcie, wartości są e) tym wyższe, im bardziej ich czucie jest niezależne od ustalenia określonych nośników czucia i preferowania¹¹⁸.

Ad a. Wartość jest trwała w czasie, gdy „zdolność do istnienia poprzez czas” (*Durch-die-Zeit-Egistieren – können*) należy do jej istoty. Trwałość wartości należy przy tym odróżnić od dobra, do którego dana wartość może się odnosić. Trwałość nie zależy też od czasu, w którym istnieją jej nośniki. M. Scheler podaje w związku z tym następujący przykład: nie ma sensu, jeśli mówimy do kogoś: „kocham cię w tej chwili”, bądź „na oznaczony czas”.

Ad b. Wartości są tym wyższe, im mniej są podzielne, tzn. im w mniejszym stopniu ulegają podziałowi przy uczestnictwie dowolnej liczby osób. Tak np. wartości dóbr materialnych są zdeterminowane przez „obszarowy” (*extensive*) zakres dobra; także dobra zmysłowo przyjemne są „obszarowe” co do swej istoty. Przykładowo, połowa chleba jest bliska połowie wartości całego chleba. Tak więc wartość ta jest zdeterminowana przez „obszarowość”, jaką posiada jej nośnik¹¹⁹.

W prostym przeciwieństwie do tego wartość dzieła sztuki nie ma obszarowego (wielkościowego) charakteru. Wartość jego piękna nie ulega podziałowi ze względu na liczbę osób patrzących na nie i może być podzielana na znacznie wyższym poziomie niż wartości

¹¹⁶ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 117.

¹¹⁷ W literaturze polskiej dla określenia tej cechy wartości stosowany jest termin „rozciągły”, który – w moim przekonaniu – nie oddaje istoty charakteryzowanej nim cechy. Wprowadzony termin „obszarowość” wskazuje na stopień intensywności związku danej wartości z rzeczą.

¹¹⁸ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 118.

¹¹⁹ Tamże, s. 119.

dóbr „obszarowych”. Dążenie do podzielnych wartości przyjemnościowych jest istotowo zdeterminowane przez następujące rozróżnienie: jednostki, które je odczuwają, dzielą się zawsze ze względu na nie, a nie jednoczą. Zdaniem M. Schelera, krańcowe przeciwieństwo wartości podzielnych stanowią wartości świętości oraz piękna. Nie ma możliwości ich podziału; wartość przedmiotu kulturowego może być uchwycona bez podzielenia między dowolną grupę ludzi, ponieważ „istota takiej wartości jest bezwarunkowo bezpośrednia”. Jak pisze Scheler, „taka nieobszarowość wartości jednoczy i nic nie jednoczy ludzi bardziej, niż cześć oddawana świętości, która wyklucza materialny nośnik. Wartość boskości jest najbardziej bezpośrednia (...). Wszelkie różnice co do religijnych punktów widzenia oraz kultu religijnego czy wszelkie konflikty religijne odnoszą się jedynie do wartości technicznych i symbolicznych (wartości konsekwentnych), nie zaś do absolutnej świętości jako takiej. Istotą świętości samej w sobie jest jednoczyć”¹²⁰.

2.2.8.6. W kontekście uwag M. Schelera staje się zrozumiałe, dlaczego takie wartości duchowe, jak porządek prawny i „prawna słuszność” (*das Rechte*) mogą i powinny jednoczyć prawniczą wspólnotę korporacyjną. Korporacja prawnicza staje się etyczną wspólnotą komunikacyjną właśnie dopiero przez to, że adwokaci, sędziowie czy radcy, w ramach pewnej struktury organizacyjnej, zaczynają „podzielać” wskazane wartości duchowe, konstytuując ich etykę zawodową. Rzeczywiście rolę pomocniczą spełnia tu kultura prawna danego środowiska. Teoretyczna charakterystyka takiego „wspólnotowego dzielenia” jest możliwa dzięki pojęciu „korporacyjnego pola świadomości aksjologicznej”, które wprowadzam w końcowej części pracy.

Ad c. M.S. Frings relacjonuje dalej, że wartości są tym wyższe, im mniej zależą od innych wartości. Choć brzmi to paradoksalnie, wartość leżąca powyżej jest zawsze aksjologicznym warunkiem dla niższej wartości. Tak więc wartość użyteczności jest ufundowana

¹²⁰ Tamże, s. 120. Wartości etyki zawodowej jako wartości duchowe powinny jednoczyć środowisko korporacyjne.

w wartościach przyjemnościowych, gdyż użyteczność jest drogą do osiągnięcia przyjemności. Następnie, podstawą dla wartości zmysłowych są wartości witalne, np. te dotyczące zdrowia, które są odczuwane przez żywe istoty w ich witalnej, a nie zmysłowej sferze. Wartości duchowe nie są uwarunkowane przez wartości witalne. Wartości duchowe nie są relatywne wobec życia, ponieważ uchwycenie ich jest niezależne od jakiegokolwiek konstrukcji witalnej Osoby. (Gdyby tak było – argumentuje Scheler – życie byłoby pozbawione wartości samej w sobie.)¹²¹

W opinii M. Schelera uchwycenie wartości zapewnia tym większą satysfakcję, im wyższa jest dana wartość. Satysfakcja taka jest osiągnięta, gdy czucie wartości nie jest zrelatywizowane do innej wartości. Niezaspokojeniu uczuć zmysłowych towarzyszy zawsze poszukiwanie innych wartości przyjemnościowych: wszelkie formy hedonizmu mają być jedynie znakami wewnętrznego niezaspokojenia w odniesieniu do wartości wyższych, bowiem stopień poszukiwania przyjemności jest odwrotnością głębi wewnętrznego niezadowolenia – i co się z tym wiąże – wysokości uchwyconej wartości¹²².

Na powyższym stwierdzeniu oprzeć można uzasadnienie wysokiego poczucia własnej godności korporacji prawniczej (prestżu zawodowego), jeżeli uznamy je za korelat satysfakcji płynącej ze wspólnotowego uczestnictwa w uchwytywaniu wartości duchowych porządku prawnego i „prawnej słuszności”. Takie samo może być uzasadnienie wysokiego osobistego prestiżu zawodowego sędziego, radcy czy notariusza. Chciałbym dodać, że prestiż zawodowy jest, jak sądzę, w przypadku zawodów prawniczych także wartością samą w sobie. Nie przesądzając, czy jest to wartość użyteczna, witalna czy duchowa powiem za N. Hartmannem, że ma ona szczególny ciężar w każdej dającej się pomyśleć etyce zawodowej prawnika.

Wskazane kryteria określenia wyższego i niższego poziomu nie dają jeszcze ostatecznego uzasadnienia dla stopniowalnego po-

¹²¹ W tym względzie M. Scheler w zupełności nie zgadza się z nietzscheańskim „przewartościowaniem wszystkich wartości”, w którym wartości życia odgrywają główną rolę.

¹²² M.S. Frings, *op. cit.*, s. 120.

rzędu między wartościami¹²³. To, co je przynosi, znajduje się, zdaniem Schelera, „poza rozumieniem i osądzaniem”. Klasyfikacje wartości są ostatecznie zdefiniowane przez relatywność wartości, czyli właściwie przez stopień ich relatywności wobec wartości absolutnych. Relacja ta nie jest żadnym rodzajem refleksji czy racjonalnego namysłu i jest dana w preferującym, indywidualnym czuciu wartości.

2.2.8.7. Dla wyводу prowadzonego w tej pracy ważne jest, że – w opinii M. Schelera – naturę absolutną mają nieomawiane dotąd wartości moralne (o ich specyfice będzie mowa poniżej) i te wszystkie, które należą do 3 i 4 modalności, więc także porządek prawny, *das Rechte*, prawdopodobnie prestiż zawodowy oraz takie wartości konsekwentne (techniczne) jak np. procedura sądowa. Absolutny charakter mają więc wartości zasadnicze dla etyki zawodowej prawnika.

Absolutność wartości może z łatwością wywoływać mylące skojarzenia z platonizmem, zaś relatywność wartości może być błędnie odczytana w sensie etyki relatywnej. Tymczasem w etyce schelerowskiej pojęcia te powinny być rozumiane w innym sensie. Co do pierwszej kwestii – M. Scheler twierdzi, że wartości absolutne to takie wartości, które nie zależą od istoty (*Wessen*) zmysłowości oraz istoty życia¹²⁴. Istnieją „w pełnej niezależności”, tj. w czystych aktach preferowania i miłości. Wartości takie są uchwytywane emocjonalnie (*gefühlsmäßig*), lecz bez zmysłowych czynności odczuwania, za pośrednictwem których doświadczamy np. przyjemności i nieprzyjemności. Wartości moralne ujawniają swój absolutny charakter w oderwaniu zarówno od wartości zmysłowych, jak i od stanów zmysłowych. Jak pisze M. Scheler, wartość osoby szczerze kochanej jest niezależna od wszelkich uczuć naszego świata wartości przynależnych do trybu zmysłowego i witalnego, gdyż wartość ta jest bezpośrednia w swoim sposobie prezentowania się – a to przesądza o jej absolutności¹²⁵.

¹²³ Tamże, s. 121.

¹²⁴ Tamże, s. 121.

¹²⁵ Tamże, s. 122.

Powyższe wywody wciąż nie usuwają wątpliwości następującej treści: wartości absolutne zawsze są znane tylko nam i pozostają niejako „relatywne” wobec naszego uchwytowania¹²⁶. Taki był punkt widzenia Nietzschego, gdy mówił o człowieku jako o *Ec-kensteher* – istocie ludzkiej posiadającej – podobnie do zwierząt – małą perspektywę ontyczną. Scheler w tym punkcie nie zgadza się z Nietzschem, według którego położenie wartości jest ustalane przez człowieka. Dla Schelera człowiek (jako osoba) jest jedynie ontycznym nośnikiem wartości moralnych. W tym miejscu trzeba przypomnieć, że Scheler nie stawia znaku równości między relatywizmem (typowym np. dla egzystencjalizmu) a subiektywizmem. Dla uchwycenia powyższego rozróżnienia (i dla usunięcia bieżącej wątpliwości) wprowadza pojęcie „iluzji czucia”. Iluzja czucia ma charakter zarówno subiektywny, jak i zrelatywizowany do jednostki (doznającej iluzji). Rzeczywiste czucie wartości ma wprawdzie charakter subiektywny, ale nie jest zrelatywizowane do jednostki. Można to wytłumaczyć na przytoczonym przez M.S. Fringsa następującym przykładzie: jeżeli ktoś odbija się w lustrze, to odbijanie się – jako zjawisko fizyczne – nie jest uzależnione od samej osoby, chociaż jest relatywne ze względu na samo lustro i odbijający się w nim obiekt.

Jak pisze B. Trochimska-Kubacka, Scheler wprowadził pojęcie iluzji czucia wartości (inaczej – złudzenia aksjologicznego) przez analogię do złudzeń zmysłowych¹²⁷. Jego istota polegać miała na przeniesieniu świata wartości z zewnątrz do wewnątrz, ze sfery obiektywnej w sferę subiektywną oraz z dziedziny przedmiotowej w podmiotową. Złudzenie takie było wynikiem psychologizacji wartości oraz błędnego uznania za wartość naszej na nią reakcji. (Scheler twierdził, że sens aksjologiczny uzyskany w drodze reakcji emocjonalnej na aksjologiczny stan rzeczy nie jest zależny od indywidualnych

¹²⁶ Tamże, s. 122.

¹²⁷ Co do form złudzenia aksjologicznego – por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, s. 305–311.

uwarunkowań psychicznych¹²⁸). Złudzenie to zafalszowanie w przeżywaniu obiektywnego, hierarchicznego porządku wartości, w odróżnieniu od błędu (*Irrtum*), który jest efektem poznania pośredniego i należy do sfery sądów o wartościach (do sfery języka)¹²⁹. Uznanie wartości za względne w koncepcji Schelera wynika ostatecznie z ich błędnej ludzkiej świadomości¹³⁰. Przytoczone uwagi pozwalają zamknąć dyskusję na temat obecności relatywizmu etycznego w koncepcji Schelera.

Oprócz najważniejszego podziału wartości na pozytywne i negatywne M. Scheler dokonał ich dalszych, licznych klasyfikacji. (Niektórymi już się posłużyłem.) Zaproponował m.in. podział na wartości osobowe i rzeczowe (ze względu na „nosiciela wartości”); pierwotne i konsekwentne (tj. pochodne); własne i cudze; indywidualne i kolektywne; intencji i stanu; przekonania, działania i rezultatu; fundamentu, formy i powiązania, itp.

Należy jeszcze nadmienić, że M. Scheler opracował uzupełniającą wobec koncepcji hierarchii wartości teorię poziomów uczuć, mówiąc kolejno o wrażeniach uczuciowych (są to np. ból i rozkosz); uczuciach witalnych (które przysługują całemu organizmowi i jego centrum witalnemu – są to np. zmęczenie, świeżość, spokój, napięcie itp.), uczuciach psychicznych (na których poziomie uczucie staje się intencjonalne i może poznawczo uchwytować wartości) oraz o „czysto duchowych uczuciach metafizyczno-religijnych” (są to inaczej uczucia zbawcze, mające się odnosić do „rdzenia duchowej osoby jako niepodzielnej całości” – np. udręka sumienia, spokój, skrucha)¹³¹. Teoria poziomów uczuć jest koniecznym dopełnieniem koncepcji emocjonalnych aktów poznawczych, odpowiadających coraz to wyższym klasom wartości.

¹²⁸ B. Trochimska-Kubacka, *op. cit.*, s. 47.

¹²⁹ Tamże, s. 70.

¹³⁰ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 113.

¹³¹ Por. M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, Warszawa 1994, s. 8–9.

2.2.9. Relatywność wartości – dobra – rzeczy.**Polemika M. Schelera z poglądami I. Kanta**

Zarysowaną poprzednio koncepcję relatywności wartości należy odróżnić od relatywności innego typu – wartości i dóbr (którą M. Scheler określa jako „relatywność drugiego rzędu”)¹³². Relatywność pierwszego rzędu – zachodząca między wartościami samymi w sobie – w żaden sposób nie jest zdeterminowana, czy też w żaden sposób nie zależy relatywności drugiego rzędu¹³³. Relatywność druga (wartości i dóbr) tym się odróżnia od pierwszej, że jest poznawana w drodze aktów myślenia, sądzenia, indukcji, czy porównywania. Skoro pierwsza relatywność – wartości samych w sobie – jest odczuwana bezpośrednio (apriorycznie), zaś druga tylko poznawana w drodze aktów intelektualnych, to z tego – zdaniem M. Schelera – wynika, że relacja pomiędzy zawartością wartości samych w sobie jest aksjologicznym warunkiem istnienia drugiej relatywności; jednakże relacje te są względem siebie niezależne¹³⁴. M. Scheler uznaje również relacje pomiędzy dobrami i rzeczami, między którymi kształtuje się trzecia relatywność (dóbr i rzeczy)¹³⁵. Wzajemny hierarchiczny układ relatywności ostatecznie przedstawia się następująco:

Relacje pierwszego rzędu:

wartości – wartości

Relacje drugiego rzędu:

wartości – dobra

Relacje trzeciego rzędu:

dobra – rzeczy

¹³² Istnieje wiele rodzajów dóbr (*Güter*): dobra materialne (przyjemnościowe i użyteczne), dobra witalne (np. wszystkie dobra ekonomiczne), dobra duchowe (np. dobra kultury, takie jak nauka, sztuka).

¹³³ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 123.

¹³⁴ Tamże.

¹³⁵ Ostatecznie M. Scheler rozróżniał rzeczy, rzeczy praktyczne, dobra i wartości.

Relacje te mają charakter horyzontalny, w przeciwieństwie do wszelkich etyk, które bazują na relacji wertykalnej¹³⁶.

Tu wypada nawiązać raz jeszcze do polemiki prowadzonej przez Schelera z poglądami Kanta. W przekonaniu Schelera jednym z najważniejszych błędów etyki kantowskiej było właśnie niedostrzeganie różnicy między pojęciami „dóbr” i „wartości”. Scheler przyznaje, że gdyby nie brać pod uwagę tego odróżnienia, w pełni uzasadniony byłby pogląd Kanta, że etyka każdorazowo musi czerpać z doświadczenia historycznie uwarunkowanego, zmiennego świata dóbr. Z tego też powodu nie może sobie rościć pretensji do powszechnej ważności, a jej nieuchronnym następstwem jest relatywizm etyczny¹³⁷. W konsekwencji powyższego założenia Kant odrzuca wszelką etykę materialną („hedonistyczną”) i buduje formalną etykę obowiązku. M. Scheler twierdzi, że nie można postawić znaku równości pomiędzy „dobrami”, czyli rzeczami wartościowymi, a „wartościami”, czyli „jakościami materialnymi”. Jak pisze, dobra są nosicielami wartości, stanowią przedmiotowe podłoże, na którym się opierają, lecz to w niczym nie podważa rozróżnienia między nimi. Pozostaje ono w mocy także wówczas, gdy język je zaciera, podsuwając na określenie danej jakości wartości – nazwę jej przedmiotowego nosiciela. Nie należy też, zauważa M. Scheler, sprowadzać wartości ani do cech czy własności rzeczy, ani do tkwiących w nich sił lub dyspozycji polegających na wywoływaniu w człowieku emocji, pożądań, pragnień. Wartości urzeczywistniają się w dobrach, toteż „z każdym nowym dobrem następuje prawdziwy wzrost wartości rzeczywistego świata”¹³⁸.

Istotność dóbr polega więc na tym, że „w naturalnym doświadczeniu wartości nie jest najpierw dana czysta jakość aksjologiczna, lecz

¹³⁶ Tak jest np. w etyce celu Arystotelesa, czy w nietzscheizmie. Horyzontalność tego aspektu etyki M. Schelera pozostaje także w znaczącym kontraście do etyki kantowskiej. Rozum praktyczny „wyczerpuje się” bowiem w uniwersalnej formule imperatywu kategorycznego. Por. M.S. Frings, *op. cit.*, s. 124.

¹³⁷ A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 46.

¹³⁸ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, w: A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 46.

owa jakość o tyle, o ile wyraża ona dobro pewnego rodzaju”. Dobro jest zaś przedmiotem, niekoniecznie realnym, np. dziełem sztuki, o określonej strukturze, ukonstytuowanym przez wartość. Jak pisze J. Galarowicz, właściwie dobrem jest przedmiotowa całość, stanowiąca zestrój jakości aksjologicznych; czynnikiem je zestrajającym jest zaś pewna szczególna jakość aksjologiczna, która kwalifikuje wprost dane dobro jako podmiot cech i jako określoną całość. (Pogląd ten przepracował i odniósł bezpośrednio do świata wartości N. Hartmann; zostanie on zaprezentowany poniżej.) Najważniejsze, że dopiero w dobrach wartości stają się rzeczywiste; w sensie ontologicznym wartość jest wprawdzie pierwotna wobec dobra i niezależna od jego realizacji, ale to nie inaczej, jak przez dobra dochodzi do ich ujawnienia.

2.2.9.1. W tym miejscu, także w kontekście relacji dobra – rzeczy, nasuwa się potwierdzone przez teorię wartości absolutnych spostrzeżenie, że porządek prawny, *das Rechte*, czy prestiż zawodowy w uchwytny intuicyjny sposób odrywa się od wszelkich możliwych do pomyślenia materialnych „nośników”. Wartości centralne dla etyk korporacyjnych zawodów prawniczych są więc niezależne od stopnia praworządności w Polsce, faktycznego funkcjonowania wymiaru sprawiedliwości, rzeczywistego uporządkowania systemu prawa czy wreszcie od postaw przedstawicieli zawodów prawniczych. Wskazane wartości stoją niejako poza wymienionymi dobrami, są jednak przez nie poznawane i w mniejszym czy większym stopniu dzięki nim wprowadzane w życie.

Kończąc problematykę hierarchii wartości w koncepcji M. Schelera, przytoczę podsumowanie zaproponowane przez B. Trochimską-Kubacką. Píše ona, że zgodnie z teorią M. Schelera (jak również z prezentowaną poniżej teorią N. Hartmanna¹³⁹): 1) wartości etyczne nie są wytworem doświadczenia, są niezależne od aktów poznawania,

¹³⁹ Por. M.S. Frings, *op. cit.*, s. 109: „(...) non formal ethics of values, founded by Scheler and sistemaically developed by N. Hartmann (1882–1950) reveals intuitive cognition of values, which are independed in their being and of their realisation by man. Values are ideal objects and are immutable. But if such values are realised by any one person, correct moral acting is the result”.

praktyki moralnej i kulturowej; 2) istnieją obiektywnie, absolutnie, idealnie, apriorycznie (są bytem samoistnym, niefizycznym i niepsychicznym); 3) nie mają mocy bezpośredniego, determinującego i koniecznego wpływania na praktykę moralną, nie wiążą bezwzględnie – są „słabsze” niż prawa przyrody i tylko „domagają się wcielenia”; 4) ich „urzeczywistnianie, jest możliwe w wyniku reakcji osoby na wartość; 5) w wyniku ich zrealizowania rzeczywistość empiryczna „zyskuje wartość”¹⁴⁰.

2.2.10. Specyfika wartości moralnych.

Dobro moralne w etyce sytuacyjnej prawnika.

Etyka sytuacyjna wobec prakseologii

Teraz przyjrzymy się bliżej szczególnej, nieomawianej dotąd kategorii wartości, jaką stanowią wartości moralne same w sobie. Jest to uzasadnione, gdyż – w moim przekonaniu – teoria M. Schelera może być wiarygodną podstawą określenia tego, czym jest złe moralnie postępowanie notariusza, adwokata czy sędziego w jego zawodzie. Poniższa krótka prezentacja pozwala zrozumieć mechanizm podejmowania nieetycznych decyzji w kontekście wartości najważniejszych dla etyki zawodowej prawnika.

Wartości moralne (dobry – zły) nie przynależą do czterech zaprezentowanych już modalności wartości. Istnieją na innym poziomie, na którym urzeczywistniają – w drodze aktów moralnych – wartości inne niż moralne. Jak wynika z charakterystyki M. Schelera, wartości moralne mają więc – przynajmniej częściowo – proceduralny charakter; – „jadą na grzbiecie” aktów realizujących wartości inne niż one same. Autor stwierdza także, że „dobry” i „zły” nie są treścią (*Materien*) realizowanego aktu.

Czym więc jest moralne dobro i zło? Akt moralnie dobry koresponduje z zawartością intencjonalnie preferowanej wartości i polega na odrzuceniu wartości niższej w szeregu. Akt moralnie zły polega zaś na odrzuceniu wartości wyższej i koresponduje z wartością posta-

¹⁴⁰ Por. B. Trochimska-Kubacka, *op. cit.*, s. 98.

wioną na jej miejscu¹⁴¹. Akty moralnego dobra zawierają się więc np. w aktach preferowania wartości witalnych ponad wartości przyjemnościowe, czy też wartości duchowych ponad wartości modalności witalnej. W konsekwencji wartość „dobry” jest wartością, która pojawia się w akcie realizowania wartości wyższej (bądź najwyższej), zaś wartość „zły” pojawia się w akcie realizowania wartości niższej (bądź najniższej). Oprócz tego wartość „dobry” jest na poziomie danej kategorii wartości odniesiona do aktu urzeczywistniającego pozytywną wartość, zaś wartość „zły” jest odniesiona do aktu urzeczywistniającego wartość negatywną.

Powyższa charakterystyka pozwala w czytelny sposób pokazać, na czym – w świetle wymagań etyki zawodowej – polega moralnie dobre postępowanie adwokata, sędziego czy prokuratora. „Dobro etyczno-zawodowe” pojawiać się będzie w akcie preferencji wartości najważniejszych dla danej etyki przed wartościami mniej ważnymi lub przed wartościami negatywnymi. Tak więc prawnik postępuje moralnie, z punktu widzenia wymagań etyki zawodowej, jeżeli np. w akcie preferencji stawia poszanowanie porządku prawnego ponad brakiem poszanowania (wartością negatywną przynależną do tej samej klasy), czy też ponad potrzebą osiągnięcia zysku (wartością niższą – utylitarną).

W związku z tym pozornie oczywistym spostrzeżeniem nasuwają się poważne wątpliwości, wynikające ze „społecznie akceptowalnej konfliktowości ról zawodów prawniczych” (I. Lazari-Pawłowska). Chociaż zaproponowany przez M. Schelera mechanizm preferencji i ujawniania się dobra jest taki sam w przypadku sędziego, adwokata czy prokuratora, to jednak rola społeczna osób wykonujących te zawody determinuje konieczność dokonywania zasadniczo innych „materialnie” wyborów „etyczno-zawodowych”. O ile można się zgodzić, że *das Rechte*, porządek prawny, prestiż zawodowy czy skuteczność postępowania są wartościami obecnymi w każdej etyce prawniczej, o tyle w przypadku adwokata jako samoistna wartość ujawnia się także interes klienta, który – jak się wydaje – jest war-

¹⁴¹ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 126.

tością przeciwną wobec bezstronności, którą powinien kierować się sędzia. Jak pokazuje bardziej szczegółowa analiza, wskazania etyk zawodowych prawników są wobec siebie przeciwstawne, co oznacza, że „dobro etyczno-zawodowe” może być czymś odmiennym w różnych profesjach prawniczych. Interes klienta i tajemnica adwokacka (radcowska) mogą wejść w kolizję np. z poszanowaniem porządku prawnego, co przejawia się zwykle w łagodnym manipulowaniu przez pełnomocnika procedurą sądową, w stosowaniu proceduralnych tricków, a niekiedy w przewlekaniu postępowania, zatajaniu dowodów winy itp. Jednak nawet w ostatnim, bardziej drastycznym przypadku trudno zarzucić adwokatowi lub radcy łamanie zasad etyki zawodowej (pod warunkiem działania w granicach prawa); wręcz przeciwnie – uznać można, że wskutek dokonanych aktów preferencji ujawniło się szczególne etyczno-zawodowe dobro. Tymczasem sędzia, dokonawszy podobnego aktu preferencji, z perspektywy etyki zawodowej postępuje w sposób skrajnie zły i naraża się na uzasadniony zarzut przekupstwa, czyli tym samym braku moralnych predyspozycji do wykonywania swojego zawodu. Bezstronność w etyce sędziowskiej jest wartością hierarchicznie wyższą od interesu podsądnego. Również na prokuratorze ciąży szczególnie obowiązek „stania na straży porządku prawnego”, co oznacza, że powinien on w zasadzie przedkładać „interes państwa” ponad interes oskarżonego.

W nowoczesnym, złożonym społeczeństwie mnożyć można przykłady etyk zawodowych, w których specyficzne, proceduralne dobro etyczno-zawodowe pojawia się w rezultacie obiektywnie sprzecznych ze sobą aktów preferencji. Z etosem żołnierskim zgodne jest ofiarne oddawanie i odbieranie życia (co może oznaczać przedłożenie naruszonego przez agresora porządku prawnego ponad życie człowieka), podczas gdy lekarz ma obowiązek ratowania życia każdemu, także na polu bitwy. Takie wartości, jak życie, zdrowie czy godność pacjenta są stawiane w etyce zawodów medycznych wyżej niż np. centralne w etyce prawniczej *das Rechte*, czy porządek prawny, o czym świadczy fakt, że przestępcom udziela się pomocy na równi z każdym innym pacjentem.

Czy nie jest to dowód na powszechną relatywność wartości etycznych? Sposób, w jaki M. Scheler odpiera taki zarzut, został już zaprezentowany. Powyższe uwagi prowadzą do wniosków innego typu, a mianowicie, że – po pierwsze – prawdziwa jest teza, zgodnie z którą nie można zbudować jednej, wspólnej etyki dla wszystkich zawodów prawniczych, i że – po drugie – teoria M. Schelera dostarcza wiarygodnego instrumentarium dla jej uzasadnienia. Uzasadnienie to będzie pogłębione w dalszej części pracy. Uprzedzając, omawiana w kolejnych rozdziałach pracy koncepcja ciasnoty ludzkiej świadomości aksjologicznej oraz wędrówki świadomości aksjologicznej po *universum* wartości (autorstwa N. Hartmanna) z jednej strony potwierdza i dodatkowo uzasadnia możliwość tworzenia sprzecznych co do swych wskazań etyk zawodowych, zaś z drugiej wzmacnia założenie M. Schelera dotyczące absolutnego *universum* wartości.

O tym, jak pogodzić fakt występowania w etykach zawodów prawniczych takich samych wartości (porządek prawny, *das Rechte*) z nieusuwalną konfliktowością wskazań szczegółowych, będzie mowa w końcowej części pracy. Zostanie przy tym wykorzystana teoria trzech stopni konkretyzacji norm etycznych autorstwa I. Lazari-Pawłowskiej.

Przedstawmy teraz kolejny element teorii wartości moralnych u M. Schelera. Wartość „dobry” jest obecna w realizacji wartości (danych w akcie preferowania) tylko, jeżeli wartość „dobry” nie jest zamierzona, lecz jeżeli jest obecna w akcie, dla którego zamiar „bycia dobrym” – jak mówi M. Scheler – „nigdy nie jest zawartością aktu woli”. (Jest to właściwie znaczenie wyrażenia Schelera, że wartość „dobry” tylko „jedzie na grzbiecie” aktu woli.) Jak pisze Autor, „ten, kto rozważa «bycie dobrym» jako treść zamierzaną w akcie, tak naprawdę jest faryzeuszem; ten, kto korzysta z szansy bycia dobrym (ze względu na zwykłe tego konsekwencje – np. pomagając komuś) nie jest dobry ani nie czyni dobrego, lecz chce jedynie wydać się dobry sobie samemu. „Dobry” i „zły” są więc istotnie różne od wszelkich wartości nieformalnych, skoro istnieją jedynie w realizacji aktów, które odpowiadają zasadom preferowania wartości.

Dlatego M. Scheler określa wartości moralne jako wartości osoby (*Personalwerte*) w opozycji do wartości rzeczy (*Sachwerte*)¹⁴².

Przytoczone poglądy M. Schelera pozornie nie znajdują zastosowania do charakterystyki etyki zawodowej. Świadome „bycie dobrym”, jak również „bycie skutecznym”, czy „bycie profesjonalnym” jest przecież ogólnym zamierzeniem w każdej praktyce zawodowej, kłócącym się z przedstawionym powyżej poglądem o „spontanycznym” charakterze moralnej dobroci. W związku z tym należy poczynić trzy następujące, brzemienne w skutki spostrzeżenia.

Po pierwsze, teoria Schelera co do koncepcji dobra moralnego faktycznie wykazuje pewne niedostatki, będące – jak sądzę – konsekwencją założonego przez Autora panemocjonalizmu. Wadę tę, o czym będzie mowa w dalszej części pracy, koryguje N. Hartmann, dopuszczając wtórnie intelektualny ogląd świata wartości, co wychodzi naprzeciw świadomemu etycznemu doskonaleniu się człowieka (o czym z resztą jasno pisze N. Hartmann) także w drodze jego aktywności zawodowej. Dlatego – w związku z przedstawioną charakterystyką dobra moralnego – pojawia się mocne uzasadnienie prezentacji poglądów N. Hartmanna w dalszej części pracy.

Po drugie – po rozważeniu wywodów M. Schelera można sformułować wniosek, że profesjonalna doskonałość, jak i zawodowa skuteczność to w „scheleryzującej” etyce zawodowej nie tyle wartości materialne, co proceduralne, w sposobie swego przejawiania się są analogiczne do moralnego dobra. Daje się zauważyć, że rzeczywiście – zawodowy profesjonalizm oraz skuteczność pojawia się przy okazji aktów preferencji wartości etyczno-zawodowych, niejako „jedzie na ich grzbiecie” i w związku z tym jako pusta, formalna wartość nie może być zamierzonym celem samym w sobie. Charakterystyka dobra moralnego u Schelera jest nadzwyczaj przydatna w sformułowaniu takiego wniosku. (Także przez analogię do moralnego dobra i zła można zasadnie posługiwać się parą pojęć profesjonalny – nie-

¹⁴² M. Scheler definiował osobę jako „ruch konkretnej jedności wszelkich możliwych aktów, które odpowiadają zasadom preferowania”. Wobec tego – osoba nie jest rzeczą. Jak wynika z powyższych stwierdzeń, moralność musi być sferą czysto osobową.

profesjonalny oraz zawodowo skuteczny – nieskuteczny.) Nie można wyjaśnić *in abstracto*, co oznacza zamiar bycia profesjonalnym czy zawodowo skutecznym; wszelkie ogólne deklaracje o byciu profesjonalistą właśnie dlatego budzą intuicyjny sprzeciw. Uchwycenie wskazanej cechy profesjonalizmu i zawodowej skuteczności (jako przejawu aktu preferencji wartości) pozwala zrozumieć, dlaczego rezultat preferencji oceniony jako „dobry moralnie” nie zawsze pokrywa się z „dobry profesjonalnie” oraz dlaczego „dobry z perspektywy etyki lekarskiej” nie jest tożsamy z „dobry z perspektywy etyki żołnierskiej”. W przypadku etyki zawodowej posługujemy się bowiem co najmniej podwójnym filtrem, czymś na kształt nałożonych na siebie dwóch kolorowych szkieł – byciem moralnym w danym zawodzie oraz byciem w danym zawodzie skutecznym. Ostatecznie, uważam, że wartość „profesjonalny” – „nieprofesjonalny” jest rodzajem proceduralnej „metawartości”, nadbudowanej na „byciu dobrym moralnie w swojej profesji” i „byciu skutecznym w swojej profesji”. Charakterystyka profesjonalizmu – nieprofesjonalizmu jest przy tym, jak wskazywałem, identyczna z dobrem – złem moralnym u M. Schelera.

Dzięki poczynionym uwagom można zauważyć, dlaczego w formalnym, profesjonalno-zawodowym wymogu skutecznego działania kryje się wzmocnienie uzasadnienia odmiennych szczegółowych rozstrzygnięć etyczno-zawodowych w etyce sędziowskiej, adwokackiej i prokuratorskiej.

Powyższy wywód prowadzi do nowego spojrzenia na zastosowanie terminu „profesjonalizm sędziowski” czy „profesjonalizm adwokacki”, jako terminu bardziej uniwersalnego niż „etyka adwokacka” czy „etyka sędziowska”. Czy w takim razie można nadal zasadnie posługiwać się terminem „etyka sędziowska”, „etyka radcowska” itd.? Na to pytanie należy udzielić odpowiedzi twierdzącej. Chciałbym wyraźnie podkreślić, że prakseologia zawodowa jako teoria skutecznego działania w danym zawodzie nie jest tożsama z etyką zawodową. Pomimo podobnej, proceduralnej charakterystyki to, co profesjonalnie skuteczne może okazać się profesjonalnie niemoralne. Życiowa praktyka potwierdza, że ostatecznie za nieprofesjonalne uznaje się

działania jednocześnie skuteczne i niemoralne. Dlatego pamiętając o „podwójnym filtrze” zawodowej skuteczności i etyczności prymat należy przyznać drugiemu z tych kryteriów. Ocena etyczna w profesjonalnej perspektywie przeważa w moim przekonaniu nad oceną prakseologiczną.

Dlatego, po trzecie – w kontekście pierwszej i drugiej uwagi – zasadne jest dalsze posługiwanie się w tej pracy terminem „etyka profesjonalna” czy też „etyka zawodowa”, jak również czynienie etyki zawodowej prawnika przedmiotem kolejnych teoretycznych analiz.

2.2.11. Problematyka wzorów osobowych.

Prawnicze wzory osobowe

Jak pisze M.S. Frings, w etyce Schelerowskiej nie znajduje potwierdzenia dotyczące jej obiegowe przekonanie, zgodnie z którym akty moralne (dobre, złe) mogą opierać się na czymś „autorytecie moralnym”. Tak być nie może, ponieważ w opinii M. Schelera prawdziwe dobro i zło ujawnia się wyłącznie w realizacji aktów preferencji o charakterze osobistym. W związku z tym ani rozkaz, ani moralna edukacja tak naprawdę nie są w stanie wpłynąć na dokonywanie prawdziwych aktów moralnych. Scheler uważa bowiem, że powinność moralna może być spełniana tylko wtedy, gdy wynika ze sfery osobowej samej w sobie.

Nie zmienia to faktu, że w przekonaniu M. Schelera idealne modele osobowe oddziałują na ludzi „jednocześnie w sposób najbardziej ukryty i z największą intensywnością”. Jak pisze w *Der Formalismus*, już rodzice prezentują dzieciom wzory osobowe, które są źródłem wszelkich wartości osobowych, zanim zostają rozpoznani jako ojciec i matka. Dalej, we wspólnocie (więc także w korporacji prawniczej) zawsze ktoś jest przykładem dobra, honoru czy sprawiedliwości. Takie modele osobowe są miarą, do której odnosi się wszelkie poszczególne działania i wartości. M. Scheler – odwołując się do doświadczenia swoich czasów – uważa, że dla ludu suweren, król, kajzer, car czy prezydent może służyć za wzór osobowy; podobnie nauczyciel może stać się modelem osobowym dla młodych

ludzi, zaś dla całego narodu mogą istnieć takie modele, jak bohater narodowy czy poeta; wreszcie dla obywatela może to być mąż stanu, dla biznesmena lider w życiu ekonomicznym, dla członka kościoła charyzmatyczny przywódca, reformator czy święty. To wszystko w opinii Schelera pokazuje, że istnieje cały zestaw idealnych typów przykładowych modeli osobowych, które wywierają wpływ na zachowanie moralne. Modele takie mogą również mieć swe negatywne przeciwieństwa, które nierzadko nabierają wartości wskutek historycznego czy społecznego resentymentu.

J. Trębicki wyjaśnia, że wzór osobowy w rozumieniu M. Schelera w zasadniczy sposób różni się od „przewodnika” (*Leiter*)¹⁴³, którego spotkać można już na szczeblu społeczności zwierzęcej. Wzór osobowy nie jest także tożsamy z instytucją swoiście ludzką, jaką jest „przywódca” (*Führer*). Wzór osobowy to osobowa ekspresja, czy też konkretyzacja określonego typu wartości (*personalgeformte Wertgestalt*)¹⁴⁴. Warunkiem jego istnienia nie jest ani osobista świadomość, ani wola pełnienia funkcji wzoru w grupie społecznej (zdaniem Schelera, inaczej ma się rzecz z „przywódcą”). Co więcej, oddziaływanie wzorów osobowych jest idealne, czyli nie zależy od czasu i przestrzeni¹⁴⁵. Idealność oddziaływania wzorów potwierdza się np. w tym, że jest niezależna od realnego istnienia wzoru (Herkules, Zygfyd). W opinii Schelera wzór osobowy „implikuje określone nastawienie duchowe”, czyli działa na świadomość wartości, na miłość lub nienawiść¹⁴⁶.

Proponowane w *Der Formalismus* modele osobowe korespondują z hierarchią modalności wartości¹⁴⁷. M. Scheler w związku z tym

¹⁴³ M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlass*, t. I, Berlin 1933, wyd. II, Bern 1957; s. 260, tłum. J. Trębicki, w: J. Trębicki, *op. cit.*, s. 125.

¹⁴⁴ Zdaniem M. Schelera – wzorami mogą być także apersonalne przedmioty, dzieła, style sztuki czy państwa; tak np. francuski absolutyzm był wzorem dla Prus; rzymskie prawo państwowe – dla prawa kościelnego itp. Cyt. za: M. Scheler, *Schriften...*, s. 260, tłum. J. Trębicki, w: J. Trębicki, *op. cit.*, s. 125.

¹⁴⁵ Przykłady M. Schelera to Cezar, Sokrates, Chrystus czy Budda. Cyt. za: *Schriften...*, w: J. Trębicki, *op. cit.*

¹⁴⁶ M. Scheler, *Schriften...*, s. 267., w: J. Trębicki, *op. cit.*

¹⁴⁷ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 130.

pisze, że znaczenie modeli nie leży w ich automatycznym imitowaniu, ale w fakcie, że mają one swój początek w aktach poznania wartości. Poznanie wartości następuje bowiem przez „ontyczne zbliżanie się (*Zug*) do określonego modelu.” Model, a przez model określona wartość, każdorazowo kieruje do osoby żądanie powinności pewnego sposobu bycia (*Sollseinsforderung*).

Z czego wynika tak głęboka zależność między *universum* wartości a wzorami osobowymi? Ścisły związek między poznaniem wartości, „domaganiem się przez nie wcielenia” a takimi wzorami wynika z tego, że – jak to ujmuje Scheler – „(...) na Ziemi nie ma nic, co czyniłoby człowieka dobrym, poza oczywistą (*Anschauung*) intuicją dobrej osoby.” Wartości poznajemy więc wyłącznie przez pryzmat istniejących lub nieistniejących osób (wzorów), w których tworzą one czytelne dla nas zespoły czy też „sploty”. Dlatego oddziaływanie modelu osobowego jest zawsze wyższe w swej efektywności niż zobowiązanie do posłuchu w drodze poleceń i rozkazów. Dodajmy, że w przekonaniu M. Schelera (mającym również związek z tezą o pierwotnym istnieniu wartości w stosunku do norm) normy nie istnieją przed osobą, która je określa. To pozwala zrozumieć, dlaczego w prezentowanej koncepcji modele osobowe są głównym motorem zmian w świecie wartości. Oczywiście modele takie różnią się między sobą „wysokością” i – jak zostało powiedziane – także ich przeciwieństwa (*Gegenbilder*) mogą być modelami, jak to jest w przypadku ruchów będących reakcją na wartości (Scheler wymienia przykładowo protestantyzm, kontrreformację i romantyzm). Lecz, jak czytamy w *Der Formalismus*, także *Gegenbilder*, „pozostają w swej strukturze podobne do tego, przeciw czemu występują”.

M. Scheler odróżnia pięć następujących modeli osobowych: świętego (mając na myśli m.in. pierwszych świętych, apostołów, męczenników); geniusza (artystę filozofa, prawodawcę); bohatera (męża stanu, kolonizatora); wiodącego ducha cywilizacji (naukowca, ekonomistę, biznesmena); oraz mistrza używania (który każdą wartość czyni obiektem zwykłej przyjemności). Genezy wzoru osobowego nie wywodzi Scheler z przypadkowego świata empirycznego i doświadczeń historycznych, lecz wiąże ją z istotą ludzkiego ducha i od-

powiadającymi mu najważniejszymi kategoriami wartości, takimi jak świętość, wartości duchowe, witalne itd. Idea wzoru osobowego ma więc charakter aprioryczny. Podobnie, jak w świecie obiektywnych wartości, również w zakresie wzorów osobowych mamy do czynienia z następującą, obiektywną hierarchią:

- święty – personifikuje to, co boskie;
- geniusz naukowy, artysta lub prawodawca – uosabia wartości duchowe, takie jak prawdziwe poznanie, piękno, sprawiedliwość;
- bohater – konkretyzuje wartości osobowe tego, co szlachetne (*das Elte*), w opozycji do tego, co pospolite (*das Gemeine*);
- tzw. wiodący duch cywilizacji (*der Führende Geist der Zivilisation*) – wyraża to, co użyteczne i co wiąże się z wartością cywilizacyjną;
- tzw. mistrz używania (*der Meister der Genusses*) – jest emanacją wartości przyjemnościowych¹⁴⁸.

