

Daniela Wiśniewska

Rodzaje i rola substytutów w moralności w ujęciu Dietricha von Hildebranda

Dietrich von Hildebrand jako reprezentant fenomenologii egde-tycznej zdecydowanie przeciwstawiał się w swoich poglądach zarówno empiryzmowi, neopozytywizmowi, jak i transcendentalnemu idealizmowi. W jego epistemologii zauważamy konsekwentne podążanie w kierunku obiektywistycznego, ontologicznego rozwoju myśli fenomenologicznej. Uważał, że centralnym miejscem w poznaniu filozoficznym jest zasada zakładająca odrzucenie na wstępie wszelkich przedfilozoficznych i filozoficznych założeń, zaciemniających istotność danych uzyskanych na drodze źródłowej intuicji. Twierdził, że „musimy podchodzić do bytu z gotowością uchwycenia specyficzności natury tego, co dane”¹. Różnorodność natury przedmiotów odsłaniających się na drodze intuicji źródłowej wskazuje, że ciasno pojęty empiryzm nie oddaje kompletności danych pozyskanych za jego pomocą. W autorskiej teorii poznania Hildebrand wyszczególnił dwa podstawowe rodzaje doświadczenia: jedno dotyczy stwierdzenia istnienia przedmiotu (*Realkonstatierung*), drugie natomiast daje nam informacje o jego jakościowym uposażeniu i istocie (*Soseinserfahrung*). To, co uzyskujemy na drodze wglądu w istotę przedmiotu, jest niezależne

Daniela Wiśniewska – doktor filozofii, rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem ks. prof. nadzw. dr. hab. T. Biesagi pt. *Pseudonormy w świadomości aksjologicznej w ujęciu Dietricha von Hildebranda* na Akademii Ignatianum w Krakowie. Ukończyła studia z zakresu wychowania muzycznego, pedagogiki społeczno-opiekuńczej, pedagogiki specjalnej oraz psychologii. Pracuje czynnie we wszystkich zdobytych specjalizacjach. Zainteresowania naukowe: filozofia człowieka, etyka, aksjologia oraz wyzwania fenomenologiczne wobec współczesnych kierunków naukowych.

¹ D. von Hildebrand, *Christian ethics*, New York 1952, s. 15–16 (tłum. własne).

od faktu jego istnienia. Tego rodzaju aprioryczny wymiar poznania jest, według Hildebranda, najbardziej właściwą drogą w odkrywaniu świata, którą powinna podążać filozofia².

W napisanym, wraz z Alice Jourdain, w 1957 roku dziele pt. *Graven images. Substitutes for true morality* autor dokonał szczegółowej analizy fenomenu pseudonorm funkcjonujących w naszej świadomości aksjologicznej. W badaniach nad formą, treścią i sposobami funkcjonowania substytutów Hildebrand posługuje się tą samą metodą, którą stosuje w całej swojej fenomenologii, czyli intuicją i opisem fenomenów istniejących w świadomości aksjologicznej, uważając, że ta intuicyjno-fenomenologiczna perspektywa jest źródłem wielkich odkryć filozoficznych i warunkiem osiągnięcia faktycznego kontaktu intuicyjnego z przedmiotem posiadającym istotę³.

Hildebrand dokonuje wnikliwego rozróżniania zjawisk o specyficznych cechach i specyficznej istocie, co pozwala mu ujawnić warunki konstituowania się pseudonorm od strony podmiotu, którymi są przyjęte przez podmiot teorie, obyczaje oraz związki z wartościami pozamoralnymi. Lektura jego prac uzmysławia fakt, że moralność substytucyjna jest zjawiskiem, które przez swoją atrakcyjność opartą na kompromisie z wartościami pozamoralnymi łatwo konstituuje się w naszej świadomości i wpływa na nasze postępowanie.

1. Natura substytutu moralności

Hildebrand, dokonując analizy zjawiska zniekształcenia bezpośredniego kontaktu poznawczego z wartością, w ramach opisów różnorodnych typów deformacji, wyodrębnił niezwykle istotny czynnik wpływający na zafałszowany obraz obiektywnej wartości. Nazwał go substytutem moralności (*substitute for true morality*), czyli pseudonormą, która pomimo zniekształcenia istoty wartości moralnej,

² Por. T. Biesaga, *Hildebrand Dietrich von*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2003, s. 447–452.

³ Por. D. von Hildebrand, *What is philosophy?*, New York 1973, s. 204.

zachowuje podstawowy *ejdos* rzeczywistości aksjologicznej. Badania nad fenomenem substytutu moralności są opisane głównie w dziele *Graven images. Substitutes for true morality* i w *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*⁴.

Według Hildebranda zjawisko iluzji aksjologicznej jest egzystencjalnie przyjętą i przeżywaną normą, umiejscowioną w naszej świadomości aksjologicznej. Zdeformowana w ten sposób świadomość jest w stanie budować jedynie iluzoryczny obraz moralności⁵. Zgłębiając naturę substytutów, warto nadmienić, że ich związek z wartościami moralnymi odróżnia je zdecydowanie od świata przeciwnego moralności. Na podkreślenie zasługuje fakt, że obligacja moralna, która występuje w substytucie nie może być utożsamiana z irracjonalną przeszkodą psychologiczną lub patologiczną presją. Czynnikiem wyróżniającym substytuty jest zjawisko izolacji lub przesadnego nacisku na konkretną wartość. Zniekształcenie to jest wynikiem wyboru jednej, określonej wartości moralnej i nadania jej priorytetowej wartości, co z kolei doprowadza do ustanowienia jej jedynie obowiązującą normą moralną. Mamy wówczas do czynienia z wypaczeniem jakościowej natury wartości moralnej. Status prymatu uzyskany na drodze deformacji ustawia daną wartość w pozycji przeciwnej do innych wartości moralnych. Wiele wartości moralnych w tym procesie jest pomijanych lub ulega wypaczeniu, a nawet jeżeli istnieją w opozycji do zdeformowanej normy moralnej, same uzyskują miano pseudomoralności. Substytut, ze swej natury, funkcjonuje jako żywa norma, standard moralny, akceptowany zarówno poprzez poszczególne jednostki, jak i całe grupy społeczeństwa. Posiada on tę specyficzną obligację, powinność, która jest charakterystyczna dla norm moralnych. Wartości przyjęte na drodze intelektualno-filozoficznej refleksji nie stanowią imperatywu dla naszego sumienia, nie prowokują poczucia winy w momencie jej nieprzestrzegania⁶.

