

nistyczny sens seksualnym przeżyciom człowieka, nie implikuje jeszcze, jak sądzę, przyjęcia nakazów monogamii, zakładając wierność rozumianą jako wyłączność. Bardzo możliwe, że „monogamiczna wierność” jest najlepszym, a może nawet jedynym, sposobem realizacji miłości. Jest jednak równie możliwe, że jest ona tylko charakterystyczną dla pewnego etapu społecznego rozwoju instytucjonalną formą ochrony prokreacji. Obie wersje wymagają jednakże uzasadnienia, którego książka *Natura, kultura, pleć* nie przynosi. Bowiem nadanie sensu życiu seksualnemu człowieka przez uczynienie z seksu „języka miłości” nie musi prowadzić automatycznie do akceptacji określonego wzoru miłości.

Problem kryzysu związków monogamicznych zawartych „z miłości” zbywa się w książce niewiele mówiącymi ogólnikami. Czyni tak na przykład Antoine, gdy stwierdza: „Takie spowzednienie w codziennym obcowaniu ze sobą, które może doprowadzić do tego, że jeden drugiego zaledwie znosi, potem unika, a wreszcie od niego ucieka [...] wynika często z jakiejś niemocy miłości, niemocy wyzwolenia tkwiących w miłości uniwersalnych sił, z jałowości takiej miłości, która nie mogła lub nie umiała być twórczą w dziele miłości” (s. 292).

Nie trzeba chyba dowodzić, że wyjaśnienia tego typu nie zbliżają czytelnika do zrozumienia przyczyn tak częstego załamywania się monogamicznych związków, w których seks był od początku w pełni traktowany jako „język miłości”.

Problemy poruszone w książce *Natura, kultura, pleć* są niewątpliwie dla współczesnego człowieka zagadnieniami niezwyklej wagi. Rozstrzygnięcie dylematów moralnych, które wiążą się ze sferą życia seksualnego, bez odwoływania się do „maiwności z góry narzuconego sensu”, okazuje się jednak znacznie trudniejsze niż sugerują to autorzy książki.

Podjęta w Centre d'Etudes Laënnec próba zrozumienia ludzkiej rzeczywistości płci, dążenie do ukazania etycznych konsekwencji różnorodnych sposobów rozwiązywania problemów seksualnych może być jednak potraktowane jako punkt wyjścia interesującego dialogu i twórczej dyskusji. Wywołanie takiej dyskusji leżało zresztą zapewne w zamierzeniach autorów, którzy starali się prezentować swe stanowiska bez odwoływania się do uzasadniających je założeń aksjologicznych natury religijnej, założeń, które jednak — przyjęte milcząco — stanowiły niewątpliwie ostateczny grunt proponowanych przez nich rozstrzygnięć.

Krystyna Starczewska

ETYKA SUDAŃSKA

Tore Nordenstam, *Sudanese Ethics*, Uppsala 1968, ss. 239.

Na odwrocie okładki tej ładnie wydanej książki przeczytać można krótki życiorys autora. W latach 1961-1966 uczył filozofii na uniwersytecie chartumskim, w latach 1966-1968 — socjologii na uniwersytecie w Umeå, w Szwecji. W 1968 r. był profesorem filozofii na norweskim uniwersytecie w Bergen. Stopień doktora filozofii uzyskał w 1965 r. na uniwersytecie w Chartumie. Właśnie ten okres pobytu w Sudanie dostarczył autorowi okazji do zebrania materiałów, które publikuje i anali-

zuje w swej pracy o etyce sudańskiej. Jest to w istocie, z małymi tylko zmianami, jego praca doktorska.

Książka składa się z trzech, właściwie odrębnych części. W pierwszej autor formułuje swoje rozumienie etyki oraz metodę jej badania opisowego (Part I. *Methods in Descriptive Ethics*, s. 11-64) Część trzecia zawiera stenogram wywiadów przeprowadzonych z trzema studentami sudańskimi (Part III. *The Interviews*, s. 127-221), a część druga — próbę rekonstrukcji tradycyjnej etyki Arabów sudańskich, dokonaną na podstawie tych właśnie wywiadów i pewnych — skromnych zresztą — materiałów dodatkowych (Part II. *The Traditional Sudanese Virtues: Some Case-Studies*, s. 65-125). W takiej to właśnie kolejności omówione zostaną poszczególne części pracy Nordenstama.