Wyczerpująca prezentacja poszczególnych wzorów osobowych wykracza poza potrzeby tej pracy. Chciałbym jednak przybliżyć pewne rysy charakterystyczne dla „geniusza” – ze względu na fakt, iż wartości personifikowane na tym poziomie – zdaniem Schelera – znajdują uosobienie m.in. w postaci prawodawcy (*Gesetzgebers*) i sędziego (*Richter*).

Geniusz reprezentuje wartości duchowe. Scheler przyznaje rację Kantowi, gdy ten definiuje geniusza jako człowieka realizującego czysto duchowe dobra kultury bez świadomości reguł i metod, w sposób niepowtarzalny (*unersetzlich*)¹⁴⁹. Jak pisze J. Trębicki, Scheler w zgodzie z Kantem stara się określić geniusza jako kogoś, kto tworzy wyłącznie poza presją doraźności i doczesnych potrzeb. Daje się w tym względzie utrzymać paralela między stanowiskiem obu filozofów w zakresie stosunku piękna i miłości. J. Trębicki zauważa, że jeżeli Scheler mówi, iż twórczość artystyczna wynika z wewnętrznej, wolnej od wyboru konieczności duchowej – z namiętnej miłości wobec świata, to u Kanta w „Krytyce władzy są-

¹⁴⁸ J. Trębicki, *op. cit.*, s. 126–127.

¹⁴⁹ Tamże, s. 129.

dzenia” znaleźć można zdanie: „piękno przygotowuje nas do tego, by coś, nawet przyrodę, bezinteresownie kochać”¹⁵⁰. Na gruncie rozważań Schelera wartość piękna nie jest symbolem wartości moralnej, lecz jest nią samą, tak samo, jak są nią wartości religijne i wartości duchowe (takie jak wartość czystego poznania oraz tego, co sprawiedliwe). W tym kontekście staje się zrozumiałe, dlaczego Scheler uznaje za inną możliwą konkretyzację osobową wartości duchowych – oprócz geniusza – filozofa (mędrca) oraz prawodawcę i sędziego. W opinii Schelera modelowy sędzia, podobnie jak geniusz, nie jest typem człowieka, który jedynie dostosowuje się do zastanej rzeczywistości. Zarówno sędzia, jak i prawodawca „współtworzą i poszerzają świat”. Zadanie sędziego polega w szczególności na wykrywaniu (*Auffindung*) prawa i określaniu tego, co jest lub nie jest sprawiedliwe. Jest to postawa twórcza, wykraczająca ponad poziom pozytywnego porządku prawnego, opartego na normach, a konkretnie na zakazach, zrelatywizowanych do dążeń i woli jednostek w historii¹⁵¹. Niestety, powyższa wersja wzoru osobowego jest przez Schelera najskromniej wyeksponowana i nie jest zilustrowana przykładami historycznymi¹⁵².

Dla etyki zawodowej korporacji prawniczych powyższy wywód ma znaczenie między innymi z tego względu, że Scheler – jak się zdaje – sugeruje istnienie między prawodawcą i sędzią czegoś, co za J. Tischnerem nazwać można szeroką etyczną wspólnotą pracy i wytworu. Wspólnota ta opiera się – mówiąc po Tischnerowsku – na „wierności pracy”, co w powyższym przypadku oznacza przestrzeganie etycznych wymagań odnoszących się do tworzenia i stosowania prawa przez wszystkich uczestników tego procesu. Pojęcie etycznej wspólnoty pracy będzie przeze mnie wykorzystane do charakterystyki korporacji prawniczej jako etyczno-zawodowej wspólnoty komunikacyjnej.

¹⁵⁰ I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, s. 169.

¹⁵¹ M. Scheler, *Schriften...*, s. 337, w: J. Trębicki, *op. cit.*

¹⁵² M. Scheler poprzestaje na określeniu dwóch aksjomatów: „1) wszystko jest albo słuszne, albo niesłuszne; 2) wszystko, co nie jest niesłuszne, jest słuszne.” Cyt. za: J. Trębicki, *op. cit.*, s. 130–132.

W teorii M. Schelera wzory osobowe wykazują swą skuteczność zarówno wobec osoby indywidualnej, jak i osoby zbiorowej, co w przypadku zawodów prawniczych pozwala uzasadnić oddziaływanie wzoru osobowego takiego jak „dyskretny adwokat” czy też „nieprzekupny sędzia”, zarówno na świadomość aksjologiczną poszczególnych adwokatów czy sędziów, jak i całych korporacji prawniczych. W drugim przypadku takie uzasadnienie staje się możliwe, ponieważ punktem wyjścia charakterystyki prawniczej wspólnoty korporacyjnej jest w tej pracy schelerowska koncepcja osoby zbiorowej.

Zdaniem M. Schelera, wzory osobowe – podobnie, jak to jest w przypadku modelowych struktur społecznych (o których będzie mowa dalej) – wykazują moc obowiązującą wobec wszelkich epok dziejowych. Z tego względu są one – jako czynniki kształtujące historię – genetycznie pierwotne wobec każdej historycznie zmiennej moralności¹⁵³. Zmiany takie jednak dotyczą świata dóbr, a nie świata wartości; a więc wpływają na sposób „objawiania się” wzorów osobowych, a nie na samą ich ideę. Autor pisze, że „(...) każda epoka ma właściwych sobie geniuszy, bohaterów, przywódców, mistrzów użycia. Fakt ten nie narusza zasady stałej hierarchii wymienionych modeli osobowych (*Vorbildmodelle*)”¹⁵⁴.

Nie można nie docenić roli, jaką we wszystkich etykach prawniczych odgrywają pozytywne i negatywne modele osobowe. Dzięki przytoczonym poglądom M. Schelera ich znaczenie zyskuje podbudowę teoretyczną. Modele osobowe idealnego prawodawcy (Dracon, Solon), wybitnego mówcy i prawnika – myśliciela (Marcus Tullius Cicero), doskonałego prawnika – praktyka (Paulus, Ulpian) czy bezstronnego sędziego (Temida) w zasadniczy sposób ułatwiają uchwytywanie wartości etyczno-zawodowych przez członków korporacji prawniczych, wydatnie wpływając na kształt poszczególnych etyk zawodowych. Zauważyć należy, że wskazane tu przykładowo wzory jako „moralne ikony” kultury prawnej – bez względu na to,

¹⁵³ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 128.

¹⁵⁴ M. Scheler, *Schriften...*, s. 263, w: J. Trębicki, *op. cit.*

czy nawiązują do żyjących niegdyś osób – w sposób zgodny z poglądami M. Schelera wykazują swoją trwałość w historii. Również w pełnej zgodności z jego teorią pozostaje spostrzeżenie, że „w naszym czasie” szczególnie kompetentny sędzia czy adwokat o nieposzlakowanej opinii może stać się drogą do poznania wartości etyczno-zawodowych, zarówno dla całej wspólnoty korporacyjnej, jak i dla poszczególnych jej przedstawicieli. Do tego zjawiska nawiązuje w swojej idei system patronacki, którym objęci są np. aplikanci adwokacy. Powyższa obserwacja dotyczy również „przeciwieństwa wzoru”; wystarczy przypomnieć żywe w prawniczej świadomości aksjologicznej negatywne modele osobowe sędziów i prokuratorów czasów stalinowskich lub stanu wojennego.

Proponowane przez personalizm etyczny teoretyczne uzasadnienie oddziaływania wzorów osobowych na etyczno-zawodowe akty preferencji wartości jest jednym z najsilniejszych punktów tej koncepcji, przy próbie jej wykorzystania na potrzeby etyki zawodowej prawnika.

Chciałbym jeszcze wskazać, że w osobistym kontakcie z wybitnym sędzią czy kompetentnym radcą prawnym ujawnia się z całą wyrazistością sytuacyjny charakter takiej etyki. Charakterystyce pojęcia „sytuacyjności” poświęcony jest ostatni rozdział tej pracy.

2.2.12. Zagadnienie powinności etyczno-zawodowej prawnika. Rodzaje powinności moralnych

Poniżej prezentacja jest koniecznym uzupełnieniem prowadzonego dotychczas wywodu. Pozwala ona odpowiedzieć na pytanie, na czym w fenomenologicznej etyce zawodowej prawnika polega powinność etyczno-zawodowa, rozumiana albo jako idealna powinność wyboru np. porządku prawnego i *das Rechte* przed chęcią osiągnięcia zysku, albo jako normatywna powinność dokonania konkretnego aktu preferencji wartości etyczno-zawodowych przez prawnika. Najważniejszym rysem prezentowanej koncepcji powinności etycznej jest położony nacisk na bycie podmiotem (w naszym przypadku adwokatem, sędzią, prokuratorem) zdolnym do dokonywania aktów preferencji

wartości etyczno-zawodowych. Pojawienie się powinności moralnej w etyce sytuacyjnej prawnika jest więc konsekwencją jego bycia osobą (*Person*) w sensie proponowanym przez M. Schelera. Takie ontologiczne zapośredniczenie powinności etyczno-zawodowej w jas-krawy sposób uwidacznia jej odmiennosć wobec powinności prawnej, której źródłem w powszechnym przekonaniu (nie wdając się w rozważania teoretyczno-prawne) jest obowiązująca norma prawna i wynikający z niej nakaz. (Zdaniem J. Tischnera, w etyce fenomenologicznej wartość poprzedza normę, ale w przypadku prawa jest odwrotnie – to norma poprzedza wartość.) Przy wskazaniu powyższej opozycji powinność etyczno-zawodowa prawnika nie jest już możliwa do pomylenia z powinnością prawną; oznacza to, że względu na odmienne źródło powinności etyka zawodowa prawnika zyskuje podstawę poszukiwanej teoretycznej odrębności wobec prawa.

Uwagi te pozwalają na uzasadnienie doniosłej tezy o nadaniu etyce prawniczej statusu odrębnego od prawa przedmiotu poznania. W jej świetle, na gruncie proponowanej koncepcji, etyki zawodowej prawnika nie można dłużej uznawać za zbiór technicznych, organizacyjnych i administracyjnych norm dotyczących sprawnego wykonywania zawodu. Miejsce stosownych nakazów i zakazów znajduje się w *quasi*-prawnych aktach normatywnych korporacji, czyli w pragmatykach zawodowych, albo w ustawach o zawodzie adwokata, radcy, notariusza itp. O znaczeniu kodeksu etyki zawodowej prawnika jako przejawu korporacyjnego pola świadomości powinności etycznych będzie mowa w ostatnim rozdziale tej pracy.

Należy wskazać, że charakterystyka prawa zgodna z paradygmatem fenomenologicznie zorientowanej hermeneutyki usuwa wskazaną opozycję, co jest konsekwencją tezy o zaangażowaniu w proces *Rechtsverwirklichung* samej osoby interpretatora. J. Stelmach we „Współczesnej filozofii interpretacji prawniczej” przypomina pogląd A. Kaufmanna, zgodnie z którym pojęcie prawa odsyła do pojęcia relacji, to zaś do pojęcia osoby¹⁵⁵. J. Stelmach przytacza dalej zbieżny z założeniami personalizmu M. Schelera oraz filozofii dialogicznej J. Tischne-

¹⁵⁵ Por. J. Stelmach, *Współczesna filozofia interpretacji prawniczej*, Kraków 1995, s. 70.

ra następujący pogląd A. Kaufmanna: „(...) osoba nie jest substancją, osoba jest relacją; dokładniej zaś strukturalną jednością tego, co daje się określić jako *relatio* i *relata* (...). Idea prawa jest ideą personalnie określonego człowieka – lub nie jest w ogóle niczym (...). Ostatecznie więc rozpoznanie ludzi jako osób jest równoznaczne z rozpoznaniem prawa (...)”. W takim ujęciu prawo i sytuacyjna etyka zawodowa prawnika podlegają unifikacji na płaszczyźnie ontologicznej. Pogląd ten jest zasadniczo zbieżny z opinią M. Zirka-Sadowskiego wyrażoną w artykule pt. „Sposoby uczestniczenia prawników w kulturze”¹⁵⁶. W moim przekonaniu jednak, hermeneutyczna wizja prawa nie jest powszechnie uznawana w polskich środowiskach prawniczych; praktyka korporacyjna idzie w przeciwnym, pozytywnym kierunku, czego wyrazem jest również proces jurydyzacji (depersonalizacji) etyki zawodowej. Dlatego podkreślenie różnicy między prawem a etyką zawodową prawnika na potrzeby tej pracy, powstającej w kontekście polskich realiów, jest w pełni uzasadnione.

Przejdźmy teraz do prezentacji pojęcia powinności moralnej. Jak pisze M.S. Frings, w koncepcji M. Schelera powinność moralna jest możliwa do określenia dopiero po uchwyceniu wartości, które powinny być zrealizowane. Uchwycenie wartości poprzedza więc zawsze powinność moralną – dlatego właśnie jest ona ugruntowana w wartościach¹⁵⁷. Moralna powinność czynienia jest ugruntowana w idealnej powinności bycia, która stanowi podstawę etyki (będzie o tym mowa poniżej). Co się z tym wiąże, nieformalna etyka wartości jest etyką osobową, gdyż powinność może być realizowana jedynie w drodze aktów woli, które konstytuują ontyczną sferę osoby¹⁵⁸. Etyka może więc być czyniona tylko wtedy, jeżeli wypływa ze sfery osobowej samej w sobie.

M. Scheler twierdził, że „wszelka powinność oparta jest na wartości”¹⁵⁹. Jak pisze Z. Trębicki, powyższe twierdzenie nie implikuje

¹⁵⁶ Do artykułu M. Zirka-Sadowskiego odwoływał się będę w dalszej części pracy.

¹⁵⁷ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 127.

¹⁵⁸ Z tego też względu etyka jest u M. Schelera ściśle spleciona z jego koncepcją antropologii filozoficznej.

¹⁵⁹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1913–16, wyd. 4, Bern 1954, s. 221.

u Schelera sytuacji, w której podmiot moralny miałby być na sposób mechanistyczny zniewolony jakimś determinizmem typu aksjologicznego. Jak pisze N. Hartmann, wręcz tragiczna i katastrofalna moralnie byłaby sytuacja, w której podmiot byłby absolutnie zdeterminowany przez wartość¹⁶⁰. Wobec tego właściwa realizacja wartości ma o tyle sens moralny, o ile odbywa się w drodze niewymuszonego, wolnego aktu (odpowiedzi na wartość). Jak to więc się dzieje, pyta J. Trębicki, że człowiek respektuje wartości? Zgodne z przytoczoną przez J. Trębeckiego opinią N. Hartmanna „przedarcie się” wartości ze sfery idealnej w sferę realną jest zależne od podmiotu moralnego; dalej, że *Sollen* oznacza kierunek ku czemuś, wartość zaś owo coś; ponadto twierdzi, że wartość do powinności ma się tak, jak cel do woli¹⁶¹. J. Trębicki zauważa, że na gruncie etyki Schelera rzecz ma się podobnie jak na gruncie filozofii praktycznej Kanta: owa determinacja nie neguje, lecz podkreśla istnienie właściwej moralnej wolności¹⁶². M. Scheler zauważa, że „możliwość determinacji przez wartości, których oczekujemy w przyszłości, i przez wartości przeszłe, które chwilowo nie wpływają na nasz stan, jest niewątpliwą oznaką wolności. (...) Wolność jest nazwą dla przeżytego stosunku między wyższą i niemechaniczną przyczynowością a przyczynowością niższą i mechaniczną”. Zaś o samej relacji wartość – powinność Autor pisze: Nie istnieje żadna konieczność wartości, lecz tylko istotny związek (*Wesenszusammenhang*) między wartościami; ma miejsce natomiast konieczność powinności¹⁶³.

Jakkolwiek Scheler uważał, że uchwytowanie wartości ma charakter intuicyjny („rozum jest wobec nich ślepy, jak ucho i słuch wobec barwy”), to – jak pisze J. Trębicki – starał się z nich wywieść powinność na drodze logicznej. Tak więc, dla określenia powinności moralnej, podmiot musi dokonać preferencji wartości w trzech różnych perspektywach: musi określić wartość wyższą i niższą; na da-

¹⁶⁰ N. Hartmann, *Ethik*, s. 168 i 184, tłum. J. Trębicki.

¹⁶¹ W tym przedmiocie Dietrich von Hildebrand pisze, że każdej wartości w sposób automatyczny przyporządkowana jest jednoznacznie odpowiednia reakcja osobnicza w postaci tzw. odpowiedzi na wartość (*Antwort*).

¹⁶² J. Trębicki, *op. cit.*, s. 106.

¹⁶³ M. Scheler, *Der Formalismus...*, s. 224.

nym poziomie wskazać wartość pozytywną i negatywną; w sytuacji wartości kwalitatywnie jednorodnych wskazać – w drodze relacji sumacyjnej – większą (bardziej „przekonującą”) sumę wartości wobec mniejszej¹⁶⁴. W rezultacie tych operacji – w kontekście preferowanej wartości – uchwycimy naszą powinność moralną.

Następnie – w konsekwencji tezy, że wszelkie powinności na gruncie aksjologii mają swe ugruntowanie w wartościach, Scheler wyróżnił dwa rodzaje powinności: powinność idealną i powinność normatywną¹⁶⁵. M.S. Frings nazywa je odpowiednio idealną powinnością bycia oraz moralną powinnością czynienia. Jeżeli dla idealnej powinności znaleźć można formułę w postaci: *Unrecht soll nicht sein*, to dla normatywnej – *Du sollst nicht Unrecht tun*. Jeżeli powinność idealna sformułowana jest w sposób bezwarunkowy i bezosobowy, niezależnie od spełnienia lub niespełnienia danej wartości, to powinność normatywna często bywa uwarunkowana np. historycznie i etnicznie i ma sens o tyle, o ile zwracając się do osoby uwzględnia sytuację tzw. wartości irreality, tzn. wartości przez daną osobę jeszcze nie-zrealizowanej. Należy powiedzieć, że powinność idealna nie ma nic wspólnego z obowiązkiem czy normą, podobnie, jak to, co słuszne (*das Rechte*), z tym, co stosowne (*mit dem Richtigen*). W tym ostatnim przypadku ma się do czynienia z zachowaniem nakazanym przez jakąś normę; normy i obowiązki są tu powiązane z autorytetami, rozkazami, żądaniem itd., które to czynniki w dużym stopniu ograniczają – czy wręcz likwidują – wartość moralną działania.

Idealna powinność bycia jest powinnością możliwego rzeczywistego bycia. Moralna powinność czynienia zawiera się w urzeczywistnionym akcie woli (chceni). Tak więc, jeżeli mówimy: „niesprawiedliwość nie powinna istnieć” – niesprawiedliwość jest idealizacją praktycznego doświadczenia niesprawiedliwości. Lecz jeżeli powiemy: „nie powinienesz czynić niesprawiedliwości”, zaangażowana jest mo-

¹⁶⁴ M. Scheler twierdzi, że jakaś wartość nie staje się automatycznie wyższa od innej dlatego, że stanowi „sumę wartości.” (Nie zgadza się w tym względzie ze stanowiskiem swego prekursora F. Brentano). Zauważa tylko, że „czasem należy preferować sumę wartości nad wartość pojedynczą”. Por. J. Trębicki, *op. cit.*, s. 73–74.

¹⁶⁵ J. Trębicki, *op. cit.*, s. 107.

ralna powinność czynienia. Tak rozumiana powinność normatywna ma charakter ograniczony i jest w pewien sposób relatywna np. ze względu na czas swej historycznej żywotności czy też podmiotu moralnego, do którego apeluje. Tak więc mówimy do czynienia z nonsensem, gdy normy czy zakazy usiłują zniewalać człowieka w zakresie miłości czy aktu wiary, w sytuacji gdy wiadomo, że tego typu działania nie są zależne od nakazów. Tymczasem, jak pisze Scheler, miłości ani aktu wiary nie można nakazać¹⁶⁶.

W kontekście powinności idealnej – zdaniem Schelera – ma rację Kant, kiedy domaga się, by spełnianie dobra było powinnością, nawet gdyby nigdy i nigdzie faktycznie nie dochodziło do skutku. Według J. Trębickiego tę opinię Schelera można wyrazić inaczej za pomocą sformułowania, że „stan moralności nie może być dostatecznym argumentem do uzasadnienia jakiegokolwiek moralności”¹⁶⁷. Jednakże należy też przypomnieć, że samo „bycie moralnie dobrym” dla Schelera nie może być przedmiotem „chcenia”. Dobra moralne pojawia się niejako przy okazji realizacji wartości. M. Scheler pisze: „Należy do istoty wszelkiego możliwego wzrostu wartości osoby, aby ta ostatnia nigdy nie dążyła do swej moralnej wartości”¹⁶⁸. Zauważa także: „Jest prawem naszego życia, że im wyżej stoją sprawy w porządku swej godności, tym mniej bezpośrednio można je osiągnąć za pomocą rozumem kierowanej woli”¹⁶⁹.

N. Hartmann w *Ethik* zaproponował uzupełnienie teorii Schelera wobec problemów pojawiających się w sytuacji, gdy różne powinności mają różną moc zobowiązującą (będzie o tym mowa poniżej). Najogólniej rzecz ujmując, N. Hartmann intensywność powinności uzależnił od dwóch opisanych przez siebie cech wartości: ich ciężaru (ew. mocy – *Wertstärke*) oraz wysokości (*Werthöhe*).

¹⁶⁶ M. Scheler, *Der Formalismus...*, s. 234 i nast., w: J. Trębicki, *op. cit.*

¹⁶⁷ J. Trębicki, *op. cit.*, s. 112.

¹⁶⁸ M. Scheler, *Der Formalismus...*, s. 141 i nast., w: J. Trębicki, *op. cit.*

¹⁶⁹ J. Trębicki zauważa, że koncepcja powinności moralnej u M. Schelera jest niespójna. Wartości odkrywane są intuicyjnie, w kontekście powinności wprowadza się elementy logiki, zaś najwyższe spośród wartości „nie są osiąganie za pomocą rozumem kierowanej woli”.

Dla N. Hartmanna różnica poziomu wartości nie jest tożsama z różnicą mocy wartości. Píše on: „Naruszenie wartości niższych jest na ogół cięższym przewinieniem niż wartości wyższych. Np. mord jest najcięższym przewinieniem, ale respekt dla cudzej egzystencji nie stanowi najwyższej moralnej postawy, jest nieporównywalny z takimi wartościami jak przyjaźń, miłość czy godność zaufania. Własność stanowi niepomniernie niższą wartość niż osobista życzliwość, ale naruszenie prawa własności (kradzież) jest mimo to o wiele bardziej odrażające niż po prostu nieżyczliwość. Nierespektowanie niższych wartości jest haniebne, uwłaczające czci, oburzające, a jednak respektowanie ich stawia nas na ogół jedynie na poziomie przyzwoitości”¹⁷⁰. Wynika z tego, że dla N. Hartmanna doniosłość powinności moralnej wiąże się przede wszystkim z ciężarem wartości, co jest najbardziej oczywiste w przypadku wartości uznanych przez niego za podstawowe, czyli „najcięższe”.

2.3. Etyka fenomenologiczna N. Hartmanna – wprowadzenie.

Znaczenie teorii etycznej N. Hartmanna dla etyki sytuacyjnej prawnika

2.3.1. Uwagi ogólne

M. Scheler wychował grono oddanych uczniów, którzy jednak nie obawiali się ani rozwijania, ani poddawania krytyce poglądów swego mistrza. Należał do nich m.in. Dietrich von Hildebrand (1889–1977), który zrekapitulował i pogłębił w twórczy sposób wątki religijne obecne w dorobku Schelera¹⁷¹.

W tej pracy przypomniana zostanie myśl N. Hartmanna (1882–1950), który podjął wysiłek syntezy trzech tradycji etycznych: etyki eudajmonistycznej Arystotelesa, etyki kantowskiej¹⁷² oraz materialnej etyki fenomenologicznej Schelera, co zdaniem J. Galarowicza oznacza

¹⁷⁰ N. Hartmann, *Ethik*, s. 252, w: J. Trębicki, *op. cit.*

¹⁷¹ Por. J. Galarowicz, *op. cit.*

¹⁷² Por. N. Hartmann, *Cele i drogi analizy kategorialnej*, Toruń 1994, s. 20–22.

tym samym próbę syntezy najważniejszych nurtów etyki starożytnej i nowożytnej¹⁷³.

N. Hartmann był kontynuatorem myśli etycznej Schelera, łączącej aprioryzm z emocjonalnym intuicjonizmem. O etyce Schelera pisał jednak, że „oparta jest na zbyt grubej mierze”¹⁷⁴. Poczucie „grubej miary” zaowocowało podaniem w wątpliwość najbardziej doniosłych tez Schelera – np. o „ufundowaniu” wartości niższych w wartościach wyższych, czy też o ostatecznym ugruntowaniu etyki w Istocie Najwyższej. Stanowisko Hartmanna sam Scheler nazwał ateizmem postulatywnym¹⁷⁵. Jak podaje Z. Zwoliński, o ile dla Schelera etyka stała się niemożliwa i bezsensowna bez Boga, o tyle dla Hartmanna, który opowiadał się etyką „poza teizmem i ateizmem”, byłaby ona niemożliwa z Bogiem. Determinacja ludzka i boska, pisze N. Hartmann: „Są wobec siebie przeciwstawne tak jak teza i antyteza, zaś etyka stoi poza teizmem i ateizmem”¹⁷⁶.

W kontekście tej tezy w *Ethik* N. Hartmann przedstawił „model” nadczłowieka, jednak w sensie różnym od *Übermensch* Nietzschego. Różnica wynika właśnie z odmiennego stosunku Nietzschego i Hartmanna do transcendencji. Nietzsche pisze, że *Gott ist tot*, i dzięki temu może żyć *Übermensch*. Sam Scheler zaś w następujący sposób relacjonuje odmiennie stanowisko Hartmanna: „Być może, iż w sensie teoretycznym coś takiego jak osnowa świata (*Weltgrund*) jako *ens a se* jest dana – niech będzie to teistyczne czy panteistyczne, racjonalne czy irracjonalne X – w każdym razie, my nic o nim nie wiemy. Ale całkiem niezależnie od wiedzy czy niewiedzy obowiązuje maksyma: Bóg może i powinien nie istnieć, aby istniała odpowiedzialność, zadania, aby istniał sens ludzkiego bytu”¹⁷⁷. Zgodnie z zaproponowaną przez Hartmanna tezą „postulatywnego ateizmu odpowiedzialności i powagi”, Scheler konstatuje u niego nową powinność: „Pełnia czci, miłości ubóstwiana, które ludzie niegdyś oka-

¹⁷³ J. Galarowicz, *op. cit.*, s. 125–220.

¹⁷⁴ N. Hartmann, *Ethik*, s. 225, w: J. Trębicki, *op. cit.*, s. 150.

¹⁷⁵ J. Galarowicz, *op. cit.*, s. 137.

¹⁷⁶ Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaja Hartmanna*, Warszawa 1974, s. 227.

¹⁷⁷ M. Scheler, *Mensch und Geschichte*, Zurich 1929, s. 56, w: J. Trębicki, *op. cit.*

zywali bóstwom, należą się (...) osobom”¹⁷⁸. Tak więc – jak zauważa Scheler – w koncepcji Hartmanna „samowiedza człowieka wybija się na wyżynę wzniosłą, dumną i zawrotną”¹⁷⁹.

Powyższe wprowadzenie wiąże się z moim przekonaniem, że etyczna samowiedza powinna w najwyższym stopniu cechować prawnika, ze względu na – mówiąc po hartmannowsku – ciężar wartości konstytutywnych dla jego zawodowej etyki. Przydatność prezentowanej poniżej koncepcji na potrzeby etyki zawodowej wynika więc z podkreślania w niej osobistej odpowiedzialności człowieka za podejmowane wybory etyczne. Dla dopełnienia obrazu dodam w tym miejscu, że Hartmann – w przeciwieństwie do Schelera – pozytywnie traktował sumienie¹⁸⁰. Scheler w konsekwencji swojej polemiki z Nietzchem uznał je za przejaw moralnego resentymentu i sądził, że przejawia się ono głównie w formułowaniu zakazów¹⁸¹. Tymczasem zdaniem Hartmanna konflikt wartości jest koniecznym elementem każdej moralności pozytywnej; jego rezultatem jest właśnie reakcja sumienia.

Teoria Hartmanna jako „racjonalniejsza” od Schelerowskiej (mniej „ekstacyczna”, zeświecczona) dostarcza nowego teoretycznego instrumentarium, bez którego nie da się naszkicować kompletnego obrazu fenomenologicznej etyki zawodowej prawnika. N. Hartmann posługuje się także pojęciem sytuacyjności w sposób pozwalający na uzasadnienie tytułu tej pracy. Jego rozważania pozwalają także ukazać odrębność i wyraźną specyfikę takiej etyki na tle innych etyk zawodowych (dzięki koncepcji kwadratu aksjologicznego – zwłaszcza na tle etyki zawodów medycznych). Szczególnie wiele wnosi postulowane przez N. Hartmanna prawo ograniczenia ludzkiej świadomości aksjologicznej. Ponadto, bardzo dokładnie analizuje pojęcie intuicji jako instrumentu poznania wartości. Przejrzystość tych wywodów pozwala zaakceptować proponowaną przez Schelera i Hartmanna metodę uchwytowania wartości, założoną w tej pracy jako metoda poznania wartości etyczno-zawodowych prawnika.

¹⁷⁸ J. Trębicki, *op. cit.*, s. 46.

¹⁷⁹ M. Scheler, *Mensch und Geschichte*, s. 54. w: J. Trębicki, *op. cit.*

¹⁸⁰ K. Wojtyła, *op. cit.*, s. 35.

¹⁸¹ Por. M. Scheler, *Resentiment a moralność*, Warszawa 1997.

2.3.2. Struktura *universum* wartości w teorii N. Hartmanna

Jak pisze B. Trochimska-Kubacka, swoją teorię wartości Hartmann wywodzi z najszerzej rozumianej ontologii. W związku z tym Hartmann postuluje ontologię o charakterze dualistycznym. Obok bytu realnego, w ramach którego wyróżnia cztery płaszczyzny bytowe: fizyczno-materialną, życia organicznego, sferę psychiki i sferę bytu duchowego, zakłada istnienie bytu idealnego. Zalicza do niego przedmioty matematyki, struktury logiczne, fenomenologiczne jakości istotowe oraz – wartości¹⁸². Sposób istnienia wartości – pisze Hartmann – „okazuje się prawdziwym, choć idealnym bytem samym w sobie. Wartości są czymś, co istnieje niezależnie od naszego uchwycenia lub uznania za wartości, czymś, czego niezależność potwierdza się namacalnie w samym odczuwaniu wartości”¹⁸³. Ostatecznie Hartmann – nie bez krytycyzmu – przyjmuje pogląd Schellera, że wartościom duchowym przysługuje charakter ponadczasowości (*Überzeitlichkeit*), niepodzielności (*Unteilbarkeit*), moment „fundowania w sobie” (*Fundiertheit*), głębia satysfakcji (*Befriedigungstiefe*) i aksjologiczna absolutność¹⁸⁴.

W związku z wyróżnionymi kategoriami bytu idealnego Hartmann założył istnienie trzech rodzajów idealności: 1. wolnej (*freie Idealität*), 2. związanej (*anhangende Idealität*) oraz 3. „zawieszanej” (*schwebende*). Ten ostatni rodzaj idealności znalazł zastosowanie przy charakterystyce sposobu istnienia wartości etycznych¹⁸⁵. Pierwszy rodzaj idealności mają przedmioty czystej logiki i matematyki (wraz z geometrią). Drugi – określa charakter tych przedmiotów i praw idealnych, których konkretyzacje istnieją realnie. W związku z trzecim rodzajem idealności Z. Zwoliński wyjaśnia, że wartości są przedmiotami idealnymi niejako zawieszonymi (*rei schwebende*) ponad przestrzenią realnych zdarzeń międzyludzkich, emitującymi do intuicyjnej „instancji odbiorczej” w człowieku określone nakazy

¹⁸² B. Trochimska-Kubacka, *op. cit.*, s. 49.

¹⁸³ N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 118.

¹⁸⁴ N. Hartmann, *Ethik*, s. 255, w: J. Trębicki, *op. cit.*

¹⁸⁵ Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 24.

moralne¹⁸⁶. W „Etyce” N. Hartmann pisze, że jak wszystko, co idealne, także w intuicji wartości są i pozostają nadal transcendentne wobec świadomości poznającego je tą drogą podmiotu. Zauważa też, że wartości mają wprowadzić tę samą idealność, co inne struktury istotnościowe (*Wesensstrukturen*), ale w obrębie tego wspólnego im obiektywnego bytu idealnego mają właśnie swoisty („zawieszony”) – modus istnienia¹⁸⁷.

N. Hartmann w związku z tym przypisuje wartościom etycznym swoistą „agresywność”. Apelują one bowiem do człowieka przez intuicję emocjonalną o adekwatną do nich reakcję (nie są więc bierne jak przedmioty materialne)¹⁸⁸. Hartmann mówi także o „niedosycie ontologicznym wartości etycznych”, którym nie wystarcza czysta niezwiązana idealność, lecz które domagają się włączenia do sfery realnej praktyki¹⁸⁹. Wartości nie obowiązują więc człowieka mechanicznie. Człowiek jest wolny wobec ich apelu; może, ale nie musi go spełnić. Jak pisze Z. Zwoliński, intuicja aksjologiczna nie jest wolna wobec głosu wartości i musi tak je postrzegać, jak oko widzi przedmiot, który się mu ukazuje. Wolna jest tylko wola człowieka, której wartości nie mogą bezpośrednio zmusić do wykonywania intuicyjnie postrzeganej powinności. Dzięki wolności człowiek staje się pośrednikiem (*Vermittler*) między światem powinności idealnych a praktyką moralną i bez jego zaangażowania wiele wartości etycznych nie mogłoby się stać pryncypiami rzeczywistości społecznej. N. Hartmann mówi tu o „bezsilności wartości” (*Ohnmacht der Werte*) w determinowaniu postępowania człowieka. Posługuje się także pojęciem „bezsilnego nakazu” (*machtloses Gebot*)¹⁹⁰. Tak więc również o wartościach etyczno-zawodowych prawnika można powiedzieć, że apelują do jego intuicji etycznej, domagając się wcielenia w praktyce etyczno-zawodowej. Pozostają jednak bezsilne w obliczu

¹⁸⁶ Tamże, s. 25.

¹⁸⁷ N. Hartmann, *Specyfika intuicyjnego poznania wartości*, w: *Wypisy z Etyki*, Toruń 1999, s. 89–101.

¹⁸⁸ Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 283.

¹⁸⁹ Tamże, s. 286.

¹⁹⁰ Tamże, s. 336.

wolnej decyzji adwokata, sędziego czy prokuratora w każdej sytuacji moralnego dylematu.

Determinacja, która wywodzi się z wartości, nie jest bezwzględna. Różni się więc od determinacji typowej dla praw natury (czy szerzej – praw bytu). N. Hartmann pisze, że prawo, które dopuszcza wyjątki, prawem natury nie jest. Natomiast absolutny charakter prawa powinności pozostaje nienaruszony nawet gdy nie odpowiada mu żaden byt realny. Hartmann zauważa, że w takim przypadku nie jest to właściwie prawo, tylko nakaz – nie determinuje więc z taką siłą, jak prawo bytu. Pisze następnie, że wartości nie determinują konkretnego, którego dotyczą (np. zachowania ludzkiego) wprost, lecz tylko pośrednio i ułomnie. „Ich wymóg tylko wtedy się realizuje, kiedy staje za nim jakaś realna siła i zapewnia mu zwycięstwo. (...) Wymaga więc punktu zaczepienia w samym bycie realnym. (...) Tym punktem może być tylko istota spełniająca trojakie warunki. Musi to być, po pierwsze, istota realna, która tkwi w nurcie realnych zdarzeń, czyli podlega w pełni determinacji bytowej. Po wtóre, musi być obdarzona organem wartości (tj. odpowiednio rozwiniętą świadomością aksjologiczną – będzie o tym mowa poniżej) (...). I po trzecie, musi posiadać zdolność urzeczywistniania czynem tego, co odbiera; musi mieć zdolność zaangażowania na rzecz uchwyconej powinności i przeforsowania jej”¹⁹¹.

O prawniku z pełnym przekonaniem można powiedzieć, że „tkwi w nurcie zdarzeń” związanych ze swoją praktyką zawodową. Kwestia otwartości na relewantne z etyczno-zawodowej perspektywy wartości to rzecz odmienna – podobne, jak dążenie do wcielania danych wartości w życie. Trzy powyższe warunki Hartmanna pozwalają jednak na adekwatny opis sytuacji odpowiedzi, czy też zaangażowania się (lub nie) w realizację wartości w praktyce etycznej zawodów prawniczych.

Charakteryzując wartości Hartmann mówi, że są istotami w sensie fenomenologicznym (*Wesenheiten*), a więc można je poznać (*einsehen*)

¹⁹¹ N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia...*, s. 119

tyko *a priori*. Wartości są dostępne dla intuicji aksjologicznej, która jest ich swoistym czuciem (*Wertgefühl*, *Wertfühlen*), jest doznawaniem wartości (*Wertempfinden*) na gruncie spontanicznej postawy emocjonalnej (*Stellungnahme*), która jest reakcją na wartość (*Wertreaktion*), odpowiedzią na nią (*Wertantwort*). Jak się wyraża Hartmann, na podstawie wartości powstaje ostatecznie poznanie aksjologiczne (*Werterkenntnis*)¹⁹². Jak podaje Z. Zwoliński, koncepcję „odpowiedzi na wartość” (*Wertantwort*) Hartmann zaczerpnął od D. von Hildebranda, dla którego oznaczała ona swoistą reakcję intuicji czy sumienia na daną wartość (*Wertreaktion*). Z każdą wartością – w myśl tej teorii – skorelowana jest „odpowiedź”, wywołująca określoną reakcję emocjonalną oraz postawę wewnętrzną (*innere Stellungnahme*). Hierarchię wartości można – zdaniem Hildebranda i Hartmanna – zrekonstruować właśnie na gruncie tych emocjonalnych reakcji wartościujących¹⁹³.

Ustanowienie obiektywnej hierarchii wartości Hartmann uważał za ideał. Jednak, jak podaje Z. Zwoliński, zdaniem Hartmanna, „wyniki badań” nie upoważniają do przedstawienia takiej powszechnie ważnej hierarchii. Pomimo wątpliwości, jak podaje J. Galarowicz, Hartmann w swych analizach wyróżnił sześć grup wartości: wartości dóbr (zawsze będące dobrem dla kogoś), wartości hedoniczne, wartości vitalne, wartości moralne, wartości estetyczne i wartości poznawcze. Wprowadził pojęcie ciężaru oraz wysokości wartości i zdystansował się tym samym wobec linearnego ujęcia hierarchii wartości, wypracowanego przez Schelera¹⁹⁴. W przeciwieństwie do

¹⁹² Por. T.N. Gomsztejn, *Filosofia Nikołaja Gartmanna. Kriticzeskij analiz osnovnykh problem ontologii*, Leningrad 1969, s. 99–107. Ta rzetelna – pomimo nieuniknionej „poprawności politycznej” – rosyjskojęzyczna monografia jest dowodem na przenikanie poglądów Hartmanna daleko poza „żelazną kurtynę” oraz przykładem zainteresowania radzieckich środowisk uniwersyteckich niemiecką myślą etyczną.

¹⁹³ Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 360.

¹⁹⁴ Jak pamiętamy, M. Scheler twierdził, że wartość jest tym wyższa, im jest: 1) bardziej trwała; 2) im bardziej jest podzielna; 3) im mniej jest ona zależna od innych wartości, tzn. im mniej jest w nich ufundowana; 4) im większe jest zadowolenie z jej spełnienia, tzn. im głębsze warstwy osobowości angażuje jej realizacja; 5) im mniej jest zależna od jakiegokolwiek odczucia i poznania w ogóle, tzn. im bardziej niezależne, absolutne jest jej istnienie. Powyższe pięć kryteriów sformułowanych przez M. Schelera Hartmann nazwał właśnie „grubymi miarami” nienadającymi się do precyzyjnej oceny praktyki moralnej.

Schelera twierdził ponadto, że im wyższa jest wartość, tym bardziej jest zależna od wcześniejszych, tj. bardziej podstawowych. Wartości moralne są więc według Hartmanna wsparte na realizacji wartości fundamentalnych: biologicznych, ekonomicznych, społecznych itd.; same zaś warunkują realizację założeń estetycznych. Oprócz dorobku Schelera Hartmann starał się w swej koncepcji uwzględnić hierarchię sugerowaną przez Arystotelesa, który szeregowi orzeczników moralnych przeciwstawił szereg orzeczników ujemnych¹⁹⁵.

N. Hartmann opracował następnie systematyczną teorię wartości etycznych, w której określił kolejność występowania ich „grup” czy „warstw” (a nie usytuowania w linearnym szeregu). Pierwszą „warstwę” tworzą podstawowe wartości etyczne (*ethische Grundwerte*): 1) dobro, 2) szlachetność, 3) pełnia oraz 4) czystość¹⁹⁶. Są to, jak pisze Z. Zwoliński, najogólniejsze cechy każdego właściwego postępowania etycznego, jakby podstawowe składniki czy tendencje moralne. W odróżnieniu od innych wartości powracają one (*wiederkehren*) pod różnymi postaciami i w różnym nasileniu we wszystkich moralnościach pozytywnych. Zazwyczaj są jednak „zaciemnione” przez wartości typowe dla danego etosu, takie jak np. solidarność, prawość, lojalność wobec prawa itd.¹⁹⁷. W kontekście czterech równoważnych wartości najgłębszej warstwy wartości etycznych należy wskazać, że dla Hartmanna nie istnieje „dobro najwyższe”. Jak się wyraża Z. Zwoliński, nasze intuicje wkorzenione w realne sytuacje wyszukują coraz to nowe wartości, nakładające na ludzi wrażliwych i potrafiących je dostrzec nowe obligacje i otwierające nowe perspektywy. Nie ma podstaw, jak pisze cytowany Autor, by zatrzymać się na jednej wartości. Teoretycznemu absolutyzmowi wartości w koncepcji Hartmanna towarzyszy więc praktyczny „relatywizm” aksjologiczny¹⁹⁸.