⁴ Por. tenże, *Graven images. Substitutes for true morality*, New York 1957; *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, Vallendar-Schönstatt 1982.

⁵ Zob. tenże, *Graven images. Substitutes for true morality*, s. 35.

⁶ Zob. tamże, s. 6-7.

Warto podkreślić, że w przypadku substytutu obcujemy z egzystencjalnie funkcjonującą normą działania, a nie rodzajem zasłony wynikającej z przyjętej, na drodze intelektualnej spekulacji, teorii. Wartości moralne, umiejscowione w substytucie, posiadają powinność normatywną. Hildebrand dokonuje rozróżnienia na powinność opartą na zaproszeniu moralnie doniosłych wartości oraz na powinność opartą na moralnym zobowiązaniu⁷. Ten rodzaj moralnego zobowiązania charakteryzuje się bezwarunkowością, kategorycznością.

W naturze substytutu odnajdujemy cechę prymatu i niezbędności (*primacy and indispensability*) sfery moralnej, jednak ograniczoną tylko do jej formalnej strony. Fakt ten świadczy o tym, że formalny charakter prymatu nie odnosi się do właściwej percepcji kategorii wartości moralnych, ale opiera się na ich formie bez uwzględnienia treści. W takiej sytuacji pierwszeństwem mogą być objęte wartości pozamoralne, które uzyskują status obowiązywalności moralnej⁸.

W obszarze moralności ujawniają się rozmaite zniekształcenia o różnorodnej podstawie formalnej i treściowej. W analizach Hildebranda odnajdujemy wskazanie na doświadczenie irracjonalnej przeszkody, będącej pewnego rodzaju zahamowaniem o podłożu czysto psychologicznym. Innymi słowy, doświadczamy poczucia **wewnętrznej przeszkody** (bez zaistnienia racjonalnej refleksji), a nie wypełniamy moralną obligację, która wynika z **wewnętrznej potrzeby**. Ostrzeżenie sumienia jest oparte na racjonalnym zrozumieniu moralnego braku wartości, natomiast bariera psychologiczna pozbawiona jest racjonalnych przesłanek i opiera się w głównej mierze na emocjonalnych odczuciach. Przeszkoda psychologiczna jest utrudnieniem dla naszej autonomicznej odpowiedzi na wartość, natomiast zakaz wynikający z racjonalnego i adekwatnego poznania wartości jest obiektywnym sprzeciwem wobec moralnie złych aktów. Formalny i materialny charakter zahamowania całkowicie

⁷ Zob. T. Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989, s. 150.

⁸ Por. tenże, *Świadomościowe i osobowe warunki odpowiedzialności*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 29 (1993) 2, s. 27–37.

odróżnia go od istotowego wymiaru jakiegokolwiek zakazu moralnego. Na podstawie tego rozróżnienia możemy stwierdzić, że substytut z racji swej natury nie mieści się kategorialnie w żadnej formie zahamowania. W substytucie funkcjonuje obiektywna powinność względem wartości moralnych. Jest on, mimo wszystko, reprezentantem sfery moralnej odwołującym się do sumienia i wolnej woli osoby.

Formalne odróżnienie zahamowania od moralnej obligacji jest jednym z fundamentalnych kryteriów wyodrębniania fenomenu substytutu. Zahamowanie w sferze moralnej można porównać do pewnego rodzaju zniewolenia funkcjonującego w obszarze kontaktów interpersonalnych. Hildebrand twierdzi, że w przestrzeni wzajemnych relacji osobowych występuje zjawisko tzw. patologicznej niewoli (*pathological bondage*). Charakteryzuje się ono głęboką, irracjonalną zależnością wobec innych osób, wynikającą z bezrefleksyjnej uległości wobec wydawanych rozkazów. Przypadek ten nie może być utożsamiany z posłuszeństwem, na przykład takim, jaki ujawnia się wobec prawdziwego autorytetu, gdyż wpływa on bezpośrednio na ograniczenie osobistej wolności poprzez niemożność podejmowania wolnych decyzji⁹. Specyfika tej zależności ograniczona jest jedynie do znamion faktycznej władzy. Relacja zależności wobec autorytetu jest budowana na jasnej i wolnej odpowiedzi, powstającej w wyniku wglądu w prawdziwy charakter władzy oraz w oparciu o moralny obowiązek jej przestrzegania. Działanie substytutu zaobserwujemy tam, gdzie ujawnia się moralne zobowiązanie, czyli w zależności wobec autorytetu. W przypadku zniewolenia przez władzę warunki dla moralności substytucyjnej nie zostają spełnione.

Istnieje również możliwość sprzężenia władzy i autorytetu, mimo różnic występujących między tymi zjawiskami. Dzieje się to wówczas, gdy osoba posiadająca świadomość moralnej powinności ulega nerwicowej obsesji przymusu, w wyniku czego moralnie właściwa postawa przybiera psychologiczny wymiar patologicznej presji¹⁰. Moralny nakaz przekształca się, w tej sytuacji, w obsesyjne zniewolenie i zaczyna funkcjonować

⁹ Zob. D. von Hildebrand, *Graven images. Substitutes for true morality*, s. 9.

¹⁰ Zob. tamże.

wbrew swojej podstawowej naturze. Wypaczenie tego rodzaju nie przystaje do formalnego charakteru substytutu. Człowiek znajdujący się pod wpływem opisywanego zniekształcenia postępuje w myśl zakazów moralnych, ale wytworzonych w sposób czysto psychologiczny. Zostaje zatracona świadomość moralna względem popełnianych czynów, a na jej miejsce pojawia się neurotyczna bojaźń przed niewypełnieniem, bądź nieodpowiednim wypełnieniem moralnego zobowiązania. Takiego rodzaju przymus nie reprezentuje sfery moralnej w jej aksjonormatywnym wymiarze. Obserwujemy tu zjawisko, gdzie na gruncie wypaczenia doświadczenia moralnego obowiązku powstaje amoralna, psychologiczna konotacja wartości prawdziwie moralnych. Substytut, pomimo różnic formalno-kwalitatywnych, osadzony jest w najbardziej moralnej sferze, dlatego też nie wpisuje się w ramy analizowanego zniekształcenia. Związek ze sferą moralną substytutu jasno wskazuje na świadomie przyjętą obligację niezwiązaną z psychologicznym przymusem.