Koncepcje teoretyczne. „Zadaniem etyki [normatywnej] jest ustalenie, jakie życie winna prowadzić jednostka [*the inquiry into the good life*]. Etyka jednostki zawiera więc wszystkie te ideały, normy i koncepcje zła i dobra, tego co właściwe i niewłaściwe itd., które razem składają się na jej ideał dobrego życia [...]. Definicja «etyki deskryptywnej» wynika bezpośrednio z definicji «etyki (normatywnej)» przed chwilą zaproponowanej, ponieważ etyka deskryptywna jest opisem i analizą systemów etyki normatywnej. W niniejszej książce przez «etykę deskryptywną» będzie się rozumieć opis i analizę ideałów życia” (s. 18).

Taka definicja etyki — zdaniem autora — zaspokaja sześć sformułowanych przezeń kryteriów przydatności definicji dla prowadzenia badań z zakresu „etyki opisowej”. Wedle tych kryteriów, właściwa definicja etyki powinna być: 1) sformułowana *explicite* i nie ma odwoływać się do intuicji; 2) ma w pewnym stopniu zdawać sprawę z tego, co się zazwyczaj za „etykę” uważa; 3) ma wyznaczać interesującą dziedzinę badań; 4) nie może być zbyt wąska; 5) ma nadawać się do zastosowania przy badaniu różnych kultur; 6) ma nadawać się do skutecznego stosowania. Po porównaniu swojej definicji z propozycjami innych badaczy etyki rozumianej deskryptywnie, T. Nordenstam przechodzi do krytyki modelu dedukcyjnego, który dominuje u badaczy etyki Indian — R. B. Brandta i J. Ladda.

„Pewną interesującą konsekwencją dedukcyjnej koncepcji etyki jest, że kryteria adekwatności dla systemów etycznych będą identyczne z kryteriami adekwatności dla innych systemów aksjomatycznych. Fakt, że ideał dedukcyjny prowadzi do takich konsekwencji, może być traktowany jako *reductio ad absurdum* tego ideału. Nawet pobieżny przegląd własności, jakimi powinien się odznaczać system etyczny, aby mógł wypełniać swe funkcje, wystarczyłby dla wykazania, że nie da się utrzymać paralela z systemami aksjomatycznymi. Odpowiedni system etyczny powinien być np. wystarczająco elastyczny, żeby dał się stosować do nowych i nieprzewidzianych typów sytuacji. Aby być elastycznym, system musi być w pewnym stopniu otwarty. Trudno uwierzyć, że ideał dedukcyjny mógł się cieszyć taką popularnością, gdyby nie fakt, że ta właśnie cecha etyki (elastyczność) została przeoczona” (s. 29). W związku z tym T. Nordenstam rozwija pogląd, że kategorie i zasady etyczne muszą być „niedookreślone” w swym znaczeniu, mieć *open texture* (termin F. Weismanna — oznacza on pojęcia, dla których brak jest ustalonego zbioru warunków koniecznych i wystarczających poprawnego ich użycia). Otwarty charakter ogólnych zasad formułowanych przez moralistę lub prawodawcę umożliwia pewną swobodę wyboru działającym osobom. Fakt ten świadczy na rzecz tezy o błędności dedukcyjnego wzorca tak w przypadku prawa, jak i etyki.

Rola pojęć „otwartych” w etyce ma poza tym ważne konsekwencje metodo-

logiczne. Okazuje się bowiem, że badacz nie może ograniczyć swoich dociekań do wyodrębnienia podstawowych norm jakiegoś systemu. Nie wystarczy wyodrębnienie norm ogólnych czy szczegółowych — trzeba badać przykłady, ich zastosowania, aby móc dokładnie rozumieć normy. „Kazuistyka jest istotną częścią etyki” (s. 31). Wynika to również ze znaczenia, jakie ma w etyce rozumowanie przez analogię, i z faktu, że niektóre z podstawowych pojęć etyki normatywnej mają przede wszystkim znaczenie emotywnie (np. „szczęście”) i trudno jest uchwycić ich znaczenie opisowe bez znajomości konkretnych przypadków, w których są stosowane.