¹⁹⁵ Arystoteles zaproponował uporządkowanie następujące: niezły, godny pochwały, piękny, wart szacunku, wart miłości, godny podziwu, godny zachwyty. Szereg orzeczników negatywnych wyglądał tak uchybiony, nieładny, naganny, haniebnny, nienawistny. Por. Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 356.

¹⁹⁶ Por. N. Hartmann, *Wypisy z „Etyki”*, Toruń 1999.

¹⁹⁷ Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 372.

¹⁹⁸ Tamże, s. 373.

Poza czterema podstawowymi wartościami moralnymi Hartmann wyróżnia dalsze trzy grupy wartości specjalnych. Pierwszą stanowią wartości i normy (cnoty) rozpowszechnione przez filozofię moralną starożytności, głównie przez Arystotelesa. Są to m.in. umiarkowanie, szczodrość, słuszny gniew, honor, uzasadniona duma, ambicja i inne.

Druga grupa to przede wszystkim cnoty rozpowszechnione przez chrześcijaństwo: miłość bliźniego, prawdomówność, spolegliwość, wiara i ufność, pokora, zachowanie dystansu i intymności. Należą tu też wartości ułatwiające współzycie społeczne i towarzyskie (*Werte des ausseren Umgangs*).

Trzecia grupa wartości to te postulowane przez Nietzschego, takie jak umiłowanie tego, co odległe (*Fernstenliebe*), hojność moralna (*schenkende Tugend*) oraz wartości indywidualne przysługujące jednostkom, tzn. te, które nie mogą być nakazane w ogóle, jak np. miłość do określonego człowieka, ufność itp.¹⁹⁹.

2.3.3. Pojęcie mocy i wysokości wartości.

Konsekwencje mocy wartości etyczno-zawodowych prawnika.

Sytuacyjność w rozumieniu N. Hartmanna

Dopełnieniem prowadzonej z Schelerem polemiki był wypracowany przez Hartmanna pogląd o „wielowymiarowości *universum* wartości”. Jak pisze Z. Zwoliński, związana z nim ściśle koncepcja odróżnienia mocy wartości etycznych od ich wysokości była jednym z najbardziej nowatorskich pomysłów Hartmanna. Zgodnie z tym poglądem o pozycji wartości w hierarchicznym systemie decydują dwa momenty: wysokość (*Werthöhe*) wartości oraz jej moc (*Wertstärke*) – a nie, jak twierdził Scheler, tylko wysokość²⁰⁰. W tym kontekście Hartmann sformułował prawo, zgodnie z którym „moc wartości jest odwrotnie proporcjonalna do jej wysokości”. A więc, wartości najniższe są wyposażone w największą moc, zaś wartości najwyższe – w najmniejszą. Z tego względu wartości można upo-

¹⁹⁹ Tamże, s. 377.

²⁰⁰ J. Galarowicz, *op. cit.*, s. 215.

rządkować w hierarchiczny szereg w dwojaki sposób: z uwagi na ich wysokość, bądź też biorąc pod uwagę ich moc; przy tym te dwa porządki nie pokrywają się ze sobą. Wysokość wartości przejawia się właśnie w pozytywnej odpowiedzi emocjonalnej na jej realizację, tj. w aprobachie, uznaniu, szacunku, zachwycie; moc wartości ujawnia się przede wszystkim w negatywnej reakcji uczuciowej, jaką powoduje wystąpienie przeciwko niej, w dezaprobachie, potępieniu, pogardzie²⁰¹. Jak pisze N. Hartmann, większej zasłudze przy realizacji wyższej wartości (pozytywnej) odpowiada – w wypadku jej zlekceważenia, naruszenia – mniejsze przewinienie. Cięższej zaś winie, którą bierze się na siebie przy naruszeniu niższej, ale silniejszej wartości (pozytywnej) odpowiada – w przypadku jej realizacji – niższa zasługa²⁰². Innymi słowy, im wyżej w hierarchii znajduje się dana wartość, tym słabszy jest nakaz jej realizacji i przeciwnie: im bardziej jest ona fundamentalna i im niżej w hierarchii, tym nakaz jej realizacji i zakaz gwałcenia jest silniejszy²⁰³. Im wyższa więc w sensie hartmannowskim jest wartość, tym mniejsza powinność jej istnienia, ale zarazem większa zasługa moralna w przypadku jej realizacji, natomiast im wartość jest bardziej fundamentalna (np. niezbędna do życia lub zdrowia), tym mniejsza zasługa za jej urzeczywistnianie i większe potępienia za jej pogwałcenie²⁰⁴.

Konsekwencją odróżnienia mocy i wysokości wartości etycznych jest możliwość powstawania opartych na nich – różnych względem siebie – etosów. Mogą więc istnieć moralności preferujące moc, a więc wartości podstawowe, takie jak: sprawiedliwość, prawdomówność, solidarność, lojalność itp.; mogą też istnieć etosy skierowane na realizację wartości wyższych, a więc m.in. osobistych, zdobiących.

Powyższe stwierdzenie można odnieść do etyk zawodów prawniczych, koncentrujących się zawsze – pomimo dalszego wewnętrznego zróżnicowania – na stosunkowo jednolitym zbiorze wartości. Jeżeli zgodnie z opinią samego N. Hartmanna np. sprawiedliwość uznamy za wartość

²⁰¹ Tamże, s. 158.

²⁰² N. Hartmann, *Najważniejsze problemy etyki*, s. 1445–1446, za: *Wypisy z „Etyki”*, s. 159.

²⁰³ Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 369.

²⁰⁴ Tamże, s. 370.

o szczególnym ciężarze, z jednej strony staje się zrozumiałe, dlaczego jej naruszenie przez prawnika w praktyce etyczno-zawodowej budzi głęboki sprzeciw „przeciętnej” intuicji etycznej, zaś z drugiej – dlaczego poszanowanie sprawiedliwości i porządku prawnego uważane jest za naturalną postawę w etycznej praktyce prawniczej, a nie za „zdobiącą” cnotę adwokata, sędziego czy prokuratora.

Odczuwanie tego, co wartościowe i co mniej wartościowe, tego, co wyższe i co niższe, jest możliwe – zdaniem Hartmanna – dzięki „aksjologicznemu zmysłowi wysokości”. Jednak skutek ograniczenia naszej świadomości wartości (*Enge des Wertbewusstseins*) uchwytujemy zawsze jedynie ograniczone fragmenty ich hierarchii. Nie można więc w praktyce wydedukować ich porządku z jednej lub kilku rozpoznanych i uznanych wartości.

Pogląd ten daje podstawę do wskazania teoretycznego uzasadnienia istnienia różnorodnych, przeciwstawnych co do szczegółowych wskazań etyk zawodowych. Z całą pewnością wartościami o wadze największej są np. wolność, porządek prawny, sprawiedliwość oraz ludzkie życie i zdrowie. Hartmann – inaczej niż Scheler – nie przesądza, które z nich są wyżej usytuowane w hierarchii. Można natomiast przyjąć, że wszystkie one – ze względu na swą moc – domagają się wcielenia głosem słyszalnym dla większej części społeczeństwa. Dlatego zawody, których wykonywanie z racji ich społecznych zadań odnosi się do wartości najcięższych, wypracowują etyki zawodowe, skoncentrowane na ochronie życia, porządku prawnego itd. Takie możliwe do pomyślenia etyki zawodowe to np. etyka żołnierska, prawnicza i lekarska. Zgodnie z teorią Hartmanna paradoks powyższych etyk polega na tym, że członkowie wskazanych zawodów nie mogą liczyć na powszechny szacunek w przypadku poszanowania swoich wartości etyczno-zawodowych, lecz z całą pewnością są skazani na powszechny sprzeciw w przypadku ich naruszenia. Nie zmienia to faktu, że w etykach zawodowych pojawić się mogą także wartości wysokie, powiązanie z cnotami zdobiącymi.

W koncepcji Hartmanna pierwotnym kryterium próby określenia wysokości wartości w hierarchii jest zawsze emocjonalna preferencja

(*Vorziehen und Nachsetzen*), która dokonuje się w każdej sytuacji całkowicie spontanicznie. Nie jest to, jak wskazuje Zwoliński, sąd wartościujący ani wynik refleksji, lecz pewnego rodzaju naturalna selekcja wchodzących w grę wartości – „po prostu jakoś czujemy, która z nich jest wyższa w hierarchii”. Wiemy to, czy raczej – jak twierdzi Hartmann – czujemy bez namysłu²⁰⁵. Hartmann pisze w tym kontekście: „Człowiek dobry etycznie nie waha się długo ani nie wybiera; jego intuicja aksjologiczna (*Wertgefühl*) wie go pewnie nawet w sytuacjach aksjologicznie skomplikowanych. Nie musi on uświadamiać sobie wartości znajdujących się w danej chwili w konflikcie, nie przeprowadza żadnych zasadniczych rozważań, mimo to jednak jego decyzja na rzecz jednej, a przeciw innej wartości, ma zawsze wagę rozstrzygnięcia pryncypialnego. Jak to jest możliwe, pozostanie zawsze tajemnicą odczucia wartości”²⁰⁶.

Z. Zwoliński pisze, że zgodnie z teorią Hartmanna z powodu ograniczenia świadomości moralnej, chwytającej tylko fragment świata wartości, oraz wskutek punkowego charakteru intuicji etycznej – praktycznie w każdej sytuacji musimy decydować bez możliwości odwołania się do jakiegoś autorytetu czy kodeksu norm. Musimy sami kierować się aktualnym, żywym odczuciem wartości²⁰⁷. Jednak Hartmann za Hemsterhusem, Pascalem i M. Schelerem utrzymuje, że w konkretnych sytuacjach możemy *a priori* poznać, która z wchodzących w grę wartości jest wyższa. Jest to możliwe dlatego, że istnieje swoisty porządek serca (*ordre du coeur* Pascala; *Ordnung des Herzens* Hemsterhuesa), odznaczający się swoistą logiką (*logique du coeur*) poznawaną za pomocą odczucia. Porządek serca, jak pisze Hartmann, kpi sobie (*spottet*) z wszelkiej próbującej go zakwestionować argumentacji intelektualnej. Pojawia się on nie tylko w głosie sumienia, lecz także w braniu na siebie winy, świadomości winy i we wszelkim poczuwaniu się do odpowiedzialności oraz w niepodważalnym uczuciu wstydu, występującym przed spełnieniem określonego czynu²⁰⁸. Hartmann pisze, że do istoty każdej war-

²⁰⁵ Z. Zwoliński, Tamże, s. 357.

²⁰⁶ N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1935, s. 351, w: Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 359.

²⁰⁷ Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 360.

²⁰⁸ N. Hartmann, *Ethik*, s. 353–354, w: Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 360–361.

tości należy moment powinności (*Sollensmoment*)²⁰⁹. Źródło takiej powinności znajduje się więc „poza nami”, zauważa Z. Zwoliński, ale poznanie etyczne jest zawsze osobiste i dokonuje się w drodze bezpośredniego uczestnictwa w rozwiązywaniu rzeczywistych problemów moralnych. Źródłem właściwego poznania etycznego nie może więc być teoria etyczna ani kodeks norm, lecz żywy odruch sumienia, które swoją obiektywność ujawnia w oporności wobec naszego świadomego wysiłku uchylecia jego potępiającego głosu, który nam ciąży²¹⁰. Tak więc prawdziwy konflikt wartości rozgrywa się w „pełnym świetle świadomości” i oznacza niemożność wycofania się przed podjęciem decyzji, która zawsze musi być jednostronna, skazująca jedną z kolidujących wartości²¹¹.

W dalszej części pracy – m.in. w kontekście powyższego poglądu – podkreślał będę niekodeksowy i sytuacyjny charakter etyki zawodowej prawnika. Nie oznacza to jednak całkowitego podważenia przeze mnie pozytywnej roli skodyfikowanych deontologii zawodów prawniczych. Są one, jak uważam, wyrazem zbiorowej refleksji etyczno-zawodowej w danym zawodzie. Mówiąc inaczej, są rezultatem wspólnotowego uchwytowania wartości w polu świadomości aksjologicznej korporacji (będzie o tym mowa w dalszej części pracy). Z całą pewnością jednak kodeksy etyki prawniczej w zakresie swego ścisłego normowania wykluczają możliwość podjęcia indywidualnej decyzji etyczno-zawodowej. O zagadnieniu tym będzie mowa w końcowej części pracy w związku z koncepcją trzech stopni konkretyzacji norm etycznych.

Na koniec należy dodać, że Hartmann rozróżnił pojęcia konfliktu oraz antynomii wartości etycznych. Antynomia między wartościami oznacza, jak pisze Z. Zwoliński, ich „niewspółwykonalność *ex definitione*”; jest więc związana z konfliktem o charakterze treściowym. Konflikty między wartościami stanowią rdzeń życia moralnego; są zawsze uwarunkowane empirycznie – mają charakter sytuacyjny. Tak więc antynomia oznacza niewykonalność zasadniczą, konflikt

²⁰⁹ Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 332.

²¹⁰ Tamże, s. 284.

²¹¹ Tamże, s. 367.

zaś – niewspółwykonalność empiryczną – sytuacyjną. Tak więc – jesteśmy w konflikcie wartości, kiedy musimy np. wybierać między miłosierdziem a sprawiedliwością. Hartmann sądzi, że w sytuacji konfliktowej jesteśmy zdani na samych sobie, na odczucie wartości, na emocjonalną preferencję. Zdaniem Z. Zwolińskiego, w takiej sytuacji nie jest prawdą, że nie dysponujemy żadnym drogowskazem; decydujemy bowiem, opierając się na naszym pierwotnym wyborze aksjologicznym. Stwierdzenie to można skutecznie odnieść do etyki prawniczej, w której *ex defintione* rozstrzygnięcia konfliktów zdeterminowane są profesjonalną specyfiką tej etyki, a więc wartościami obecnymi w zbiorowym polu świadomości aksjologicznej korporacji. Tak np. konflikt między miłosierdziem – wartością konstytutywną dla etyki medycznej – a sprawiedliwością ze zrozumiałych przyczyn rozstrzygany będzie na korzyść sprawiedliwości. Trzeba jednak zdać sobie sprawę z tego, że w konkretnych aktach decyzji moralno-zawodowych – w przypadku powyższego konfliktu – miłosierdzie nie musi zostać całkiem wyparte poza nawias pola świadomości aksjologicznej prawnika, np. ze względu na treść klauzuli zasad współżycia społecznego. Napięcie pomiędzy pozytywnymi wartościami sprawiedliwości i miłosierdzia jest podstawą odróżnienia etyk zawodów medycznych od etyk zawodów prawniczych na gruncie prezentowanej dalej koncepcji kwadratu aksjologicznego N. Hartmanna.

2.3.4. Poznanie świata wartości.

Charakterystyka intuicji aksjologicznej.

Uwagi o intuicji stygmatycznej w etyce sytuacyjnej prawnika

N. Hartmann twierdzi, że rzeczywistość jest dana podmiotowi w tzw. aktach transcendentnych. B. Trochimska-Kubacka pisze, że Hartmann definiuje transcendencję jako „przekraczanie czegoś lub wykraczanie poza coś”. Transcendentny jest nie przedmiot, lecz akt; sam zaś przedmiot po prostu istnieje poza świadomością. Co się z tym wiąże, wartości nie są wytworem świadomości, lecz obiektem intencjonalnym jej aktów²¹². Jednym z rodzajów takich aktów transcendentnych, w których podmiot kontaktuje się z przedmiotem,

²¹² B. Trochimska-Kubacka, *op. cit.*, s. 50.

jest poznanie, które ma czysto uchwytyjący (rejestrujący) charakter; oznacza to, że poznanie nie zmienia przedmiotu, lecz ujmuje go takim, jaki jest. Ujmowanie przedmiotu przez podmiot polega przy tym na „posiadaniu” przez świadomość nie samych rzeczy, ale ich przedstawień (obrazów). Wobec tego poznanie rzeczy – zdaniem N. Hartmanna – może być prawdziwe bądź nieprawdziwe (tzn. obciążone złudzeniem aksjologicznym); prawdziwe polega na „posiadaniu” przedstawień trafnych. Dalej, uchwytywanie poznawanego przedmiotu może mieć dwojaki charakter – aprioryczny i aposterioryczny. Uchwytywanie aprioryczne dotyczy m.in. świata wartości, więc także wartości etycznych. W związku z tym Hartmann twierdzi, że poznanie takie nie odbywa się na drodze redukcji fenomenologicznej konkretnej wartości połączonej z docieraniem do jej istoty, lecz jest samodzielnym poznaniem – oglądem apriorycznym²¹³. Powiedzmy jeszcze, że Hartmann łączy wskazany aprioryzm wartości z intuicjonizmem o charakterze emocjonalnym, w przeciwieństwie do Schelera nie absolutyzując jednak pierwiastka emocjonalnego w przeżywaniu wartości.

B. Trochimska-Kubacka wskazuje, że Hartmann odróżnił pierwotne, emocjonalne odkrycie wartości od wtórnego jej poznania. Poznanie w świetle tego rozróżnienia nie jest pierwotną formą kontaktu człowieka z rzeczywistością, pierwotna więź między świadomością a światem powstaje bowiem dzięki aktom emocjonalno-transcendentnym (w przedstawionym rozumieniu). Hartmann wyróżnił trzy rodzaje takich aktów: emocjonalno-receptywne, emocjonalno-prospektywne oraz emocjonalno-spontaniczne. Element poznawczy, teoretyczny, jest więc – zdaniem Hartmanna – poprzedzony przez nastawienie wobec danego wartościowego zdarzenia, np. w aktach preferencji, miłości, nienawiści, aprobaty, szacunku czy skruchy²¹⁴.

W tym miejscu należy przybliżyć pojęcie intuicji, będącej w teorii Hartmanna narzędziem umożliwiającym poznanie wartości etycz-

²¹³ Tamże.

²¹⁴ N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia...*, s. 118; B. Trochimska-Kubacka, *op. cit.*, s. 50.

nych. Hartmann pisze o niej, że jest pewnego rodzaju podobnym do spostrzegania uchwytowywaniem wartości przez emocjonalny organ aksjologiczny (*Wertorgan*) jest doświadczeniem, empirią, postrzeganiem wartości (*Werterfahrung, Wertempirie*)²¹⁵. Aprioryzm emocjonalnej intuicji aksjologicznej ma polegać na tym, że reaguje ona na określony czyn w imieniu tego, czego w nim nie ma, a co przezeń „prześwituje”, tzn. wartości idealnej. Tak więc, jak zauważa Z. Zwoliński, „wartość jest miarą czynu”, miara ta ujawnia się jednak dopiero w doświadczeniu. Dlatego właśnie Hartmann mówi o empiryzmie aksjologicznym (*Wertempirismus*) lub o doświadczeniu aksjologicznym (*Werterfahrung*) jako o sposobie poznania wartości. Doprecyzowując myśl Schelera Hartmann pisze, że wartości można wydobyć z doświadczenia, lecz nie z realnego zachowania ludzi, tylko z reakcji wartościujących (*Wertreaktion*), z faktycznego odczucia wartości (*Wertgefühl*), z odpowiedzi na wartość (*Wertantwort*) oraz z wewnętrznej postawy²¹⁶. Na podstawie tych poglądów sformułować można uzasadniony wniosek, że fenomenologiczna etyka zawodowa prawnika pozostaje domeną jego osobistego doświadczenia zawodowego – w sensie nadanym temu pojęciu przez Hartmanna.

N. Hartmann (podobnie do D. von Hildebranda) uważał, że intuicja aksjologiczna przedziera się (*durchstossen*) przez dane obserwowane bezpośrednio ku ich idealnym warunkom – wartościom. Z. Zwoliński relacjonuje, że w koncepcji Hartmanna emocjonalna strona aktu poznania wartości jest tym, co realne, ale właściwa intuicja aksjologiczna jest wobec niego autonomiczna. Samo emocjonalne odczucie jest tylko instancją kontaktową, ale nie poznawczą; uchwytuje ono istnienie wartości, ale nie ujawnia ich struktury. Hartmann pisał, że „odczucie wartości nie jest świadomym uchwyceniem struktury ani przedmiotowym oglądem (*Anschauung*) wartości. Jeżeli jednak przedmiotem refleksji uczynimy jego treść, może ono zawsze przejść w świadome widzenie wartości” (*bewusste*

²¹⁵ Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 278.

²¹⁶ N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin–Leipzig 1935, s. 307–308, w: Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 281.

Wertanschauung). Jak więc widać, Hartmann dopuszczał udział refleksji w poznaniu wartości na poziomie klarowania pierwotnych danych intuicji emocjonalnej (*Wertgefühl*). Proces ten miałby się kończyć uświadomieniem sobie idealnej struktury odczuwanej w tej intuicji wartości. Oznaczałoby to, że od poznania emocjonalnego przechodzi się ostatecznie do w pełni świadomego, intelektualnego poznania wartości (*Werterkenntnis*)²¹⁷. Jak widać, Hartmann w porównaniu z Schelerem „racjonalizuje” proces poznania wartości, co w moim przekonaniu czyni jego teorię łatwiejszą do zaakceptowania przez prawników. Na korzyść Hartmanna – z perspektywy prawnika – przemawia także precyzja wywodu oraz przejrzystość w definiowaniu i rozgraniczaniu pojęć.

Powtórzmy, że bezpośredni akt uchwytyjący wartości nie jest aktem poznawczym w sensie właściwym; nie jest żadnym aktem teoretycznym, lecz pewnym aktem emocjonalnym, aktem zajęcia pewnej postawy (*Stellungnahme*), aktem uczuciowym (*Gefühlsakt*) – czuciem wartości (*Wertgefühl*)²¹⁸. Akty emocjonalne – podobnie jak akty poznawcze – mają charakter transcendentny wobec świadomości; ich kierunek jest jednak przeciwny kierunkowi aktów poznawczych, tj. są „odśrodkowe wobec świadomości”. Oznacza to, kierują się one aktywnie ku przedmiotowi. Poznanie natomiast jest według Hartmanna „przyjmowaniem do siebie”, a więc zasadniczo receptywnym nastawieniem świadomości. Tak więc akty emocjonalne nie są aktami uchwytyjącymi przedmiot, lecz aktami np. coś postulującymi (np. o wartościach etyczno-zawodowych). Mimo to, jak się wyraża Hartmann, czucie wartości ma pewną treść gnoseologiczną; w związku z tym pyta, jak to możliwe, że gnoseologiczny aspekt czucia wartości harmonizuje z jego charakterem uczuciowym. Aby to wyjaśnić, Hartmann wyróżnia w aktach uczuciowych trzy momenty (Z. Zwoliński nazywa je stopniami lub stanami procesu poznania wartości): 1) właściwe wewnętrzne zajęcie określonej postawy przez świadomość emocjonalną (chodzi to spontaniczne przyjęcie emocjonalnej

²¹⁷ N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, wyd. 5, Berlin 1965, s. 559, w: Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 279.

²¹⁸ N. Hartmann, *Spezifika intuitiven poznania warteści*, w: *Wypisy z „Etyki”*, s. 90.

postawy wewnętrznej „za” lub „przeciw” jakiemuś czynowi czy opinii); 2) uświadomienie sobie, wobec czego zajmuje się postawę (np. jakiegoś konkretnego czynu – niedochowania tajemnicy zawodowej przez adwokata); 3) uświadomienie sobie tego, na podstawie czego zajmuje się postawę (wartości). Moment drugi jest „prostym poznaniem realnym”, bo uchwytujemy w nim realną osobę, działanie, postawę itp.²¹⁹. Moment trzeci jest poznaniem przedmiotu idealnego, jest intuicją wartości (*Wertschau*), ponieważ świadomość wartości determinuje tę postawę; jednakże nie jest ona postawą przyjmowaną wobec wartości, tylko „ku czemuś realnemu na gruncie wartości”. Moment drugi i trzeci to momenty pierwotne wobec momentu pierwszego. Jest on – jako samo przyjęcie określonej postawy – właściwą, emocjonalną częścią aktu i jako taki pozostaje uwarunkowany przez moment drugi i trzeci. Kolejność aktów przestanie być zagadkowa, jeśli uświadomimy sobie, że to akt emocjonalny ma charakter pierwotny, zaś dwa momenty poznawcze mogą być dopiero zrekonstruowane na jego podstawie. W „Specyfice intuicyjnego poznania wartości” Hartmann stwierdza: „Sprawa wygląda tu więc tak, jak to często jest w przypadku fenomenów świadomości: to, co dane bezpośrednio i świadomie nie jest tym, co jest pierwotne i bezpośrednie samo w sobie, lecz właśnie tym, co z punktu widzenia jego istnienia jest uwarunkowane, zapośredniczone, wtórne”²²⁰. (Dlatego właśnie w konkretnych sytuacjach etyczno-zawodowego doświadczenia prawnik, np. sędzia wobec próby przekupstwa, odczuwa emocjonalną odrazę, wtórnie zaś opisuje zdarzenie w intelektualnych kategoriach.) Dalej Hartmann pisze, że pierwotne czucie wartości, jakkolwiek zakorzenione w złożonym akcie emocjonalnym, zachowuje w stosunku do niego autonomię i w każdej chwili prowadzić może do świadomego intuicyjnego oglądu wartości, a więc – mówiąc inaczej – do ich przedmiotowego, intuicyjnego uchwycenia. Jak się wyraża Z. Zwoliński, na podstawie porównania postrzeganej sytuacji z uobecniającą się nam jakby w podświadomości wartością, następującego zupełnie spontanicznie, możliwe staje się późniejsze bliższe

²¹⁹ Por. Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 273–274.

²²⁰ N. Hartmann, *Specyfika intuicyjnego poznania wartości*, w: *Wypisy z „Etyki”*, s. 91.

określenie charakteru tej wartości. Intuicja aksjologiczna wchodzi jakby w syntonię ze światem wartości, którego fragment ukazuje się przez obserwowaną sytuację²²¹.

N. Hartmann pyta, czy intuicję wartości (*Wertschau*) różni coś zasadniczo od innych rodzajów intuicji (intuicji istoty – *Wesensschau*) i podejmuje próbę jej scharakteryzowania. Określa ją jako intuicję stygmatyczną i stawia w opozycji do intuicji konspektywnej, dzięki której poznawane są prawa logiki²²². Píše, że: „wszelka intuicja stygmatyczna jest spostrzeganiem istoty (*Wesenswahrnehmung*); jest bezpośrednim przebicciem się, przenikającym ujęciem. Jest ona aprioryczna w stosunku do realnego przypadku i dana niezależnie od relacjonalno-konspektywnego oglądu”²²³. Zakłada więc, że jest to bezpośrednia „przenikająca intuicja (*durchstossende Intuition*), która jest jakby penetrującym widzeniem (*penetratives Schauen*) docierającym do poszczególnych, istniejących idealnie materii wartości”²²⁴. Intuicja penetrująca nie kieruje się na byt realny jako taki, lecz na istniejącą niezależnie od niego wartość, która może mu przysługiwać lub nie. Hartmann píše, że to właśnie dzięki niej wylania się nasza struktura świadomości, będąca odwzorowaniem idealnie istniejącej struktury wartości. Identyczność ta powstaje – inaczej mówiąc – na podstawie intuicji, wskutek „przebiccia” przez transcendencję. Co należy przez to rozumieć? Jak píše Hartmann, gdy dochodzi do „przełamania transcendencji”, czująca świadomość reaguje na obiektywnie istniejące struktury wartości, co polega na tym, że wartości tych zaczynamy doświadczać w sposób zbliżony do uchwytowania dokonującego się w spostrzeganiu. Autor mówi wręcz o empirii wartości, lecz od razu zastrzega, że chodzi mu nie o obiekty realne, lecz o doświadczenie wartości, które jest ich „absolutnym aprioryzmem w odniesieniu do mających być przedmiotem oceny przypadków empirycznych danych w zwykłym sensie tego słowa”²²⁵. W innym

²²¹ Por. T.N. Gornsztejn, *Filosofia Nikolaja Gartmana. Kriticzeskij analiz osnovnych problem ontologii*, s. 83–88.

²²² N. Hartmann, *Specyfika intuicyjnego poznania wartości...*, s. 100.

²²³ Tamże, s. 95.

²²⁴ Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 278.

²²⁵ N. Hartmann, *Specyfika intuicyjnego poznania wartości...*, s. 94.

miejszu Hartmann stwierdza, że wartość ma się do czucia wartości (jako organu uchwytywania wartości) tak, jak przedmiot realny do realnego spostrzeżenia. Mogę tylko dodać, że powyższe stwierdzenia celnie charakteryzują moje własne doświadczanie wartości.

N. Hartmann pisze, że stygmatyczne aprioryczne poznanie przedmiotów idealnych odbywa się bez pośrednictwa (np. bez jakiegokolwiek relacji symbolicznej) i prowadzi do powtórzenia struktury wartości w świadomości. Stwierdza też – co nie dziwi – że możliwość bezpośredniego oglądu „idealnego państwa wartości” jest nieanalizowalnym poznawczym faktem, „czymś irracjonalnym”. Mimo to charakteryzuje ją obrazowo – pisząc, że w wyniku owego „przedarcia się do transcendencji” dochodzi do zmniejszenia rozpiętości samej relacji (oglądu) do minimalnych rozmiarów²²⁶. Właśnie wskutek takiego „przedarcia się” wartości etyczno-zawodowe pojawiają się w świadomości aksjologicznej adwokata, radcy czy sędziego.

Istotny jest również problem nieadekwatnego oglądu świata wartości. Nieadekwatny ogląd wiąże się z występującym po stronie podmiotu złudzeniem, czyli omyłką co do wartości. N. Hartmann sądzi, że sensownie można mówić tylko o złudzeniu o charakterze czysto negatywnym, które ma być związane nie tyle z samym czuciem wartości, lecz z jego brakiem. W związku z tym Hartmann pisze, że „z organem czucia wartości u człowieka jest podobnie jak ze zmysłowym organem do widzenia barw, słuchem muzycznym czy zmysłem matematycznym. Po prostu nie wszystkie jednostki go posiadają.” Podobnie pewne osoby mają bardzo małą ostrość widzenia wartości i dlatego nie ulegają co do nich pozytywnym złudzeniom, gdyż to, czego doznają jako – rzecz można – trywialnie wartościowe, jest takie rzeczywiście. W ten sposób Hartmann uzasadnia swój pogląd, że ludzie dość powszechnie są ślepi na wartości (*Wertblind*), które może dostrzec tylko bardziej rozwinięty organ ich wychwytywania. Oznacza to, że doznają złudzenia negatywnego – „nie słyszą” wartości pomimo ich apelu. Natomiast Autor nie rozstrzyga, czy istnieje jakiś rodzaj pozytywnego złudzenia intuicji wartości i czucia

²²⁶ Tamże, s. 96.

wartości²²⁷. Tutaj – w moim przekonaniu – dość optymistycznie zakłada, że tam, gdzie pojawia się kwestionowanie wartości (a więc możliwość złudzenia pozytywnego), zawsze na koniec okazuje się, że „pozytywne czucie wartości miało jednak jakąś rację.” Podaje tu przykład moralnego rewolucjonisty, „nierozpoznanego i ukamienowanego nosiciela idei” oraz artysty, „który na wycucie kroczy nowymi drogami”²²⁸. Na tle tego poglądu Hartmann dopuszcza możliwość „pominięć i błędów” w „późniejszym wydobywaniu treści wartości na światło świadomości”, co oznacza, że widzi możliwość złudzenia pozytywnego nie co do samej intuicji, lecz co do przycho- dzącej potem refleksji. W związku z tym przypomnijmy, że poznanie wartości (*Wertschau*) jest chronologicznie późniejsze od ich emocjonalnego czucia i dokonuje się inaczej (wydobywanie ich treści jest wobec czucia procesem wtórnym). Polega ono na „dopasowywaniu” kategorii świadomości (pojęć) do intuicji moralnych i dlatego może być trafne lub nie. Właśnie w związku z tym Hartmann wprowadza pojęcie błędu, który jest możliwy w sądzie wartościującym (*Werturteil*). Dane intuicji – zdaniem Hartmanna – są nieomyłne, błąd może powstać dopiero przy ich interpretacji²²⁹.

W świetle przedstawionych poglądów nasuwają się dwa spostrzeżenia, dotyczące bezpośrednio korporacyjnych etyk prawniczych.

Po pierwsze, chociaż ludzie mają zwykle słaby zmysł czucia wartości, to i tak dostrzegają wartości najcięższe (tzn. o największej mocy). Dlatego przeciętna intuicja wartości wychwytuje z łatwością sprawiedliwość, porządek prawny itd. (co nie stoi w sprzeczności z faktem, że – ze względu na naturę wartości etycznych – na płynący z ich strony apel o wprowadzenie w życie można pozostać obojętnym). Ze względu na znaczny ciężar podstawowych wartości etyczno-zawodowych prawnika również ciężar swoistej metawartości, jaką stanowi etyka zawodowa sędziego, notariusza czy adwokata sama w sobie, jest dość powszechnie intuicyjnie wyczuwalny. Pa-

²²⁷ Tamże, s. 99.

²²⁸ Tamże, s. 100

²²⁹ Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 283.

trząc z perspektywy proponowanej przez Hartmanna, „etyka zawodowa” w powyższym znaczeniu to wartość zbiorcza, pierwszy filtr czy też pierwsza zanieczyszczona warstwa, przez którą „prześwitują” czyste, fenomenalne wartości, związane z wykonywaniem danego zawodu. To tłumaczy, dlaczego „laicy” w praktyce posługują się uogólniającym, wartościującym pojęciem „nieetycznego zachowania” prokuratora czy radcy, czemu towarzyszy silna przedpoznawcza reakcja emocjonalna.

Po drugie, zrozumiały staje się rozwój szeroko rozumianej etyki prawniczej, odniesionej – co do swego minimum – do wartości niewymagających zbyt wyrafinowanego organu czucia.

Już w tym miejscu wskazać należy na znaczenie komunikacji etycznej podejmowanej w ramach korporacji jako metody uwrażliwiania na typowe konflikty wartości obecnych w polu świadomości aksjologicznej prawnika i – co się z tym wiąże – metody korekty związanych z nimi błędów i złudzeń aksjologicznych.

2.3.5. Świadomość aksjologiczna prawnika i jej ograniczenia

Pojęcie świadomości aksjologicznej oraz jego charakterystyka to jeden z najmocniejszych, prawdziwie twórczych elementów teorii N. Hartmanna, uzasadniających jej wykorzystanie na potrzeby opisu korporacyjnych etyk prawniczych oraz umożliwiających wykazanie ich odrębności wobec innych etyk zawodowych. Pojęcie to otwiera także drogę do polemiki z poglądami uznającymi etyki zawodowe za rodzaj etyk szczegółowych na tle możliwej do pomyślenia etyki ogólnej. Wobec postulowanego przez Hartmanna prawa ograniczonego zakresu świadomości aksjologicznej zasadność posługiwania się pojęciem etyki ogólnej można podważyć, wskutek czego rozróżnienie etyka ogólna – etyka szczegółowa traci swój sens.

O poznaniu wartości N. Hartmann pisze: „Nie jest to poznanie w zwykłym sensie, nie zostaje tu neutralnie uchwycone coś, co na nas nie wpływa. Raczej my zostajemy uchwyceni. Jeśli coś ewidentnie jest wartościowe i powinno istnieć, wówczas porywa nas, zagarnia. Nie jest to stosunek kontemplacyjny, lecz emocjonalny:

tak jak akty czucia, zajmowania stanowiska, intencji. W niezgodzie, odrzuceniu, oburzeniu lub pogardzie do świadomości docierają wartości negatywne; w wewnętrznym przyzwoleniu, uznaniu, czci, podziwie wychodzi na jaw świadomość wartości. W obu przypadkach nie jest to spokojna obserwacja, lecz uchwycenie nas, przyciągnięcie lub odepchnięcie. W tym opowiedzeniu się za lub przeciw nie może obejść się bez zaangażowania osobowości. Dlatego nikogo nie może porwać równocześnie wszystko możliwe, lecz zawsze tylko jakąś wartość lub jakieś określone wartości²³⁰. Tak więc, z idei intencjonalnego uchwytowania wartości przez emocje Hartmann wyprowadza tezę o poznawczym charakterze świadomości aksjologicznej podmiotu oraz o jej ograniczonym charakterze (jak się wyrażał – „ciasnocie”)²³¹. W „Celach i drogach analizy kategorialnej” pierwszą z tez N. Hartmann wyraża następująco: „Nie ma innego sposobu dania wartości oprócz świadomości tych wartości, i to w postaci odczuwania tych wartości”²³². Odczuwanie to nie myli się zwłaszcza co do znaku ujmowanej wartości; wykluczone jest więc np. przeżywanie okrucieństwa jako czegoś pozytywnego. Co do drugiej zaś tezy Hartmann pisze: „W przeciwieństwie do poznania bytu świadomość aksjologiczna ma ograniczoną pojemność, jej treść nie może nieustannie wzrastać. Postęp jej nie przypomina postępu poznania. Zgodnie z wewnętrzną strukturą emocjonalną zakres jej jest ograniczony. Kiedy świadomość aksjologiczna postępuje, traci w miarę zdobywania. Kiedy otwiera się na nowe wartości i oddaje się im, zamyka się z drugiej strony przed wartościami, którym się oddawała. Można to nazwać prawem „ciasnoty świadomości aksjologicznej”. Na nim opera się nieuchronna jednostronność każdej moralności pozytywnej; na nim też prawo przemiany etosu i obowiązującej normy. Wartości nie powstają ani nie przemijają w dziejach, zmienia się w nich tylko świadomość aksjologiczna. Za miarodajne i obowiązujące uznaje ona zawsze wartości, które znalazły się w centrum jej pola widzenia, czyli te, które w danej chwili najsilniej do niej prze-

²³⁰ N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, s. 118.

²³¹ Por. J. Galarowicz, *op. cit.*, s. 169.

²³² N. Hartmann, *Cele i drogi analizy kategorialnej*, tłum. J. Garewicz, Toruń 1994.

mawiają. W ten sposób pole widzenia świadomości aksjologicznej wędruje w dziejach w obrębie płaszczyzny różnorodnych wartości. I na tym polega przemiana jej treści. Przyrodzona ciasnota uniemożliwia jej ekspansję, objęcie całego królestwa wartości²³³.

Można powiedzieć, że wąska świadomość aksjologiczna „kapituluje” wobec *universum* wartości. To właśnie jej ograniczony charakter stwarza iluzję wartości relatywnych – zmiennych historycznie, kulturowo itd.²³⁴ (świadomość aksjologiczna obejmuje m.in. kulturowo uwarunkowaną strukturę preferencji wartości²³⁵). Z. Zwoliński podaje cztery przyczyny, ze względu na które wydawać by się mogło, że wartości istnieją w sposób relatywny (są to równocześnie rysy samej świadomości aksjologicznej). Przyczyny te dzieli na subiektywne i obiektywne. Subiektywne – to: 1) ślepotą aksjologiczną (tj. omówiony powyżej „brak odczucia aksjologicznego w odniesieniu do niektórych wartości”) oraz 2) dążenie do nowości, do odsuwania wartości wyeksploatowanych historycznie na rzecz nowych. Obiektywne – to: 1) ograniczona pojemność świadomości aksjologicznej (*Enge des Wertbewusstseins*) oraz 2) przesuwanie się intuicji etycznych ku innym obszarom świata wartości (*Wanderung des Wertblickes*).

Co do drugiej z przyczyn subiektywnych Hartmann tłumaczy, że historyczne zmiany warunków życia stwarzają obiektywne zapotrzebowanie na realizację określonych wartości. Dokonuje się wówczas przewartościowanie norm (lecz nie wartości) dotychczas realizowanych i inne wartości, aktualne w danej sytuacji określonej zbiorowości, wysuwają się na czoło, spychając dawne do roli drugoplanowej. Przesuwanie się jednych wartości (np. wyrozumiałości) i wycofywanie się drugih (np. nietolerancji) nie wpływa w żaden sposób na ich obiektywną, idealną wartościowość. A więc historycznie zdeterminowana wędrówka intuicji aksjologicznej (*Wanderung des Wertblickes*) nie oznacza przewartościowania wartości (jak np. sądził Nietzsche),

²³³ N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia...*, s. 118.

²³⁴ Por. N. Hartmann, *Cele i drogi analizy kategorialnej*, s. 29.

²³⁵ B. Trochimska-Kubacka, *op. cit.*, s. 51.

lecz wskazuje na akt decyzji ludzkiej. Uznawane przez Hartmanna rozróżnienie wartości i norm oraz istnienia od obowiązywania umożliwia na gruncie jego teorii zachowanie idealnego istnienia wartości etycznych²³⁶.

Jeżeli chodzi o pierwszą z przyczyn obiektywnych, to ograniczona pojemność świadomości wartości (*Enge des Wertbewusstseins*) sprawia, że – jak powiedziano – tylko część idealnych postulatów moralnych emitowanych przez wartości może być wprowadzana w życie. Wraz z przesuwaniem się zainteresowań aksjologicznych jedne wartości wchodzą jakby do zbioru wartości pożądaných, zaś inne są ze świadomości aksjologicznej wypierane²³⁷. Innymi słowy, człowiek nie może być równocześnie porwany przez dwie skrajnie różne wartości; napotykając jedne, po prostu gubi inne (wskazywałem już na napięcie, jakie istnieje między sprawiedliwością i miłosierdziem). Co do drugiej z obiektywnych przyczyn – Hartmann twierdzi, że w swoim życiu zawsze staramy się urzeczywistniać coś nowego, innego niż dokonania dawnych pokoleń. „Żądanie nowości” uważał Hartmann za specyficzną cechę ducha ludzkiego, dzięki której następuje stała, postępująca rewolucja świadomości wartości. Człowiek nie tworzy jednak nowych wartości, tylko odkrywa nowe fragmenty ich idealnego świata. Taki jest właśnie sens „wędrowki widzenia wartości”²³⁸.

J. Galarowicz wylicza następujące przyczyny „przesuwania się horyzontu aksjologicznego”:

Po pierwsze, o zmienności świadomości aksjologicznej decydują zmienne warunki bytowe człowieka, bo wartość jest odpowiedzią na określony typ sytuacji. Tak np. męstwo jest reakcją na niebezpieczeństwo.

Po drugie, między samymi wartościami zachodzą określone związki i dlatego, jeśli w centrum świadomości aksjologicznej znajdzie się

²³⁶ Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 300.

²³⁷ Tamże, s. 301.