2. Główne rodzaje substytutów moralnych

W swoich analizach Hildebrand dokonuje podziału substytutów na: formalne (*the formal substitutes*) i materialne lub kwalitatywne (*material or qualitative substitutes*). Wśród substytutów formalnych znajdują się takie, które utożsamiają moralność z: tradycją (*tradition*), prawem państwowym (*laws of the state*), progresywizmem (*progressiveness*) czy liberalizmem (*liberalism*). Natomiast substytuty jakościowe wskazują na takie postawy, w których dobro moralne jest utożsamiane z: honorem lub dyshonorem (*honor or dishonor*), obowiązkowością (*duty*), samokontrolą (*self-control*) lub jej brakiem, z uczuciowością (*emotionality*), wiernością (*fidelity*), altruizmem (*altruism*), przyzwoitością (*propriety*). W ramach substytutów kwalitatywnych tworzą się tzw. domniemane sedna moralności, które zostały powiązane z: ideałem gentlemiana, rytualizmem (*ritualism*), efektywnością (*efficiency*), obligatoryjną trudnością (*morality is duty*), odwagą (*courage*).

Istnieją grupy społeczne identyfikujące swoje życie z moralnością rozumianą jako wierność prawu państwowemu i tradycji (*fidelity to state law*

and tradition). Wartości te stanowią dla nich wyznacznik normy funkcjonującej w sferze moralnych zakazów i nakazów. Istnieją przypadki, w których sfera moralna jest całkowicie tożsama z prawami państwa uznawanymi przez dane grupy społeczne. Autorytet państwa zostaje tu wyniesiony na tron autorytetu moralnego, a granice moralności są określane poprzez prawo państwowe. Człowiek funkcjonujący w takiej rzeczywistości jest sparaliżowany myślą o byciu niełojalnym wobec funkcjonującego prawa i żyje w obawie przed jego przekroczeniem. Jednak wierność prawu państwowemu nie stanowi dla niego narzędzia do właściwego poznania wartości lub antywartości moralnych. Te wartości lub dyswartości moralne, które nie są w swej naturze objęte prawem państwowym lub tradycją pozostają niedostrzeżone, nierozpoznane i niezrozumiane.

Kolejnymi formalnymi substytutami wyodrębnionymi przez Hildebranda są postępowość (*progressivism*), liberalizm (*liberalism*). Na tym poziomie dokonuje się redukcja pojęcia „moralna dobroć”, która w tym przypadku jest utożsamiana z tolerancyjnością, pragnieniem postępu i kompromisowością. Z perspektywy tak pojmowanej moralności czystość (*chastity*), pokora (*humility*) czy szacunek (*esteem*) tracą swój status fundamentalnych wartości. Co więcej, takie wartości moralne, jak hojność (*generosity*), sprawiedliwość (*justice*) czy prawdomówność (*truthfulness*), w świetle wolnego od uprzedzeń liberalizmu i błędnej interpretacji, zaczynają funkcjonować jako jego następstwa. Zwolennicy tego substytutu rozstrzygają dylematy moralne w ramach postępowości lub liberalizmu, a każdy przejaw sprzeciwu jest dla nich synonimem moralnego zepsucia.

W tekstach Hildebranda natrafiamy na opis substytualnej deformacji spowodowanej identyfikacją dobra lub zła moralnego z pojęciem honoru (*honor*) lub dyshonoru (*dishonor*). Człowiek funkcjonujący według tak rozumianej moralności podporządkowuje się całkowicie normom narzucanym przez prawo honoru. Istota sfery moralnej zostaje zafałszowana i ograniczona w swym oddziaływaniu. Punktem moralnego odniesienia staje się honor i działania z nim związane. Ten substytut charakteryzuje się znaczącą rozległością i jako norma moralna odgrywa zasadniczą rolę, przekraczając swoje substytualne ramy.

Do grupy substytutów formalnych zaliczamy również uczuciowość (*emotionality*). W tym przypadku moralność jest utożsamiana z wrażliwością, emocjonalną sferą ludzkiej aktywności, a jakiegokolwiek prawo wymuszające kontrolę nad spontanicznymi impulsami naszego serca jest odbierane jako działanie przeciwko moralnemu wymiarowi naszego działania. Wszelkie zasady, normy czy nakazy są postrzegane jako nieludzkie, konwencjonalne i sztuczne oraz stojące w opozycji do sfery moralnej. Hołubiona emocjonalność dyskredytuje nawet wartość intelektu, który racjonalizuje sferę uczuciową, odbierając jej tym samym podstawową ważność. Dobro moralne według tego substytutu jest utożsamiane ze „spontanicznością, niekonwencjonalną ciepłotą, posiadaniem wrażliwego serca”¹¹. Natomiast za moralnie złą zostaje uznana lojalność względem zobowiązań prawnych, poprawności biurokratycznej lub trzeźwy rozsądek.

Inny rodzaj moralnego substytutu funkcjonuje wśród ludzi, dla których poczucie obowiązku (*sense of duty*) znamionuje właściwy kanon moralnego postępowania. Moralność w tym przypadku jest identyfikowana z obowiązkiem, interpretowanym jako spełnienie ściśle określonego zadania, najlepiej definiowanego poprzez pojęcie prawne (*legal concept*). Osoby funkcjonujące w ramach tego substytutu rozpoznają moralny obowiązek w wypełnianiu działań wcześniej obiecanych lub w sytuacjach, w których zobligowani są działać, np. względem osób spokrewnionych. W tej kategorii moralności nie występują współczucie, życzliwość czy szczodrość. Obowiązek jest rozumiany jako dokładne wypełnienie powierzonych zadań, zarówno z dziedzin zawodowych, społecznych, jak i religijnych. Granica moralności jest tu wyznaczana poprzez realizację zobowiązań. Człowiek niesolidny, niewywiązujący się ze swoich obowiązków jest utożsamiany z człowiekiem złym i niemoralnym.

Podobnie funkcjonuje substytut, który moralność równoważy z wiernością (*fidelity*). Może być ona pojmowana jako wierność przyjacielom, państwu, profesji lub tym wartościom, które hierarchicznie

¹¹ Tamże, s. 40–41.

posiadają wyższą rangę. Tak postrzegana wierność to specyficzna mieszanka lojalności, niezawodności, szczerości, solidarności i oddania. Substytucyjna moralność w tym wymiarze rozbudowuje poczucie obowiązku o wierność i lojalność równocześnie – norma obowiązku, przedstawiona wyżej, tych wartości swym zasięgiem nie obejmowała. Człowiek, na którego słowo i oddaniu można polegać, reprezentuje ideał moralnej dobroci, która w tym przypadku jest substytutem moralności.