W dalszym ciągu rozważane są niektóre metodologiczne problemy badań etycznych, traktowanych jako szczególny przypadek badań nad ideologią. Przedstawienie etyki jednostki jest trudne choćby ze względu na złożoność treści składających się na system etyczny. Co więcej, poglądy etyczne jednostek nie stanowią zazwyczaj stałego systemu. Po wprowadzeniu sześciu wymiarów przekonań etycznych jednostki autor stwierdza, że badania etyczne muszą opierać się na obserwacji zachowań i na wypowiedziach badanych ludzi. Przyjęcie przez autora takiej definicji etyki tłumaczy fakt, że ostatnie dwa rozdziały części pierwszej są poświęcone przedstawieniu „etyki cnót” (*ethics of virtues*) i jej analizie. Główną troską autora wydaje się być unikanie definicji etno-, konkretnie: europocentrycznej. Stąd potrzeba takich odróżnień, jak koncepcje cnoty zorientowane do wewnątrz i na zewnątrz; skierowane na podmiot i skierowane na działanie; systemy, w których status moralny jednostki jest określony przez jej (lub Boga) działania, postawy itd., i systemy, w których zależy to od działań, postaw itp. innych ludzi.

Przez „cnotę” rozumie autor „dobrą cechę” (s. 57). „Cnoty dobrego Sudańczyka są, zgodnie z tą definicją, cechami [*qualities or characteristics or features*], jakie ktoś musi spełniać, aby być dobrym Sudańczykiem [...]. Etyka cnoty jakiejś jednostki może być obecnie określona jako ten fragment ideologii jednostki, który składa się z koncepcji, jak ktoś powinien wyglądać, aby być dobrym mężczyzną, dobrą kobietą, dobrym obywatelem [...] itd. Etyka cnoty, zgodnie z tą definicją, zawiera wszystkie cnoty istot ludzkich we wszystkich ich rolach i możliwościach” (s. 58). Taka definicja — zdaniem autora — jest z jednej strony zgodna ze współczesnym używaniem tego słowa, jak też spełnia pozostałe kryteria definicji (por. kryteria definicji etyki).

Koncepcja cnoty jest niezbędna dla rozważań autora. Twierdzi on bowiem, że tylko pytając kogoś o dobre cechy osoby, o cechy, jakie trzeba mieć, aby być dobrym, można otrzymać bardziej szczegółowe informacje na temat uznawanej przez rozmówcę etyki. Badania wychodzące od abstrakcyjnych norm ogólnych, jak i od reguł bardziej szczegółowych, dotyczących zachowań, a nie osób, prowadzą — zdaniem autora — do pewnej nieokreśloności. Jest to przekonywujące, zwłaszcza jeśli przywołać świadectwo etnografii kolonialnej, która dostarczyła kolekcji reguł nie uwzględniających myślenia i działania ludzkiego.

Nasuwa się jednak wątpliwość, czy przeciwieństwo: osoba — zachowanie jest najszcześniejszym sposobem widzenia możliwej procedury badawczej. Wspomniane braki były przede wszystkim skutkiem izolowania poszczególnych czynów od wszelkich warunków dodatkowych modyfikujących ocenę moralną. Na tym polegała abstrakcyjność rezultatów uzyskanych przez badaczy stosujących ideał dedukcyjny, a może po prostu ideał kodeksowy etyki czy prawa. Przeciwnieństwem takiego podejścia będzie nie tylko skupienie uwagi na osobie, jako całości ocenianej, ale ogólniej — na sytuacji. Analiza przypadków, która dostarczyła tyle wspaniałych przykładów dla etnografii prawa, może dotyczyć nie tyle osoby, ile właśnie zachowania, tyle że dokonującego się w określonej sytuacji, i może obejmować

również cechy osoby badanej. Tak właśnie w praktyce prowadzi badania T. Nordenstam. Dopytuje się o konkretne przykłady sytuacji moralnych, sam przedstawia przykłady rozmówcom i w sokratyczny nieraz sposób wraz z nimi je analizuje.