²³⁸ Tamże, s. 353.

jakaś wartość, pociąga ona za sobą wartości pokrewne, wypierając przeciwieństwa. Jest to twierdzenie bardzo ważne dla zrozumienia specyfiki etyki prawnika. Typowe dla niej wartości tworzą bowiem specyficzny „kompleks”, kształtujący osobowość zawodową sędziego czy adwokata. A więc, sprawiedliwość czy porządek prawny pociąga za sobą cały zbiór wartości, które wpływają na zmianę (osłabienie) uczucia wartości przeciwnych. Do wskazanego zbioru wartości satelickich – przykładowo – w przypadku etyki adwokackiej zaliczyć można wartości tak różne co do wysokości i mocy, jak interes klienta, tajemnicę zawodową, prestiż adwokatury, chęć zysku itp.

Po trzecie, świadomość aksjologiczna człowieka może z czasem zo-bojętnieć na „powszednie” wartości i zacząć poszukiwać nowych, atrakcyjniejszych. W związku z tym powiedzmy, że dynamizm korporacji prawniczych i samego zawodu adwokata, radcy czy sędziego wpływa na intensyfikację bądź osłabienie uczucia wartości etyczno-zawodowych. Nasuwa się spostrzeżenie, że w praktyce istotniejsze od wartości deklarowanych w kodeksach etyki korporacyjnej są te spośród nich, które faktycznie znajdują się w zasięgu świadomości aksjologicznej prawnika, czyli te, do których rzeczywiście odnosi się praktyka w danym zawodzie. Teza o wędrówce pola świadomości aksjologicznej po *universum* wartości pozwala zrozumieć, dlaczego np. uczciwy sędzia może się z czasem zdemoralizować (z perspektywy wartości, jaką w jego etyce stanowi bezstronność); fakt – dajmy na to – przyjęcia łapówki będzie następstwem utraty zainteresowania świadomości aksjologicznej sędziego wartościami etyczno-zawodowymi i jej przesunięcia w stronę bardziej atrakcyjnych wartości utylitarnych. Jednak – jak pisze Hartmann – „jeżeli człowiek uchwycił już kiedyś pewną wartość, gdy wie, że wierność, niezawodność, sprawiedliwość itd. są wartościowe, wtedy nie może już zapomnieć tych wartości. A jeżeli działa przeciw nim, to obciąża się winą, a jego sumienie oskarża go”²³⁹.

Czym, w kontekście moralnej winy, jest moralne dobro? W „Systematycznej autoprezentacji” N. Hartmann wypowiada się na jego

²³⁹ J. Galarowicz, *op. cit.*, s. 169.

temat następująco: „(...) dobro moralne jest zbiorczym pojęciem wszystkich wartości, których realizacji wymaga się od człowieka. Tego zaś pojęcia zbiorczego ludzka świadomość aksjologiczna bynajmniej jeszcze nie uchwyciła do końca”²⁴⁰. Uchwycenie moralnego dobra, jak również wszelkich wartości komplikuje fakt, że „odczucie wartości może stwierdzić tak wiele niuansów wśród wartości, że język nie jest w stanie nazwać ich wszystkich.” Na szczęście, jak pisze N. Hartmann, istnieje możliwość usprawnienia spojrzenia aksjologicznego; koncentracja na pewnych wartościach wyostreza bowiem ich doświadczenie. Świadomość aksjologiczna może więc podlegać przekształceniom jakościowym, a także ilościowym; jej zasięg może się poszerzać lub zmniejszać. Ekstensywny wzrost poznania wartości nie implikuje przy tym jednoznacznego postępu, gdyż dokonuje się kosztem jego intensywności²⁴¹.

Nad szeregiem powyższych stwierdzeń należy zatrzymać się dłużej, gdyż przesądzają one o przydatności etyki fenomenologicznej do opisu etyki prawnika, a równocześnie pozwalają uchwycić jej specyfikę na tle innych etyk zawodowych.

Zabrzmiałoby jak truizm, że każdy człowiek dysponuje tylko jedną świadomością aksjologiczną, niepodlegającą rozbiciu na zawodową i pozazawodową. Ograniczony zakres świadomości musi więc prowadzić do ukształtowania w miarę spójnego „osobowego” stylu etycznego, określonego w dużej mierze przez ciężkie wartości, domagające się wcielenia podczas pracy. Wspomniany styl etyczny jest w praktyce tak wyrazisty, że często już w pierwszym kontakcie nie mamy wątpliwości, czy ktoś zawodowym żołnierzem, księdzem, lekarzem czy urzędnikiem. Prawdziwe okazują się w tym kontekście stwierdzenia Schelera, iż osoba jest duchowym centrum wszystkich możliwych i podejmowanych przez nią aktów, także tych spośród nich, które są „nachylone” zawodowo. Również wykonywanie określonego zawodu prawniczego (z powodu zaangażowania znacznej części aktywności życiowej, emocji, intelektu, określonego typu wykształce-

²⁴⁰ N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia...*, s. 118.

²⁴¹ B. Trochimska-Kubacka, *op. cit.*, s. 51.

nia itd.) koncentruje świadomość aksjologiczną sędziego, radcy czy notariusza na kompleksie wartości ściśle powiązanych z jego profesją. Praktyka prawnicza prowadzi więc do pojawienia się w świadomości aksjologicznej spójnego kompleksu relewantnych zawodowo wartości etycznych.

Konfiguracje tych wartości są odmienne w zależności od wykonywanego zawodu prawniczego. O ile nikt nie zaprzeczy, że np. w centrum świadomości aksjologicznej sędziego znajdzie się *das Rechte*, porządek prawny, sprawiedliwość i dalej procedura sądowa oraz kontradiktoryjność jako wartości konsekwentne (w rozumieniu M. Schelera), to w świadomości adwokata – oprócz porządku prawnego – ważne miejsce zajmie (o czym już była mowa) interes klienta, niedopuszczalna w przypadku sędziego chęć osiągania zysku itd. Inne wartości będą konsekwentnie wypierane poza pole świadomości aksjologicznej adwokata. Odmienne kształt przyjmie także zespół wartości uchwytywanych przez prawników, których działalność powiązana jest bezpośrednio z wolnym rynkiem. Tutaj w centrum świadomości np. radcy wraz z porządkiem prawnym współlistnieć będą (nierzadko konfliktowo) wartości typowe dla etyki biznesmena.

Ograniczony charakter świadomości aksjologicznej skutkujący wypieraniem niekoherentnych wartości (po uzupełnieniu o to, co I. Lazari-Pawłowska nazywa społecznie akceptowalną etyczną konfliktowością zawodów prawniczych) po raz kolejny pozwala uzasadnić doniosłą tezę o braku możliwości zbudowania uniwersalnej etyki zawodowej dla wszystkich zawodów prawniczych.

Podążając dalej za myślą N. Hartmanna, w praktyce zawodowej można sublimować spojrzenie aksjologiczne odniesione do relewantnego zawodowo wycinka *universum* wartości. Można więc budować dobro moralne, o czym pisze z resztą sam Hartmann, w kontekście zdobywanych doświadczeń zawodowych. Być może współcześnie w związku z intensywnością praktyki zawodowej nie da się doskonalić moralnie inaczej, niż przez pogłębianie oglądu wartości relewantnych zawodowo. Ta uwaga rzuca nowe światło zarówno na

znaczenie etyki zawodowej prawnika, jak i na rolę edukacji etyczno-zawodowej nowych członków wspólnoty korporacyjnej. W związku z tym należy powiedzieć, że na jakościowe i ilościowe przekształcenia świadomości aksjologicznej początkującego sędziego czy adwokata zasadniczy wpływ mają akty komunikacji etyczno-zawodowej podejmowane przez członków korporacji. Powyższe stwierdzenie zostanie rozwinięte w dalszej części pracy przy uwzględnieniu koncepcji osoby zbiorowej M. Schelera oraz komunikacyjnej wspólnoty pracy J. Tischnera.

Zgodne z życiowym doświadczeniem jest stwierdzenie N. Hartmanna, że nadmierne poszerzenie pola świadomości aksjologicznej prowadzi do ukształtowania człowieka bez etycznej właściwości. Z etyczno-zawodowego punktu widzenia nazbyt rozciągnięta świadomość aksjologiczna, przez którą stale przepływa strumień wartości o różnej mocy i wysokości, będzie przyczyną braku dojrzałego czucia tych spośród nich, które określają etyczną odrębność korporacji. Inaczej mówiąc – adwokat, który odstępuje od zachowania tajemnicy zawodowej czy powagi wymiaru sprawiedliwości na rzecz wartości utylitarnych i hedonicznych (w rozumieniu Schelera), nigdy nie wyostrezy swojego zmysłu czucia wartości i w konsekwencji nie zdoła wypracować preferowania ich pod kątem specyfiki zawodu. Tym samym nie wypełni rudymentalnych wymagań etycznych stawianych korporacji przez społeczeństwo (posłużenie się tym ostatnim terminem jest uprawnione na gruncie teorii typów wspólnot ludzkich M. Schelera). Jak mówi N. Hartmann, koncentracja na pewnych wartościach wyostreza ich doświadczenie. Takie też jest społeczne żądanie wobec członków korporacji prawniczych w odniesieniu do sprawiedliwości, porządku prawnego itd. Skąd wynika owo żądanie? Rozwijając myśl Hartmanna, ludzka zbiorowość nauczyła się „brać poprawkę” na ograniczony i zmienny zasięg indywidualnych świadomości aksjologicznych. Dlatego już od czasów starożytnych powstawały – mówiąc po schelerowsku – różne osoby zbiorowe, których zadaniem było wcielanie różnych wycinków *universum* wartości – w powiązaniu z pracą. Uwaga ta rzuca nowe światło m.in. na wczesne początki korporacyjnej etyki lekarskiej, odniesionej do najcięższych wartości, jakimi są ludzkie życie i zdrowie.

Powstanie takiej etyki stabilizowało w społeczeństwie czucie wskazanych wartości, pomimo bolesnego często działania prawa historycznej zmienności etosu oraz normy. W społeczeństwie średniowiecznym było miejsce dla cechów rozwijających styl etyczny (etos) zarówno dobrego kupca, żołnierza, zakonnika, pana feudalnego, jak i złodzieja. Postawienie odmiennych kompleksów wartości w centrum cechowych pól świadomości aksjologicznej stanowiło wręcz warunek konieczny dobrego funkcjonowania całej struktury społecznej. Do czasów dzisiejszych dotrwały te etosy korporacyjnych osób zbiorowych, których aktywność odnosi się do wartości najcięższych, a więc tych, które mimo dynamiki społeczeństwa masowego uchwytyje zwykle intuicja etyczna jego przeciętnego członka. Są to m.in. etos człowieka biznesu (wartości materialne, zysk); etos duchownego (*sacrum*); etos żołnierza (męstwo, siła); etos służb medycznych; wreszcie różne odmiany etosów prawniczych (*iustitia, honestas, dignitas, das Rechte*, itd.).

Wracając do prezentacji poglądów N. Hartmanna, można powiedzieć, że w ograniczoności i zawodności naszej świadomości aksjologicznej oraz w jej zmiennym charakterze tkwi źródło konfliktowego charakteru moralności w ogóle. W tym miejscu ponownie widzimy adekwatność prezentowanej teorii wobec praktyki prawniczej, której nieodłącznie towarzyszą napięcia i konflikty moralne. Do zagadnienia antynomii występujących między pozytywnymi wartościami moralnymi powrócę w dalszej części pracy, omawiając koncepcję kwadratu aksjologicznego N. Hartmanna (umożliwi ona ukazanie teoretycznej odrębności etyki prawniczej na tle innych etyk zawodowych).

Tytułem uzupełnienia można dodać, że – zdaniem Hartmanna – świadomość aksjologiczna jest złożona, co odpowiada ontycznej złożoności obiektu, na który jest skierowana. Twierdził także, że świadomość aksjologiczna jest wyposażona zarówno w rys odtwórczy (w czym zgadzał się z M. Schelerem), jak i twórczy²⁴². Ten ostatni pogląd Hartmanna znów odnieść można do zagadnienia etyki zawodowej. Ponieważ nie można uchylić absolutnego charakteru wartości, to bez względu na „wędrówkę” świadomości aksjologicznej prawnika po *universum* wartości oraz

²⁴² J. Galarowicz, *op. cit.*, s. 216.

na związane z nią przekształcenia zachodzące w etyce prawniczej, zawsze pozostaje ona rodzajem odniesienia do tych samych apriorycznych wartości. Koncepcja Hartmanna pozwala więc mówić o nierelatywności podstawowych wartości etyczno-zawodowych prawnika. Zmiany zachodzą po stronie podmiotowej – w przekształconej zawodowo świadomości prokuratora, notariusza czy radcy.

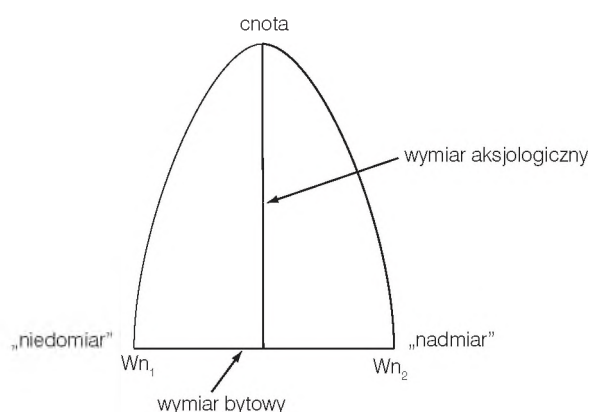
W świetle teorii Hartmanna, na co już wskazywałem, zrozumiałe stają się występujące w różnych zawodach „odmienności etosu”, o których pisze I. Lazari-Pawłowska, niewłaściwie interpretując je jako profesjonalnie uzasadnione odstępstwa od „etyki ogólnej”. W kontekście poglądów Hartmanna etyka ogólna to tylko rozpozyszechniony zbiór sądów o wartościach najcięższych i najbardziej popularnych w danych czasach, nierzeczywisty, rzec by się chciało, gdyż oderwany od wszelkich mechanizmów preferencji. A więc „etyka ogólna”, rozumiana jako etyka powszechna, nie istnieje, bo stanowi co najwyżej sumę wszystkich możliwych do pomyślenia wartości etycznych, czyli świadomość ich *universum*. Pojęcie etyki ogólnej można więc zastąpić na gruncie prezentowanej koncepcji pojęciem ogólnej teorii etycznej. Tymczasem w świecie, w którym znaczna część aktywności życiowej została ściśle powiązana z określoną aktywnością zawodową i z określoną korporacją – o czym już była mowa – ogląd wartości (w rozumieniu Hartmanna) musi ulec zawężeniu pod kątem specyfiki pracy. Dlatego za etykę szczegółową można ewentualnie uznać ogół aktów preferencji wartości odniesionych do tego wycinka świata wartości, który został poddany szczegółowemu oglądowi indywidualnej lub korporacyjnej świadomości aksjologicznej.

Chciałbym zakończyć następującą myślą Hartmanna: „(...) królestwo wartości jako całość nie jest jeszcze odkryte. Stopniowo, zataczając coraz szersze kręgi, otwiera się dopiero przed poszukującą po omacku świadomością aksjologiczną. Procesu tego nie można arbitralnie przyspieszyć. Ludzki organ wartości musi dopiero krok po kroku dojrzywać do uchwycenia swego przedmiotu”. W świetle poczynionych stwierdzeń dojrzywanie etyczne prawnika jest ściśle powiązane z jego aktywnością zawodową.

2.3.6. Zastosowanie kwadratu aksjologicznego dla wyodrębnienia etyki prawnika

Zaprezentuję teraz koncepcję kwadratu aksjologicznego, uważaną niekiedy za największe osiągnięcie w dorobku filozoficznym N. Hartmanna. Koncepcja ta pozwoli uzasadnić od strony teoretycznej zasadność tworzenia etyk prawniczych oraz posłuży do ukazania jej odmienności wobec innych etyk korporacyjnych (skoncentrowanych na wartościach innych niż *iustitia* czy *das Rechte*), a więc wobec etyki medycznej czy etyki biznesu.

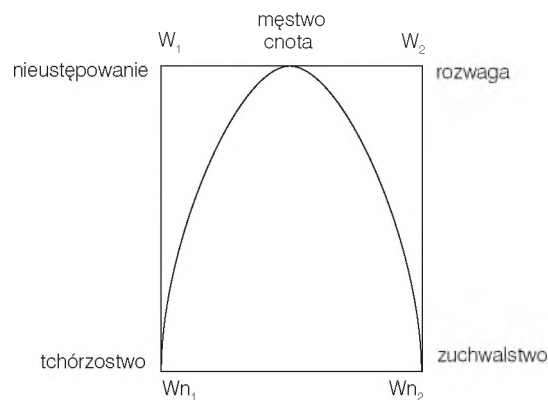
Jak podaje T. Czatnik, budując kwadrat aksjologiczny Hartmann odwoływał się w znacznym stopniu do Arystotelesowskiej koncepcji cnoty²⁴³. Zdaniem Autora, pogląd Arystotelesa na cnotę Hartmann odczytał następująco: znajduje się ona pośrodku pomiędzy dwiema przeciwstawnymi wartościami negatywnymi, ale jedynie w wymiarze bytowym; w wymiarze aksjologicznym jest jednak czymś najwyższym. Dla prezentacji swojego poglądu Hartmann posłużył się następującym rysunkiem:



²⁴³ T. Czatnik, *Kwadrat aksjologiczny Nicolaia Hartmanna*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 4 (257), s. 105–109. Rysunki na podstawie artykułu T. Czatnika.

Jak pisze T. Czatnik, dzięki takiemu ujęciu widoczne jest, że do cnoty można dochodzić stopniowo. Inaczej bowiem człowiek albo zawsze postępowałby cnotliwie, albo w przypadku najlżejszego nawet uchybienia stawałby się niecnotliwy. Tymczasem z doświadczenia życiowego wynika, że do cnoty dochodzimy przez doskonalenie, osiągając coraz to większą etyczną wartościowość naszego postępowania. Chciałbym wyrazić w tym miejscu przekonanie, że skoro – jak pisze Hartmann – do cnoty można dochodzić, to jest możliwe etyczne doskonalenie aktów podejmowanych w sytuacjach konfliktu prawniczych wartości etyczno-zawodowych, czyli etyczne doskonalenie się adwokata, sędziego czy prokuratora w kontekście wykonywanej pracy. Powrócę jeszcze do tego zagadnienia.

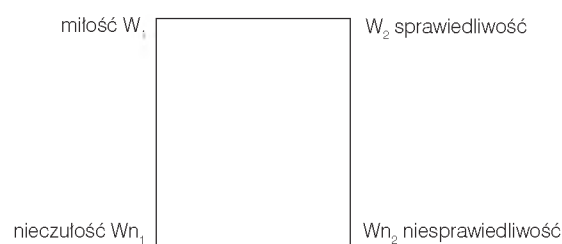
Następnie Hartmann – podobnie jak M. Scheler – stwierdza, że naprzeciw każdej wartości negatywnej stoi określona wartość pozytywna. Cnota znajduje się wówczas pośrodku pomiędzy dwiema wartościami pozytywnymi, w wyniku czego schemat powiększa się o dwie wartości pozytywne i przyjmuje postać kwadratu.



W takim ujęciu cnota jest syntezą dwóch wartości pozytywnych. N. Hartmann jednak w zgodności ze swą tezą o konfliktowym cha-

rakterze moralności podaje przykład wartości pozytywnych, które nie dają się połączyć (na obecnym poziomie wyrobienia uczucia wartości u człowieka); są to miłość i sprawiedliwość. Jest tak dlatego, że „(...) sprawiedliwość musi być obiektywna, odnosić czyny do norm lub praw bez względu na sprawcę czynu. Miłość zaś przeciwnie, odnosi zawsze czyny do osoby, traktując tę osobę jako najwyższą wartość; kieruje się raczej na dobro tkwiące w człowieku niż na zło. (...) Miłość posiada pozytywne nastawienie uczuciowe. Tymczasem sprawiedliwość nie może kierować się uczuciami; sędzia musi «stać obok»”.

N. Hartmann pisze także, że każda pozytywna wartość moralna, jeżeli w przesadny sposób wpływa na odczucie wartości lub jeżeli rości sobie pretensje do zupełności, zaznacza w sobie pewien „negatywny charakter aksjologiczny”, który Hartmann, nazywa „grotem” (*Widerhaken*). Kiedy wartość dąży do coraz pełniejszego zapanowania nad osobowością człowieka, kiedy staje się absolutna i totalna, wówczas szczególnie ukazuje się jej negatywny moment wartościowy. Na przykład – jak zauważa T. Czatnik – fanatyzm sprawiedliwości powoduje przesadne egzekwowanie norm, co prowadzi do nieczułości. Ulegają wówczas zanikowi wartości pozytywne występujące w danych sytuacjach. Podobnie jest z miłością, której pełnia eliminuje sprawiedliwość. Wobec tego Hartmann proponuje następujący schemat:



W opisanym przypadku synteza dwóch wartości negatywnych – niesprawiedliwości i nieczułości – jest, jak pisze Czatnik, „możliwa

i często spotykana”²⁴⁴. Na rodzące się natychmiast pytanie, czy możliwe jest analogiczne połączenie dwóch wartości pozytywnych – miłości i sprawiedliwości – Hartmann odpowiada pozytywnie, chociaż równocześnie stwierdza, że taki poziom czucia wartości nie został jeszcze przez człowieka osiągnięty.

Jak pamiętamy, konflikt wartości, również pozytywnych, jest dla Hartmanna sednem etyki w ogóle. Skoro wartości pozytywne, nawet te (mówiąc po hartmannowsku) o największej wadze, mogą – jak wynika z kwadratu aksjologicznego – wchodzić ze sobą w kolizję, to zaprezentowana koncepcja przynosi ważną informację o możliwej konfliktowości etyk zawodowych. Podany przykład sprzeczności między miłością i sprawiedliwością pozwala, w moim przekonaniu, ukazać istotę napięcia między etyką medyczną i etykami zawodów prawniczych, w których – upraszczając – odpowiednio miłość bliźniego i sprawiedliwość zajmują centralne miejsce. Analizując wnioski płynące z koncepcji kwadratu aksjologicznego dostrzegamy teoretyczne uzasadnienie antynomii występującej między skierowanym do lekarza nakazem ratowania życia i zdrowia każdego człowieka a np. etyczno-zawodowym nakazem poszanowania porządku prawnego, który pojawia się w różnych odmianach etyki prawniczej (np. prokurator ma „stać na straży” poszanowania takiego porządku). Wynikające z centralnej wartości normy etyki zawodów medycznych mogą więc pozostawać w sprzeczności z normami etyk zawodów prawniczych; dlatego w praktyce dochodzi do przypadków udzielania w szpitalach pomocy niebezpiecznym przestępcom, na równi z innymi pacjentami. Na podobnej zasadzie zrozumiała staje się możliwość funkcjonowania np. etyki żołnierskiej (uwzględniającej konieczność odbierania życia) obok etyki medycznej.

Powyższy szkic wymaga uzupełnienia o uwagi związane z pojęciem pola świadomości aksjologicznej. Wiadomo, że świadomość ta ma ograniczony zasięg, co oznacza, iż pewne kategorie wartości „nie mieszczą” się w niej i są wypierane przez te aktualnie wyrazistsze

²⁴⁴ T. Czarnik, *Kwadrat aksjologiczny Nicolaia Hartmanna*, „*Studia Filozoficzne*” 1987, s. 4.

dla podmiotu. (Nadmierne „rozciągnięcie” świadomości aksjologicznej prowadzić musi do stępienia wycucia uchwytywanych wartości.) W dalszej części pracy będzie jeszcze mowa o znaczeniu „korporacyjnego pola świadomości aksjologicznej”, wypracowywanego przez całą zbiorowość prawników wykonujących określony zawód. W tym miejscu należy poczynić spostrzeżenie, że do świadomości aksjologicznej prawnika, wypełnionej z konieczności przez zespół wartości etycznych, relewantnych zawodowo, nie mogą wejść szczegółowe wartości typowe np. dla etyki medycznej, zwłaszcza ze względu na występującą antynomię między tymi etykami. Wartości te są – można powiedzieć – „tym bardziej” wypierane na zasadzie sprzeczności przedstawionej przez Hartmanna w kwadracie aksjologicznym.

Z powyższych przyczyn ma swe teoretyczne uzasadnienie fakt występowania odrębnych etyk zawodowych, skoncentrowanych wokół wyrazistych wartości, a także obserwowany w praktyce fakt kolidowania ze sobą postaw etycznych przedstawicieli różnych środowisk korporacyjnych (np. medycznych i prawniczych). Wręcz moralnie naganna (w powszechnym rozumieniu) jest sytuacja, w której świadomość aksjologiczną lekarza wypełniają wartości typowe dla etyki działalności gospodarczej, np. chęć osiągania zysku. Podobnie sędzia nie może dobrze wykonywać swego zawodu, kierując się potrzebą bogacenia się, czy też – miłosierdziem. Świadomość aksjologiczna przedstawicieli odmiennych zawodów – z powodów czysto pragmatycznych (tj. dla sprawnego funkcjonowania szeroko rozumianej wspólnoty społecznej²⁴⁵) – musi zachować swój zawężony charakter. Oczywiście każdy człowiek jest także człowiekiem poza pracą, lecz ze względu na wagę i „czasochłonność” sytuacji etyczno-zawodowych, jego związany z daną profesją „styl etyczny” jest widoczny także w zachowaniach pozazawodowych. Każdy dysponuje tylko jedną świadomością aksjologiczną. Po uwzględnieniu intensywności i wymiaru pracy w korporacjach prawniczych zrozumiałe staje się doniosłe miejsce zajmowane w świadomości ich członków przez wartości o konotacji etyczno-zawodowej.

²⁴⁵ O koncepcji wspólnoty komunikacyjnej, która może być odniesiona zarówno do korporacji, jak i do społeczeństwa, będzie mowa w dalszej części.

Dzięki powyższym uwagom podważyć można stwierdzenie poczynione przez I. Lazari-Pawłowską, iż etyki zawodowe są uszczegółowieniem etyki ogólnej. Należy powiedzieć raczej, że świadomość aksjologiczna członków danego zawodu skupia się na odmiennym wycinku *universum* wartości, pojawiających się w ogóle w danym kręgu kulturowym (w rozumieniu M. Schelera) – przy ograniczaniu miejsca dla „wartości powszechnych”.

2.3.7. Pojęcie osoby i osobowości u N. Hartmanna.

Charakter illegibilny prawnika

N. Hartmann, który w wielu punktach wykraczał poza myśl M. Schelera, polemizował także z proponowaną przez niego koncepcją osoby. Charakteryzował ją jako jedność pojedynczej istoty duchowej (*das Geistige Einzelwesen*), to znaczy jako jedność wszystkich aktów duchowych (myślenia, poznawania, chcenia, przeżywania) i życiowych odniesień. Jak pisze B. Trochimska-Kubacka, osoba u Hartmanna „staje się” na linii zetknięcia determinacji realnej z idealną i jest punktem łączącym w sobie dwa światy: aksjologiczny i ontologiczny²⁴⁶. Tylko dążąc do wartości etycznych podmiot staje się osobą. Nasuwa się spostrzeżenie, że odpowiadając na apel wartości najważniejszych dla swojej etyki zawodowej, w codziennej pracy „łącząc ontologię z aksjologią”, prawnik również ma szansę bardziej „stać się osobą”. Hartmann pisze także, że osoba „jest to istota, która nigdy nie jest do dobra lub zła zmuszona, natomiast musi rozstrzygnąć między dobrem a złem”²⁴⁷. Stwierdzenie to dobrze charakteryzuje sytuacyjny charakter etyczno-zawodowego dylematu prawnika. „Osoba jest istotą zdolną do tego, by moralnie była dobra lub zła, jest nośnikiem moralnej wartości lub moralnej bezwartościowości”²⁴⁸. Jego koncepcja jest więc ściśle powiązana ze sposobem oglądu wartości, gdyż podmiot staje się osobą wraz z wkroczeniem wartości jako sił determinujących w jego sferę aktową. W związku z tym dla Hartmanna najważniejsze jest, że intuicja „prześwietlająca” świat

²⁴⁶ B. Trochimska-Kubacka, *op. cit.*, s. 50.

²⁴⁷ N. Hartmann, *Cele i drogi analizy kategorialnej*, s. 26.

²⁴⁸ Tamże.

wartości ukazuje pochodzące z ich strony żądanie. „Odczucie wartości jest (...) instancją, do której zwracają się wartości ze swoim żądaniem (sprowadzającym się do tego), że człowiek powinien być inny, niż jest”²⁴⁹. Z tej perspektywy moralna bezwartościowość osoby prawnika jest rezultatem braku odpowiedzi na żądanie wcielenia, płynące ze strony wartości etyczno-zawodowych, wskutek słabości jego intuicji etyczno-zawodowej, czyli wskutek tzw. złudzenia negatywnego. Sędzia czy prokurator, który nie wyczuwa moralnych dylematów związanych z wykonywaniem swojego zawodu, rzeczywiście nie ma predyspozycji do jego wykonywania.

Pojęcie osoby wiązał N. Hartmann także z problematyką wolności i z jej ograniczeniami. Pisał: „Taki jest bowiem sens wartości moralnej, że opiera się ona na wolności. Zagadka osoby nie jest przez to bynajmniej rozwiązana (...). Albowiem właśnie wolność jest wielką zagadką metafizyczną osoby. Jak to możliwe, by jakaś istota zależna od nieobliczalnie wielu czynników w nurcie zdarzeń, uwarunkowana nawet w swych doznaniach, mogła być mimo wszystko wolna. (...) Nieuchwytnie w istocie wolności jest to właśnie, że (...) jest zarazem wolnością skierowaną przeciw prawom bytu i przeciw prawom powinności. Oznacza to, że obok podwójnej determinacji – przez nurt zdarzeń i prawo moralne – osoba musi nosić w sobie jeszcze źródło samookreślenia”²⁵⁰. Hartmann twierdził ponadto, że nie istnieje wolność, która byłaby tylko wolnością do dobra. Jego zdaniem, tylko ten, kto pryncypialnie jest zdolny także do zła, zdolny jest do dobra w sensie moralnym. Pisał, że: „Gdyby człowiek nie był zdolny do zła, byłby we władzy prawa dobra tak, jak rzecz jest we władzy prawa natury. Ale wówczas jego dobroć (*Gutsein*) nie byłaby dobrocią moralną, wartością etyczną”²⁵¹. Zasadniczo z tych powodów uważał, że niemożliwa jest „etyka z Bogiem”²⁵².

Zaprezentowany pogląd Hartmanna wychodzi naprzeciw pokładanym przeze mnie w etyce fenomenologicznej nadziejom na znalezie-

²⁴⁹ N. Hartmann, *Najważniejsze problemy etyki*, „Znak” 1974, nr 11, s. 1142.

²⁵⁰ N. Hartmann, *Cele i drogi analizy kategorialnej*, s. 26.

²⁵¹ Tamże.

²⁵² N. Hartmann *Ethik*, s. 210–211, tłum. J. Trębicki.

nie w niej teoretycznej podstawy dla etyki prawnika, nieuciekającej w legalizm (czy jakiegokolwiek inne formy determinacji) przed wolnym wyborem etyczno-zawodowym.

Wprowadźmy teraz ważne w koncepcji etycznej Hartmanna rozróżnienie pojęcia osoby (*Person*) i osobowości (*Persönlichkeit*). Hartmann pisał, że choć wprawdzie każdy jest człowiekiem, to nie każdy jest osobowością etyczną. Osoba – inaczej niż i u Schelera – oznacza „charakterystykę gatunkową” jednostki, osobowość natomiast jej charakterystykę indywidualną. Dwoistości tej odpowiada dwoistość norm i wartości, jakie może ona realizować: jako osoba zobowiązana jest realizować wartości podstawowe i powszechne, zaś jako osobowość – wartości unikatowe. Konsekwencją tych wizji aksjologicznych była teoria „idealnego etosu” osoby, czyli jej „idealnego charakteru illegibilnego”. Jak twierdzi Hartmann, osobowość nie tylko jest, lecz także powinna być różna u każdego i właśnie dzięki tej inności swojej powinności człowiek staje się jedyny i niezastępowalny. Niepowtarzalności „fizycznej” towarzyszy niepowtarzalność perspektywy aksjologicznej, co nie oznacza jednak, że Hartmann odrzuca istnienie norm i wartości powszechnych. Jego zdaniem, każdy człowiek powinien iść za swoim etosem indywidualnym, ale nie kosztem wartości powszechnych. Nie można realizować wartości własnej osobowości bez spełnienia nakazów powinności, prawdomówności, wierności czy miłości bliźniego, gdyż prowadziłoby to do wewnętrznej niezgodności: rodziłoby dezorientację i moralność pozorną (*Scheinsittlichkeit*), pozbawioną fundamentów; osobowość taka byłaby pusta (*hohl*) i pod względem moralnym hochsztaplerska²⁵³. Chodzi o to, żeby realizować jednocześnie wartości powszechne i indywidualne, by – jak pisze Z. Zwoliński – dawać równocześnie posłuch (powszechnej) mocy i (indywidualizowanej) wysokości wartości. Dopiero po spełnieniu powinności powszechnych ma się otwierać droga ku wartościom osobistym. Tym zaś, co powszechne, jest obowiązująca w danej chwili moralność (*geltende Moral*), o ile jest akceptowana²⁵⁴. W związku z powyższymi stwier-

²⁵³ N. Hartmann, *Ethik*, s. 479, w: Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 383.

²⁵⁴ Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 383.

dzeniami nie można nie wskazać na znaczenie prawniczych korporacyjnych etyk zawodowych. Są one drogą, na której rozwinąć się może charakter illegibilny każdego prawnika. Trudno bowiem sobie wyobrazić etyczny wzrost adwokata czy sędziego bez równoczesnego wypełniania określonego przez korporację minimum etyczno-zawodowego. (Miejscem dla takich wskazań są w moim przekonaniu kodeksy etyki prawniczej; będzie o tym mowa w końcowej części pracy.) Brak ufundowania cnót zdobiących w poszanowaniu sprawiedliwości czy porządku prawnego jest wyrazem pozorowania etycznych kwalifikacji zawodowych. Także rola samej korporacji, jako wspólnoty, w ramach której dochodzi do określenia wskazanego minimum, jest trudna do przecenienia.

W związku z rozróżnieniem na „osobę” i „osobowość” Hartmann pisze także o różnicach między prawem i moralnością. Hartmann uważa, że wszelkie prawo chroni człowieka jako „osobę”, nie zaś jako indywidualność, a więc nie jako osobowość. Oznacza to, że prawo zabezpiecza pewne minimum życiowe, choć nie musi się do tego ograniczać²⁵⁵. Zdaniem Autora, normy prawne chronią elementarne normy moralne i tych, którzy ich nie respektują, spotykają – po przekroczeniu pewnego poziomu – sankcje karne. Prawo strzeże więc wartości bezpośrednio fundamentalnych (tj. o największym ciężarze), a tym samym stwarza warunki realizacji tych wartości, które się nad nimi nadbudowują. Hartmann wiąże więc prawo z minimum moralności – tym minimum, które może uchwycić intuicja aksjologiczna przeciętnego członka społeczeństwa.

Powyższe uwagi Hartmanna ponownie rzucają światło na powody wystąpienia fenomenu etyk prawniczych oraz przyczyny ich zróżnicowania. Nie można zaprzeczyć, że indywidualność moralna prawnika – a więc jego osobowość (*Persönlichkeit*) – w szczególny sposób kształtuje się w kontekście dylematów moralnych związanych ze stosowaniem prawa. Indywidualny etos prawnika jest więc powiązany z wartościami nadbudowanymi na najcięższych, najbardziej wyrazistych wartościach, które chroni prawo. To, w moim przekonaniu,

²⁵⁵ N. Hartmann, *Ethik*, s. 475, w: Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 384.

tluaczy, po pierwsze – dlaczego prawnicy posiadają system etyczno-zawodowy, który wykracza ponad minimum zapewnianej przez prawo ochrony wartości moralnych, oraz po drugie – dlaczego (w związku z rozbudowaniem systemu prawa i różnorodnością chronionych przez nie ciężkich wartości) indywidualny i korporacyjny etos prawniczy musi podlegać głębokim wewnętrznym zróżnicowaniom.

Jeżeli chodzi o pierwszą z powyższych uwag, pozwala ona podważyć zasadność opinii, zgodnie z którą prawo jest narzędziem wystarczającym do rozwiązywania wszelkich konfliktów etyczno-zawodowych prawnika (a więc wszystko, czego prawo nie zabrania, jest dopuszczalne z etyczno-zawodowej perspektywy). Na gruncie koncepcji Hartmanna taki legalistyczny redukcjonizm jest niedopuszczalny, gdyż sprowadza osobowość prawnika do poziomu minimum, tj. osoby (jako przedstawiciela pewnego gatunku). Co więcej, w świetle teorii Hartmanna widać, że prawo (chroniąc wartości o największej wadze) w szczególny sposób stwarza prawnikom możliwość rozwinięcia czytelnej etyki zawodowej i – co za tym idzie – pogłębienia indywidualnego rozwoju moralnego.

Na gruncie teorii Hartmanna można więc obalić tezę o braku uzasadnienia budowy etyki prawniczej. Jej istnienie jest koniecznym następstwem rozróżnienia pojęć mocy i wysokości wartości oraz osoby i osobowości. Idealny etos każdego prawnika (jego „illegibilny charakter”) – unikalny kompleks wartości związanych z zawodem prawniczym – kształtuje się w procesie indywidualnego i korporacyjnego uchwytowania ich w praktyce zawodowej. Ponadto jeżeli sędzia, adwokat czy prokurator deklaruje wierność prawniczemu etosowi bez przestrzegania prawa (niejako *minimum* moralności), jest – jak się wyraża Hartmann – moralny pozornie, gdyż wartości wysokie (nadbudowane) nie mają oparcia w poszanowaniu wartości fundamentalnych, takich jak sprawiedliwość, własność czy porządek prawny. Z perspektywy osobowości prawnika etyka prawnicza jest koniecznym dopełnieniem prawa.

Co do drugiej z uwag – w świetle teorii Hartmanna prawo, tworząc rozbudowany system, chroni wszelkie, powszechnie uchwytywane,

najcięższe wartości, bez względu na to, czy w praktyce wchodzą one ze sobą w kolizję. Nie trzeba tłumaczyć, że porządek prawny może kolidować z wolnością osobistą, sprawiedliwość z wartością wolnego rynku, bezpieczeństwo publiczne z nietykalnością cielesną itd. Konfliktowość wartości chronionych przez prawo prowadzi, w moim przekonaniu, wprost do konfliktowości nadbudowanych na nich etosów różnych zawodów prawniczych. Konfliktowość taka jest – zgodnie z opinią I. Lazari-Pawłowskiej – warunkiem koniecznym dobrego funkcjonowania społeczeństwa i jest w związku z tym przez nie akceptowana. Z perspektywy indywidualnego rozwoju etycznego prawnika oznacza to jednak, że jego osobowość ukształtuje się inaczej w zależności od wykonywanego zawodu – sędziego, prokuratora, adwokata czy notariusza, ze względu na stałe zawodowe odniesienie do odmiennego wycinka *universum* (ciężkich) wartości. Ostatecznie więc między etosami idealnymi w podanym wcześniej znaczeniu (czyli etosami korporacyjnymi) sędziego, radcy, notariusza itd. muszą zachodzić nieusuwalne różnice. Po raz kolejny znajduje więc uzasadnienie teza o niemożności zbudowania jednolitej etyki zawodowej dla wszystkich zawodów prawniczych, tym razem mając oparcie w nieusuwalnych różnicach idealnych charakterów illegibilnych członków różnych korporacji.

Ponownie też zrozumiały staje się fakt odrębności etyki prawnika wobec innych etyk zawodowych. W ramach korporacji służb medycznych czy ludzi biznesu indywidualny i zbiorowy etos kształtuje się w kontekście odmiennych zbiorów „nadbudowanych” wartości. Jak pisze Hartmann, wartości osobowości (samorealizacji) są wartościami indywidualnymi nie w sensie ontologicznym (gdyż każda wartość etyczna jest, jako idealna, zawsze ogólna), lecz w znaczeniu „zbioru unikalnych kombinacji”, różnego dla każdej jednostki (można dodać – także każdej korporacji). Kombinacja ta tworzy właśnie „idealny etos indywidualny jednostki” (w moim przekonaniu również zawodu).

N. Hartmann pisze, że ten idealny etos wcale nie musi być przez konkretnego człowieka spełniony. Wyraża on tylko aksjologiczną ideę danej osobowości, jej aksjologiczny etos. Realne postępowanie jednostki

różni się od niego tak samo, jak różni się od postulatu realizacji powszechnych wartości moralnych. Rzeczywisty etos człowieka nigdy nie pokrywa się z jego etosem idealnym²⁵⁶. Etos idealny istnieje autonomicznie i ściśle idealnie, niezależnie od jego urzeczywistnienia. Jest on aksjologiczną miarą (*Wertmasstab*) osoby i może być przez rzeczywistego człowieka spełniony lub chybiony (oczywiście w różnym stopniu)²⁵⁷. Czysty, idealny etos człowieka (więc także prawnika, lekarza) można odczuć w intuicyjnym, „nagłym” rozbłyśnięciu wartości jego osobowości nawet wówczas, gdy nie jest ona przez niego spełniona. Ogląd aksjologiczny przenika na wskroś realną osobowość w sposób intuicyjny: przelamuje granice empirycznego człowieka i dostrzega przez nie coś innego, co jest w nim jedynie niewyraźnie zawarte (*andeutungsweise enthalten*). Osobowość staje się dla niego przejrzysta (*transparent*). Prześwituje przez niego jej idealna istota, jej prawdziwy etos, wartość, oznaczająca jej wewnętrzne przeznaczenie (*Destination*), jej charakter illegibilny²⁵⁸.

2.3.8. Teoria wzorów osobowych w etyce N. Hartmanna

N. Hartmann, pisząc o moralnych wzorach osobowych, odróżnia: wzorowanie się (*Nachbildung*) oraz naśladowanie (*Nachahmung*), a także osobowość autentyczną (*echte*) i nieautentyczną (*unechte*). (Powiem od razu, że o stanach utraty osobowego autentyzmu w związku z aktywnością zawodową pisze J. Tischner. Jego poglądy na tę kwestię zostaną przytoczone w dalszej części pracy.)

Wzorowanie się polega na korzystaniu z ideałów (*Ideale*) zawierających postulat realizacji wartości (najczęściej, choć nie wyłącznie) ponadindywidualnych. Wzór osobowy ma to do siebie, że (niezależnie od tego, czy reprezentuje go postać rzeczywista czy fikcyjna) zawiera tendencje do powszechności. Zwykle bowiem propaguje wartości korzystne dla całej wspólnoty, np. bohaterstwo, wierność ideałom, solidarność. Jednocześnie ma rysy szlachetności (w rozumieniu Hartmanna). Ideał moralny czy wzór osobowy, albo człowiek,

²⁵⁶ N. Hartmann, *Ethik*, s. 464, w: Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 385.