Także postawa reprezentująca altruizm (*altruism*) może być przykładem działania substytutu. W tym przypadku moralna właściwość jest identyfikowana ze służbą dla innych. Wyznacznikiem moralności jest określenie, czy dana postawa posiada charakter altruistyczny czy egoistyczny. Eudajmonistyczne podejście do życia uznawane jest za niemoralne, nawet perfekcjonizm i pragnienia osadzone w wyższych wartościach noszą miano egoizmu. Sednem moralności jest służba dla innych. Ten rodzaj substytutu zakłada istnienie specyficznego pojęcia społecznego rozsądku (*social sense*), które charakteryzuje się nadmiernym zaabsorbowaniem sprawiedliwością społeczną. Kwestia dobrego moralnego rozstrzygnięcia w ramach wspomnianego rozsądku społecznego, natomiast zło moralne pojawia się w wyniku braku tegoż rozsądku. Postawa moralnie godna to taka, w której oddanie, skuteczność i sprawność są wyrazem samokontroli poświęconej służbie społecznej. Człowiek moralnie niegodny nie interesuje się poprawą sytuacji społecznej, instytucjami opieki społecznej oraz działaniami na rzecz innych. Ten substytut posiada cechy głębokiego humanitaryzmu, jednak w istocie swej zafałszowuje sferę moralną, tworząc z niej substytucyjną rzeczywistość. W tym przypadku można mówić o sytuacji, w której szczególna wartość moralna jest uznawana za moralność jako taką.

Zniekształcenie moralności odnajdziemy również wśród tych ludzi, którzy moralność utożsamiają z samokontrolą (*self-control*). Moralny aspekt postępowania jest wyznaczany przez umiejętność kontroli własnych emocji, panowanie nad samym sobą. Poszukując niemoralnego przykładu w tym kontekście, znajdujemy człowieka pochłoniętego przez własne namiętności i emocje, niepotrafiącego zapanować nad wydarzeniami i bezradnie się im poddającego. Ten typ substytutu, często

występujący w filozofii stoickiej, jest rozpatrywany w kontekście ideału samowystarczalności. Sedno moralności w tym przypadku identyfikowane jest z poczuciem własnej wartości. Za typowe przykłady sytuacji niemoralnych są uznawane takie, w których tracimy panowanie nad sobą, przestajemy kierować się rozsądkiem. Płacliwość, histeria czy stan nietrzeźwości są uważane za coś gorszego niż bycie nieżyczliwym, nieczułym lub skąpym.

Innym substytutem jest tak zwana moralność umiaru (*morality moderation*, „*never too much*” – określenie używane przez Hildebranda). Obserwujemy tu moralność sprowadzoną do pospolitego rozsądku w sensie umiaru, natomiast niemoralność pojmowana jest jako niedorzeczność. Rozsądek jest tu rozpatrywany w kontekście uznania za obiektywne i ważne tylko takich cechy, które spokojnie mogą być skalkulowane i pojęte z zachowaniem właściwego dystansu. Tego rodzaju sensowność ukazuje każdy rodzaj heroizmu jako niepotrzebną brawurę i niezdrowe uniesienie, każde ryzyko podejmowane nawet w myśl szczytnych ideałów (nawet w obronie życia ludzkiego) jest postrzegane jako zuchwałe i niepotrzebne, każde całkowite poświęcenie, bezwarunkowa odpowiedź na wartość to forma lekkomyślności.

Za dość powszechną normę zafałszowującą właściwy obraz moralności Hildebrand uważa zjawisko rytualizmu (*ritualism*), a właściwie przywiązania do rytuałów. Osoby postępujące według tej zasady to zwolennicy norm religijnych, zgodnie z którymi cała istota moralności ogranicza się do wierności przykazaniom lub nakazom. W tym rodzaju „moralnych” przykazań można dostrzec głos woli Bożej, lecz sama w sobie istota Boga nie jest dla tych ludzi zrozumiała. Niezwykle ważne stają się pewne formy modlitwy, rytuałów i kultu. Fakt podporządkowania się im staje się miarą moralnej wartości istoty ludzkiej. W tym przypadku możemy również zaobserwować zjawisko redukcji moralności na rzecz rytualnych zwyczajów powodującej powstanie skłonności do pozornej religijności, powierzchownego traktowania sfery modlitewnej oraz zwycięstwo zewnętrznej formy rytuałów nad ich wewnętrzną treścią. Powstaje przekonanie, że mechaniczne wykonywanie pewnych form rytualnych wystarczy do zapewnienia sobie czystego sumienia,

a co za tym idzie, zbliżenia się do samej Osoby Boga. Działanie rytualne przybiera postać substytutu moralnego. W tym substytucie możemy wyróżnić trzy podstawowe cechy: pierwsza to dostrzeganie do pewnego stopnia wewnętrznej poprawności pomiędzy religijnością a moralnością; druga ogranicza moralność do wypełniania pozytywnych przykazań określonych przez dany rytuał; trzecia obrazuje substytucyjną moralność w całkowicie zewnętrznej i zmechanizowanej formie¹².

Pierwsza z wymienionych cech nadaje substytucyjnej moralności pewną przewagę, zwłaszcza jeżeli zestawimy ją z wymienionymi powyżej: tradycją (*tradition*), honorem (*honor*), prawem państwowym (*state law*), altruizmem (*altruism*), gdyż zakłada pewien związek pomiędzy moralnością a Bogiem. Jednak w konfrontacji z innymi cechami jej prymat zostaje zdegradowany. Instrumentalizacja i mechanizacja, którym poddawane są rytualne praktyki w ramach omawianego substytutu moralności, tworzą szczególnie niebezpieczną właściwość, mającą na celu zaoszczędzenie człowiekowi jakichkolwiek moralnych wymogów. Zjawisko pozbawiania religii cech moralności poprzez wyolbrzymianie i zmechanizowanie jej sfery rytualnej jest szczególnie zadziwiające, gdyż wprowadza z góry podział pomiędzy moralnością a religijnością. Człowiek funkcjonujący według tego substytutu uważa, że powstały rozdział jest możliwy do zredukowania właśnie poprzez automatyczne wykonywanie czynności rytualnych. W tej formie rytualizm może stanowić niebezpieczeństwo nawet w życiu niektórych katolików, którzy spełnianie Bożych przykazań ograniczają do wybiórczego przestrzegania przykazań Kościoła lub do instrumentalnego traktowania sakramentów. Dylemat grzechu jako wystąpienia przeciwko czystości, sprawiedliwości lub pokorze zostaje rozstrzygnięty w ramach rytualnych praktyk (*cultic practices*), które mają stanowić zadośćuczynienie za popełnione winy i obdarzyć pewnością, że tak prowadzone życie jest miłe Bogu. Fakt wystąpienia przeciwko Bogu poprzez takie praktyki jest całkowicie niezrozumiały. Skutkiem tego typu zjawiska jest zdewaluowanie moralności w jej całkowitej materialnej i jakościowej zawartości na rzecz

¹² Zob. tamże, s. 50.

zinstrumentalizowanych i automatycznie wykonywanych praktyk religijnych.