²⁵⁷ Tamże.

²⁵⁸ Tamże, s. 389.

który jest jej personifikacją – to kształtowanie przewodniej tendencji (*Vorzugstendenz*) w realizowaniu zawartych w nich wartości moralnych. W odróżnieniu od Schelera, który przedstawił – jak pamiętamy – konkretne wzory osobowe, Hartmann nie zaproponował żadnych określonych ideałów osobowych. Scheler akcentował głównie wartości ponadindywidualne, natomiast – jak pisze Z. Zwoliński – Hartmann preferował etos indywidualny. Indywidualne perspektywy aksjologiczne (czyli charaktery illegibilne jednostek) były w przekonaniu Hartmanna zasadniczo niesprowadzalne ani do siebie nawzajem, ani do żadnej wartości nadrzędnej. Właściwe wartości wzbogacające osobowość nie podlegały nakazom moralności powszechnej, sama zaś osobowość etycznie wartościowa powstawała właśnie w realizacji wartości specyficznych i zaczynała się tam, gdzie kończy się powinność obowiązująca wszystkich. Dlatego Hartmann doceniał atrakcyjność ideałów moralnych i wzorów osobowych ze względu na ich siłę motywacyjną i „przemawianie do naoczności”, ale nie traktował ich jako najwyższego osiągnięcia etyki. Był bowiem, jak się wyraża Z. Zwoliński, „filozofem spontaniczności” i sądził, że osobista perspektywa aksjologiczna nie daje się zaplanować, lecz realizowana jest dopiero w praktyce²⁵⁹. Hartmann uważał, że wartości osobowości są *explicite* prawie nieuchwytnie, tzn. są one zasadniczo irracjonalne i że znajdują się poza granicą możliwości pojęciowego określenia. Nie możemy więc jednoznacznie opisać czyjegoś etosu idealnego, zaś jego rzekoma poznawalność *a priori* jest w istocie kolejną fikcją, gdyż jego poznanie dokonuje się „nie w refleksji i deliberacjach, lecz pod naporem (*im Drang*) konkretnych sytuacji, w przewyżnianiu konfliktów²⁶⁰. Ostatecznie więc podstawą poznania powinności moralnych jest osobiste doświadczenie moralne. Doświadczenie jest „odskocznią” do poznania idei²⁶¹. Tymczasem postawa naśladownictwa prowadzi w przekonaniu Hartmanna do zatarcia własnej osobowości i powstania osobowości nieautentycznej, niezgodnej z osobistym powołaniem, określonym przez etos idealny.

²⁵⁹ Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 390.

²⁶⁰ N. Hartmann, *Ethik*, w: Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 387.

²⁶¹ Tamże, s. 388.

Powstaje wówczas nie osobowość, lecz poza. Naśladowca nie tylko nie jest osobowością, lecz jest jej niszczycielem, a zarazem fałszerzem własnej prawdziwej istoty osobowej. Nie jest już człowiekiem, lecz małpą ludzką (*der Affe des Menschen*)²⁶².

Pokusa bazowania na gotowych wzorach postępowania jest dziś szczególnie obecna w kulturze masowej. Co do etyk prawniczych – powyższe uwagi pozwalają podać w wątpliwość zasadność uznania za etykę rozbudowanych, sformalizowanych pragmatyk zawodowych, typowych np. dla etyki prawniczej w USA oraz dla służby cywilnej. Istoty etyki prawnika trzeba szukać gdzie indziej – w indywidualnej zdolności przewyższania prawdziwych konfliktów etyczno-zawodowych.

Nawet w kontekście zagadnienia wzorów osobowych uwidacznia się zaakcentowane na początku tego rozdziału przekonanie Hartmanna o niepodważalnej odpowiedzialności człowieka za podejmowane wybory moralne. Wzór umożliwia uchwycenie wartości ponadindywidualnej (np. wierności zawodowym idealom), motywuje do wprowadzenia jej w życie i przez to pomaga w budowaniu wspólnoty – np. wspólnoty korporacyjnej. Z drugiej jednak strony, jego oddziaływanie nie likwiduje osobistych napięć pojawiających się w sytuacjach etyczno-zawodowych dylematów. Określenie proponowanej w tej pracy koncepcji etyki zawodowej mianem etyki sytuacyjnej prawnika po raz kolejny znajduje swoje uzasadnienie w poglądach prezentowanych w tym rozdziale.

W związku z tym, że charaktery illegibilne nie dają się „zredukować” do wzorów osobowych ani do siebie nawzajem, na gruncie teorii Hartmanna nie może być mowy o jakimkolwiek „moralnym formatowaniu” członków korporacji prawniczych. Każdy ma więc szansę niepowtarzalnego rozwoju etycznego w związku z wykonywanym zawodem. Tą zgodną z przekonaniem Hartmanna optymistyczną wizją doskonalącego się etycznie „prawnika – *Übermenscha*” kończę na razie prezentację jego poglądów.

²⁶² Tamże, s. 393.

Korporacja prawnicza jako fenomenologiczna wspólnota komunikacyjna

1. Wstęp

Rewersem i koniecznym uzupełnieniem przedstawianego dotąd indywidualizującego i autorefleksyjnego aspektu koncepcji etyki sytuacyjnej prawnika jest poniższa teoria wspólnoty korporacyjnej. Teoria ta nawiązuje m.in. do koncepcji osoby zbiorowej (M. Scheler), obiektywnego ducha wspólnoty (N. Hartmann) oraz etycznej wspólnoty pracy, budowanej w oparciu o komunikację zagadnień o charakterze etycznym (J. Tischner). Poniżej omówiony zostanie także m.in. etyczny aspekt pracy (jako języka międzyludzkiej komunikacji) w ujęciu zaproponowanym przez J. Tischnera.

Wskazywałem już, że niepodjęcie zagadnienia komunikacji etycznej w ramach korporacji prawniczej mogłoby narazić całą proponowaną koncepcję etyki sytuacyjnej na poważne zarzuty, zwłaszcza skrajnego subiektywizmu moralnego, nieadekwatnego wobec społecznego, interaktywnego charakteru pracy w zawodach prawniczych. W związku z tym należy podkreślić, że etyka fenomenologiczna dostarcza instrumentarium, umożliwiającego – z perspektywy teoretycznej – wskazanie miejsca i roli prawnika w jego wspólnocie korporacyjnej.

M. Scheler twierdził, że człowiek może zrealizować się etycznie tylko we wspólnocie, do której należy, ze względu na uchwytywane wspólnie

z innymi ludźmi wartości duchowe (z tego względu, jak pamiętamy, nie można uznać M. Schelera za przedstawiciela filozofii egzystencjalnej). Tak więc na gruncie jego fenomenologicznej etyki wartości z definicji zbudować można tylko taką koncepcję etyki prawnika, która uwzględnia fakt grupowego uchwytowania wartości etyczno-zawodowych przez członków korporacji adwokackiej, sędziowskiej czy prokuratorskiej.

Fenomenologia J. Tischnera dostarcza pogłębionych analiz z zakresu etyki pracy. Tischner buduje teorię etyczną na fundamencie filozofii dialogu; z tego względu w jego koncepcji praca nabiera charakteru języka, którym ludzie porozumiewają się ze sobą w ramach określonej „wspólnoty dzieła i wytworu”. Dzięki temu proponowana koncepcja etyki prawniczej zyskuje teoretyczną podstawę do scharakteryzowania istoty więzi, łączącej adwokatów, radców czy notariuszy w ramach ich korporacji zawodowej.

Należy podkreślić raz jeszcze, że korporacja prawnicza jako całość jest możliwa do rzetelnego scharakteryzowania za pomocą teoretycznego instrumentarium, wypracowanego w ramach etyki fenomenologicznej. W związku z tym prowadzony wywód zachowuje spójność metodologiczną. Dla przykładu, zapożyczone z etyki N. Hartmana pojęcie pola świadomości aksjologicznej zostanie wykorzystane w celu rozwinięcia zagadnienia świadomości i tożsamości etyczno-zawodowej korporacji prawniczej jako całości. Przy okazji powrócę m.in. do zagadnienia kodeksów etyki prawniczej.

Wywód prowadzony w rozdziale trzecim umożliwi przedstawienie w jego końcowej części podsumowania całości prowadzonych rozważań. Podsumowanie to będzie powiązane z teorią trzech stopni konkretyzacji norm moralnych I. Lazari-Pawłowskiej oraz z określeniem (na tle unormowań kodeksów etyki prawniczej) sfery, w której prawnik ma możliwość podjęcia swobodnej decyzji etyczno-zawodowej.

2. Zbiorowość u M. Schelera i N. Hartmanna

2.1. Uwagi wstępne. Etos jako element konstytuujący zbiorowość prawniczą. Komunikacja etyczna jako element kultury prawnej

Rozważania rozpocznę od przypomnienia następującego twierdzenia M. Schelera: *Kein „Ich” ohne ein „Wir” und das „Wir” ist genetisch stets früher inhaltlich erfüllt als das „Ich”*¹. Przekonanie o realności społeczeństwa jest, zdaniem Schelera, silniejsze od przekonania o realności jakiegokolwiek przedmiotu. Ten stan rzeczy powoduje, że – formy aktów duchowych jednostki są zawsze determinowane czynnikami socjologicznymi. M. Scheler *expressis verbis* odcina się więc od wszelkich form indywidualizmu. Przeciwwagą dla niego ma być w prezentowanej teorii pojęcie osobowości zbiorowej – *Gesamtperson*² (kategoria *Gesamtperson* lub *Persongemeinschaft* oznacza – ściśle – naród, Kościół lub inną wspólnotę kulturową).

W związku z tym należy poczynić dwie uwagi. Po pierwsze, jak pisze J. Trębicki, Schelerowski personalizm wyklucza „liberalny indywidualizm z ogółem jego szkodliwych skutków”. Komentując liberalną moralność mieszczańską, M. Scheler zarzucał jej bowiem obciążenie człowieka pełną odpowiedzialnością za czyny, równocześnie stawiając tej moralności zarzut pomijania wszelkich więzi między ludźmi (niszczenia „solidarności moralnej”). Scheler wskazywał także na paradoksalny, destrukcyjny związek między wysuwaniem w moralności mieszczańskiej na czołowe miejsce indywidualnej odpowiedzialności a traktowaniem jednostki jako elementu podporządkowanego machinie społecznej³.

¹ M. Scheler, *Die Wesenformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926, wyd. 2, Bern 1960, s. 52.

² Z. Kuderowicz, *Scheler czyli personalizm etyczny*, w: *Filozofia i socjologia XX w.*, B. Baczko (red.), cz. II, Warszawa 1965, s. 342.

³ Tamże, s. 342.

Po drugie, zdaniem J. Trębickiego, formułowana niekiedy teza, iż Scheler jest egzystencjalistą, nie znajduje swego potwierdzenia⁴. W teorii Schelera nie mamy bowiem do czynienia z sytuacją osamotnienia jednostki w masie (z „immanentnym wyobcowaniem”, jak by powiedział J.-P. Sartre) i jej skazaniem na własną wolność i odpowiedzialność. Koncepcję Schelera odróżnia od egzystencjalizmu poszukiwanie oparcia dla jednostki w uniwersalnym systemie wartości oraz w stosunkach z innymi ludźmi, czyli w pewnej ludzkiej wspólnotie moralnej⁵.

Z. Kuderowicz podkreśla specyficzne „odwrócenie perspektywy” przez Schelera: uzasadnienia więzi społecznej nie można szukać w samej jednostce, lecz przeciwnie – wyjaśnienie przeżyć i działań jednostki można uzyskać tylko traktując ją jako reprezentanta pewnej całości społecznej. W związku z tym, interesująca Schelera „restytucja moralności” oznacza odwołanie do moralnej wspólnoty ludzi, stanowiącej oparcie dla indywidualnych działań.

Już w tym miejscu pragnę wyrazić przekonanie, że – nawiązując do powyższego poglądu – restytucja prawniczej moralności zawodowej może mieć miejsce tylko w ramach prawniczej wspólnoty korporacyjnej. Koncepcja korporacji prawniczej jako osoby zbiorowej czy też „wspólnoty osób” zostanie przedstawiona w dalszej części pracy. Już tu pragnę nadmienić, że to we współodpowiedzialności moralnej Scheler upatrywał więzi łączącej ludzi we „wspólnotę osób”, w społeczność kultywującą wartości moralne, w której jednostka znajduje jeszcze jedno, oprócz intuicji, oparcie dla moralnego postępowania – jak sądzę – także w sytuacjach relewantnych z perspektywy zawodowej. „Wspólnota osób” – jak to zostanie pokazane – jest przez Schelera przeciwstawiana stosunkom międzyludzkim, związanym ze względu na interes czy przyjemność (tego typu stosunki są typowe dla formy międzyludzkiej wspólnoty, określanej przez M. Schelera społeczeństwem).

⁴ J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, Warszawa 1973, s. 53. Autor ten prezentuje pięć założeń, ze względu na które powyższe utożsamienie nie jest możliwe.

⁵ Z. Kuderowicz, *op. cit.*, s. 348.

Wiążąc metodę poznania *uniwersum* wartości w koncepcji M. Schelera z jego koncepcją zbiorowości B. Trochimska-Kubacka pisze, że związki sensowne, tj. związki aksjologicznego stanu rzeczy z reakcją emocjonalną, uzyskują u M. Schelera charakter obiektywny, stanowiąc podstawę wszelkiego empirycznego rozumienia zarówno własnych przeżyć, jak i zachowań innych ludzi. Umożliwia to rozumienie (w powyższym znaczeniu) na płaszczyźnie społeczno-kulturowej. A więc, wartości aprioryczne określają również wspólnotę odczuwania i rozumienia w ramach danej kultury. Wynika to z poczynionego przez Schelera rozróżnienia na osobę intymną i osobę społeczną, z których ta druga określa sferę aktywności osoby, która może zostać zaspokojona tylko w ramach jakiejś wspólnoty. Przez wyodrębnienie osoby społecznej Scheler akcentuje taki właśnie wymiar istnienia człowieka. Osoba (indywidualna) ma możliwość pełnej samorealizacji tylko w ramach tego, co Scheler określa mianem osoby zbiorowej, wyróżniając (jak powiedziałem wcześniej) jej trzy rodzaje: naród, krąg kulturowy oraz kościół⁶.

Intuicyjnie słuszne jest – jak się wydaje – stwierdzenie, będące rozwinięciem powyższego poglądu, iż prawnik ma możliwość pełnej samorealizacji tylko w ramach swojej wspólnoty korporacyjnej. W związku z tym w dalszej części pracy m.in. uzasadnię propozycję poszerzenia powyższego katalogu o korporację zawodową, w szczególności korporację prawniczą; niezbędne do tego pojęcie osoby zbiorowej zostanie zaprezentowane poniżej. Jednakże już w tym miejscu należy zaznaczyć, że – według Schelera – osoby zbiorowe mają naturę duchową i są nastawione na realizację najwyższych wartości (np. standardów etycznych w danym zawodzie prawniczym), jak również treści duchowych i dóbr kulturowych. Na potrzeby tej pracy istotne jest, że tym, co w sposób szczególny charakteryzuje osobę zbiorową, np. naród czy krąg kulturowy, jest etos, definiowany jako określona struktura zbiorowego preferowana wartości, znajdująca swój wyraz we wszystkich sferach życia i kultury konkretnego narodu – w jego nauce, prawie, sztuce, filozofii, życiu

⁶ B. Trochimska-Kubacka, *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Ricketa, Schelera i Hartmanna*, Wrocław 1999, s. 50.

gospodarczym. W moim przekonaniu, można w taki sposób zdefiniować także etos sędziego, adwokata czy prokuratora, tym bardziej, że nie traci się wtedy z oczu jego zasadniczego kontekstu – zbiorowego, korporacyjnego uwarunkowania w tych zawodach. Jak zauważa B. Trochimska-Kubacka, w ujęciu M. Schelera etos jest wyrazem oblicza danej zbiorowości, jest sensem aksjologicznym, który jednostka zastaje i w który „wrasta”.

M. Scheler uważa, że wszelki etos narodowy czy kulturowy (korporacyjny) nie jest zjawiskiem wiecznym i podlega zmianie (premierowaniu). Jak pogodzić zmienny charakter etosu z apriorycznym istnieniem niezmiennych wartości? Jak pisze M. Scheler, wszelkie zmiany etosu – czy też szerzej rzecz ujmując – zmiany następujące w rozwoju dziejów w zakresie zasad preferowania wartości nie kłócą się z tezą o apriorycznym sposobie ich istnienia. Zdaniem M. Schelera, zmiany takie w obrazie świata nie przeczą, lecz potwierdzają tezę o jednym nienaruszalnym porządku wartości: „(...) w radykalnej «relatywności» ocen moralnych nie ma żadnej podstawy do przyjęcia relatywizmu wartości moralnych i samego ich porządku hierarchicznego. Tkwi w tym jedynie to, że pełne i adekwatne przeżywanie kosmosu wartości i ich porządku hierarchicznego oraz przedstawienie moralnego sensu świata wiąże się w istotny sposób ze współpracą różnych i rozwijających się historycznie według własnych zasad form etosu”⁷. Zbliżony pogląd wyraża także J. Tischner. W dalszej części pracy będę pokazywał, że zmiany etosu w złożonych społecznościach postępują nie tylko z upływem czasu, lecz przebiegają także – umownie rzecz ujmując – w tym samym momencie czasowym, niejako horyzontalnie, m.in. między różnymi grupami zawodowymi. Ma to związek z prawem ciasnoty świadomości aksjologicznej (w rozumieniu Hartmanna) i jej przesuwaniem się po uniwersum wartości. Powyższe prawo wykorzystam do uzasadnienia zasadniczej odrębności etyk korporacji prawniczych od innych rodzajów etyk zawodowych (np. etyki zawodów medycznych), jak również dla wskazania przyczyn ich wewnętrznego zróż-

⁷ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik...*, s. 317, za: B. Trochimska-Kubacka, *op. cit.*, s. 50.

nicowania między sobą, które ostatecznie pozwala uzasadnić tezę o niemożności zbudowania wspólnej zunifikowanej prawniczej etyki zawodowej.

Na uwagę zasługuje fakt, że w literaturze polskiej w artykule pt. „Sposoby uczestniczenia prawników w kulturze” M. Zirk-Sadowski wyraża opinię, iż uczestniczenie w kulturze jest dla prawnika zawsze refleksyjnym udziałem w pewnej wspólnocie komunikacyjnej⁸. Jednocześnie Autor pyta, jak dziś odbudować refleksyjny, twórczy i autonomiczny sposób uczestniczenia w niej prawników – wobec procesu instrumentalizacji prawa w „państwach biurokratycznych”, w których upowszechnia się przekonanie, że system społeczny i ekonomiczny musi być budowany na podstawie zasad rozumu celowo-technicznego. (W podobnym duchu wypowiada się J. Tischner w eseju „Sztuka etyki”, gdy negatywnie ocenia fakt, iż myślenie według norm etyki nakierowanej na człowieka znalazło się współcześnie pod wpływem nauk technicznych.) W państwie takim prawo staje się jednym z podukładów racjonalno-technicznych. Proces ten prowadzi – zdaniem Autora – do zaniku licznych elementów szeroko rozumianej kultury prawnej (a więc także, dodać można, form prawniczej wspólnotowości, opartych na odwołaniu do spuścizny wspólnej kultury prawnej). Przyczynia się do tego również „wpływ czynników ideologicznych, ingerujących w relację prawnik-kultura”; M. Zirk-Sadowski wskazuje wprowadzie na doktryny tzw. realnego socjalizmu, lecz z całą pewnością – ze względu na współczesne polskie realia – można wskazać na zubożenie wskazanej relacji w polskiej rzeczywistości przez wpływ „ideologii wolnego rynku”. Autor – w daleko idącej zbieżności z tezami tej pracy – wskazuje na hermeneutyczną wizję kultury oraz na wskazaną przez Gadamera drogę kultury „dialogowej” jako na szansę na odbudowanie refleksyjnej, twórczej i autonomicznej kultury prawnej. Co więcej, M. Zirk-Sadowski stwierdza, że fundamentalnym zadaniem z tej perspektywy jest wykształcenie się etyk zawodowych prawników, które

⁸ M. Zirk-Sadowski, *Sposoby uczestniczenia prawników w kulturze*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1994, nr 4, s. 49.

zawierają w sobie reguły dyskursu prawniczego decydujące o sposobach poznawania prawa i kultury⁹. Myśl ta jest zbieżna z proponowaną poniżej wizją korporacji prawniczej, której spoistość opiera się na komunikacji węzłowych dla niej zagadnień etycznych (nawiązującej zarówno do pojęcia *Gesamtperson* M. Schelera, jak i do pojęcia komunikacji etycznej J. Tischnera).

2.2. Rodzaje osób zbiorowych w teorii M. Schelera.

Korporacja prawnicza jako osoba zbiorowa

O konstrukcji osoby zbiorowej (*Gesamtperson*) szczegółowo pisze M.S. Frings¹⁰. W swych analizach, jak zauważa ów Autor, Scheler wychodzi od prostego stwierdzenia, że każda osoba pozostaje w otoczeniu innych osób i doświadcza siebie zawsze jako członka obiektywnej, złożonej osobowości. M. Scheler charakteryzuje byt wszystkich osób w ich wzajemnych interakcjach; owe wzajemne interakcje osób indywidualnych są specyficznym, konkretnym bytem. W ten właśnie sposób Scheler wprowadza pojęcie osoby zbiorowej (*Gesamtperson*), która jest złożoną, kolektywną osobowością; posługuje się przy tym wspomnianymi, charakterystycznymi dla swoich czasów przykładami „narodu” czy „kościola”. „Wspólnoty osób” nie można sprowadzić jednak do wzajemnego oddziaływania jednostek, gdyż oznaczałoby to sprowadzenie jej sumy do jednostek, a zarazem prowadziłoby do uwzględnienia jedynie odpowiedzialności indywidualnej, ze szkodą dla poczucia współodpowiedzialności. Ze współodpowiedzialnością wiązał Scheler poczucie solidarności między osobami. Schelerowska „wspólnota osób” ufundowana na solidarności nie prowadzi bynajmniej do utożsamienia jednostki ze społecznością; przeciwnie – M. Scheler podkreśla jakościową odrębność każdej osobowości. Poczucie solidarności i współodpowiedzialności ugruntowuje w uniwersalnym systemie wartości danym w oglądzie fenomenologicznym takich aktów, jak np. poczucie współodpowiedzialności samo w sobie, czy poczucie miłości bliźniego (rozumia-

⁹ Tamże, s. 52.

¹⁰ M.S. Frings, *Max Scheler – A Concise Introduction into the World of Great Thinker*, s. 139 i nast. (tłum. własne).

nego jako osobowość). Za Z. Kuderowiczem można powiedzieć, że zwłaszcza w późnym okresie swej twórczości Scheler przywiązywał wagę do związku jednostki ze wspólnotą moralną jako do zasadniczej gwarancji moralnego postępowania. „Wspólnota moralna” okazywała się zarazem ponadindywidualną całością społeczną, wyrażającą uniwersalny ład moralny. W ostatnich pracach Scheler rozwijał koncepcję emocjonalnej więzi społecznej, opartej na bezpośrednich stosunkach między ludźmi, na wewnętrznym zaangażowaniu, niemal na intymności odczuwania przynależności społecznej. Konsekwencją tego stanowiska było umniejszanie znaczenia roli instytucji społecznych w organizacji współżycia ludzi i oddziaływania na ich postępowanie¹¹.

W obrębie takiej kolektywnej sfery osób każda osoba indywidualna funkcjonuje jako współdziałający (*Mitater*), członek wspólnoty (*Mit-mensch*) oraz byt współodpowiedzialny (*Mitverantwortlicher*). Osoba zbiorowa nie wyczerpuje się jednak nigdy w sumie swych członków w takim samym sensie, w jakim suma indywidualnych aktów nigdy nie wyczerpuje osoby indywidualnej. Członkostwo osób w „osobie zbiorowej” jest konstytuowane przez to, co M. Scheler nazywa „aktami społecznymi”. Akty te to np. wszystkie akty miłości, takie jak akty miłości macierzyńskiej, miłości do kraju czy domu oraz akty miłości do Boga; są to także akty posłuchu, wydawania rozkazów, rządzenia i obiecywania. Akty społeczne powinny być odróżnione od aktów zindywidualizowanych, takich jak akty samoświadomości czy miłości własnej. Tak więc dla Schelera „osoba” ma podwójny wymiar: indywidualny i odniesiony do osoby zbiorowej. Oba wszakże przynależą do sfery osobowej i nie mogą być od niej oddzielone. Również akty społeczne, konstytuujące osobę zbiorową nie są wyprowadzane z doświadczenia, lecz przynależą do istoty osoby, tak jak wszelkie akty zindywidualizowane.

Osoba zbiorowa, podobnie jak osoba indywidualna, nie jest rzeczą. Jest całością, różną od „sumy wszystkich rzeczy”. Unikatowość i jedność osoby zbiorowej nie może więc być rezultatem ogólnych,

¹¹ Z. Kuderowicz, *op. cit.*, s. 352–353.

zewnętrznych charakterystyk osób-członków, lecz jest rezultatem jakościowo znaczącego bycia, ukonstytuowanego przez wszystkie osoby-członków w każdym czasie i we wszelkich ich aktach, co rodzi w następstwie zewnętrzną, wspólną charakterystykę osoby zbiorowej. Scheler pisze: „Bycie osoby jako indywiduum konstytuuje się wewnątrz osoby i jej świata – ogólnie rzecz biorąc – za pomocą specjalnej klasy jednostkowych aktów własnych; bycie osoby społecznej zaś – za pomocą specjalnej klasy aktów społecznych.” Zbiorowe doświadczenie takiej wspólnotowości kształtuje świat jedności osób indywidualnych oraz jego konkretny podmiot – osobę zbiorową. Osoba indywidualna jest zatem połączona zarówno ze światem indywidualnym – jako korelatem wszelkich jej aktów podejmowanych w specyficznym dla niej, jakościowym kierunku, oraz ze światem zbiorowym, ukonstytuowanym przez całkowitą wspólnotowość doświadczenia aktów¹² określonej grupy osób. Pierwszy ze „światów” Scheler nazywa mikrokosmosem; drugi – światem zbiorowym (*Gesamtwelt*).

W taki sposób Scheler otwiera ontologiczną problematykę osoby, ustanawiając połączenie między aktami, osobą i światem, i to w przypadku indywidualnym, jak i zbiorowym. Tak więc do każdej osoby indywidualnej należy świat i do każdego możliwego świata – możliwa osoba indywidualna. I dalej – do każdej osoby zbiorowej należy świat zbiorowy (zbiorowości) i do każdego zbiorowego świata możliwa kolektywna, złożona osobowość, ukonstytuowana przez zbiorowy, jakościowy kierunek wszystkich aktów jej osób-członków¹³. Osoba zbiorowa jest wobec tego zarówno zależna, jak i niezależna od osób indywidualnych. Zależna, gdyż do swego istnienia potrzebuje osób indywidualnych; z drugiej strony można mówić o jej niezależności, gdyż osoba zbiorowa – czy jakkolwiek jej poddział¹⁴ – np. osoba grupowa, nie jest zależna od konkretnej osoby, dopóki jest w stanie przetrwać jej skończoność, przejawiającą się przez śmierć. Osoba zbiorowa musi doświadczać samej siebie w poczuciu, któ-

¹² M.S. Frings stosuje tu zwrot *togetherness-of-act-experience*.

¹³ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 140.

¹⁴ *Subdivision*.

re kształtuje – by tak powiedzieć – nieprzerwany, uniwersalny wymiar akt, w obrębie, czy „ponad” skończonymi osobami; żyje tym samym dłużej niż jej poszczególni członkowie-osoby. Scheler uważał, że osoba zbiorowa jest samoświadoma (*Bewusstsein-von*), tak jak każda pojedyncza (indywidualna) osoba. Świat osoby zbiorowej zawiera wszystkie światy osób indywidualnych, lecz wszystkie osoby indywidualne nie tworzą razem makrokosmosu osoby zbiorowej. Ta ostatnia wyznacza jedynie zakres (*Spielraum*), w obrębie którego wszelkie skończone osoby mogą doświadczać wspólnoty osobowości i jakościowego „zbliżania się” ich aktów oraz jakościowego zbliżania się („ujednolicania”) aktów drugiego stopnia, tj. aktów osoby zbiorowej. Osoba zbiorowa nie jest więc w teorii M. Schelera niczym transcendentnym i nie ma żadnych platońskich implikacji.

W opinii Schelera najwyższą formą wspólnotowego doświadczenia jest osoba zbiorowa, jedność kulturowa (*Kulturkreis*), naród czy kościół. Ale – idąc dalej – istnieją zawsze liczne osoby zbiorowe, przyjmujące postać rozmaitych kościołów czy narodów; tak więc każda osoba zbiorowa może być – w jego przekonaniu – rozumiana jako osoba indywidualna w relacji do wszelkich innych osób (zbiorowych)¹⁵. W taki sposób Scheler zarysowuje hierarchię „osób”, która ma swoje zwieńczenie w konkretnej osobie osób, tj. w Bogu, w którym wszystkie indywidualne i społeczne akty są związane razem w jedną boską całość i którego akt-korelat musi być uznany za makrokosmos wszystkich makrokosmosów. „Tak więc jedność, identyczność i unikalność świata jest dana wraz z ideą Boga.”

M.S. Frings prezentuje również inne typy doświadczenia wspólnotowego w koncepcji Schelera. Dla porządku dokonam w tym miejscu ich krótkiej prezentacji. M.S. Frings swój wywód rozpoczyna od stwierdzenia dotyczącego indywidualnej sfery osobowej, przypomina wysoce kontrowersyjną tezę Schelera, że dziecko nie jest osobą. Scheler sądził tak, ponieważ – w jego przekonaniu – dziecko nie jest jeszcze wyposażone we wszystkie akty, konstytuujące osobę; była to konsekwencja założenia, że człowiek dorasta do sfery osobowej

¹⁵ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 142.

w ciągu swojego życia. W analogii do tego procesu dorastania do bycia osobą w sensie indywidualnym sfera osobowa ma podlegać rozwojowi społecznemu i historycznemu. Dlatego Scheler rozróżnia – poza osobą zbiorową – trzy inne, „niższe” typy wspólnotowego ludzkiego doświadczenia (*Aren des Miteinanderseins*) czy też jedności społecznych, które dają się wskazać w dziejach człowieka. Nie są one wynikiem doświadczenia społecznego – raczej wszystkie (idealne) formy wspólnotowego doświadczenia są tym, za czym podążają procesy społeczne i historyczne. Są to, inaczej rzecz ujmując, „kategorie historyczne, w kontekście których wszelkie procesy historyczne otrzymują swą formę”¹⁶.

Formą najwyższą jest przedstawiona powyżej osoba zbiorowa. Niższy typ wspólnotowości stanowi społeczeństwo, w którego ramach indywidualne doświadczenie wspólnoty jest charakteryzowane przez świadome akty własne i świadomość aktów innych osób. W społeczeństwie istnieją wspólne dobra publiczne, funkcjonują klasy społeczne, zachowania konwencjonalne, obyczaje itp. Społeczeństwo jest – zdaniem Schelera – sztuczną formą wspólnoty, gdyż w jego ramach świadomość (własna i innych osób) wiąże się z obiektywnym ujęciem struktury społecznej, jej wad i zalet, postulowanych metod ulepszenia go itd. Społeczeństwo jest formą społecznej wspólnoty jedynie osób dorosłych. Doświadczenie wspólnotowości w jego ramach nie jest ani pierwotne, ani naturalne, lecz jest ukształtowane – jak powiedziano – jedynie przez w pełni świadome rozumienie sytuacji, jak to jest w przypadku aktów przyrzekania czy zawierania umów. Podstawowym wymogiem emocjonalnym w społeczeństwie jest – jak uważa Scheler – nieufność, gdyż cała wspólnotowość jest zależna tylko od dobrowolnej, świadomej wymiany między jednostkami czy grupami wewnątrz społeczeństwa (np. w ramach prawa prywatnego).

Sfera osobowa zaczyna zanikać w najniższych, pierwotnych formach wspólnotowości możliwych do odnalezienia już między zwierzętami. Pierwszą z nich jest wspólnota życia (*Lebensgemeinschaft*), taka jak ro-

¹⁶ Tamże, s. 143.

dzina, plemię, lud czy wspólnota domowa (*Heimatgemeinschaft*)¹⁷. Istnieje w nich poszanowanie wewnętrznego porządku, lecz nie w sposób analogiczny do doświadczenia wspólnotowości, np. w społeczeństwie. Pierwsze jest w nich bezpośrednie doświadczenie drugiego; zawartość całego możliwego doświadczenia jest tu dla wszystkich członków identyczna, gdyż wspólnota z innym jest obecna w ramach tzw. wspólnego strumienia doświadczenia (*Erlebnisstrom*). Strumień wspólnotowego doświadczenia nie pozwala na zaistnienie świadomości i rozważenie obiektywności istnienia drugiego; dlatego m.in. w tego typu wspólnotach nie istnieją sądy i nie zwiiera się umów. Tylko nieświadome praktykowanie kultów, obyczajów itd. tworzy solidarność między jednostkami, których doświadczenia są zależne wyłącznie od całościowego doświadczenia wspólnoty życiowej. Tak więc wola ponoszenia indywidualnej odpowiedzialności przynależnej osobie jest niewielka. Scheler uważał, iż jest to powód, dla którego ludzie mogą na takim poziomie dzielić swą wspólnotowość z udomowionymi zwierzętami.

Najniższym stopniem jedności społecznej w przypadku zwierząt jest stado, zaś w przypadku ludzi – masa. Nie ma tu jakiegokolwiek zrozumienia ani oczekiwań wobec drugiego; pojawia się raczej bezwolne naśladownictwo. W opinii Schelera masa ma własne prawa, według których działa, a które nie są zdeterminowane przez jej członków. Pozostaje ślepa na indywidualne akty rozumienia wartości osobowych. W masie przenoszenie się emocji jest powiązane z brakiem wiedzy na ten temat; członek masy czy stada jest instynktownie wciągnięty w doświadczenie o charakterze zbiorowym. Tak więc, jak podaje M.S. Frings za Schelerem, nie istnieje wola, planowanie, cele czy ambicje o charakterze indywidualnym, i właśnie z tego względu nie istnieje jakakolwiek sfera osobowa. Akty indywidualne i społeczne jednostki zostają z chwilą powstania masy zneutralizowane. Ponadto masa jest przypadkowa i pozbawiona trwałości w czasie. Gromadzi się i rozpada sama z siebie. W jej przypadku może dochodzić – co najwyżej – do psychicznego „zarażania się” przez ludzi ideami, pochodzącymi od lidera masy.

¹⁷ Tamże s. 144.

Opisane powyżej formy wspólnotowego doświadczenia (osoba zbiorowa, społeczeństwo, wspólnota życia i masa) nie są statycznymi jednostkami społecznymi¹⁸. Mogą tworzyć różne kombinacje i wchodzić ze sobą w zmienne zależności. Scheler twierdzi np., że nie istnieje społeczeństwo bez wspólnoty życia; jednakże ta druga może istnieć bez społeczeństwa. Należy też przypomnieć opinię Schelera, że nawet w doświadczeniu masowym może zaistnieć samoświadomość pewnych indywidualnych członków – np. tych, którzy przewidują tragiczny rezultat masowego ruchu¹⁹.

W każdej formie wspólnotowości manifestuje się specyficzna relacja wobec szeregu wartości: na najwyższym poziomie powszechnych form wspólnotowości, tj. w przypadku osoby zbiorowej, zawsze możliwe jest odniesienie do wartości osobowych, tzn. wartości moralnych oraz tych – jak sądzi Scheler – dotyczących zbawienia. Społeczeństwa pozostają raczej w relacji do wartości użyteczności i przyjemności, tj. wartości cywilizacyjnych, zaś wspólnoty życia – do wartości dobrobytu (*Wohlfart*) oraz „szlachectwa swego rodu”. W moim przekonaniu, z powyższych względów korporacja zawodowa prawników nie może być utożsamiona ani z „mikrospołeczeństwem”, ani ze wspólnotą życia. Członkostwo w takiej korporacji służyć ma bowiem innemu celom, niż maksymalizacja przyjemności czy szybkie osiąganie zysku (społeczeństwo); nie może też sprowadzać się do wzajemnego wspierania się osób powiązanych – jak we wspólnocie życia – więzami krwi.

W tym miejscu – opierając się na powyższej prezentacji – chciałbym sformułować tezę, zgodnie z którą nowoczesnej korporacji prawniczej nadzwyczaj bliski jest model osoby zbiorowej. Jestem daleki od opisywania wszelkich złożonych stosunków międzyludzkich za pomocą tego pojęcia. Wydaje się jednak, że opis taki możliwy wobec wysoce samoświadomych, ujednoliconych i w pewnym sensie tradycyjnych wspólnot zawodowych – o długiej historii i utrwalonym dorobku etyczno-zawodowym, a więc, jak sądzę, wobec korporacji prawniczych.

¹⁸ *Units*.

¹⁹ M.S. Frings, *op. cit.*, s. 145.

Pamiętamy, że spoiwem osoby zbiorowej jest współodpowiedzialność i wzajemna solidarność. Uprzedzając uwagi J. Tischnera na temat etyki pracy, zauważmy, że w obrębie wspólnoty zawodowej, jaką jest korporacja prawnicza, tworzy się szczególny, specyficzny rodzaj solidarności korporacyjnej, wynikającej z wykonywania danego zawodu w kontekście wyraźnie określonych wartości etyczno-zawodowych. A więc – stałe odniesienie do sprawiedliwości, porządku prawnego, interesu klienta czy prestiżu (sędziów, adwokatury, notariatu itp.) buduje poczucie wewnątrz grupowej solidarności notariuszy, prokuratorów itd. Nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że (zgodnie z myślą Schelera) taka wspólnota korporacyjna jest ponadindywidualną całością, wyrażającą uniwersalizujący (w jej ramach) ład etyczno-zawodowy. Z całą pewnością – idąc dalej za poglądami Schelera – więzi zawodowe łączące np. adwokatów pracujących w tym samym zespole mają rys emocjonalny, wynikający choćby z zaangażowania we wspólnie wykonywaną pracę. (Zauważyć należy, że silna więź emocjonalna, np. między pracownikami firmy, jest postrzegana współcześnie jako gwarancja podniesienia jej wydajności i rynkowego sukcesu. Umocnieniu takiej więzi służą mają wspólne wyjazdy integracyjne, szkolenia itd. Teoria Schelera przynosi teoretyczne uzasadnienie takich zabiegów.) W obrębie „kolektywnej sfery osób”, każdy członek – dajmy na to palestry – pozostaje bytem współdziałającym (*Mitater*), posługującym się specyficznymi dla adwokatury „aktami społecznymi”. (W dalszej części pracy będę wykazywał, iż specyfika ta wynika z niepowtarzalności etyczno-zawodowej). Z pewnością bycie adwokatem czy sędzią, zgodnie z koncepcją osoby zbiorowej Schelera, ma podwójny wymiar – indywidualny i zbiorowy. Co do wymiaru zbiorowego, ponadosobowego, to należy wskazać, że specyfika „notariatu jako całości” czy też „stanu sędziowskiego jako takiego” opiera się rzeczywiście na „jakościowo znaczącym byciu” jej członków, kształtującym wspólnotowość etyczno-zawodową, która jest rozpoznawalna zarówno dla samych członków korporacji, jak i dla osób, które do niej nie należą. Każda prawnicza korporacja zawodowa ma więc – w moim przekonaniu – rysy osobowości zbiorowej w rozumieniu Schelera, co najmniej ze względu na: 1) fakt swej samoświadomości; 2) wspólno-

towość doświadczenia etycznego; 3) jakościowe zbliżanie się (ujednolicanie) aktów społecznych (etyczno-zawodowych) jej członków; 4) niezależność w trwaniu od poszczególnych członków korporacji.

Powyższy opis korporacji prawniczej pozostaje spójny z przekonaniem Schelera, iż w ramach osoby zbiorowej dochodzi do manifestacji i realizacji najwyższych wartości, tj. wartości etycznych; w przypadku korporacji prawniczych są to wartości etyczno-zawodowe, tworzące spójną całość ze względu na sformułowane przez Hartmanna prawo ciasnoty świadomości aksjologicznej korporacji jako osoby zbiorowej oraz wnioski wynikające z zastosowania koncepcji kwadratu aksjologicznego. Zresztą, sam Scheler dopuszcza różnorodność przejawiania się osób zbiorowych przez analogię do różnorodności osób indywidualnych (kościół, wspólnot kulturowych itp.) Być może szeroko rozumiana korporacja zawodowa jest w osiemdziesiąt lat po śmierci Schelera w rzeczywistości strukturą najbliższą wypracowanemu przez niego teoretycznemu pojęciu osoby zbiorowej. Oczywiście, podkreślmy – żadna korporacja nie jest i nie może być „czystą” osobą zbiorową. W praktyce środowiska prawnicze mają także rysy takich form wspólnotowości, jak społeczeństwo czy nawet wspólnota rodowa. Zauważmy, że ostatni przypadek podlega negatywnej ocenie intuicji etycznej. Z punktu widzenia koncepcji M. Schelera jest to zupełnie zrozumiałe – ze względu na brak w takiej formie wspólnotowości odniesienia do hierarchicznie najwyższych wartości (etyczno-zawodowych).

M. Scheler nazywa osobę zbiorową „władcą stojącym ponad wspólnotami życia i społeczeństwami”; to właśnie w tej formie ludzkiej wspólnotowości znajdują manifestację dwa najdoskonalsze modele osobowe, tj. „święty” lub „geniusz”, podczas gdy w społeczeństwie jako idealny wzorzec osobowy wysuwa się „bohater”. Staje się zatem jasne, dlaczego w etykach korporacyjnych pojawiają się perfekcjonistyczne modele osobowe, np. wybitnego sędziego czy adwokata (równocześnie autorytetu moralnego i profesjonalnego), odsyłające wprost do wartości, które zajmują najwyższe miejsce w danej hierarchii wartości etyczno-zawodowych. M. Scheler pisze, że „(...) podstawowe typy wartości wiążą się z ideami osoby i wspólnoty oraz

dają się dzięki temu uzyskać (w związku z nimi) «czyste typy osób», jak święty, geniusz, bohater, przewodni duch (cywilizacji), artysta w przeżywaniu rozkoszy i przynależne im techniczne zawody (np. kapłan itd.), a także czyste typy rodzajów wspólnoty, jak wspólnota oparta na miłości (i jej techniczna forma – kościół), wspólnota prawna (!) i wspólnota kulturowa, wspólnota życiowa (i jej techniczna forma – państwo) i w końcu same (*blossen*) formy tzw. «społeczeństwa» (...)»²⁰.