Wymienione powyżej normy mogą funkcjonować jako substytuty moralne lub jako imitacje wartości i powinności moralnej. Inne normy zniekształcające istotę moralności mogą jedynie posiadać funkcję reprezentującą znaczną część jej sedna, ale nigdy nie będą stanowiły całkowitych substytutów moralnych.

Przedstawione rodzaje substytutów nie składają się na kompletną, zamkniętą listę. Są pewną propozycją poszukiwań *ejdosu* moralności zarówno w zakresie aktów osobowych i przyjmowanych postaw, jak i w zakresie epistemologicznego umocowania. Analiza obecności substytutów moralnych w naszej świadomości aksjologicznej jest niezwykle istotnym elementem właściwego postrzegania motywów, zasad i ocen rzeczywistego działania moralnego. Warto przypomnieć w tym miejscu, że obiektywne normy moralne, pomimo czynników zniekształcających ich istotę, nie zostają pozbawione ich zasadniczego charakteru. Działanie substytutu doprowadza do powstania zafałszowanego obrazu moralności, ale nie zamyka drogi pozwalającej odkryć prawdziwość i piękno sfery istotnie moralnej. Rozróżnienie moralnie adekwatnych postaw od tych, które nieprawnie pretendują do miana moralnych, jest niezwykle trudne i wymaga nie tylko odpowiedniej wrażliwości, ale również odpowiednich narzędzi poznawczych. Podział stworzony przez Hildebranda jest fundamentem umożliwiającym penetrację tych dziedzin aksjologii, w których rozwija się moralność substytucyjna, stanowi drogowskaz do poznania fenomenu substytutu i jest punktem odniesienia w podjęciu działań na rzecz likwidacji pseudonorm w życiu moralnym.

3. Destrukcyjna rola substytutu

Moralność substytucyjna jest deformacją moralną, która różni się formalnie i treściowo od niemoralnego podejścia do sfery moralnej lub całkowitej obojętności wobec niej. Destrukcyjny charakter substytutu ujawnia się na rozmaitych płaszczyznach, które częstokroć wzajemnie

się przenikają. Stąd wynika szereg trudności w precyzyjnym uchwyceniu ram działania substytutu.

W substytutach jakościowych, nazywanych również materialnymi, mamy do czynienia z nieuprawnionym przejęciem prymatu doniosłości moralnej przez określoną wartość. Jak wskazuje Hildebrand: „moralna sfera zakazuje, aby jakakolwiek inna, szczególna wartość przypisywała sobie miejsce ogólnej, podstawowej wartości, tego, co moralnie dobre (*arrogate to itself the place of the general basic value, the morally good*)”¹³.

Wyróżnienie niektórych wartości moralnych jako jedynie słusznych w całej przestrzeni moralnej to istotne wypaczenie działające destruktywnie na ogólny obraz moralności. Śledząc analizy moralności substytucyjnych przeprowadzanych przez Hildebranda, zauważymy, że deformacja będąca wynikiem działania substytutu jakościowego posiada o wiele większy potencjał niszczycielski niż ten, który uwidacznia się w przypadku innych zniekształceń¹⁴.

U podstaw substytutu materialnego leży wielopłaszczyznowy mechanizm niesłusznego przypisywania wartościom pozamoralnym lub nieposiadającym znamion moralnych aspektom wartości moralnych tego, co samo w sobie jest doniosłe moralnie. Tego rodzaju wtargnięcie (*intrusion*) elementów pozamoralnych w sferę moralną wprowadza dekonstrukcję porządku moralnego zarówno w kontekście hierarchiczności, jak i jakościowej istoty. Moralność wykreowana przez substytut jest swoistego rodzaju kompilacją pierwiastka pozamoralnego z najbardziej formalnym *ejdosem* sfery moralnej (*the most formal eidos of the moral sphere*). Mamy w tym przypadku do czynienia z mieszkanką pozamoralnych czynników (*mixture of an extra-moral element*) i powinności (*its oughtness*) z zasadniczą, centralną pozycją wartości istotnie moralnych (*its ultimate central position*) oraz bezwarunkową obligacją moralną¹⁵. Powstała na tej drodze konstrukcja jest całkowitą deformacją świata moralnego.

¹³ Tamże, s. 167.

¹⁴ Zob. tamże, s. 168.

¹⁵ Zob. tamże.

Destruktywne działanie substytutu uwidacznia się nie tylko w przypadku opisanego wyżej nieuprawnionego przejęcia, ale także wówczas, gdy prymat całej sfery moralnej jest identyfikowany z konkretną, specyficzną wartością moralną. Hildebrand opisuje to zjawisko w następujący sposób:

Poprzez to, że moralna wartość jest przeniesiona ze swej pozycji, czyli jako jednej wartości pośród wielu innych, do pozycji moralnej dobroci jako takiej, czyli odnoszącej się do mianownika sfery moralnej, następuje odwrócenie moralnego porządku (*a reversal of the true order takes place*)¹⁶.

W rezultacie otrzymujemy ograniczoną w swym oddziaływaniu i zafałszowaną w swym fundamentalnym znaczeniu moralność. Opisywana sytuacja wskazuje także na istotną rolę odpowiedzi na wartość: nieuprawniona identyfikacja specyficznej wartości z formalnym miernikiem moralnej istotności jest w sposób nierozzerwalny związana z częściowo błędną lub całkowicie fałszywą interpretacją tej wartości. Brak adekwatności po stronie odpowiedzi udzielanej na wartość jest bezpośrednim czynnikiem zaciemniającym prawdziwość ujęcia aksjologicznego. Jak wskazuje autor, tego typu działanie jest zakorzenione w odwołaniu się do pozamoralnego aspektu pychy i pożądania¹⁷. Destruktywność substytutu oparta jest na kompromisie urzeczywistnionym w relacji pychy i pożyteczności z centrami funkcjonującymi w osobie. Tego rodzaju kompromis zawsze doprowadza do zafałszowania moralności i działa na nią w sposób niszczyielski.

Z formalnego punktu widzenia działanie substytutu zawsze doprowadza do zniekształcenia moralnej doskonałości. Rozróżnienie kwalitatywne tego zafałszowania jest zależne od specyfiki konkretnego substytutu. Zauważmy, że błędne postrzeganie na przykład honoru wpływa na odbiór całej sfery moralnej: osoba, będąc pod wpływem substytutu honoru, fałszywie interpretuje wierność, lojalność, wiarygodność itp.

¹⁶ Tamże, s. 168–169.

¹⁷ Zob. tamże, s. 169.

Podobna zależność występuje wśród wszystkich substytutów materialnych. Każdy substytut jest pośrednią przyczyną wypaczenia etosu całej przestrzeni moralnej. Osoba działająca pod presją substytutu nie jest w stanie adekwatnie postrzegać moralności.

O destruktywnej roli substytutu mówimy również w obliczu działalności mechanizmów ograniczających całą sferę moralną. Wiele moralnie odpowiednich i moralnych wartości nie jest objętych spektrum działania substytutu i w rezultacie zostają pominięte. Wartości niemające związku z pozamoralnym fundamentem substytutu lub nieodnoszące się do jego pozamoralnych elementów nie są traktowane jako wartości moralnie właściwe, chociaż taki status w istocie posiadają. Dla przykładu: substytut obowiązkowości będzie realizowany bez odniesienia do tak istotnych wartości moralnych, jak współczucie czy miłosierdzie. Decentralizowanie etosu moralności sprawia, że zwolennik substytutu jest nieustannie narażany na możliwość całkowitego odejścia z drogi wyznaczonej przez moralnie odpowiednie dobra. W systemie substytutu tego rodzaju drogowskaz nie funkcjonuje, dlatego nie posiada on tych cnót, które ze swej istoty zakładają istnienie odpowiednio moralnych wartości. Z drugiej strony, niektóre substytuty nadają moralnie istotne znaczenie tym rzeczom, które ze swej natury są moralnie nieistotne lub całkowicie obojętne.

Aktywność niektórych substytutów doprowadza do przededefiniowania niemoralnych aspektów rzeczy na moralne dobro. Taka sytuacja jest widoczna choćby w opisywanym wcześniej substytucie honoru. Tam kwestia pojedynkowania się lub krwawej zemsty dokonywanej w imię honoru stanowi punkt odniesienia do całokształtu działania moralnie właściwego, życie ludzkie, które nie wpisuje się w kodeks postępowania honorowego, zostaje pozbawione należnej mu czci i godności.

W przypadku substytutów formalnych wypaczeniu ulega forma moralnego autorytetu (*the form of the moral authority*), czyli formalny ejdos sfery moralnej traci swoją obligatoryjność i zostaje wtłoczony w schemat konwencji danego substytutu. Hildebrand wskazuje, że: „[...] nawet jeśli tradycja w swej zawartości jest zbieżna z prawdziwym prawem moralnym, transpozycja jej wewnętrznego obowiązku, jej kategorycznej

powinności [...] jest równoznaczna z osłabieniem normy moralnej (*to emasculating the moral norm*)¹⁸.

Ten rodzaj wypaczenia ukazuje nam zniekształcony etos moralności powstający w wyniku formalnej deformacji (*formal deformation*). W przypadku substytutu tradycji zniekształcenie formalne polega na zastąpieniu szacunku do prawa moralnego i adekwatności ujmowania wartości moralnych jedynie lojalnością wobec tej przestrzeni, która mieści się w pojęciowym znaczeniu tradycji. Warto zwrócić uwagę, że zakres działania wspomnianego substytutu nie jest jednolity (co jednak nie zmienia faktu, że mamy do czynienia z formalną deformacją etosu moralności). Rozpiętość oddziaływania rozciąga się od „materialnie niemoralnej tradycji (*materially immoral tradition*) do całkowitej zbieżności okoliczności z prawdziwie naturalnym prawem (*true natural law*), a nawet z prawdziwą moralnością chrześcijańską (*Christian morality*)¹⁹. Wniosek z tego, że deformacja ta może poważnie zdekonstruować formalny etos moralny lub być całkowicie nieobecna (*completely absent*). Należy zaznaczyć, że sam fakt istnienia normy postępowania moralnego zbliżonego znaczeniowo do tradycji nie jest jednoznaczny z fałszywą percepcją wartości moralnych i formą odpowiedzi na nie. Zafałszowany wymiar formalnego charakteru każdej konkretnej wartości uwidacznia się w momencie ograniczenia jej istoty jedynie do obszaru tradycji. Całkowicie formalny charakter substytutu tradycji nie daje nam żadnej gwarancji jakości treści, które ze sobą niesie. Substytuty jakościowe taką pewność nam dostarczają, i to zarówno w odsłonie pozytywnej, jak i negatywnej. Przypomnijmy: substytuty jakościowe z jednej strony wybiórczo traktują niektóre moralne i moralnie odpowiednie wartości, natomiast z drugiej zakładają konieczne istnienie innych moralnych i moralnie istotnych wartości. Substytut tradycji jest tego rodzaju deformacją, która pozwala na „wtargnięcie jakiegokolwiek możliwej moralnej antywartości (*the intrusion of any possible moral disvalue*)²⁰.

¹⁸ Tamże, s. 170.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 171.

Podobne zależności obserwujemy w funkcjonowaniu formalnej odłony substytutu legalizmu. Opisując go, wspominaliśmy, że osoba będąca pod jego wpływem utożsamia prawo moralne z prawem państwowym i tym samym doprowadza do deformacji formalnej ogarniającej całą przestrzeń moralną. Mamy w tym przypadku głęboką deformację moralną, jednak dociekliwsza analiza tego substytutu wskaże, że posiada on odniesienia do właściwych moralnie elementów. Przepisy prawa nie mogą stanowić zamiennika dla sfery moralnej, jednak regulacja prawna, oferująca człowiekowi bezpieczeństwo i poszanowanie dóbr osobistych, jest nieodłącznie związana z moralną odpowiednością, gdyż zadaniowo chroni godność życia ludzkiego.