2.3. Osoba zbiorowa a sfera osobowa prawnika

W tym miejscu chciałbym raz jeszcze podkreślić związek zachodzący między osobą zbiorową (korporacją prawniczą w świetle teorii Schelera) a osobą indywidualną (prawnikiem). Jak zostało powiedziane, indywidualna sfera osobowa może zaistnieć w najpełniejszy sposób w ramach społeczeństwa i osoby zbiorowej. Nie jest przy tym niezmiennym fenomenem, lecz może pojawiać się i zanikać. Na wstępie była mowa o tym, że sfera ta pojawić się może w wieku dorosłym – wraz z obecnością wszystkich możliwych aktów; może zaś zaniknąć, gdy całość ta ulega dezintegracji w podeszłym wieku. Analogicznie sfera osobowa pojawia się w obrębie dwóch wskazanych tu form socjalizacji, zaś zanika stopniowo, jeżeli jednostka uczestniczy w dwóch niższych formach wspólnotowości (we wspólnocie życia i masie). Dodajmy, że gdy Scheler mówi o wspólnocie życia, nie ma na myśli współczesnego sobie modelu rodziny (oznaczałoby to, że jej członkowie nie są osobami). Ma raczej na myśli wspólnotę pierwotną, posiadającą minimalne odniesienie do społeczeństwa czy osoby zbiorowej.

Sfera osobowa w opinii Schelera pojawia się w sposób „najczystszy” właśnie w przypadku osoby zbiorowej, np. w społeczności, narodzie, kościele czy w jednościach kulturowych²¹, w wyniku wszystkich aktów społecznych osób indywidualnych²². Jak wskazywałem,

²⁰ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, GW, t. 2, wyd. 5, Bern–Monachium 1966, s. 122–126, w: A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975, s. 167.

²¹ *Cultural units*.

²² M.S. Frings, *op. cit.*, s. 147.

uzasadnione jest powiększenie tego krótkiego katalogu o korporacje prawniczą, konstituowaną przez akty indywidualne adwokatów, prokuratorów czy notariuszy. Ponadto, powyższe stwierdzenie potwierdza intuicyjne przekonanie, że pełnię swojej osobowości człowiek osiągnąć może przez etyczne doskonalenie w praktyce zawodowej. Stąd już niedaleko do rozumianego po schelerowsku indywidualnego „wcielania wartości” postrzeganych przez pryzmat wzorów osobowych sprawiedliwego sędziego, adwokata oddanego bez reszty interesowi klienta itd.

Skrajny przypadek nieobecności sfery osobowej według Schelera to – jak powiedziano – sytuacja, gdy jednostki ludzkie zbierają się w masę. W masie nie istnieje indywidualna odpowiedzialność ani związane z nią obiektywne odniesienie do wartości. W przypadku wspólnoty życia (klanu, plemienia) indywidualna sfera osobowa również nie powstaje. Wewnątrz niej istnieje jedynie coś, co Scheler nazywa „organiczną przypadkowością”. Wspólnota – w przeciwieństwie do masy – jest trwała w czasie, tj. istnieje przez pokolenia. To, co wiąże ją w całość – to m.in. niewolitywne doświadczenia życiowe jej członków; człowiek jest raczej jej organem (funkcjonuje w ramach „organicznej solidarności”) niż osobą. Tak więc sfera osobowa zaczyna istnieć tylko, jeżeli człowiek pozostaje „ponad” psychicznymi czy emocjonalnymi lawinami masy, czy organicznej solidarności wspólnoty życia²³.

M. Scheler uważa, że w formie wyższej, tj. społeczeństwie, naturalny strumień wspólnotowości typowy dla wspólnoty życia rozpada się – lecz w konsekwencji tej dezintegracji nieosobowych wspólnot człowiek rodzi się jako wolny podmiot, posiadający świadome cele czy interesy. W tym kontekście – jak sądzę – na gruncie powyższej teorii można uzasadnić np. istnienie wolnej konkurencji w ramach większości korporacji prawniczych.

Kwestia związków zachodzących „etyczną osobowością” prawnika a wspólnotą korporacyjną zostanie na – podstawie tekstów filozoficznych J. Tischnera – rozwinięta w dalszej części pracy.

²³ Tamże, s. 148.

2.4. Obiektywny duch wspólnoty w teorii N. Hartmanna

Zobaczmy teraz, do jakich wniosków doprowadziła N. Hartmanna analiza zarysowanych powyżej poglądów M. Schelera. Wynikają z niej dalsze uzupełnienia dla proponowanej w tej pracy koncepcji korporacji prawniczej, zwłaszcza co do pojęcia kultury prawnej oraz ponadosobowego etosu zawodowego.

N. Hartmann – z właściwej dla siebie „racjonalizującej” perspektywy – poddał krytyce pojęcie osoby zbiorowej, zarzucając mu m.in. nadanie duchowi obiektywnemu cech ducha indywidualnego²⁴. Uważał bowiem, że to, co konstytutywne dla osobowości, jest nieprzekazywalne²⁵. Ponadto, jak pisze Z. Zwoliński, inaczej niż „późny” Scheler nie nadawał społeczeństwu i realizowanym w jego ramach wartościom najwyższego znaczenia. Wartości powszechne, tj. realizowane przez zbiorowość, uważał za podstawowe, lecz niemające najwyższej mocy moralnej²⁶.

W polemice z poglądami Schelera Hartmann wprowadził pojęcie „ducha osobowego”, wiązanego z indywidualną egzystencją. Jak uważał, „(...) początek i jedność osobowego ducha wiąże się z życiem organicznym, narodzinami, śmiercią. Osobowy duch nie może być przekazywany od indywiduum do indywiduum, musi powstawać w każdym na nowo, tak samo jak życie psychiczne”²⁷. W „Systematycznej autoprezentacji” znajdujemy następującą charakterystykę: „Indywidualny byt duchowy istnieje tylko w swych dokonaniach (*im Vollzuge*). Przynajmniej tak ukazuje się sobie, gdy jest bezpośrednio dany. Intencja, zajęcie stanowiska, udział w czymś, awersja, wola, nastrój – wszystko istnieje dopóty, dopóki jest to dla człowieka jego własne, dopóki na nich polega jego wewnętrzna postawa.

²⁴ Zgodnie z jedną z interpretacji koncepcji czterech szczebli bytu realnego, jego dwie najwyższe warstwy można rozumieć zarówno jako psychikę (*Seele*) i ducha (*Geist*), lecz także jako jednostkę i wspólnotę lub jako człowieka i historię. Por. Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, Warszawa 1974, s. 409.

²⁵ B. Trochimska-Kubacka, *op. cit.*, s. 50.

²⁶ Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 409.

²⁷ N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin – Leipzig 1933 s. 79, cyt. za: B. Trochimska-Kubacka, *op. cit.*, s. 50.

Byt duchowy przestaje istnieć, gdy nabiera się do niego dystansu, gdy nie wywołuje już osobistego zaangażowania. To samo dzieje się z wiedzą i rozumieniem, z pozytywną i negatywną oceną, z zachwytem i niechęcią. Dzieje się to z osobą jako bezpośrednim nośnikiem ducha²⁸.

Następnie Hartmann pisze: „Ale jest inny jeszcze byt duchowy, który nie przynależy do jednostki, lecz do pewnej rzeczywistej wspólnoty, do współuczestników pewnego czasu, do pewnego narodu. Duch wspólnoty – bo o niego tu chodzi – niezależnie od tego, że jego nośnikiem jest zespół jednostek, jest sam z kolei jednością i całością, jest sam w sobie tworem ukształtowanym i spójnym, który dźwiga jednostkę”²⁹. Hartmann mówi o „duchu obiektywnym”, posiadającym specyfikę interpersonalną. „Duch wspólnoty ma (...) szczególną formę egzystencji; jest to (...) superegzystencja ponad jednostkami, a przecież w pełni w nich żyjąca, (...) duch ten tkwi we wspólnocie i można go uchwycić jako twór jednolity”³⁰. Jednakże „(...) duch wspólnoty nie jest wspólną świadomością, co więcej, nie posiada adekwatnej świadomości siebie samego. Nie o to chodzi, by był to duch w ogóle nieświadomy. Świadomość ducha wspólnoty jest jedynie świadomością jednostek. Ta zaś jest nieadekwatna. Nie wyczerpuje całego bogactwa jego treści”³¹. Ostatecznie pomiędzy „duchem obiektywnym” a osobami indywidualnymi zachodzić ma relacja wzajemnego współwarunkowania.

Duch obiektywny pojawia się wówczas, gdy poszczególni ludzie w wymiarze indywidualnego życia wyznaczają „rzeczywistość kulturową”³². „Samo życie wspólnoty nie jest przywilejem bytu duchowego. Tę formę egzystencji zna także życie organiczne. Wspólność życia duchowego wykształca się w określonym czasie i przybiera

²⁸ N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, Toruń 1994, s. 110.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 112.

³² B. Trochimska-Kubacka, *op. cit.*, s. 51.

specyficzną postać. Sposób życia, język, formy komunikacji, sposób myślenia i ujmowania spraw, obyczaje i uznane oceny, obowiązujące prawa (również niepisane), moralność i religia, gusty, sztuka, wiedza – wszystko składa się na jedną jedyną, wielką, wewnątrznie ukształtowaną duchową masę, która należy do wszystkich i nie należy do nikogo, której żadna jednostka nie wynalazła ani nie stworzyła, a w której życiu, polegającym na ciągłym przekształcaniu, wszyscy biorą udział³³. Duch obiektywny – dodam w tym miejscu – także korporacji prawniczej, w ujęciu nawiązującym do prezentowanej koncepcji, jest pojęciem określającym płaszczyznę wyniesioną ponad pojedyncze osoby, na której przejawiają się treści powszechne, konstytutywne dla danej całości kulturowej. Zarówno duch obiektywny, jak i duch osobowy przejawiać się mają właśnie w dziełach kultury, w których utrwalają się treści duchowe, w ten sposób tworzy się tzw. duch zobiektywizowany. Śmiało można w tym miejscu przypomnieć poczynione wcześniej uwagi o znaczeniu dzieł kultury prawnej jako nośnika ducha zobiektywizowanego korporacji prawniczej. W moim przekonaniu, nośnikami takim są zwłaszcza kodeksy etyki prawniczej (powrócę do tego zagadnienia w dalszej części pracy). Również etos należy, zdaniem Hartmanna, do sfery ducha obiektywnego³⁴. Jak pisze za Hartmannem B. Trochimska-Kubacka, ponadindywidualny etos powstaje, jeżeli ma „nosicieli”, jednak z czasem zyskuje „odłączność” (*Ablosbarkeit*) i może być jednocześnie treścią aktów wielu osób. (Powyższy pogląd daje najkrótszą charakterystykę mechanizmu tworzenia się ponadosobowego etosu w danej korporacji prawniczej.) Tak więc treści „ducha obiektywnego” są wspólne i mogą być podzielane, przyjmowane i przekazywane. Jednakże duch obiektywny (rozumiany jako pewna całość znaczeń kulturowych) istnieje tylko dzięki rzeczywistości świata materialnego (jak pisze B. Trochimska-Kubacka, nie jest „samoistny”). Hartmann mówi o spoczywaniu (*Aufuchen*) i przyleganiu ducha obiektywnego do „bytu przestrzennego”. Duch obiektywny nie jest zatem two-

³³ N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia...*, s. 110.

³⁴ B. Trochimska-Kubacka, *op. cit.*, s. 52.

rem abstrakcyjnym, lecz podlega historycznej zmienności i przemija w czasie³⁵. Ale jednocześnie „duch ten nie jest substancją”³⁶.

Hartmann, podobnie jak Scheler, wskazywał w swojej teorii na znaczenie świadomości wspólnoty (*Gemeinschaftsbewusstsein*) jako na jeden z konstytutywnych elementów ludzkiego współżycia. Takie współżycie jest możliwe tylko jako współdziałanie w realizacji wartości ponadinstrumentalnych, w tym – jak powiedziano – także etycznych. W opinii Hartmanna ma to doniosłe znaczenie dla moralności; twierdzi on bowiem, że wszystkie oceny i rozumienie życia moralnego muszą się wykształcić przez uczestnictwo w życiu zbiorowym (*Teilnehmen*)³⁷. Stwierdzenie jest zbieżne z wyrażanym w tej pracy przekonaniem o roli korporacji prawniczych w kształtowaniu postaw etycznych ich członków. Duch wspólnoty (*Gemeingeist*) ukształtowanej w taki sposób czy też duch jakiegoś czasu (*Zeitgeist*) zawsze poprzedza człowieka. Człowiek wrasta więc w ponadosobowe treści kulturowe swej epoki, w tym również w strukturę preferencji wartości. (Hartmann uzasadnia w ten sposób m.in. tezę o zmienności świadomości aksjologicznej osoby.) Twierdzi też, że tylko dzięki takiemu „wrośnięciu” osoba może podjąć próbę przekształcenia zastanego sensu aksjologicznego (etosu) podnosząc się przez to z poziomu istoty psychofizycznej do rzędu indywiduum duchowego³⁸. A więc prawnik, wrastając w treści kulturowe swej korporacji zawodowej, która „poprzedza go” na poziomie etyczno-zawodowym, przekształca swoje pole świadomości aksjologicznej, otrzymując równocześnie szansę „nachylonego zawodowo” rozwoju duchowego. Hartmann pisze, że człowiek rozumie siebie tylko wówczas, gdy jest świadom swojego miejsca w świecie i we wspólnocie, i kiedy rozumie swoje prawa i obowiązki wobec niej. W związku z tym jest on zdania, że człowiek ponosi odpowiedzialność za wartości realizowane nie tylko w ramach swobodnej autodeterminacji, lecz także

³⁵ B. Trochimska-Kubacka, *op. cit.*, s. 53.

³⁶ N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia...*, s. 110.

³⁷ Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 410.

³⁸ B. Trochimska-Kubacka, *op. cit.*, s. 52.

za ich zbiór, określający powinności powszechne³⁹. Uwagę tę można ponownie odnieść do korporacji jako wspólnoty zdeterminowanej przez wspólne dla niej wartości etyczno-zawodowe.

Chciałbym przytoczyć na koniec następującą uwagę Hartmanna dotyczącą „głosu opinii publicznej w życiu wspólnoty: „Gdyby to, co nazywamy opinią publiczną, było (...) adekwatnym wyrazem ducha wspólnoty, można by było uogólnić zdanie *vox populi vox dei*. Ale opinii publicznej daleko do tego, by była wyrazem adekwatnym. Niczego nie można łatwiej sfalszować, sprowadzić na manowce. Zasada heglowska, że duch jest tym, co wie o sobie, jest błędna”⁴⁰.

3. Fenomenologiczna koncepcja pracy prawnika

3.1. Pojęcie pracy u M. Schelera

Gdy w świetle etyki fenomenologicznej szkicujemy związki zachodzące między pewną koncepcją korporacji prawniczej, korporacyjnym etosem zawodowym (etosem pracy), pracą i sytuacyjną etyką prawnika, nie możemy pominąć prezentacji zaproponowanego przez M. Schelera pojęcia pracy. Dotyczące go analizy znajdują się w jednym z pięciu wykładów M. Schelera z dziedziny etyki (*Arbeit und Ethik*), zebranych w książce *Liebe und Erkenntnis*⁴¹.

M. Scheler twierdzi, że pojęcie pracy jest na co dzień używane w potrójnym znaczeniu i może ono oznaczać: a) ludzką, zwierzęcą czy też mechaniczną czynność (*Tätigkeit*); b) rzeczowy produkt jakiejś działalności; c) jakieś zadanie (*Aufgabe*), tj. jakiś wyrażony jedynie cel (*Zweck*)⁴². W tym kontekście M. Scheler zauważa, że praca nie jest nigdy jakimś jednorazowym, celowym działaniem, lecz zawsze oznacza – przez jej miejsce w całości danego systemu i przez rodzaj tego systemu – pewien niezamknięty nigdy

³⁹ Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 409.

⁴⁰ N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia...*, s. 114.

⁴¹ M. Scheler, *Arbeit und Ethik*, w: *Liebe und Erkenntnis*, Bern 1955, s. 91–128.

⁴² W. Paluchowski, *Max Scheler o pracy*, *Analecta Cracoviensia* XVI, Kraków 1984, s. 325.

szereg działań⁴³. Inaczej jest w przypadku aktywności określanej przez Schelera mianem „tworzenia”, która polega na „uczynieniu czegoś definitywnie zakończonym” (np. dzieła sztuki), choćby istniała możliwość poprawek i uzupełnień. Twierdzi on, że praca polega na czym innym; otóż w pracowaniu tkwi jakieś „wciąż – od – nowa” (*ein Immerwiederansetzen*) – działanie, które – jak pisze W. Paluchowski – ze swej istoty wydaje się nieukończalne. Ponieważ w pojmowaniu pracy, w używaniu tego pojęcia, abstrahuje się od wszelkiego celu, końca, obiektu czynności, otwiera się w nim – zdaniem Schelera – nieograniczoność działania⁴⁴. Praca oznacza równocześnie jakieś czasowo i rzeczowo uporządkowanie i bycie czynnym (*zeitlich gemäß der Sache geregeltes Tätigsein*). Nie chodzi więc tutaj o bycie czynnym w zależności od indywidualnych nastrojów czy skłonności, lecz o bycie czynnym według miary i sposobu określonego przez obiektywne systemy celowe, w których pracujemy (chodzi o pracę poprzedzoną decyzją jej podjęcia). Samo pracowanie jest więc zasadniczo indyferentne wobec pojęcia przyjemności i nieprzyjemności, które w trakcie pracy mogą pojawiać się wskutek przypadkowej zgodności lub niezgodności naszych skłonności z wymogami rzeczy i obiektywnymi systemami celowymi. Scheler stwierdza nawet, że moment nieprzyjemności jest w zjawisku pracy momentem dominującym i polemizuje w tym punkcie z przeświadczeniem współczesnych mu socjalistów, że praca może i powinna zawsze być przyjemnością, ale też ostatecznie „nieprzyjemność” uważa za konieczną cechę pracy⁴⁵.

Stawia także pytanie o miejsce poszczególnego produktu pracy w całości gotowego przedmiotu, którego ten produkt ma być częścią; twierdzi przy tej okazji, że w samym pojęciu pracy nie tkwi żadne odniesienie do celu czy do jakiegokolwiek całości⁴⁶. Niekiedy wręcz – jego zdaniem – znajomość rzeczowego „po co” raczej zagraża dzia-

⁴³ M. Scheler, *Arbeit und Ethik...*, s. 99, tłum. W. Paluchowski.

⁴⁴ W. Paluchowski, *Max Scheler o pracy*, s. 326.

⁴⁵ Tamże, s. 327–328.

⁴⁶ Tamże, s. 329.

lności o charakterze pracy, niż jej sprzyja. Powyższe stwierdzenie wynika z tego, że system poszczególnych zadań w określonym porządku pracy ma swoją własną wartość. Dodajmy jeszcze, że Scheler zakłada każdorazowo istnienie podziału pracy (tj. dzielenie pewnego zadania na inne zadania).

Jednakże, jeżeli praca nie chce stać się tylko jakimś niekończącym się, bezcelowym gromadzeniem produktów czy faktów, nie może być wolna od obiektywnych systemów idei czy celów⁴⁷. Takie cele są swoistą obiektywnością, którą zakłada się przy każdej pracy i która równocześnie oddziałuje na nią z zewnątrz jako siła określająca. Tak więc cel pracy – w przekonaniu Schelera – zakłada wobec niej charakter swoistego aksjomatu.

W związku z tym wylania się pytanie, kto powinien być „dostarczycielem” (konstruktorem) obiektywnych, celowych systemów pracy. Jako cele obiektywne – jak wskazywano – nie mogą się one wyczerpywać w poszczególnych wypracowywanych przedmiotach czy wynikać z woli jednej bądź kilku jednostek. Scheler twierdzi, że powinno się ich szukać „we wszystkich poszczególnych członkach danego społeczeństwa”⁴⁸.

Satysfakcjonująca odpowiedź na powyższe pytanie M. Schelera może być udzielona, w moim przekonaniu, tylko przy uwzględnieniu rosnącego znaczenia korporacji zawodowych. To do środowisk korporacyjnych – w naszym przypadku prawniczych – bezsprzecznie należeć musi doprecyzowanie aksjologii danego zawodu (w powyższym rozumieniu), zbieżne z szerokimi oczekiwaniami społecznymi. Wydaje się, że etos zawodowy prawników powinien być jednym z elementów określających celowy system pracy adwokata, sędziego czy prokuratora – właśnie po to, by wykonywanie tych zawodów nie stało się jedynie powtarzaniem technicznie zaawansowanych procedur.

⁴⁷ M. Scheler, *Arbeit und Ethik...*, s. 102.

⁴⁸ W. Paluchowski, *Max Scheler o pracy*, s. 330.

3.2. Relacja praca – zbiorowość w teorii N. Hartmanna i jej znaczenie dla etyki prawnika

N. Hartmann podtrzymuje refleksję o pracy na interesującym nas poziomie jej znaczenia dla ludzkiej zbiorowości. Wszelkie poczynione poniżej spostrzeżenia znajdują odniesienie do zakorzenionych w naszej kulturze prawnej korporacji prawniczych. Hartmann wiąże pracę z duchem obiektywnym, uznając ją za jeden z jego przejawów. Swoją wywód rozpoczyna od stwierdzenia, że praca należy do podstawowych aktów transcendentalnych człowieka i przez nią człowiek zakorzenia się nie tylko w świecie przyrody, lecz także w świecie społecznym. W ten sposób praca nabiera znaczenia nie tylko ekonomicznego czy socjologicznego, lecz także ontologicznego – jest bowiem aktem kształtowania rzeczywistości. Ma ona także inny, wewnętrzny moralny sens, gdyż zmusza do zaangażowania w realizację konkretnych wartości, nie tylko rzeczowych, lecz i społecznych (np. związanych z rolą społeczną danego zawodu prawniczego). Człowiek ściera się w niej przy tym nie tylko z oporem świata przyrody, lecz także z oporem ludzi. Praca poszerza płaszczyznę kontaktu, a zarazem zwiększa możliwość i konieczność zderzania się różnych technik zaspokajania potrzeb i różnych wartości, także moralnych (więc także etyczno-zawodowych). Jest to najplodniejsze i najbogatsze uczestniczenie w życiu, chociaż, jak mówi Hartmann, czasem świat ukazuje się nam nie jako „nasz” czy „mój” („*die meinige*”), lecz jako ściana oporu, której nie można przezwyciężyć, przyswoić sobie. Jak uważa Z. Zwoliński, jest to aluzja do Heideggera, który twierdzi, że świat jest „zawsze mój”. Hartmann uważa, że świat może być – i bywa – całkowicie wrogi. Opór jednak prowokuje do wzmożenia wysiłku, do zespolenia go z wysiłkiem innych ludzi; tą drogą wspólnota ludzka staje się wspólnotą pracy – np. wspólnotą adwokatów, sędziów czy notariuszy. Dzięki współdziałaniu może ona urzeczywistnić wartości, które bez niego nie dałyby się zrealizować. Dlatego praca jest elementem cementującym wspólnotę także pod względem moralnym. Zawsze istnieje jednak możliwość regresu. Następuje on wtedy, gdy praca staje się celem samym w sobie, kiedy człowiek traci z pola widzenia cel, który poprzez nią zamierzał osią-

gnać⁴⁹. Stwierdzenie to jest zbieżne z zaprezentowanym wcześniej poglądem M. Schelera, a także z opinią, którą wyraża J. Tischner.

N. Hartmann pisze dalej, że praca jest ze swej istoty nie tylko kształtowaniem rzeczy, lecz również pracą człowieka nad samym sobą, i to niezależnie od tego, czy zdaje on sobie z tego sprawę, czy nie. Uwaga ta odnosi się zarówno do jednostki, jak i do społeczeństwa, nie tylko w chwili obecnej, lecz do ciągłego rozwoju ludzkości, a więc do historii. W jej kontekście można uzasadnić m.in. obserwowaną w tej chwili ewolucję etosu korporacji prawniczych w Polsce.

N. Hartmann uważa, że ludzie – między innymi przez pracę – powinni urzeczywistniać jak najwięcej różnorodnych wartości. Jednostka powinna dążyć jednak do takiego ukształtowania jej niepowtarzalnego życia, by przebiegało ono „w pełnej harmonii i symfonii wartości”; chodzi więc nie o chaotyczne urzeczywistnianie jakichkolwiek wartości, lecz tylko tych, które ze sobą harmonizują⁵⁰. Etyka zawodowa jest, w moim przekonaniu, odniesieniem do wartości, które ze względu na specyfikę danej profesji w szczególny sposób dążą do harmonizacji. Patrząc z indywidualnej perspektywy, prawnik powinien dążyć do „etycznego ujednolicenia” przez swą pracę, w drodze podnoszenia kwalifikacji etyczno-zawodowych i coraz doskonalsze wcielanie wartości najważniejszych z profesjonalno-etycznej perspektywy (innymi słowy – znajdujących się w centrum jego pola świadomości aksjologicznej).

Powołanie człowieka – również do określonego zawodu – jest wybraną i uznaną perspektywą aksjologiczną, według której ustawia swoje drogowskazy. Świadomość znaczenia takiego powołania powinna mu towarzyszyć przez cały czas; człowiek bowiem, jak uważa Hartmann, jest istotą, która ma dopiero uczynić siebie tym, kim ma być⁵¹.

⁴⁹ Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 409.

⁵⁰ N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1935, s. 367, w: Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 413.

⁵¹ N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, s. 235, wyd. II, Meisenheim am Glan 1938, w: Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 412.

Dzięki powyższym uwagom można po raz pierwszy wskazać na ścisły związek, jaki zachodzi między:

- pracą jako działaniem *par excellence* etycznym;
- etyką zawodową;
- korporacją prawniczą jako wspólnotą pracy;
- współdziałaniem (wspólną pracą) jako elementem jednoczącym korporację pod względem etycznym;
- znaczeniem korporacji prawniczej dla podnoszenia walorów etycznych jej członków;
- znaczeniem korporacji prawniczej dla urzeczywistniania wartości, które bez współdziałania w jej ramach nie dałyby się zrealizować w społeczeństwie – np. porządku prawnego, sprawiedliwości, podnoszenia standardów zawodowych itd.,
- pracą jako działaniem wzbogacającym i harmonizującym etycznie, zarówno korporację jako całość, jak i wewnątrz jej indywidualnych członków.

Wyliczenie to, jakkolwiek nie ma charakteru wyczerpującego, pozwala wyznaczyć pole wzajemnych zależności, w obrębie którego – w zawodowej wspólnocie – kształtuje się etyka sytuacyjna prawnika. Niezbędna dla prowadzonego wywodu refleksja dotycząca korporacji prawniczej będzie pogłębiana w kolejnych punktach – zwłaszcza przez uzupełnienie o proponowane przez J. Tischnera pojęcie komunikacji etycznej.

3.3. Fenomenologiczna etyka pracy J. Tischnera

3.3.1. Uwagi ogólne

Trudno przecenić znaczenie dorobku J. Tischnera dla polskiej filozofii fenomenologicznej. W swych esejach, których problematyka niejednokrotnie dotyka bezpośrednio zagadnienia pracy i etyki zawodowej, J. Tischner prowadzi rozważania będące swoistym dopełnieniem zaprezentowanych powyżej wywodów Schelera i Hartmanna. O ile Scheler definiuje interesujące nas pojęcie osoby zbiorowej oraz pracy, zaś Hartmann wskazuje m.in. na znaczenie pracy dla rozwoju etycznego człowieka jako jednostki oraz społeczności

jako całości, to Tischner idzie o krok dalej – tłumaczy komunikacyjny wymiar pracy w społeczności zawodowej i wskazuje na ścisły związek między osobowością i zbiorowością (również zawodową), które kształtują się nawzajem w procesie etycznego komunikowania. Zaprezentowanie w tym miejscu wybranych esejów Tischnera jest uzasadnione również z tego względu, że odwołuje się on *expressis verbis* do myśli Husserla oraz Schelera.

Język, jakim posługuje się w omawianych poniżej tekstach J. Tischner, różni się znacznie od przejrzystego, „analitycznego” języka filozofii niemieckiej pierwszych dziesięcioleci XX w., typowego także dla „młodego” Schelera i Hartmanna. W swojej metaforyce jest on pokrewny nieco późniejszej filozofii Martina Heideggera i Emmanuela Levinasa. W przedmiocie interesujących nas zagadnień Tischner nawiązuje jednak wprost do Schelera i Husserla, tak więc prowadzony w tej pracy wywód zachowuje spójność merytoryczną.

3.3.2. Prawnictwo „myślenie według wartości”.

Dialogiczny wymiar pracy prawnika

Pierwszy z esejów, do których chciałbym się odwołać, zatytułowany „Myślenie według wartości”, z początku poświęcony jest samemu uzasadnieniu aksjologii. Przyjmując założenia etyki fenomenologicznej – najwyraźniej za Schelerem i Hartmannem – Tischner pisze, że aksjologia ma podstawę w emocjonalnej sferze człowieka, ale także „i przede wszystkim” w samym myśleniu. Pyta następnie, czy jesteśmy w stanie pozbyć się myślenia według wartości. „Zamiast preferować możemy porządkować. Wtedy stajemy się jednak człowiekiem jednowymiarowym, który wie, co do czego służy, i stosownie do tego porządkuje swe czyny, gesty i pragnienia. Ludzki świat z reguły zawiera hierarchizację i bez przerwy jesteśmy zmuszeni do przedkładania czegoś nad coś”⁵². Odwołując się do tradycji dialogicznej w fenomenologii (E. Levinas) Tischner przyjmuje, że w centrum „myślenia według wartości” znajduje się spotkanie z drugim człowiekiem – jest ono źródłowym doświadczeniem dla ludzkiej

⁵² J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 477–492.

samowiedzy etycznej. Spotkanie otwiera na tragizm bycia drugiego człowieka, jest ono realnym doświadczeniem dobra i zła i przez to aksjologii w ogóle. Autor zauważa, że dzięki temu widzimy ludzi na scenie życia zorganizowanej w hierarchię, preferujemy i rozumiemy preferencje innych. Pisze następnie, że doświadczenie aksjologiczne otwiera na fakt, iż świat nie jest taki, jaki może i powinien być. Na doświadczeniu tym buduje się kolejne doświadczenie, zwane agatologicznym, które jest byciem w odniesieniu do dobra. Myślenie na poziomie aksjologicznym prowokuje do szukania prawdy i do rozpoznawania jej, zaś ocena, czy mamy do czynienia z prawdą czy z fałszem, odbywa się tylko w trakcie spotkania i dotyczy tylko jego. Mówiąc o prawdzie, Tischner odnosi ją do tego, czy w trakcie spotkania dochodzi do prawdziwego dialogu, obcowania człowieka z człowiekiem, czy też ukrywamy się za jakimiś maskami czy pozami⁵³. Autor stwierdza także, że w osobie znajdują oparcie podstawowe wartości etyczne: prawda, sprawiedliwość, wierność itd. Tak więc doświadczenie etyczne drugiego człowieka odnosi etykę wprost do bytu, do tego co jest, a nie tylko do tego, co być powinno, i nadaje jej najsilniejsze możliwe zaczepienie w rzeczywistości.

Zacytowany esej w bliskiej Schelerowi perspektywie ukazuje to, czym może być fenomenologiczna etyka zawodowa, opisywana pod kątem sytuacji spotkania prawnika z klientem czy współczłonkiem korporacji prawniczej. Praca sędziego, adwokata czy notariusza jest bez wątpienia powiązana z sytuacją dialogiczną w powyższym rozumieniu; jednak wydaje się, że prawnicy sądzą, iż normy prawne – w pewnym sensie – normują taką sytuację wyczerpująco. Wiąże się to ze zjawiskiem zwrócenia prawniczej świadomości aksjologicznej na – jak uważam – pozytywistycznie postrzegany porządek prawny. Tymczasem korzystanie z narzędzia pracy, jakim jest prawo, powinno iść w parze z komunikacją etyczno-zawodową (będzie o tym mowa poniżej). Etyka zawodowa nie może więc być odnoszona do pracy prawnika rozumianej tylko jako wykonywanie procedur, lecz także do indywidualnej sytuacji spotkania i dialogu, znaczącej

⁵³ Tamże.

z perspektywy wartości uchwytnych w doświadczeniu etyczno-zawodowym. Etyka zawodowa prawnika jest z takiej perspektywy jego własnym, sytuacyjnym odniesieniem do apriorycznych wartości – ze względu na kontakt z kimś, kogo mamy sądzić, czy za kogo mamy świadczyć.

W kolejnym eseju, zatytułowanym „Sztuka etyki”, J. Tischner zauważa (w pewnej analogii do przytoczonego poglądu M. Zirka-Sadowskiego), że myślenie według norm etyki nakierowanej na człowieka znalazło się pod wpływem nauk technicznych, których celem jest budowanie narzędzi i maszyn. Wpływ myślenia technicznego na myślenie etyczne, jak twierdzi Tischner, przejawia się m.in. w tendencji do zmieniania człowieka za pomocą pobudzania go do określonych działań. Dlatego podstawową troską wypływającego stąd myślenia o człowieku jest formułowanie powszechnych norm, które podobnie jak instrukcje działania maszyn mają zapewnić ład w społeczeństwie. Autor stawia w tym miejscu pytanie, jaki jest wewnętrzny stosunek człowieka do własnej, technicyzowanej działalności, i odpowiada, że etyka technologiczna prowadzi do wyuczenia zachowań i do udawania moralności. Zdaniem Tischnera jej błąd polega na tym, że zaczyna się od normy, odniesionej do ludzkiego zachowania i próbuje formułować powszechne, abstrakcyjne zasady postępowania wobec człowieka. Tymczasem w sytuacji kontaktu z drugim człowiekiem – o czym pisał Scheler – najpierw dostrzegamy wartości, które ów człowiek ma w sobie. Nie próbujemy wtedy przywołać w pamięci odpowiedniej etycznej normy postępowania; taka przypominana norma jest wówczas techniczna i pusta. Widząc „bycie” drugiego człowieka, intuicyjnie wyczuwamy obiektywną wartość, jaką ma nasze zachowanie wobec niego. A więc, w zgodzie z Schelerem Tischner wywodzi, że w etyce fenomenologicznej norma jest wtórna, a nie pierwotna wobec wartości. Natomiast błędem etyki technologicznej jest to, że zaczyna od normatywnej powinności działania. Etyka jest wiedzą o sposobach bycia, a nie działania wśród ludzi⁵⁴.

⁵⁴ J. Tischner, *Sztuka etyki*, w: *Myślenie według wartości*, s. 361–372.

Zagrożenie etyki zawodowej prawnika przez normy etyki technologicznej jest na pierwszy rzut oka dostrzegalne w zbiorach zasad etyki zawodowej. Co jest tego źródłem? Przede wszystkim, powiedzieć można, że prawnik myśląc o etyce „jurydyzuje” ją, czyli nadaje jej charakter technologiczny, zbliżony do prawa. J. Tischner pisze: „Nie należy mylić ideału prawodawstwa z ideałem etyki. Ideałem prawodawstwa jest zbudowanie zewnętrznego ładu między członkami ludzkich społeczności. Ideałem etyki jest coś większego i głębszego: zaprowadzenie wewnętrznego ładu w samym człowieku, a także przezwyciężenie dwuznaczności i nieszczerości”⁵⁵. Jurydyzacja etyki zawodowej prowadzi do jej instrumentalizacji, nadania jej charakteru narzędzia pracy adwokata, sędziego czy radcy – narzędzia, jakim zwykle jest prawo. Tymczasem etyka zawodowa sama w sobie – zgodnie np. z przytoczonym powyżej poglądem Hartmanna – odnosi się do ciągle harmonizującej się etycznie osobowości sędziego czy adwokata.

3.3.3. Etyka pracy u J. Tischnera. Praca jako język międzyludzkiej komunikacji. Etyczny wymiar funkcji performatywnej języka prawnego i prawniczego

Pogłębioną refleksję dotyczącą kolejnego aspektu interesującej nas problematyki znajdujemy w eseju J. Tischnera pt. „Refleksje o etyce pracy”. Autor rozpoczyna od metaforycznego stwierdzenia, że praca jest zawsze pewnego rodzaju językiem, mówionym do drugiego człowieka. Jak się wyraża, tu i tam chodzi o tworzenie i właściwe używanie tworów znaczących. W przypadku języka są nimi słowa, w przypadku pracy jej produkty – przedmioty na swój sposób znaczące. W związku z tym, zauważa Autor, tak jak istnieje problem prawdy słowa mówionego, tak istnieje problem prawdy „słowa produkowanego”. Proces pracy „polega na podnoszeniu tworzywa do poziomu mniej lub bardziej dookreślonej myśli”. A więc, „wytwór pracy może mniej lub bardziej adekwatnie oddać myśl, która poza nim stoi”. Dlatego w stosunku do wytworów pracy można postawić pytanie o ich wewnętrzną prawdę, tj. o to, czy w wiemy sposób oddają tworzącą

⁵⁵ Tamże, s. 369.

je myśl. Już z tymi pierwszymi stwierdzeniami wiąże się dalsza teza Tischnera o etycznym oraz komunikacyjnym charakterze wspólnoty pracy. Jak twierdzi Autor, kryterium wewnętrznej prawdy rzeczy to miernik *par excellence* etyczny, jednak nie zawsze jest to kryterium wystarczające, np. przypadku pracy naukowej, która rości sobie pretensje do tego, by o przedmiocie mówić prawdę w sposób maksymalnie obiektywny, wewnętrznym rysem prawdy ontologicznej jest „prawda logiczna” („prawda poznania”). Wewnętrzna prawda pracy naukowej urzeczywistniać ma się również przez realizację prawdy logicznej w powyższym znaczeniu. Prawda poznania oznacza ostatecznie znajomość prawdy o świecie oraz o wartościach, które chce się w nim ucieleśniać i – jak to ujmuje Tischner – prawdziwe poznanie świata jest warunkiem podstawowym moralnego działania w świecie. Żadna więc wartość nie może usprawiedliwiać świadomych odchyśleń od prawdy, zwłaszcza w przypadku dzieła naukowego⁵⁶.

W tym miejscu wymaga podkreślenia, że – po pierwsze, w przypadku zawodów prawniczych występuje szczególnie silny związek między narzędziem i wytworem pracy (w rozumieniu Tischnera), gdyż zarówno tworzywem, jak i rezultatem pracy prawnika są wypowiedzi formułowane w języku prawnym i prawniczym. Sądzę, że oprócz języka polityków (o etyczności którego była mowa przy okazji polskiego Kodeksu etyki poselskiej) metafora Tischnera o „językowym”, komunikacyjnym charakterze pracy jest najbliższa rzeczywistości w przypadku praktyki zawodowej adwokata, radcy czy sędziego. Co więcej, w przypadku pracy prawnika pytanie o prawdę językową oraz prawdę wytworu odnosi się – jak się wydaje – do tego samego fenomenu. Nie oznacza to, że „prawnik powinien zawsze mówić prawdę w swojej pracy”, ale że – posługując się wyrażeniem Tischnera – powinien w każdej sytuacji rozważyć, czy „w wierny sposób wyraża myśl”, którą ma wyrazić z punktu widzenia społecznych zadań swojej korporacji.

Nasuwa się spostrzeżenie, że język procedury i szerzej „sali sądowej” – z perspektywy etycznej – może stanowić przykład zubożeń języka

⁵⁶ J. Tischner, *Refleksje o etyce pracy*, w: *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 63–82.

prawniczego w stosunku do wielopłaszczyznowości przekazu języka naturalnego. Język kontaktu międzyludzkiego w prawie – w świetle powyższych stwierdzeń – bywa nieetyczny, utrudniając dialog pomiędzy sędzią czy adwokatem a np. świadkiem na sali sądowej. Tak więc, jako narzędzie pracy może być w sytuacjach zawodowych zastosowany w sposób naruszający znaczące dla korporacji prawniczych wartości etyczno-zawodowe, takie jak prestiż czy może nawet porządek prawny. Powyższe uwagi pozwalają wskazać także na znaczenie zachowania podstawowych reguł dyskursu argumentacyjnego w prawie, gwarantujących jednocześnie minimum jego etyczności. Przypomnijmy w tym miejscu opinię M.T. Romer, zgodnie z którą do sędziów należy znalezienie własnej drogi komunikowania się ze społeczeństwem. Jak pisze Autorka, komunikacja ta musi przebiegać w taki sposób, aby było dla wszystkich rzeczą oczywistą, iż sędziowie działają jawnie i niezależnie oraz przyjmują uzasadnioną krytykę. Wiedzę o swoich decyzjach oraz ich motywach sędziowie powinni przekazywać w sposób przystępny i ogólnie zrozumiały. Czas hermetycznego języka sali sądowej kończy się. M.T. Romer dodaje, że obowiązkiem współczesnych sędziów jest kształtowanie kultury i świadomości prawnej społeczeństwa, a spełnić go można przez właściwą komunikację, dla której niezbędne są jasne, zwięzłe i zrozumiałe uzasadnienia sędziowskich decyzji⁵⁷.

Po drugie, rys „prawdy logicznej”, czy też obiektywności, powinien charakteryzować „prawdę pracy” prawnika (a przynajmniej być jednym z wymogów prowadzonej przezeń argumentacji). Wynika to z faktu, że spośród metod prawniczych co najmniej te, do których odwołuje się (najogólniej rzecz ujmując) pozytywizm prawniczy, filozofia analityczna oraz realizm prawny uznawane są za „naukowe” bądź pretendują do takiego miana. Uogólniając, ze względu na powszechność takich metod w stosowaniu prawa przez prawników praktyków, należy wskazać konieczność zachowania etycznego wymogu „prawdy logicznej” (w rozumieniu Tischnera) w ich praktyce zawodowej.

⁵⁷ M.T. Romer, *Etyka sędziego*, w: *Etyka prawnicza. Etyka nauczyciela zawodu prawniczego*, Warszawa 2002, s. 26.

Dalej J. Tischner w komentowanym eseju omawia też kwestię szeroko rozumianej odpowiedzialności za wytwór pracy. Podaje przykłady społecznej współodpowiedzialności za wewnętrzną prawdę wytworu, która jest (o czym była mowa powyżej) płaszczyzną komunikacji z innymi. Píše także, że wytwór i praca poza kryterium wewnętrznej prawdy ontologicznej muszą być poddane zewnętrznym kryterium oceny. Mamy prawo pytać, czemu i komu służy „ontologicznie prawdziwy” przedmiot. Jak się wyraża Autor, „etycznemu sumieniu twórcy nie może ujść los wytworu. Kto zaś sprzeciwia się wartościom fundamentalnym odniesionym do człowieka, wedle powszechnego niemal przekonania nie pracuje. Złodziej musi się nieźle namęczyć, żeby ukraść, ale nie nazywamy tego pracą.”

Ostatecznie Tischner mówi, że człowieka – może zwłaszcza członka korporacji, takich jak prawnicze – tworzy własna i cudza praca. Potem przechodzi do zagadnienia wyzysku pracy, wskazując, że tym, czym na gruncie języka jest kłamstwo, tym na gruncie pracy jest wyzysk moralny, który zachodzi, gdy mamy jego świadomość. Ma on miejsce tam, gdzie praca odrywa się od celów etycznych, zaś produkt od wartości, której ma służyć. W takich przypadkach zapłata za pracę w niczym jej nie umoralnia. Dla etyki operującej samą zasadą „dobrej roboty” (prakseologii) czy sprawiedliwej płacy wyzysk moralny pozostaje nieuchwytny. Jako taki powoduje dezintegrację społeczności pracy. Tischner tak przedstawia ten proces: „Najpierw rozkład ten przybiera formę wzajemnego braku zaufania. Brak zaufania skierowany jest poziomo i pionowo: dezintegruje stosunki między rządzącymi pracą a rządzonymi i wzajemnie między samymi pracującymi, a wreszcie między jednymi i drugimi a odbiorcami produktów pracy. Moralna dezintegracja społeczności prowadzi do sytuacji rozgoryczeń, zahamowań, oportunistów, uniemożliwia powstanie prawdziwie twórczej radości pracy. Skutki pojawiają się na wielu płaszczyznach, między innymi na płaszczyźnie ekonomicznej. Na poziomie świadomości człowieka pracy przejawiają się w stanach utraty autentyzmu podczas pracy i w sposobie bycia określanym przez pracę”⁵⁸.

⁵⁸ J. Tischner, *Refleksje o etyce pracy...*, s. 73–77.

Na koniec naszkicowanego eseju Tischner formułuje wniosek, że za pomocą języka pracy ludzie komunikują się między sobą i tworzą społeczności – etyczne wspólnoty pracy. „W każdej z tych wspólnot praca jest spoiwem, zaś krąg uczestnictwa – kręgiem prowadzenia co najmniej bezsłownego dialogu”⁵⁹. Opisując związki ludzi pracy między sobą Autor używa słowa „wierność”. Wierność w tym dialogu jest skierowana ku przeszłości i ku przyszłości, gdyż „praca powinna być wierna pracy już ucieleśnionej, a także tej, która będzie wykonana”. Wierność jest też zawsze wiernością wobec pracującego człowieka. W ten sposób na poziomie wspólnoty wytwarzania rodzi się moralna solidarność ludzi pracy, których pierwszorzędnym celem jest prawda wytworu (w przytoczonym znaczeniu). Wychodząc poza jednorodną prawniczą wspólnotę korporacyjną, powyższe uwagi można odnieść np. do wszystkich uczestników toku instancji sądowych oraz do kwestii przestrzegania prawa przez ludzi, którzy je ustanawiają i stosują. J. Tischner stwierdza też, że zastosowanie narzędzia wbrew interesom twórcy jest nadużyciem jego dobrej wia-ry⁶⁰. A więc, świadome nadużywanie i łamanie prawa przez prawnika, zgodnie z powszechną intuicją etyczną jako niedochowanie wierności zarówno uczestnikom szerokiego dialogu, jak i współpracownikom, jest z powyższej perspektywy czynem podwójnie nieetycznym.

Chciałbym powtórzyć, że praca jest przez J. Tischnera scharakteryzowana jako pewnego rodzaju język międzyludzkiej komunikacji. Uczestnicy dialogu tworzą na podstawie tego języka – jak twierdzi Autor – wspólnoty wytwarzania, wytworu i konsumpcji. Taką komunikacyjną wspólnotą wytwarzania, przynajmniej na poziomie stosowania prawa jest, jak sądzę, korporacja prawnicza. Natomiast ze względu na „wszechobecność” prawa, za wspólnotę wytworu i konsumpcji może być uznane całe społeczeństwo. Ze względu na najszerszy charakter takiej odniesionej do prawa etycznej wspólnoty na prawnikach ciąży szczególny obowiązek „dochowania wierności” wartościom najważniejszym dla ich etyki zawodowej.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 68–77.

3.3.4. Korporacja prawnicza jako etyczna wspólnota komunikacyjna

W kolejnym eseju, zatytułowanym – nieco ryzykownie – „Fenomenologia a socjologia”, J. Tischner przenosi swoją refleksję etyczną właśnie na najszerszą płaszczyznę komunikacji społecznej. Głównym punktem odniesienia jest tu myśl E. Husserla. Odwołanie do tego tekstu pozwala naszkicować pełny obraz fenomenologicznej koncepcji korporacji prawniczej, opartej na kryterium komunikacji etycznej, będącej zarazem naturalnym dopełnieniem sytuacyjnego (mówiąc za Tischnerem – dialogicznego) modelu etycznego prawnika, oraz wskazać jej rolę na najszerszej płaszczyźnie społecznej.

J. Tischner rozpoczyna od stwierdzenia, że na pewnym etapie swych badań E. Husserl doszedł do wniosku, iż spostrzeżenie drugiego człowieka dokonuje się dzięki specjalnemu rodzajowi „widzenia”, zasadniczo różnego od widzenia rzeczy. Widzenie to Husserl nazywa m.in. „wczuwaniem”. Do pojawienia się wczuwania potrzebne jest, aby w polu widzenia pojawiło się zjawisko, którego sens oddają słowa: „ciało ludzkie”. Tischner zauważa, że samo „pojawienie się ciała” nie gwarantuje prawdziwości wczuwania, ale otwiera dla niego „horyzont możliwości”. Dalszym krokiem w poznawaniu człowieka, jak relacjonuje Tischner, jest dla Husserla „rozumienie”. Warunkiem koniecznym do rozumienia jest zaś akt przeniesienia się w głąb osobowości drugiego człowieka, postawienie się w jego miejscu, przyjęcie na siebie jego punktu widzenia świata. Z kolei warunkiem koniecznym do pojawienia się takiego sensu jak społeczność ludzka, jako określonego sensu związków człowieka z człowiekiem, jest komunikacja („stan społeczny konstytuuje się dzięki aktom specyficznie społecznym, aktom komunikacji”). J. Tischner przyznaje, że obok niej muszą wystąpić także inne czynniki, ale stwierdza, że bez niej wszystkie byłyby społecznie bezsilne⁶¹. A więc, w świetle tego wywodu, komunikacja jest również korelatem społeczności zawodowej, na przykład korporacji prawniczej.

⁶¹ J. Tischner, *Fenomenologia a socjologia*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 73.

Koniecznym warunkiem komunikacji jest istnienie jakiegoś zrozumienia między ludźmi, istnienie jakiegoś „świata wspólnego”, a także istnienie zrozumiałego dla ludzi „języka komunikacji”. (O tym, że może być nim praca, była mowa powyżej.) Warunek ten wiąże się z istotą „własną” komunikacji, ale jeszcze jej nie stanowi. „Własną istotę” komunikacji stanowi wola (zamiar) przekazania drugiemu jakiejś wiadomości, złączona z oczekiwaniem stosownej odpowiedzi. Komunikacja może być jednostronna lub wielostronna; jednostronnie komunikujemy się np. z tym, co nam przekazuje historia, wielostronnie zaś komunikujemy się podczas pracy ze współpracownikami, z podwładnymi, podczas zabawy z towarzyszami zabawy itd. Komunikacja stwarza swojego rodzaju społeczne jedności, takie jak np. rodzina, uniwersytet, państwo, naród czy też – dodajmy w tym miejscu – korporacja zawodowa.

Co wymaga podkreślenia, Tischner twierdzi, że u podstaw różnych jedności społecznych leżą różne typy komunikacji i byłoby czymś bezsensownym, gdyby którykolwiek nich miał być wzorem dla innych⁶². Oznacza to, że wspólnota komunikacyjna lekarzy nie może być wzorem np. dla takiej wspólnoty sędziów czy adwokatów. Uważam, że między „jednościami społecznymi” poszczególnych zawodów prawniczych także zachodzą głębokie różnice, uniemożliwiające przypisanie im identycznego modelu komunikacji. Co się z tym wiąże, nie można zbudować wspólnej etyki zawodowej (opartej na komunikacji zagadnień etycznych) dla wszystkich zawodów prawniczych. Pogląd ten uzasadnię w dalszej części pracy.

J. Tischner pisze, że do istoty komunikacji przynależy – jak była mowa powyżej – jakieś zrozumienie, jakiś wspólny świat i jakiś wspólny język. „Ostatecznie istota własna komunikacji (wola) dzieli te zjawiska, które są rzeczywiście komunikacją, od tych, które są pozorem komunikacji”⁶³. W kontekście tego twierdzenia zróżnicować można etyczno-zawodowe akty komunikacyjne oraz akty komunikacyjne, będące ich pozorem. Kryterium wyróżniającym te pierwsze

⁶² Tamże, s. 80.

⁶³ Tamże, s. 76

byłoby stwarzanie pewnej komunikacyjnej wspólnoty w ramach korporacji zawodowej, opartej na woli wzajemnego przekazywania informacji etyczno-zawodowych (dającej się dzięki temu scharakteryzować jako jedność społeczną w powyższym rozumieniu). Tak więc prawnik, dokonując aktów idealizacji (i następnie – co się z tym wiąże – preferencji w rozumieniu Schelera) wartości etyczno-zawodowych (pojawiających się w jego świadomości aksjologicznej), będąc przy tym członkiem wspólnoty i podejmując w jej ramach akty komunikacyjne, każdorazowo współtworzy jedność korporacji. Dzięki powyższym uwagom można zrozumieć, czemu – na gruncie proponowanej w tej pracy koncepcji etyki zawodowej prawnika – odgrywa ona rolę czynnika konsolidującego środowisko zawodowe.

W innym miejscu J. Tischner zauważa, że komunikacja pojęta jako idea (odkryta w akcie intencjonalnym) staje się „wzorcem” i „celem”, który pragną zrealizować wszystkie akty konkretne komunikacji. Nie tylko poszczególne akty komunikacji mają swoją intencję, lecz również całe systemy aktów mają taki charakter. Pogląd ten jest zbieżny z uwagami Schelera dotyczącymi celowych systemów pracy i pod pewnymi względami stanowi ich rozwinięcie. Jak się wyraża Tischner, chodzi o to, by przez takie systemy zbudować coraz to lepszą i pełniejszą jedność społeczną – jedność rozumienia i czynu.

Odwołując się do przypominanych powyżej osiągnięć etyki fenomenologicznej można stwierdzić, że etyczno-zawodowe akty komunikacyjne członków korporacji powinny być podejmowane przez prawnika, po pierwsze, w celu uchwycenia istotnych (w konkretnym przypadku) wartości etyczno-zawodowych i, po drugie, by zmierzać do pogłębienia aksjologicznej jedności korporacji. Jak już wspominałem, Tischner pisze, że – zdaniem Husserla – zjawiska dążą do urzeczywistnienia lub osiągnięcia jakiejś idei. Może to być również idea „harmonijnej jedności” społecznej, np. w przypadku komunikacji, w której każdy akt jednego człowieka jest „propozycją jakiegoś zjednoczenia wysuniętą pod adresem drugiego człowieka”. W tym ujęciu korporacja prawnicza jako wspólnota komunikacyjna przedstawia pewną ideę „harmonijnej jedności”, możliwą do uchwycenia ze względu na określone wartości etyczno-zawodowe, wyrażające

się w specyficznych tylko dla niej aktach komunikacyjnych, podejmowanych przez członków korporacji względem siebie oraz wobec wszystkich osób, które wchodzi z nimi jakąkolwiek relację na płaszczyźnie zawodowej. Takie ujęcie teoretyczne jest całkowicie zbieżne z przedstawionymi poglądami Hartmanna o harmonizowaniu się wspólnot ludzkich dzięki realizowaniu wartości (również zawodowych). Co najważniejsze jednak, uzupełnia w sposób adekwatny do informacyjnej specyfiki współczesności koncepcję osoby zbiorowej M. Schelera. W moim przekonaniu, nowoczesna korporacja prawnicza uzyskuje dzięki przedstawionym w tej pracy poglądom rzetelne narzędzia dla swej charakterystyki. Poza tym, spośród licznych wspólnot istniejących w społeczeństwie, to korporacje zawodowe (a między nimi, ze względu na językowo – komunikacyjny aspekt pracy, korporacje prawnicze) są dziś w praktyce najbliższe modelowi osoby zbiorowej M. Schelera, uzupełnionemu o niezbędne dopowiedzenia przez Hartmanna i Tischnera.

Wracając do głównego wątku o odwołaniu do powyższych twierdzeń Husserla, stwierdzić można, że poza ideą „etycznego postępowania prawnika w ogóle”, da się każdorazowo uchwycić istotę etyczną aktu zawodowego prawnika o charakterze indywidualnym, niejako sytuacyjnym. Chodzi tu o rezultat, nawiązując do etyki fenomenologicznej Schelera samodzielnego preferowania i odsuwania wartości uchwytanych z perspektywy doświadczenia etyczno-zawodowego. W moim przekonaniu, odniesione do specyficznych wartości etyczno-zawodowych akty poznawcze są ugruntowane zarówno w aktach intelektualnych, jak i w skierowanych na wartości przeżyciach aksjologicznych, będących korelatem indywidualnych doświadczeń etyczno-zawodowych (co znajduje swe ugruntowanie w zarysowanej wcześniej koncepcji N. Hartmanna).

W komentowanym eseju Tischner stwierdza także, że w opinii Husserla korelatem danego sensu społecznego (strony „przedmiotowej”) jest swoisty akt, konstytuujący ów sens. To, że niektóre sensy przedmiotowe, tj. podstawowe, trwają mimo upływu czasu (np. sens „drugi człowiek” albo sens „mój przyjaciel” nie mija z aktem widzenia człowieka czy z uczuciem przyjaźni), oznacza, że subiektywny

korelat owego sensu również nie ulega zmianie. Innymi słowy, akt, w którym ukonstytuował się sens, musi pozostawić wyraźny ślad w świadomości i przez to przez ten ślad „czujemy się” później zobowiązani. Ślad, jaki pozostawiają po sobie podstawowe akty konstytuujące, Husserl określa mianem „własności habitualnej”, a także mianem „nabytku”, czy też „własności” Ja⁶⁴. Teraz w cytowanym eseju pada ważne stwierdzenie – korelatem globalnego sensu wyrażonego słowem „społeczeństwo” jest globalny sens wyrażony słowem „osobowość”. Pozostaje ono w zasadniczej zbieżności z referowanymi poglądami Schelera i Hartmanna. Osobowość ludzka jest szczególnym zespołem „sensów subiektywnych”, czyli „własności habitualnych”, które są korelatem społeczności innych osób; jak mówi Husserl, „początek osobowości leży we wczuwaniu i w rozwiniętych pełniej aktach społecznych.” Innymi słowy, nie ma osobowości poza społeczeństwem i nie ma społeczeństwa poza osobowością.

Powyższy pogląd pozwala dopowiedzieć jeszcze parę uwag o „osobowościowym” charakter etyki zawodowej, będącej – w ujęciu nawiązującym tym razem do Husserla – specyficznym rysem Ja prawnika, będącego korelatem społeczności korporacyjnej. Powiedzieć można, że w świadomości aksjologicznej (Hartmann) praktykującego prawnika pojawiają się pewne szczególne sensy przedmiotowe, takie jak „tajemnica zawodowa”, „klient”, „oskarżony”, „świadek”, „korporacja” (sama w sobie) itd., pozostawiając po sobie specyficzne etyczno-zawodowe „własności habitualne”. Inaczej mówiąc, własności te, w przypadku utrwalenia, konstytuują szczególne zobowiązania etyczno-zawodowe, będące własnością Ja. Dzieje się tak ze względu na to, iż w świetle specyficznie prawniczych sensów przedmiotowych członek korporacji nieuchronnie dokonuje – mówiąc po Schelerowsku – aktów preferowania i odsuwania dostrzeganych w danym przypadku wartości etyczno-zawodowych. Nie można przecież zaprzeczyć, że powyższe własności habitualne, kształtujące profesjonalne rysy osobowości prawnika, wpływają w konsekwencji na kształt jego aktów intencjonalnych. Podkreślę raz jeszcze, że „osobowość zawodowa” prawnika ma – jak się wydaje – charakter

⁶⁴ J. Tischner, *Fenomenologia a socjologia...*, s. 79.

szczególnie komunikacyjny. Wiąże się to z poczynionym powyżej stwierdzeniem, iż tworzywem pracy prawnika jest język.

J. Tischner zauważa, że różne typy komunikacji leżą u podstaw różnego rodzaju „jedności społecznej”. Tak więc komunikacja etyczna leży również u podstaw jedności prawniczego środowiska zawodowego. Nawiązując do stwierdzenia Husserla, który pisał, że istota własna przedmiotu może być potraktowana zarazem jako idea, powiedzieć można, że idea etycznego postępowania w określonym zawodzie prawniczym współtworzy komunikacyjną jedność (a przez to istotę) korporacji prawniczej jako całości. Równocześnie idea ta „rządzi procesem konstytuowania się sensów ściśle podmiotowych”, co dla prawnika oznacza wzbogacanie jego osobowości o etyczno-zawodowe „własności habitualne”, nieistniejące poza konkretnym środowiskiem i zawodem prawniczym. Tischner przytacza następującą opinię Husserla: „W każdej duszy ludzkiej spoczywa – jak wierzę – możliwe do rozwinięcia powołanie, zarodek ku dobru. W każdym leży zamknięte jego idealne Ja, «prawdziwe» Ja osoby, które urzeczywistnia się jedynie w «dobrym» działaniu. Każdy dorosły człowiek (etycznie dorosły) zakłada dobrowolnie w samym sobie swe idealne Ja jako nieskończone zadanie”⁶⁵. Zauważa też, że idea „prawdziwego bytu” człowieka, idea „idealnego Ja” stanowi mniej lub bardziej uświadomiony punkt odniesienia w ocenie „ilości i jakości” własnego „uspołecznienia”. Rozwój „idealnego Ja” prawnika (poza podnoszeniem kwalifikacji zawodowych), z racji etycznej charakterystyki samego procesu komunikowania (warunkującego „harmonijną jedność” korporacji), oparty być musi (co pozostaje w zbieżności z opinią Hartmanna) na pogłębianym „wczuwaniu” etyczno-zawodowym. Chodzi mi w tym przypadku o profesjonalny rys konkretnej osoby w danej rzeczywistości społecznej, a nie o „ideę etycznego prawnika” w ogóle. Jak pisze Husserl, „Początek osobowości leży we wczuwaniu i w pełniej rozwiniętych aktach społecznych”⁶⁶. Akty takie mają, jak starałem się wykazać, w przypadku prawników swą niezaprzeczalną zawodową specyfikę.

⁶⁵ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, t. II, s. 174, cyt. za: J. Tischner, *Fenomenologia a socjologia*, s. 81.

⁶⁶ Tamże, s. 374.

3.3.5. Świadomość aksjologiczna prawniczej wspólnoty korporacyjnej

W tym miejscu chciałbym wprowadzić pojęcie pola świadomości aksjologicznej korporacji.

Jest ono koniecznym uzupełnieniem tego wątku pracy, który prowadzi od pojęcia osoby zbiorowej Schelera, przez rozważania Hartmanna dotyczące obiektywnego ducha wspólnoty i jego przejawów, do korporacji jako wspólnoty komunikacyjnej w rozumieniu Tischnera. Pojęcie to stosuję do zbiorowości korporacyjnej przez analogię do zabiegu Schelera, który charakteryzuje osobę zbiorową podobnie do dojrzałe ukształtowanej osoby indywidualnej (*Person*). Można powiedzieć za Schelerem, że etos jest – przy zarysowanym ujęciu komunikacyjnym – elementem do tego stopnia konstytuującym zbiorowość wykonującą pewien zawód, iż jednym z przejawów rosnącej samoświadomości tej wspólnoty jest powstanie i uniezależnienie się (od indywidualnych członków korporacji) jej zbiorowego pola świadomości aksjologicznej. Samo pojęcie pola świadomości aksjologicznej ma przy tym treść nadaną mu przez N. Hartmanna; w kontekście zarysowanej powyżej koncepcji korporacji pozwala ono mocniej wypowiedzieć to, o czym sam Hartmann pisze, charakteryzując „ducha obiektywnego”. Przypomnijmy, że duch obiektywny „przynależy do pewnej rzeczywistej wspólnoty, do współuczestników pewnego czasu”; „niezależnie od tego, że jego nośnikiem jest zespół jednostek, jest sam z kolei jednością i całością, jest sam z kolei tworem ukształtowanym i spójnym, który dźwiga jednostkę”. Dalej, jak przypomniałem za Hartmannem, „duch wspólnoty ma szczególną formę egzystencji; jest to superegzystencja ponad jednostkami, a przecież w pełni w nich żyjąca. (...) duch ten tkwi we wspólnocie i można go uchwycić jako twór jednolity.” Charakteryzując pojęcie ducha obiektywnego wskazywałem, iż pojawia się on, gdy poszczególni ludzie tworzą pewną rzeczywistość kulturową; następnie, przejawami takiego ducha w rzeczywistości kulturowej są „dzieła kultury”. Wyraziłem również pogląd, że – ze względu na swoistość kultury prawnej – za przejaw ducha prawniczej wspólnoty korporacyjnej można uznać kodeksy etyki adwokackiej, radcowskiej, notarialnej itp. To

stwierdzenie pozostaje w pełnej zgodności z poglądem Schelera, że wspólnota kulturowa jest przykładem osoby zbiorowej, jak również z moją tezą, iż nowoczesna korporacja zawodowa daje się scharakteryzować jako osoba zbiorowa, po wzbogaceniu o fenomenologię komunikacji J. Tischnera. Poglębenie charakterystyki korporacji prawniczej o „etyczną interaktywność”, pozwala także sformułować pogląd, iż pojęcie ducha obiektywnego jest w jej przypadku zbyt „miękkie”. Właśnie w związku z tym wprowadzam pojęcie pola świadomości aksjologicznej korporacji prawniczej. Pole takie, jako „zagęszczony” dzięki nieustannej komunikacji etycznej duch obiektywny, jest „ponadosobowe” i ściśle powiązane z ogólnym etosem danego zawodu prawniczego; pozwala wpływać korporacji jako całości na preferencje etyczne dokonywane w „indywidualnych polach świadomości aksjologicznej” jej członków. Co w moim przekonaniu najistotniejsze, korporacja jako całość wyznacza najdalszy zasięg pól indywidualnych, a zwłaszcza określa, jakie wartości już się tam nie mieszczą ze względu na społeczne zadania korporacji⁶⁷ (np. interes własny w przypadku sędziego). W konsekwencji formułuje normy etycznego postępowania w zawodzie, zwykle dotyczące najbardziej drażliwych, najtrudniejszych kwestii – czyli właśnie niedopuszczających wyjątków rozstrzygnięcia „sytuacji granicznych”.

Co jest wyrazem samoświadomości korporacji, czyli, mówiąc inaczej, zbiorem wiążących (dla członków korporacji) „granicznych” preferencji etyczno-zawodowych, dokonywanych przez korporację jako całość w jej polu świadomości aksjologicznej? Zbiorem takim są kodeksy etyczne korporacji, zawierające spisane preferencje (normy) etyczno-zawodowe, obowiązujące bezwarunkowo wszystkich jej członków. A więc, kodeks etyczny nie jest tylko ozdobą środowiska zawodowego, „miękkim” przejawem kultury prawnej, lecz rezultatem głębszej etycznej samowiedzy wspólnoty korporacyjnej adwokatów, radców czy notariuszy. Wspólnoty, która z definicji chce aktywnie wpływać na etyczne postawy swoich członków.

⁶⁷ Będzie o tym mowa w dalszej części.

Fakt tworzenia kodeksów etycznych, jako zbioru obowiązujących norm etyczno-zawodowych danej korporacji jako całości, ostatecznie uzasadnia posługiwanie się pojęciem pola świadomości aksjologicznej w ponadosobowym kontekście. Z zagadnieniem kodeksu etyki prawniczej wiążą się dalsze szczegółowe problemy (np. kwestia kazuistyki norm); poniżej zostanie podjęta próba wskazania ich źródła oraz drogi rozwiązania. Próba ta jest przejawem koncepcji sytuacyjnej etyki prawnika jako takiej, dlatego będzie zaprezentowana w ścisłym z nią powiązaniu, w rozdziale zawierającym końcowe uzasadnienie głównych tez pracy (nie można zbudować jednej etyki dla wszystkich zawodów prawniczych; etyka prawnika powinna być etyką sytuacyjną).

Rozdział IV

Zagadnienie specjalizacji prawniczych etosów zawodowych. Teoria trzech stopni konkretyzacji norm moralnych I. Lazari-Pawłowskiej. Problem kodeksów etyki prawniczej. Sfera swobodnej decyzji etyczno-zawodowej prawnika. Etyka prawnika jako etyka sytuacyjna

Powracamy teraz do teoretycznego uzasadnienia tworzenia wyspecjalizowanych etyk zawodów prawniczych oraz – co się z tym wiąże – do tezy o niemożności zbudowania jednolitej, wspólnej etyki dla wszystkich takich zawodów. W ostatnim rozdziale zostanie także – w kontekście zagadnienia kodeksów etyki prawniczej – wskazana sfera, w której (w zgodności z założeniami etyki fenomenologicznej) można zasadnie posługiwać się pojęciem etyki sytuacyjnej prawnika.

W „Sztuce etyki” J. Tischner pisze, że myślenie etyczne powinno „w szczególny sposób oddawać sprawiedliwość czasom, które są jego czasami”. Jak się wyraża, są czasy, w których jakaś postać zła w sposób szczególnie „udatny” podaje się za dobro, i są czasy, w których zaślepiony człowiek zwalcza jakąś odmianę dobra. Tak np. w epoce ubiegania się o bogactwa ziemskie narodził się etos franciszkański, w epoce powszechnego zniewolenia – etos walki o wolność, zaś w epoce wyzysku pracy – etos pracy wyzwolonej. Zdaniem Tischnera, we wszystkich tych przypadkach chodziło o na-

klonienie etyki do służenia temu, co aktualnie dobre. Jeżeli tak się przedstawia sprawa z widzeniem dobra i zła, zauważa Autor, oraz z widzeniem sposobów na pokonanie zła, możliwe staje się wynajdywanie wciąż nowych „stylów etycznych”, których źródłem jest potrzeba zwalczania szczególnie niebezpiecznego rodzaju zła¹.

Powyższy wywód pozwala argumentować za zasadnością tworzenia etyk zawodowych dla poszczególnych zawodów prawniczych. Nie ma powodu, by przedstawionych powyżej rozważań nie odnieść do tak współcześnie zróżnicowanej rzeczywistości społecznej w sposób „poziomy”, wychodząc poza linearne ujęcie historyczne. Odniesienie takie jest ponadto spójne z poglądami Schelera i Hartmanna. Dla porównania – Scheler pisze: „(...) pełne i adekwatne przeżywanie kosmosu wartości i ich porządku hierarchicznego oraz przedstawienie moralnego sensu świata wiąże się w istotny sposób z współpracą różnych i rozwijających się historycznie według własnych zasad form etosu. Właściwie pojęta etyka absolutna kategorycznie domaga się właśnie tej różnorodności, tego emocjonalnego perspektywizmu aksjologicznego (*Wert-Perspektivismus*) jedności czasowych i narodowych oraz tego zasadniczego niezakończenia stopniowego kształtowania samego etosu”².

Doświadczenie etyczno-zawodowe lekarza, biznesmena czy prawnika ma swoją wyjątkowość i – zwłaszcza w okresach gruntownych przemian społecznych i kulturowych – wiąże się z nim szczególne, specyficzne rodzaje etycznych zagrożeń. Można powiedzieć, że świadomość aksjologiczna zarówno prawnika, jak i korporacji prawniczej jako całości, zaczyna wówczas „błądzić”. Nawiązując do Tischnera, rozwijające się etosy zawodowe (także prawnicze) byłyby odpowiedzią na nowe rodzaje zła moralnego, generowanego np. przez wolny rynek i stanowiłyby przejaw zwrócenia przez korporację uwagi na szczególnie aktualną (w więc szczególnie zagrożoną) wartość etyczno-zawodową, uchwyconą przez wspólnotową świadomość aksjologiczną (np. na uczciwość konkurencji, miarkowanie

¹ J. Tischner, *Sztuka etyki...*, s. 367.

² M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, s. 305–311, w: A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 184.

wynagradzania itp.). Przy bardzo daleko idącej specjalizacji zawodowej we współczesnym społeczeństwie specyficzne zagrożenia etyczno-zawodowe mogą być uchwycone i skutecznie usunięte tylko przez refleksję prowadzoną w ramach korporacji zawodowej, której dotyczą. Parafrazując Tischnerowską myśl, potrzeba wykreowania etycznego stylu prawnika, wyodrębnionego ze względu na zawodowe doświadczenie, wobec nowych zagrożeń jest dziś wyraźna³.

W eseju „Fenomenologia a socjologia” J. Tischner wykazuje, że różne typy komunikacji leżą u podstaw różnego rodzaju „jedności społecznej”. A więc, każdy rodzaj komunikacji realizuje w jakimś stopniu własny ideał komunikacji i byłoby czymś bezsensownym, gdyby którykolwiek z rodzajów czynić modelem dla innych⁴. Zgodnie z tym stwierdzeniem „etyczno-komunikacyjna” wspólnota korporacyjna adwokatów nie może być wzorem dla podobnej wspólnoty korporacyjnej sędziów, lekarzy itd. Wiąże się to m.in. z opisanym przez Hartmanna ograniczonym zasięgiem świadomości aksjologicznej, która, o czym już pisałem, może mieć również wymiar „korporacyjny”. Wskazana nieprzekładalność modeli etyczno-komunikacyjnych wynika również z faktu, iż (nawiązując do myśli M. Schelera) akty preferencji wartości etyczno-zawodowych są uwarunkowane ostatecznie celem (zadaniem) społecznym danej wspólnoty. J. Tischner powtarza za Husserlem, iż zjawiska dążą do urzeczywistnienia określonej, własnej idei. W przypadku korporacji zawodowej – w aspekcie etyki zawodowej – oznaczałoby to zmierzanie do swojej profesjonalnej jedności etycznej, wyrażającej się w powszechnej akceptacji i realizacji zawodowego ideału. Ideał taki jest jednak – przy bardziej szczegółowej analizie – odmienny w przypadku każdej korporacji prawniczej.

Aby uzasadnić ten pogląd, posłużę się zaproponowaną przez I. Lazari-Pawłowską koncepcją trzech stopni konkretyzacji norm etycznych⁵. Odwołanie się do niej jest dopuszczalne przynajmniej z dwóch

³ Por. J. Tischner, *Sztuka etyki...*, s. 370.

⁴ J. Tischner, *Fenomenologia a socjologia...*, s. 80.

⁵ I. Lazari-Pawłowska, *Problemy etyki sytuacyjnej*, w: *Etyka – pisma wybrane*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 48–52.

powodów. Po pierwsze, I. Lazari-Pawłowska stosuje w swoim tekście pojęcie etyki sytuacyjnej, nadając mu sens w wysokim stopniu zbieżny z sytuacyjnością w rozumieniu Schelera i Hartmanna czy też dialogicznością w rozumieniu Tischnera. Autorce chodzi bowiem o przypadek indywidualnego i uwarunkowanego konkretnymi okolicznościami rozwiązania konfliktu między sprzecznymi ze sobą normami etycznymi (więc także etyczno-zawodowymi).

Po drugie, dzięki odwołaniu do eseju I. Lazari-Pawłowskiej, która posługuje się tak typowym dla prawnika pojęciem normy, możemy powrócić do poczynionego przez J. Tischnera stwierdzenia, że w etyce fenomenologicznej wartość poprzedza normę i pokazać związek, jaki zachodzi między wartościami obecnymi w polu świadomości aksjologicznej korporacji prawniczej a normami wyrażonymi *explicite* w tzw. kodeksach etyki prawniczej. Przypomnijmy, że np. zdaniem Hartmanna, wartość jest rodzajem przedmiotu idealnego i przysługuje pewnym realnym rzeczom, stanom rzeczy, ludziom i ich uczynom, zaś norma jest zakazem robienia czegoś. Norma zakłada więc wartość, której strzeże, np. norma „nie zabijaj” zakłada, że życie jest wartością. Tak więc w opinii Hartmanna norma jest zawsze zrelatywizowana wobec wartości⁶. Normy nie są przyczyną, lecz skutkiem poznania wartości; mogą mniej lub bardziej wiernie oddawać emitowaną przez wartość idealną powinność. Wartości są „przedmiotami”, normy zaś – sądami wartościującymi⁷. W świetle przyjętej w pracy koncepcji etyki fenomenologicznej opisywana poniżej konfliktowość norm postępowania n_2 jest następstwem pierwotnej konfliktowości stojących za nimi nieformalnych wartości (gdyż konflikt między wartościami, jak pisze Hartmann, jest cechą każdej moralności pozytywnej, więc także tej związanej z wykonywaniem określonego zawodu prawniczego). Innymi słowy, normy postępowania etyczno-zawodowego są wtórne wobec materialnie istniejących wartości relewantnych dla danej korporacji prawniczej, czyli obecnych w korporacyjnym polu świadomości aksjologicznej. W ten sposób etyka fenomenologiczna

⁶ Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 339.

⁷ Tamże, s. 283.

w ujęciu M. Schelera, Hartmanna i Tischnera wpisuje się w koncepcję I. Lazari-Pawłowskiej – jak zobaczymy – na poziomie norm n_2 .

Przejdźmy do przedstawienia wspomnianej koncepcji trzech stopni konkretyzacji norm etycznych i do jej aplikacji do problemu etyki korporacyjnej prawników. Jak pisze I. Lazari-Pawłowska, normy stojące na czele zespołu wskazań traktowanego jako „etyka” (w sensie najogólniejszym) są najmniej skonkretyzowane i wyrażają przede wszystkim przewodnie idee moralne (n_1). Autorka odróżnia od nich normy o średnim stopniu konkretyzacji (n_2) – do których odnosi się, jej zdaniem, problematyka etyki sytuacyjnej, oraz niedopuszczające wyjątków normy o najwyższym stopniu konkretyzacji (n_3).

Normy n_1 są najbardziej ogólnikowe i wskazują pożądany kierunek działań, nie przesądzając sposobów ich podejmowania ani konkretnych wyborów (np. „należy chronić porządek prawny”). Na poziomie tych norm – ze względu na wskazaną ogólnikowość – m.in. nie można mówić o pretendującym do zupełności kodeksie etycznym, rozumianym jako niesprzeczny układ zhierarchizowanych norm, czyli o kodeksie wyznaczającym jednoznacznie rozwiązania wszelkich jednostkowych problemów moralnych. (W tym miejscu pojawia się pytanie, czy taki przesądzający kodeks etyczny jest możliwy na gruncie koncepcji zarysowanej w tej pracy. Poniżej powrócę do tego zagadnienia.) Na poziomie norm n_1 można mówić, w moim przekonaniu, o wspólnej aksjologii zawodów prawniczych, ponieważ stwierdzamy w ten sposób tylko, że istnieją najogólniejsze normy etyczno-zawodowe wynikające z wartości, które pojawiają się z pewnością w polach świadomości aksjologicznej wszystkich korporacji prawniczych (np. porządek prawny sam w sobie, poszanowanie procedury, sprawiedliwość, prestiż zawodowy, tajemnica zawodowa itp.). Takie stwierdzenie jest możliwe właśnie dlatego, że nie przesadzamy preferencji tych wartości. Poza tym system wskazań wynikających z samego faktu uchwycenia wartości jest „za luźny” – nie odzwierciedla bowiem społecznych zadań poszczególnych korporacji. Normy n_1 są obecne w kodeksach etyki prawniczej m.in. pod postacią deklaracji poszanowania „powszechnie uznawanych, najważniejszych wartości”.

Jak powiedziano, normy n_1 nie wykazują głębszej etyczno-zawodowej specyfiki; zaznacza się ona jednak na poziomie norm n_2 . I. Lazari-Pawłowska pisze, że tylko na tym poziomie można mówić o „etyce sytuacyjnej”. Normy n_2 są to normy o takim stopniu konkretyzacji, że wartości, do których się odwołują, mogą nabierać w „sytuacjach zawodowych” konfliktowego charakteru. Normom n_2 nie można więc przypisać równoważnego obowiązania. Skoro tak, to właśnie na tym poziomie będzie dochodziło do typowych dla danej korporacji prawniczej (oraz jej przedstawicieli) aktów preferencji wartości i w konsekwencji, do formułowania specyficznych etyczno-zawodowych wskazań normatywnych. Dla przykładu, w przypadku postępowania sądowego norma „w sądzie należy mówić prawdę” (aby zmierzać do najbardziej sprawiedliwego rozstrzygnięcia), czy też norma „należy stać na straży porządku prawnego”, może wejść w kolizję z bezwzględnie obowiązującą normą etyki adwokackiej – „należy zachowywać tajemnicę zawodową”. Należy zwrócić uwagę, że w praktyce konflikt stojących za tymi normami wartości może być rozstrzygnięty przez sędziego zupełnie inaczej niż przez adwokata, który ze względu na interes klienta może np. zataić informacje o doniosłym znaczeniu dowodowym.

W tym miejscu należy poczynić dwie istotne uwagi. Po pierwsze, na poziomie norm n_2 , ze względu na odmienne role zawodowe, wynikające m.in. z rozbudowanego charakteru systemu prawa, pojawiają się nieusuwalne różnice między prawniczymi etykami korporacyjnymi. Co więcej, muszą się one pojawić – dla zapewnienia właściwego (także z prawnego punktu widzenia) wykonywania określonego zawodu prawniczego, czy dla właściwego funkcjonowania wymiaru sprawiedliwości. Znamienne, że sądowe role „oskarżyciela i obrońcy” są prezentowane w literaturze (I. Lazari-Pawłowska) jako przykład etycznie konfliktowych, lecz współznanalnych ról zawodowych. Jak pisze przy tej okazji Autorka, „konflikt bywa czynnikiem zachowania równowagi aksjologicznej w społeczeństwie i jego funkcjonalnej sprawności”⁸. Można więc sformułować tezę, iż na

⁸ I. Lazari-Pawłowska, *Etyki zawodowe jako role społeczne*, w: *Etyka zawodowa*, Warszawa 1971, s. 91.

poziomie norm n_2 – ze względu na zróżnicowane zadania zawodów prawniczych – dochodzi do zasadniczo odmiennego rozstrzygania konfliktów wartości relewantnych z etyczno-zawodowego punktu widzenia i do odmiennej ich preferencji (w rozumieniu M. Schellera), a co za tym idzie – do przesądzenia odmiennych rozwiązań szczegółowych w ramach konkretnych prawniczych etyk korporacyjnych. Oznacza to, że w polu świadomości aksjologicznej korporacji adwokackiej wartości usytuują się względem siebie inaczej niż np. w polu korporacji sędziowskiej. Różnice mogą być zasadnicze i dotyczyć wzajemnych relacji między sprawiedliwością, tajemnicą zawodową, procedurą sądową, poszanowaniem prawa, a np. interesem klienta itd. Chciałbym przypomnieć w tym miejscu tezę J. Tischnera, iż jeden typ komunikacji nie może być wzorem dla innych, ponieważ wiążą się one z różnego rodzaju jednościami społecznymi, określanymi przez odmienne od siebie idee (w rozumieniu Husserla). Teza ta – w odniesieniu do korporacji prawniczych – znajduje pełne potwierdzenie w prowadzonym w tym miejscu wywodzie.

Idąc dalej, „sytuacyjność” zawodów sądowych (a także służby cywilnej) znacznie odbiega od „sytuacyjności” zawodów prawniczych związanych z wolnym rynkiem. Aksjologia etyk zawodów związanych z wymiarem sprawiedliwości jest – jak uważam – zbliżona do aksjologii etyk zawodów medycznych, zaś zawodów związanych z pozasądowym obrotem gospodarczym – do aksjologii etyki biznesu. Zróżnicowanie to wykracza poza założone systemowo, „klasyczne” odmienności między etyką sędziowską, adwokacką i prokuratorską, i odgrywa, w moim przekonaniu, donioślejszą rolę; wskazane różnice znajdują wyraz zwłaszcza w odmiennej praktyce etycznej poszczególnych korporacji. W kontekście powyższych stwierdzeń uzasadniona jest sformułowana w tej pracy teza o niemożności zbudowania jednolitej etyki dla wszystkich zawodów prawniczych.

Wyrażone *expressis verbis* w kodeksach preferencje aksjologiczne mają i tak, właśnie w świetle praktyki zawodowej, bardzo ogólny charakter. Dlatego druga z poczynionych w tym miejscu uwag sprowadza się do stwierdzenia, że z etyczno-zawodowego punktu widzenia rola każdego prawnika – niezależnie od przynależności korpora-

cyjnej – ma indywidualnie wysoce konfliktowy charakter. W odniesieniu do zawodów prawniczych należy więc w moim przekonaniu mówić o drugim, właściwym poziomie sytuacyjności, dotyczącym indywidualnych rozstrzygnięć normatywnych w konkretnych przypadkach, podejmowanych przez prawnika. Jest on po części zdeterminowany przez poziom pierwszy, na którym – ze względu na swe zadania, rozstrzygnięć dokonywała korporacja jako całość. (Jak wspomniałem, zasadnicze wydają się tu różnice między etyczno-zawodowymi normami personalistycznymi – pokrewnymi etyce medycznej, np. sprawiedliwością, wolnością osobistą czy godnością, a normami etyki zorientowanej na osiąganie zysku – pokrewniej etyce biznesu.) Dopiero w tej sferze mówić można o sytuacji spotkania z klientem, oskarżonym czy świadkiem, jak również o hermeneutycznym „dialogu” z tekstem prawnym (którego rezultaty mogą zależeć również od etycznej specyfiki danej korporacji prawniczej). Tylko tu znajdujemy przestrzeń do swobodnej decyzji etyczno-zawodowej, opartej na każdorazowej, indywidualnej preferencji wartości (w rozumieniu M. Schelera), i tym samym dla sytuacyjnej etyki zawodowej.