Porównując ze sobą te dwa substytuty formalne, zauważymy, że związki tradycji z moralnością widoczne w cnocie pietyzmu (szacunek dla godności poprzednich pokoleń i ich osiągnięć) ma o wiele mniejsze znaczenie niż odniesienie do godności ludzkiego życia widoczne w legalizmie. Hildebrand precyzuje te różnice następująco: „Jakkolwiek nieadekwatna i fałszywa jest ta formalna norma, nie jest ona tak obca sferze moralnej, zwłaszcza że odnosi się w szczególny sposób do prawa karnego, z którym w sposób nierozwalny związany jest element moralny”²¹.

Gradualność znaczenia poszczególnych substytutów w kontekście ich rzeczywistych i domniemanych związków z odpowiednością moralną nie przenosi się na podstawową funkcję destruktywną substytucyjnej przestrzeni. Adekwatność ujęcia moralnie odpowiednich dóbr, nawet przy założeniu zbieżności ze sferą moralną, zostaje w zasadniczy sposób wypaczona. W przypadku legalizmu mamy do czynienia z powtarzającym się wśród innych substytutów mechanizmem fałszywej percepcji każdej pojedynczej wartości moralnej: zdeformowany rdzeń jest krzywym zwierciadłem całego obrazu świata moralnego. To odbicie pozbawia wartości ich metafizycznej głębi i doskonałej istotności. Możemy to zjawisko zdefiniować jako podwójną redukcję. Regresywna funkcja legalizmu uwidacznia się po pierwsze w fakcie zrównywania moralnych nakazów z pewnego rodzaju narzuconą ważnością (*superimposed*

²¹ Tamże, s. 172.

importance) posiadającą pozytywny wydźwięk, gdzie nakaz będzie się odwoływał do treści neutralnych względem odpowiedniości moralnej. W drugim aspekcie opisywanej redukcji dokonuje się ograniczenie każdego słusznego nakazu do formalnych norm prawa państwowego. Podwójne działanie tej deformacji dekonstruuje właściwą percepcję każdej moralnie odpowiedniej i moralnej wartości²².

Perspektywa substytutu formalnego nigdy nie obejmuje swym zasięgiem całej płaszczyzny moralnej, omijając wiele istotnych wartości moralnych. Co więcej, moralnie nieodpowiednie elementy uzyskują rangę moralnie odpowiednich dóbr, jeżeli tylko znaczeniowo będą zbliżone do charakteru substytutu. Zachodzi tutaj umowne przejęcie etosu sfery moralnej i wykorzystanie go do celów substytualnej normatywności. W tym momencie warto ponownie podkreślić, że oprócz elementów uosabiających zło moralne w ramach substytutu, sam substytut w swej istotności jest ogólną deformacją całej domeny moralności. Destruktywna siła substytutu izoluje osoby znajdujące się pod jej wpływem od autentycznie moralnych przeżyć, a także stwarza możliwość rozwoju czynników pozamoralnych i antymoralnych w przestrzeni uznawanej za prawdziwie moralną. Jak pisze Hildebrand:

Wspaniałość prawdziwych, naturalnych wartości moralnych, ich szlachetne piękno i wielka głębia blednie wraz z substytutem. Powiew wieczności, o którym mówi Kierkegaard jako o wyznaczniku prawdziwej moralności, jest zastąpiony przez zwykłą, immamentnie ludzką atmosferę. Ilu ludzi zostało poprowadzonych przeciwko moralności przez te wypaczenia moralne! Ile szlachetnych dusz zostało zbuntowanych przeciw moralności, ponieważ została im przedstawiona w deformacji substytutu! I czyż nie było to szlachetną misją takich osobowości jak Sokrates, aby walczyć z tymi substytutami poprzez przedzieranie się do prawdziwej naturalnej moralności?²³

Te poetycko-emocjonalne stwierdzenia dotyczą niezwykle ważnej kwestii. Antropologiczny взгляд w strukturę mechanizmów normują-

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 172–173.

cych stosunek człowieka do świata wskazuje niejednokrotnie, że wartości moralne są nieodłącznym elementem systemów światopoglądowych, w których ich obecność nie jest wypadkową rozmaitych uwarunkowań społeczno-kulturowych. Różnice aksjologiczne, jakość percepcji wartości oraz wielorakość ich realizacji są implikowane właśnie poprzez funkcjonowanie substytutu, który w jego związkach z pychą i pożądlivością jest kreatorem relatywnego obrazu moralności. Można zaryzykować stwierdzenie, że prawdziwa moralność, w całej swej doniosłości, dąży do uwolnienia od wszelkich zniekształceń wynikających z działania jakiegokolwiek substytutu.

Relatywność substytutu widoczna jest w jego schizofrenicznym stosunku do moralności właściwej: z jednej strony substytut nieustannie odwołuje się do wartości moralnych i moralnie odpowiednich dóbr, z drugiej natomiast, w wyniku działania pychy i pożądlivości, odsuwa się jakościowo od prawdziwego, moralnego dobra. Przewycięzenie substytutu jest możliwe, ale tylko w przypadku zastąpienia go moralnością autentyczną. Niebezpieczna może być sytuacja, gdy likwidując rzeczywistość substytualną, nie sięga się po prawdziwie moralne dobra, ale ustawia się w centrum świata aksjologicznego bytu antymoralne lub moralnie neutralne. Hildebrand często podkreśla, że neutralność w sferze moralnej pustoszy ją całkowicie, nie dając przestrzeni na odniesienie się do żadnej moralnej rzeczy, zarówno dobrej, jak i złej. Próżnia moralna jest o wiele większym zagrożeniem dla człowieka niż przestrzeń substytualna.

4. Pozytywna rola substytutu

Zwróćmy uwagę, że w ramach substytutu, pomimo wielu patologicznych zniekształceń, ciągle toczy się walka między autentycznym wezwaniem wartości moralnie odpowiednich a pychą i pożądlivością obecnymi w każdej osobie. I właśnie ten moment walki pozwala nam dostrzec pozytywny wymiar rzeczywistości substytualnej.

Szukając pozytywnych aspektów funkcjonowania substytutu, możemy wyróżnić trzy grupy elementów świadczących o bezpośrednim

odniesieniu się substytutu do moralności. Po pierwsze: brak obecności moralnie złych uczynków. Oczywiście to stwierdzenie wymaga doprecyzowania. Człowiek będący pod wpływem substytutu nie postrzega moralności w sposób adekwatny, ale uznaje istnienie obligacji, która reguluje jego sposób postępowania. Widać to w przypadku odstąpienia od czynu moralnie złego nie w wyniku uznania go za czyn autentycznie niegodny, ale z powodu konsekwencji, jakie osiągną sprawcę. Motyw tego postępowania nie posiada moralnego znaczenia, jednak rezultat wskazuje na wyraźne moralne konotacje. Niemoralność postawy w zestawieniu z faktem, że nie doszło do moralnie złego czynu (np. zabójstwa czy kradzieży) zostaje przesłonięta pozytywną stroną substytutu.

Po drugie: substytut posiada pozytywny aspekt wówczas, gdy nacechowane złem działanie zostaje pominięte ze względu na obligację w nim funkcjonującą. Trzeba przypomnieć, że zgodnie ze swoją naturą i niewątpliwym podobieństwem do sfery moralnej, w substytucie funkcjonuje regulator postępowania w postaci narzuconego obowiązku. Zwolennik substytutu, tak jak osoba przyjmująca autentyczny wymiar moralności, konstruuje określony rodzaj odpowiedzi na wartości. Forma tej odpowiedzi nie posiada znamion adekwatności moralnej, jest uwikłana w mechanizmy deformujące treść wartości moralnych i moralnie doniosłych odpowiedzi, ale jednak może być przyczyną odejścia od niemoralnego działania. Ta cecha substytutu świadczy o formalnym powiązaniu z moralnością oraz ujawnia nam dodatnią stronę jego funkcjonowania.

Ten obszar działania substytutów, który odnosi się do ochrony dóbr osobistych i społecznych, również może być uznany za pozytywny aspekt. Z perspektywy dóbr nacechowanych ważnością aksjologiczną moralność substytutu może być postrzegana jako relatywne dobro (*relative good*). W *Graven images* czytamy:

Honor, tradycja, szacunek dla praw państwowych, substytut *bien pensent* służy jako ochrona przeciwko anarchii, chaotycznym zakłóceniom lub moralnej deformacji rodziny, państwa, narodu i wszystkich form stowarzyszeń²⁴.

²⁴ Tamże, s. 175.

Oczywiście należy zaznaczyć, że prawdziwie moralne prawo jest nadrzędne wobec wszelkich przejawów substytucyjności. Jednak w obliczu zagrożenia autentycznym złem obecność substytutu stanowi pewną ochronę przed antymoralnymi działaniami. Korzystniejszy dla danej społeczności byłby prymat substytutu niż niszczyielskie zło w postaci terroryzmu czy przemocy tyra.

Mniejsze zło substytutu ujawniania się również pod postacią rozmaitych, obiektywnie dobrych działań. Do tego typu postępowania można zaliczyć lojalność wobec przyjaciela lub dopełnianie powziętych zobowiązań ze względu na wyznawany substytut honoru. Motyw jest pozamoralny, ale czyn odnosi się do moralnej obligacji. W zestawieniu z postawą człowieka, który za nic ma kodeks honorowy wobec innych, wymienione wyżej typy zachowań stanowią – z perspektywy moralności prawdziwej – zaletę. Hildebrand wskazuje, że pozytywna strona substytutu i jej odpowiedniość z moralnie relewantną wartością nie jest zbiegiem okoliczności. Pewna świadomość moralnie odpowiednich dóbr i pośrednie poszanowanie dla doniosłości wartości moralnych są obecne w przestrzeni funkcjonowania substytutu. Według omawianego autora podkreślanie pozytywnego aspektu substytutu ma wpłynąć na postawy osób, które w „swoim zapale do prawdziwej moralności zapędzają się tak daleko, że ich postępowanie jest postrzegane jako większe zło niż otwarty bunt wobec moralności”²⁵.

Zakończenie

Nie rozstrzygniemy tutaj, czy bliżej moralnej odpowiedniości jest moralny grzesznik czy zwolennik konwencjonalnej normy moralnej. Uważam, że Hildebrand, powołując się na rozmaite typy-wzorce zachowań, zaczerpnięte najczęściej z kart literatury, nie rozwiązuje przedstawionego dylematu, niemniej jednak próbuje ukazać, jak istotny dla ludzkiej egzystencji jest adekwatnie ujmowany i autentycznie przeżywany stosunek do świata wartości, zwłaszcza wartości moralnych.

²⁵ Tamże, s. 176.

Człowiek współczesny często sprawia wrażenie jednostki oderwanej od rzeczywistości, bezrefleksyjnie podążającej za absolutnym relatywizmem. Zwrócenie się ku rzeczywistości obiektywnej świata aksjologicznego pozwoli zachować ludziom to, co jest w nich najcenniejsze: ich **godność**. Najwyższa godność osoby ludzkiej leży w jej doskonałości, którą uzyskuje poprzez autentyczny, immamentnie przeżywany kontakt z wartościami. Umiejętność dawania adekwatnej odpowiedzi na wezwanie moralnie jest zadaniem stawiającym przed człowiekiem wiele przeszkód, zmuszającym do zajmowania konkretnych postaw zdeterminowanych chęcią osiągnięcia doskonałości moralnej. Podstawowym pragnieniem człowieka, jak twierdzi Hildebrand, jest szukanie i odnajdywanie takich dróg, które doprowadzą do osobowego kontaktu z autentycznie moralnym dobrem – tylko w takiej sytuacji człowiek konstituuje siebie w prawdzie. Substytuty, jako deformacja sfery moralnej, powinny być przewyciężane, jednak w obliczu zagrożenia, jakie płynie ze strony neutralności aksjologicznej, namiastki moralności mogą stać się przestrzenią poszukiwania autentycznego wezwania moralnego.

Bibliografia

- Biesaga T., *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989.
- Biesaga T., *Hildebrand Dietrich von*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 4, Lublin 2003.
- Biesaga T., *Spór o normę moralności*, Kraków 1998.
- Biesaga T., *Świadomościowe i osobowe warunki odpowiedzialności*, „*Studia Philosophiae Christianae ATK*” 29 (1993) 2, s. 27–37.
- Hildebrand D. von, *Christian ethics*, New York 1952.
- Hildebrand D. von, *What is philosophy?*, New York 1973.
- Hildebrand D. von, Jourdain A., *Graven images. Substitutes for true morality*, New York 1957.
- Hildebrand D. von, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis, Eine Untersuchung über ethisch Strukturprobleme*, Vallendar-Schönstatt 1982.