Obowiązujące bezwarunkowo normy n_3 (o najwyższym stopniu konkretyzacji) w przypadku etyki korporacyjnej przesądzać będą jednoznacznie sposoby postępowania w rozpoznanych przez praktykę zawodową i drażliwych moralnie przypadkach konfliktu wartości etyczno-zawodowych. Stanowią one, jak wynika z lektury, zasadniczy trzon norm obecnych w spisanych zbiorach zasad, czyli kodeksach etyki zawodowej prawników. Są one wyrazem daleko posuniętej jurydyzacji etyk prawniczych. Tymczasem zgodnie z opinią N. Hartmanna, z powodu ograniczenia świadomości aksjologicznej, uchwytyjącej tylko fragment świata wartości, oraz wskutek punktowego charakteru intuicji etycznej, w sytuacji konfliktu moralnego praktycznie zawsze musimy decydować bez możliwości odwołania się do jakiegoś autorytetu czy kodeksu norm; jak powiedziano, przy podejmowaniu decyzji moralnych zawsze musimy kierować się sami aktualnym, żywym odczuciem wartości⁹. Skoro kazuistyczny cha-

⁹ Z. Zwoliński, *op. cit.*, s. 360.

rakter norm n_3 wyklucza w sposób typowy dla norm *iuris cogentis* możliwość podjęcia w normowanym przypadku swobodnej decyzji, to trudno w ich przypadku mówić o „etyce” w znaczeniu proponowanym w tej pracy.

Z drugiej strony, kazuistyczny, bezwzględnie obowiązujący (*quasi-prawny*) charakter norm n_3 jest konsekwencją uprzedniego rozstrzygnięcia konfliktu etyczno-zawodowego na wyższym stopniu ogólności, dokonanego przez korporację jako całość (zazwyczaj przez kompetentne organy samorządowe) ze względu na wartości podstawowe dla danej etyki zawodowej oraz ze względu na jej zadania wobec społeczeństwa. Znaczenia norm n_3 w etyce zawodowej nie należy zatem deprecjonować, gdyż są one wyrazem zbiorowej refleksji etycznej danego środowiska zawodowego i utrwalonej tradycji postępowania w podobnych do siebie przypadkach etyczno-zawodowego konfliktu. Stanowią więc najbardziej uchwytne wyraz specyfiki etycznej danej korporacji. Zjurydyzowane zbiory norm n_3 należałoby jednak dla porządku określać mianem pragmatyk zawodowych (omówionym szeroko w innej części pracy) w znaczeniu zakorzenionym np. w anglosaskiej tradycji służby cywilnej.

Ze względu na założenia etyki fenomenologicznej nie zgadzam się z pozytywną opinią, że normy wyrażone w kodeksach etyki zawodowej „istnieją” dopiero wskutek ich uchwalenia w oparciu o wewnątrz korporacyjną procedurę; oznaczałoby to, że (upraszczając) nie stoi za nimi żadna wartość poza wolą środowiska zawodowego. W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na właściwy (na gruncie prezentowanej tu koncepcji) sens prób podejmowanych przez korporację adwokatów, radców czy notariuszy, a zmierzających do ujednolicenia poznania wartości etyczno-zawodowych; prób przejawiających się w tworzeniu kodeksów etyki zawodowej. Kodeksy – jako kazuistyczne zbiory norm n_3 – są, w moim przekonaniu, rezultatem właśnie takich wysiłków korporacji zmierzających do wspólnotowego oglądu uprzednio intuicyjnie i indywidualnie uchwyconych etyczno-zawodowych wartości, czyli w celu wypracowania tego, co nazwałem korporacyjnym polem świadomości aksjologicznej; innymi słowy, zmierzających do ujednolicenia pól świadomości aksjolo-

gicznej prawników pod kątem wykonywanego zawodu. Znaczenie kodeksów etyki prawniczej przejawia się w tym, że opisywani w tej pracy jako wspólnota komunikacyjna adwokaci, sędziowie czy radcy podejmują wysilek mający na celu ustalenie sensu tych wartości, które muszą wejść ze sobą w konflikt w ich praktyce zawodowej. Kazuistyka kodeksów wynika zaś z tego, że fenomeny etyczne są niedefiniowalne i środowisko zawodowe może co najwyżej dyskutować o ich zewnętrznych przejawach, poznawanych intuicyjnie w zawodowym doświadczeniu. Można przyjąć, że kodeksy etyczne – jako zbiory etycznych „znaków ostrzegawczych” środowiska – mają służyć właśnie temu: odsłonięciu relewantnych wartości i ułatwieniu ich uchwytowania w świetle zawodowej specyfiki przez świadomość aksjologiczną każdego członka korporacji.

Pamiętając o prawie przesuwania się pola świadomości aksjologicznej po *universum* wartości, łatwo zrozumieć, dlaczego pewne wartości będą prawnikowi obojętne (będą w sytuacjach typowego konfliktu etyczno-zawodowego wypierane przez inne). W skali korporacji zjawisko to może doprowadzić do przesunięcia korporacyjnego pola świadomości aksjologicznej względem norm deklarowanych w kodeksach – czyli wywołać rozbieżności między statyczną literą kodeksów etycznych a praktyką etyczno-zawodową. Również z tego względu kodeksy etyczne powinny być traktowane jako elastyczne zbiory wskazań dla indywidualnej praktyki. Poza kodeksem etycznym w takim rozumieniu pozostają wszelkie normy organizacyjne, administracyjne, techniczne itd., które jako „*quasi*-prawo korporacji” powinny się znaleźć w pragmatyce zawodowej (w podanym wcześniej rozumieniu), czy po prostu w ustawie o wykonywaniu określonego zawodu prawniczego. Taka wizja kodeksu etycznego i etyki zawodowej – także w świetle danych statystycznych przytoczonych na wstępie tej pracy – wymagałaby gruntownej przebudowy modelu edukacyjnego studentów prawa, pod kątem rozwijania intuicji etyczno-zawodowej i pogłębiania umiejętności prowadzenia samodzielnej etyczno-zawodowej refleksji.

Jak powiedziałem, kazuistyka kodeksów etyki korporacyjnej wynika z faktu, że fenomenów, jakimi są aprioryczne, znaczące zawodowo

wartości, nie da się zdefiniować. Można je tylko każdorazowo odsłaniać, odwołując się do intuicji związanych z sytuacjami, powtarzalnymi w korporacyjnej praktyce. Wydaje się, że również z tego punktu widzenia określenie fenomenologicznej etyki prawnika jako praktycznej etyki sytuacyjnej jest uzasadnione.

Zakończenie

W części pierwszej pracy nakreślone zostały najogólniejsze problemy obecne w dyskusji na temat etyki zawodowej; wyjaśniono w niej także pojęcie etyki sytuacyjnej w sposób antycypujący rozważania części trzeciej.

Część druga służyć miała dwojakim celom. Po pierwsze, prezentacja wybranego materiału źródłowego z zakresu etyki prawniczej, etyki działalności gospodarczej oraz etyki medycznej miała wskazać na znaczenie problematyki etyczno-zawodowej we współczesnym świecie – znaczenie, jakże często podawane w wątpliwość przez przedstawicieli polskich zawodów prawniczych. Podkreślę raz jeszcze, że w moim przekonaniu trzy uwzględnione w tej pracy profesjonalne etyki odgrywają zasadniczą rolę w historii ludzkiej myśli etyczno-zawodowej. Po drugie, myślą przewodnią poczynionej prezentacji było wskazanie na obecność w praktyce etyczno-zawodowej prawników, lekarzy i ludzi biznesu elementów zasadniczych dla zarysowanej w części trzeciej teorii etycznej. Jakkolwiek elementy te („myślenie według wartości” etyczno-zawodowych, intuicja wartości i komunikacja etyczna) są obecne w każdej z trzech prezentowanych etyk, to uważam, że zostały ukazane w sposób możliwie jednoznaczny dzięki systematyce zaproponowanej w pracy. Mówiąc językiem fenomenologii, uwypuklone elementy należą do samej istoty zarysowanych etyk i są w ich przypadku intuicyjnie oczywiste.

O czym była mowa, refleksyjne ważenie abstrakcyjnych wartości, takich jak *honestas*, *dignitas*, *humanitas*, *aequum*, itd., jest od czasów starożytnych immanentną cechą zakorzenionej w tradycji europejskiej etyki zawodów prawniczych. Z kolei bez intuicji etyczno-

-zawodowej, nakierowanej na wartości, jakimi są życie czy godność pacjenta, nie można sobie wyobrazić „prawdziwej” etyki jakiegokolwiek zawodu medycznego. Wreszcie komunikacja zagadnień etycznych – jako pragmatyczny warunek osiągania zysku – należy do istoty współczesnej etyki działalności gospodarczej.

Mając oparcie w materiale faktograficznym, można było przystąpić do prezentacji koncepcji etyki zawodowej prawnika jako etyki fenomenologicznej. W innym przypadku teoria zarysowana w części trzeciej mogłaby być uznana za postmodernistyczną spekulację, zbyt słabą dla praktycznej etyki prawniczej.

Wykorzystana zatem w części trzeciej teoria etyczna ma według M. Schelera, N. Hartmanna, a także J. Tischnera ze swej istoty praktyczny, sytuacyjny charakter. Nauka „właściwej etyczności”, jak pisze Hartmann, polega bowiem na uczestnictwie w pełni życia i przezwyciężaniu konfliktów moralnych; ma więc charakter *par excellence* praktyczny. Aprioryczna dedukcja powinności moralnych jest niewykonalna¹.

W części trzeciej zaprezentowano najważniejsze założenia teorii etycznej M. Schelera, N. Hartmanna i J. Tischnera i po sięgnięciu po ich adekwatne elementy zarysowano koncepcję etyki sytuacyjnej prawnika. Wywód był przy tym prowadzony w taki sposób, by każdemu omawianemu elementowi teorii etyki fenomenologicznej towarzyszyło równoczesne odniesienie do praktyki i aktualnych potrzeb etyki prawniczej. Szkielet wywodu stanowiło wnioskowanie wywiedzione z tez wskazanych we wstępie pracy.

Między innymi obszerny fragment tej części poświęcono pojęciu intuicji wartości etyczno-zawodowych. W zawiązku z tym przedstawiona została pogłębiona analiza intuicji jako władzy poznawczej, zaproponowana przez N. Hartmanna. Było to związane z faktem, iż pojęcie intuicji w obiegowej opinii bywa nierzadko uznawane za nieadekwatne wobec zagadnień „precyzyjnej” i „racjonalnej” etyki prawniczej. Równocześnie jednak stanowi ono sedno etyki fenome-

¹ Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, Warszawa 1974, s. 368–369.

nologicznej, będącej fundamentem prowadzonych rozważań. Wywody N. Hartmanna pozwoliły wykazać, że teoria intuicji jako władzy poznawczej nie klóci się z poruszaną problematyką etyki zawodowej prawnika; ostatecznie stanowi ono jeden z filarów proponowanej koncepcji etyczno-zawodowej.

Poczynienie kolejnego kroku – przejście od indywidualnej, intuicyjnej „mikroskali” etycznej prawnika do komunikacyjnej rzeczywistości korporacyjnej osoby zbiorowej – było możliwe dzięki stopniowemu nadbudowywaniu kolejnych elementów konstrukcji etyki sytuacyjnej prawnika. Dlatego ostatni rozdział części trzeciej pracy domyka proponowaną koncepcję, naturalnie podsumowując całość zagadnień poruszonych w rozdziałach wcześniejszych. W szczególności jest to związane z wprowadzeniem teorii trzech stopni konkretyzacji norm etycznych I. Lazari-Pawłowskiej, umożliwiającej ostateczne wskazanie sfery „właściwej sytuacyjności” w etyce adwokata, sędziego czy prokuratora.

Sfera ta jest jedyną przestrzenią swobodnego wyboru etyczno-zawodowego adwokata, radcy czy prokuratora. N. Hartmann pisze: „wolność możliwa jest tylko w świecie, przeciwko którego determinacji (człowiek) powstaje i stawia czoło. Kto zamyka oczy na świat, jaki jest, zamyka je także na istotę własnej aktywności i własnych możliwości. Duchowi (indywidualnemu) nie jest bowiem dana wszechmoc, lecz moc ograniczona; i równie ograniczona jest jego wolność – związana wszędzie warunkami urzeczywistniania, których nie stworzył, które jednakże zostawiają mu przestrzeń dla jego inicjatywy)”. W osobistym przezwyciężaniu konfliktów wartości N. Hartmann upatruje jedyny właściwy sposób zdobywania wiedzy etycznej. Może nam ją przybliżyć tylko osobiste doświadczenie. Zdaniem Hartmanna, w każdej sytuacji ważnej pod względem etycznym człowiek stoi przed zadaniem rozwiązania konfliktu wartości, musi się wciąż potwierdzać jako osoba². „To samo (pisze Hartmann) odnosi się do życia wspólnoty, o wiele większego pola aktywności człowie-

² B. Trochimska-Kubacka, *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Ricketa, Schelera i Hartmanna*, Wrocław 1999, s. 51.

ka: tutaj, właśnie poprzez ludzkie aktywne organizowanie, występują warunki, trudności i konieczności, których człowiek nie chciał i nie przewidywał (...); i właśnie ten przymus wyzwala dopiero aktywność ludzkich zdolności, twórcze poszukiwanie i znajdowanie dróg wyjścia, przewidywanie i siłę ryzyka³. Odniesienie powyższych stwierdzeń N. Hartmanna do osoby sędziego, notariusza, radcy, itd., jak również do ich wspólnot korporacyjnych, stanowi istotę teoretycznego zabiegu dokonanego w tej pracy.

Na koniec – w celu podsumowania – chciałbym zarysować szkielet przeprowadzonego wywodu w formie 10 powiązanych ze sobą twierdzeń. Odwołują się one zarówno do trzech tez wskazanych we „Wprowadzeniu”, jak i do dalszych zagadnień, które uważam za węzłowe.

Twierdzenie 1

Można zbudować konsekwentną teorię etyki prawniczej, odwołującą się do dorobku etyki fenomenologicznej, opartą na koncepcji intuicji wartości etyczno-zawodowych, „odczuwanych” w sytuacjach relewantnych dla doświadczenia zawodowego prawnika. Teoria taka wychodzi na przeciw aktualnym, rzeczywistym potrzebom etyki prawniczej.

Postulat ten odwołuje się wprost do Schelerowskiej koncepcji intuicyjnego i emocjonalnego czucia wartości. Zgodnie z nią wartości są fenomenami o apriorycznej, nieformalnej strukturze. Nawiązując do poglądów M. Schelera powiedzieć można, że decyzja etyczno-zawodowa prawnika polega na dokonaniu osobistego aktu preferencji wartości w konkretnej sytuacji etyczno-zawodowego dylematu. Do jakiego jednak zbioru wartości odnosi się prawnicze myślenie etyczno-zawodowe?

Twierdzenie 2

W prawniczej kulturze europejskiej już od czasów prawa rzymskiego zasadnicze miejsce zajmuje myślenie według specyficznego

³ N. Hartmann, *Nowe drogi ontologii*, Toruń 1998, s. 30.

zbioru wartości etyczno-zawodowych. Zdaniem M. Kuryłowicza, etyczno-zawodowa spuścizna prawa rzymskiego stanowi wręcz najważniejszy, podstawowy element tożsamości współczesnych kontynentalnych zawodów prawniczych. Abstrakcyjne pojęcia i wartości, takie jak *bonum et aequum*, *iustitia* czy *humanitas*, bez względu na systemowe różnice, są jednocześnie podstawą wszystkich etyk prawniczych oraz prawa w naszym kręgu kulturowym (należy od razu wskazać na odmienną prawniczą tradycję etyczno-zawodową w krajach *common law*).

Tak więc proponowana w tej pracy koncepcja etyczno-zawodowa, odwołująca się do realnie istniejącego *universum* wartości, takich jak *iustitia*, *aequitas* czy *humanitas*, unifikuje i przenosi na nową płaszczyznę wątki przynależące do sedna kultury europejskiej, które wywodzą się zarówno ze starożytnej prawniczej, jak i dwudziestowiecznej (fenomenologicznej) „filozofii wartości”. Jak wiadomo, zarówno w antycznym Rzymie (np. w prawniczych pismach Cyserona), jak i w dwudziestowiecznej fenomenologii jednym z najważniejszych założeń etycznych jest pierwszeństwo wartości wobec wywodzonych z nich norm postępowania. Po poczynieniu tej uwagi przejść można do twierdzenia 3.

Twierdzenie 3

Normy deontologii prawniczych, zawarte w pozytywnizujących kodeksach etyki prawniczej, ze względu na swój bezwzględnie obowiązujący charakter, *ex definitione* wykluczają „myślenie według wartości”, czyli akty preferowania wartości zawodowych. Z tego względu nie mogą być zaliczone do etyki prawniczej, lecz jedynie do zawodowej etykiety lub do prawa korporacyjnego.

Jednym z głównych problemów etyki zawodów prawniczych w skali globalnej jest jej przekształcenie w wewnętrzne prawo korporacyjne. Oznacza to, że prawnicy są – w świetle bezwzględnie obowiązujących norm zawartych w *quasi*-prawnych kodeksach etycznych – pozbawieni możliwości podejmowania osobistych decyzji etyczno-zawodowych. Tymczasem, zgodnie z powszechnymi oczekiwaniami społecznymi, na prawnikach ciąży szczególny obowiązek osobistej

odpowiedzialności za etyczne postępowanie w ich zawodzie. Ocze-
kiwania takie od strony teoretycznej – z przyczyn wskazanych po-
wyżej – zaspokaja etyka fenomenologiczna. W fenomenologicznej
etyce prawniczej pierwotne są zawsze wartości, do których odnosi
indywidualna decyzja etyczno-zawodowa. Norma etycznego postę-
powania jest więc wtórna wobec aktu preferencji. Z takiej perspek-
tywy uzasadnione jest twierdzenie 4.

Twierdzenie 4

Kodeksy etyki zawodowej powinny być pisane jako „przewodniki”,
pomocne w dokonywaniu etycznych wyborów, w sytuacjach etycz-
no-zawodowego konfliktu.

W kodeksach etyki prawniczej należy położyć szczególny nacisk na
wskazanie wartości zasadniczych dla etyki korporacyjnej danego za-
wodu prawniczego oraz na podkreślenie osobistej odpowiedzialno-
ści za decyzje etyczno-zawodowe podejmowane w ich kontekście.
Z taką stosunkowo „miękką” wizją kodeksu etycznego, nawiązującą
po części do idei kodeksu honorowego, wiąże się ściśle koniecz-
ność rozbudowania edukacji etyczno-zawodowej studentów prawa,
prowadzącej do uwrażliwienia na wartości takie jak sprawiedliwość,
porządek prawny, tajemnica zawodowa, bezstronność w przypadku
sędziego, interes klienta w przypadku adwokata itd. Przekształcenie
etyki zawodowej w prawo korporacyjne powoduje regres etyczny
prawnika jako osoby w rozumieniu M. Schelera i tylko edukacja
etyczno-zawodowa, wsparta spójną teorią etyki zawodowej, może
temu zapobiec. Gdzie w praktyce szukać można wzorów intuicyjnej
etyki zawodowej?

Twierdzenie 5

Dobrym porównawczym przykładem etyki zawodowej opartej na
niepodważalnej intuicji wartości jest wywodząca się jeszcze z cza-
sów antycznych etyka medyczna, bliska teoretycznemu modelowi
personalistycznej etyki prawniczej, proponowanemu w tej pracy.

Etyka zawodów medycznych odnosi się do wartości, które z łatwo-
ścią dają się uchwycić intuicyjnie, takie jak życie, zdrowie i god-

ność pacjenta. Etyka ta kładzie szczególny nacisk na obowiązek indywidualnego wyboru w etycznie znaczącej sytuacji. Żaden *quasi*-prawny kodeks etyki lekarskiej nie jest w stanie uchylić indywidualnej odpowiedzialności lekarza czy pielęgniarki za akty preferencji wskazanych wartości etyczno-zawodowych. Tak więc ze względu na swój personalistyczny charakter i odniesienie do najcięższych wartości (w rozumieniu N. Hartmanna) etykę medyczną można uznać co najmniej za punkt odniesienia dla proponowanej koncepcji etyki zawodów prawniczych. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że za względu na „ciężar” wartości, jaką jest życie, etyka zawodów medycznych ma charakter paradygmatyczny wobec innych etyk zawodowych.

Twierdzenie 6

Każda korporacja prawnicza, jako etycznie zorientowana sieć komunikacyjna, może być właściwie scharakteryzowana przy zastosowaniu Schelerowskiej koncepcji „osoby zbiorowej”.

Wobec personalistycznej etyki zawodowej prawnika może być podniesiony zarzut, że jest ona ekstremalnie indywidualistyczna, w rezultacie relatywna i przez to nieadekwatna wobec korporacyjnego charakteru etyk prawniczych. M. Scheler zdawał sobie sprawę z podobnego zarzutu stawianego jego teorii etycznej i twierdził, że człowiek jako osoba może etycznie zrealizować się jedynie we wspólnocie. Zgodnie z tym poglądem uważam, że sędzia, prokurator, adwokat, itd., może realizować się etycznie i zawodowo tylko w swojej wspólnocie korporacyjnej. M. Scheler opracował hierarchię czterech różnych modeli ludzkiej wspólnotowości, w której najwyżej usytuowana jest tzw. osoba zbiorowa. Jej najważniejszą cechą jest grupowe, interaktywne uchwytowanie wartości duchowych, na których dana osoba zbiorowa się koncentruje. Przykłady osób zbiorowych podane przez M. Schelera to naród, kościół i wspólnota kulturowa. Ponieważ M. Scheler do wartości duchowych zalicza sprawiedliwość i porządek prawny, proponuję zastosowanie koncepcji osoby zbiorowej – po dokonaniu koniecznych modyfikacji – także do opisu korporacji prawniczej.

Co jest najbardziej znaczącą cechą korporacji prawniczej jako osoby zbiorowej?

Twierdzenie 7

Każda korporacja prawnicza ma sferę korporacyjnej świadomości aksjologicznej (w rozumieniu N. Hartmanna).

Nicolai Hartmann opracował teorię zmysłu wartości, tj. pola świadomości aksjologicznej, które jest najszerszym horyzontem, czy też obszarem, w obrębie którego człowiek jest w stanie rozpoznawać wartości. Zasięg takiego zmysłu wartości porównać można z maksymalnym zakresem zdolności ludzkiego oka do postrzegania barw. Jak powiedziano, w polu świadomości aksjologicznej prawnika pojawiają się typowe dla danego zawodu wartości etyczno-zawodowe. Również każda korporacja prawnicza jako całość posiada podobne pole świadomości aksjologicznej. Zakres takiego pola ograniczony jest przez społeczne zadania korporacji i decyduje o etyczno-zawodowej tożsamości danej prawniczej grupy zawodowej.

Czy można wyznaczyć identyczne pole świadomości aksjologicznej dla wszystkich korporacji prawniczych, i tym samym czy można zbudować wspólną etykę korporacyjną dla wszystkich zawodów prawniczych? Na to pytanie należy udzielić negatywnej odpowiedzi i sformułować twierdzenie 8.

Twierdzenie 8

Ponieważ sfera ta jest wyznaczona społecznymi zadaniami każdej korporacji, nie można zbudować wspólnej etyki dla wszystkich korporacji prawniczych.

W polskiej literaturze teoretyczno-etycznej można znaleźć pogląd, zgodnie z którym role zawodowe prawników cechuje „wysoka społecznie uznawana konfliktowość”. Oznacza to, że misja społeczna każdego z zawodów prawniczych jest inna, co jest widoczne zwłaszcza na przykładzie etyk zawodowych sędziego, adwokata i prokuratora. Pole świadomości aksjologicznej sędziów obejmować

będzie bezstronność, wypartą z takiego pola korporacji adwokackiej na rzecz interesu klienta. Obydwie te wartości będą wypierane z pola świadomości aksjologicznej prokuratorów przez dominującą wartość interesu publicznego. W kontekście tych odmienności budowana jest etyczna samoświadomość poszczególnych korporacji prawniczych.

Jak przejawia się etyczna samoświadomość korporacji radcowskiej, sędziowskiej czy prokuratorowskiej?

Twierdzenie 9

Wyrazem szczególnej korporacyjnej świadomości etycznej są specyficznie rozumiane akty komunikacji etyczno-zawodowej.

Etyczna samoświadomość, koherencja i tożsamość każdej korporacji prawniczej oparta jest na interaktywnych aktach komunikacji etyczno-zawodowej, podejmowanych w kontekście najważniejszych wartości etyczno-zawodowych. W opinii J. Tischnera praca sama w sobie ma cechy języka, za pomocą którego ludzie komunikują się między sobą. J. Tischner opisuje analogię pomiędzy kłamstwem wyrażonym w języku a nieetycznym wykonywaniem swojej pracy, tj. jej pozorowaniem. Tak więc – w opinii J. Tischnera – komunikacja zagadnień etyczno-zawodowych jest aspektem „dobrej pracy” samej w sobie. Stwierdzenie to jest szczególnie mocne w przypadku pracy prawnika, która ze swojej natury odbywa się w języku. Tak więc podnoszenie samoświadomości etycznej członków korporacji jest warunkiem *sine qua non* bycia dobrym sędzią, adwokatem czy prokuratorem. Z tej perspektywy kodeksy etyki zawodowej pomimo zastrzeżeń są wyrazem głębokiej samoświadomości etycznej danej korporacji prawniczej. Kodeks wyraża bowiem ogólniejsze preferencje etyczne danej korporacji, dokonane w jej polu świadomości aksjologicznej.

Gdzie – w skali globalnej – szukać można wzorów korporacyjnej komunikacji etycznej, zbieżnych z koncepcją fenomenologicznej etyki prawniczej, opracowanej na podstawie teorii M. Schelera, N. Hartmanna i J. Tischnera?

Twierdzenie 10

Współczesna etyka biznesu jest najbliższa komunikacyjnemu modelowi etyki zawodowej zaproponowanemu w tej pracy. Opiera się ona na ideach społecznej odpowiedzialności i rozliczalności korporacji oraz na komunikacji zagadnień etycznych wobec różnych kategorii interesariuszy (*stakeholders*).

Współcześnie jednym z najważniejszych warunków osiągnięcia zysku w działalności gospodarczej jest współcześnie przestrzeganie restrykcyjnie określonych standardów etycznych. Standardy te są komunikowane w skali globalnej i dotyczą m.in. osobistych kwalifikacji menedżerów, warunków pracy, godności pracownika, stosunku przedsiębiorstwa do interesariuszy itd. Z przestrzeganiem wskazanych standardów etycznych wiąże się idea *corporate social responsibility*, *social accountability* oraz *corporate citizenship*. Idee te są rozpowszechniane przez tworzące ogólnosiwiatową sieć organizacje i programy z zakresu etyki biznesu. Najbardziej znaczącymi inicjatywami z zakresu etyki biznesu są – dla przykładu – *United Nations Global Compact Programme* oraz *Caux Round Table*, a w Polsce – *Business Ethics Centre (CEBI)*. Interaktywna sieć wymiany informacji etycznej w biznesie mogłaby być wzorem dla komunikacji zagadnień etycznych między korporacjami prawniczymi, zarówno w skali lokalnej, jak i globalnej.

Po zaprezentowaniu powyższych twierdzeń wywód prowadzony w pracy uznać można za zakończony.

Bibliografia

- Andersen S., *Wprowadzenie do etyki*, Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 2003
- Aronson R.H., *Professional Responsibility in a nutshell*, West Publishing Co., United States 1991
- Bittner B., Stępień J., *Wprowadzenie do etyki zawodowej*, Oficyna Edukacyjna Wydawnictwa eMPi22, Poznań 2000
- Boziewicz W., *Polski Kodeks honorowy*, Warszawa–Kraków, 1919
- Codes of conduct*, wyd. The Law Society of Scotland, Edynburgh 2002
- Czarnik T., *Kwadrat aksjologiczny Nicolaia Hartmanna*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 4 (257)
- Davis M., Elliston F.A., *Ethics and legal profession*, Prometheus Books, New York 1986
- Domański H., *Prestiz*, Wrocław 1999
- Dziamski S., *Wykłady z nauki o moralności*, Poznań 1994
- Frings M.S., *Max Scheler – A Concise Introduction into the World of Great Thinker*, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pa., Editions E. Nauwelaerts, Louvain 1965
- Galarowicz J., *Fenomenologiczna etyka wartości*, Wydawnictwo Naukowe Państwowej Akademii Teologicznej w Krakowie, 1997
- Gornsztejn T.N., *Filosofia Nikolaja Gartmanna. Kriticzeskij analiz osnovnykh problem ontologii*, Akademia Nauk SSSR, Izdatielstwo „Nauka”, Leningrad 1969
- Grosch P., Vardy P., *Etyka – poglądy i problemy*, tłum. J. Łoziński, wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1995
- Hansen G., *Etyka zawodowa biznesmena*, „Etyka” 1994, nr 27
- Hartmann N., *O podstawach ontologii. Cele i drogi analizy kategorialnej*, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo „Comer”, Toruń 1994
- Hartmann N., *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, wyd. II, Meisenheim am Glan 1938
- Hartmann N., *Ethik*, Leipzig 1926
- Hartmann N., *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin–Leipzig 1935
- Hartmann N., *Grundzuge einer Methaphysik der Erkenntnis*, wyd. 5, Berlin 1965

- Hartmann N., *Mysł filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Comer, Toruń 1994
- Hartmann N., *Nowe drogi ontologii*, tłum. L. Kopciuch i A. Mordka, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1998
- Hartmann N., *Specyfika intuicyjnego poznania wartości*, w: *Wypisy z „Etyki”*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1999
- Herman Z.S., *Etyka badania naukowego i nauczania w naukach biologicznych i medycznych*, w: *Etyka w środowisku akademickim*, Warszawa 1994
- Holówka J., *Dylematy moralne w zawodach prawniczych*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela zawodu prawniczego*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2002
- Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, t. II
- Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Husserla*, PWN, Warszawa 1974
- Izdebski H., *Etyka radcy prawnego*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela zawodu prawniczego*, Wydział Prawa i Administracji UW, Wydawnictwa UW, Warszawa 2002
- Janczewski S., *Godność zawodu*, „Palestra” 1959, nr 10
- Jawłowska A., *Kilka uwag na temat etyki zawodowej*, „Etyka” 1994, nr 27
- Jawłowska A., *Życie i kodeksy*, „Etyka” 1994, nr 27
- Jaworski C., *Etyka adwokatów*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela zawodu prawniczego*, Wydział Prawa i Administracji UW, Wydawnictwa UW, Warszawa 2002
- Kiciński H., *Etyka zawodowa a kodeks*, „Etyka” 1994, nr 27
- Kolakowski L., *Etyka bez kodeksu*, „Twórczość” 1962, nr 7
- Komarnicki W., *Rola prawnika w powojennej Polsce*, referat wygłoszony w Uniwersytecie St. Andrew w dn. 23 marca 1942 r., za: Safjan M., *Etyka zawodu sędziowskiego*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela zawodu prawniczego*, Wydział Prawa i Administracji UW, Wydawnictwa UW, Warszawa 2002
- Konstytucja RP z 6 kwietnia 1997 r., Drukarnia Wydawnicza im. L. Anczyca S.A. w Krakowie
- Kraszewski J., *Zachować prestiż zawodu*, „Etyka” 1994, nr 27
- Kuderowicz Z., *Scheler czyli personalizm etyczny*, w: *Filozofia i socjologia XX w.*, Baczkowski B. (red.), cz. II, Warszawa 1965
- Kuryłowicz M., *Notariat w europejskiej kulturze prawnej*, w: *II Kongres Notariuszy Rzeczypospolitej Polskiej, Referaty i opracowania*
- Kwiatkowska-Fałęcka E., *Etyka radcy prawnego*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela zawodu prawniczego*, Wydział Prawa i Administracji UW, Wydawnictwa UW, Warszawa 2002
- Lazari-Pawłowska I., *Etyki zawodowe jako role społeczne*, w: *Etyka zawodowa*, Warszawa 1971
- Lazari-Pawłowska I., *Problemy etyki sytuacyjnej*, w: *Etyka – pisma wybrane*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków, 1992
- Lazari-Pawłowska I., *Etyka zawodowa bez kodeksu*, „Etyka” 1994, nr 27

- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002
- Lyotard J.F., *Phenomenology*, State University of New York Press, Albany 1991
- Michalik M., *Spoleczne przesłanki, swoistość i funkcje etyki zawodowej*, w: *Etyka zawodowa*, Warszawa 1971
- Michalik M., *W sprawie kodeksów etyki zawodowej*, „Etyka” 1994, nr 27
- Najder Z., *O pojęciu honoru zawodowego*, w: *Etyka zawodowa*, Warszawa 1971
- Olechnik S., *Etos i etyka pracy zawodowej*, w: *Collectanea Theologica*, Warszawa 1957
- Ossowski S., *O osobliwościach nauk społecznych*, w: *Dzieła. O nauce* Warszawa 1968
- „Palestra” 1995, nr 11–12
- „Palestra” 1996, nr 3–4
- Paluchowski W., *Max Scheler o pracy*, *Analecta Cracoviensia* XVI, Kraków 1984
- Pawlik W., *Niecznota uregulowana*, „Etyka” 1994, nr 27
- People, Planet and profits*, The Shell Report 2001
- Pieszak E., *Trzy dyskursy o spotkaniu z Innym. Gombrowicza, Schelera i Levinasa ścieżki spotkania w pobliżu wielkich dróg*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2003
- Pietrzykowski T., *Etyczne problemy prawa. Zarys wykładu*, Naukowa Oficyna Wydawnicza, Katowice 2005
- Piłat R., *Kodeks heroizmu*, „Etyka” 1994, nr 27
- Popkin R.H., Stroll A., *Filozofia*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1994
- Porębski C., *Czy etyka się opłaca? Zagadnienia etyki biznesu*, Wyd. „Znak”, Kraków 1997
- Preusner-Zamorska J., *Uwagi na temat statusu prawnego notariusza w świetle polskiej ustawy z dnia 14 lutego 1991 roku – Prawo o notariacie*, „Rejent” 1997, nr 6
- Romer M.T., *Etyka sędziego*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela zawodu prawniczego*, Wydział Prawa i Administracji UW, Wydawnictwa UW, Warszawa 2002
- Safjan M., *Etyka zawodu sędziowskiego*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela zawodu prawniczego*, Wydział Prawa i Administracji UW, Wydawnictwa UW, Warszawa 2002
- Safjan M., *Prawo polskie a Europejska Konwencja Biomedyczna*, „Prawo i Medycyna” 2000, nr 5 (vol. 2)
- Salagierski C.W., *Funkcje integracyjne i nadzorcze Krajowej Rady Notarialnej*, w: *II Kongres Notariuszy Rzeczypospolitej Polskiej*, Referaty i opracowania
- Sarapata A., *Etyka zawodowa*, Warszawa 1971
- Sarkowicz R., *Etyka prawnicza*, w: *Teoria prawa*, Kraków 1996
- Scheler M., *Wesen und Formen der Sympathie*, wyd. 3, Bonn 1926
- Scheler M., *Die Wesenformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926, wyd. 2, Bern 1960

- Scheler M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1927, wyd. 6, Bern und München 1962
- Scheler M., *Mensch und Geschichte*, Zurich 1929
- Scheler M., *O zjawisku tragiczności*, Lwów 1938
- Scheler M., *Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, wyd. Franckie – Verlag, Bern 1954
- Scheler M., *Arbeit und Ethik*, w: *Liebe und Erkenntnis*, Bern 1955
- Scheler M., *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW, t. 10: *Schriften aus dem Nachlass*, wyd. 2, Berlin 1957
- Scheler M., *Z fenomenologii życia emocjonalnego człowieka*, w: *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, GW, t. 2, wyd. 5, Bern–München 1966
- Scheler M., *Aprioryczne powiązania o charakterze starszeństwa między modalnościami wartości*, w: *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, GW, t. 2, wyd. 5, Bern–München 1966
- Scheler M., *To, co aprioryczne, i to, co formalne w ogóle*, w: *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, GW, t. 2, wyd. 5, Bern–München 1966
- Scheler M., *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*. Pisma wybrane, tłum. A. Węgrzecki, Wyd. Naukowe PAN, Warszawa 1994
- Scheler M., *Resentyment a moralność*, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1997
- Schreiber H.L., *The European Ethical Convention: Legal Aspects*, w: *Medical Ethics*
- Schweitzer A., *Etyka czci dla życia*, w: *Człowiek w filozofii współczesnej*, red. A. Pająk, G. Podraza-Ucińska, wyd. Akademia Medyczna w Krakowie, Kraków 1979
- Skorowski H., *Dlaczego etyka zawodowa?*, w: *Etyka zawodowa*, Warszawa 1997
- Stelmach J., *Współczesna filozofia interpretacji prawniczej*, Monografie Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1995
- Szczańska Z., *Etyka prokuratora*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela zawodu prawniczego*, Wydział Prawa i Administracji UW, Wydawnictwa UW, Warszawa 2002
- Szczepański J., *Czynniki kształtujące zawód w strukturę zawodową*, Warszawa 1965
- Szewczyk K., *Etyka i deontologia lekarska*, Polska Akademia Umiejętności. Prace Komisji Etyki Medycznej, Wyd. PAU, Kraków 1994
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Wyd. WAM, Kraków 2004
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. III, Wyd. PWN, Warszawa 1958
- Tischner J., *Refleksje o etyce pracy*, w: *Świat ludzkiej nadziei*, Wyd. „Znak”, Kraków 2000
- Tischner J., *W kręgu myśli husserlowskiej*, w: *Myślenie według wartości*, Wyd. „Znak”, Kraków 2000
- Tischner J., *Fenomenologia a socjologia*, w: *Myślenie według wartości*, Wyd. „Znak”, Kraków 2000

- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Wyd. „Znak”, Kraków 2000
- Tischner J., *Sztuka etyki*, w: *Myślenie według wartości*, Wyd. „Znak”, Kraków 2000
- Tischner J., *U źródeł współczesności*, w: *Myślenie według wartości*, Wyd. „Znak”, Kraków 2000
- Trębicki J., *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, PWN, Warszawa 1973
- Trochimska-Kubacka B., *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Ricketa, Schelera i Hartmanna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999
- Tulczyński A. (opr.), *Deontologia lekarska*, Wyd. Warszawskiej Akademii Medycznej, Warszawa 1993
- Waskowski E., *Zasady etyki adwokackiej*, 1933, „Palestra” 1995, 5–6
- Węgrzecki A., *Scheler*, Wyd. „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1975
- Wimmer R., *European Convention – Ethical aspects of Embryo Protection*, w: *Medical Ethics*
- Wojtyła K., *Max Scheler y la etica cristiana*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1982
- Woleński J., *Przeciw etyce zawodowej*, „Etyka” nr 27/1994
- World Medical Association Bulletin, vol. 1, nr 3, październik 1949
- World Medical Association International Code of Medical Ethics, za: <http://www.wma.net/e/policy>
- <http://www.britannica.com/eb/article-9106474/legal-ethics>
- www.cauxroundtable.org
- www.coe.int/T/E/Social_Cohesion/Health
- www.iap.nl.com
- www.ibanet.org
- Ziemiński Z., *Podstawy nauki o moralności*, Poznań 1981
- Zirk-Sadowski M., *Sposoby uczestniczenia prawników w kulturze*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1994, nr 4
- Zoll F., *Prawo cywilne w zarysie. Część ogólna*, t. I, Kraków 1946, s. 53, za: Safjan M., *Etyka zawodu sędziowskiego*, w: *Etyka prawnika. Etyka nauczyciela zawodu prawniczego*, Warszawa 2002
- Zwoliński Z., *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, PWN, Warszawa 1974

Fascynujące ścieżki filozofii prawa

pod redakcją Jerzego Zajadło



„Autorzy książki jak piszą we wstępie zapraszają (...) do refleksji, jak krętymi i zawilętymi ścieżkami musi kroczyć przez wspaniały i okropny świat filozofia prawa. Rasowy prawnik, rzetelny adwokat, sumienny prokurator, **sprawiedliwy sędzia** zawsze w części swojej wrażliwości pozostaną rozdarci między nie-dającymi się pogodzić racjami w trudnych sprawach; doświadczenia i „przygody” z prawem, jakie znajdują na kartach tej książki, mamy nadzieję pomogą im kiedyś w wyborze swojej, tej właściwej ścieżki postępowania: może wąskiej i spadzistej, może najeżonej trudnymi przeszkodami, ale na pewno fascynującej”.

Książka powinna zainteresować studentów i wykładowców, a także praktyków wymiaru sprawiedliwości. Jej głównym tematem są bowiem tzw. trudne przypadki (hard cases), których rozwiązanie wymaga nie tylko znajomości prawa i warsztatu prawniczego, lecz także doświadczenia życiowego, głębokiej erudycji i humanistycznej wrażliwości.

wydanie I, 2008,
oprawa miękka,
format B5

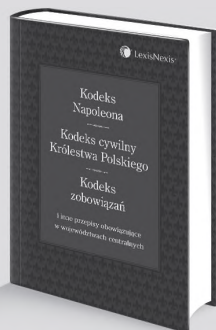
Infolinia
022 572 99 99
www.LexisNexis.pl



LexisNexis®

Kodeks Napoleona Kodeks cywilny Królestwa Polskiego Kodeks zobowiązań i inne przepisy obowiązujące w województwach centralnych

Wstępem opatrzył Andrzej Mączyński



Niniejszy zbiór adresowany jest do czytelników zainteresowanych prawem, które w przeszłości obowiązywało w Polsce. Obejmuje on teksty najważniejszych aktów normatywnych z dziedziny prawa cywilnego, które obowiązywały na obszarze centralnej Polski przed wybuchem II wojny światowej. Zgodnie z ówczesnym podziałem administracyjnym były to województwa: białostockie (z wyjątkiem powiatów: białowieskiego, grodzieńskiego i wołkowyskiego), kieleckie, lubelskie, łódzkie i warszawskie oraz miasto stołeczne Warszawa. Obszar ten odpowiadał terytorium Królestwa Polskiego utworzonego z części ziem Księstwa Warszawskiego postanowieniami kongresu wiedeńskiego w 1815 r.

wydanie I, 2008,
oprawa twarda,
format A5



LexisNexis®

Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis Sp. z o.o. – Warszawa 2008

Wydanie pierwsze

Skład i łamanie: Fotoedytor, Gdańsk

Druk i oprawa: Wers Design, Bydgoszcz

Druk ukończono we wrześniu 2008 roku

Papier EccoBook Cream 60 g/m², vol. 2.0