Określenie cnoty, tak ważne dla autora, budzi dość znaczne zastrzeżenia. W większości społeczeństw prowadzenie dobrego życia jest czymś innym niż dobre spełnianie poszczególnych ról. Być dobrym człowiekiem jest czymś innym niż być dobrym kucharzem. W proponowanym określeniu cnoty nie wiadomo, jak jest rozumiane słowo „dobry”. Wprawdzie autor deklaruje jego szerokie rozumienie („wszystkie role i możliwości”), to jednak w praktyce idzie mu chyba o takie cechy, które mają określać człowieka prowadzącego „dobre życie” pod tym czy innym względem, i że cechy dobrego kucharza jako kucharza pozostają poza obrębem jego teoretycznych i badawczych zainteresowań.

Badania. Pod względem technicznym badania te należą do najgorszych, z jakimi można się spotkać we współczesnej etnografii moralności i prawa. „Ponieważ uczyłem filozofii moralnej na Uniwersytecie w Chartumie — pisze autor — było dla mnie naturalnym użycie niektórych moich studentów jako informatorów” (s. 68). Dokładnie było ich trzech, Ali, Osman i Ibrahim, wszyscy wierzący muzułmanie, Arabowie, pochodzący ze wsi i w wieku około 25 lat. Na przełomie 1963-1964 roku autor przeprowadził z nimi serię rozmów, których część (10 i pół godziny) nagrał, a stenogram zamieścił w książce na 98 stronach druku. Ibrahim wycofał się częściowo z rozmów i był w ogóle mniej zainteresowany badaniami autora.

Nordenstam jest dobrej myśli co do reprezentatywności swoich studentów dla kultury arabskiej Sudanu, przy czym podobieństwo poglądów wygłaszanych na ogół przez innych studentów jest tu jedynym, niestety, argumentem rzeczowym. Równie dobrze można by stwierdzić, że Ali i Osman głoszą poglądy moralne charakterystyczne dla kultury arabskiej w ogóle. Autora pozornie interesuje, „jak kilku dobrze wykształconych młodych Sudańczyków podchodzi do cnót, tradycyjnie wysoko cenionych w ich własnym społeczeństwie” (s. 9), ale już sam tytuł książki mówi coś innego. Zresztą zajmujące większość miejsca stwierdzenie, które to cnoty są tradycyjnie wysoko cenione, opiera się tylko na rozmowach ze studentami. Brak jest zatem zewnętrznych informacji umożliwiających porównanie, jak młodzi, wykształceni Sudańczycy postrzegają i oceniają tradycyjne wartości. Można by w dalszym ciągu cytować argumenty z podręczników badań terenowych, zastanawiać się nad tym, co znaczy dla autora reprezentatywność, itd., ale nie warto. Książka została napisana i pozostaje problem, jak traktować jej dane. Nie są przecież całkiem bezwartościowe, mimo że grzeszą przeciwko normom statystycznej i kulturowej (poziom wykształcenia) reprezentacji. Książka J. Ladda opiera się przecież na informacji jednego człowieka, tylko że Bidaga był mędrcom, moralistą swej społeczności, zarazem znał najlepiej jej normy idealne i rozmyślał nad zagadnieniami moralnymi. Tu nasuwa się porównanie. Wyobraźmy sobie, że T. Nordenstam przyjechał do Warszawy i na seminarium z etyki prowadzi badania nad moralnością polskich chłopów — rozmawia z dwoma studentami pochodzącymi ze wsi. Nawet bardzo ogólnikowe informacje będą miały wartość dla osoby, która dotychczas nie miała żadnego pojęcia o badanym zagadnieniu. Etyk sudański dowiedziałby się najwięcej od „Jasia i Stasia”, Szwed już znacznie mniej, a dla Polaka byłyby to zapewne informacje tak ogólne, że obejmujące już i jego własne poglądy moralne.

Przy braku prac dotyczących potocznej etyki już nie tylko sudańskiej, ale

Arabów w ogóle, książka T. Nordenstama daje podstawy do wstępnych porównań i hipotez. W przypadkach tradycyjnych kultur Europy informacje zbierane od studentów specjalizujących się w etyce, nie byłyby chyba w tym stadium potrzebne. Istnieje przecież szereg źródeł pisanych, wśród których niepoślednie miejsce ma literatura realistyczna. Wstępny opis „etyki jako wzoru dobrego życia” może się na tych przekazach oprzeć. Inaczej w przypadku tradycyjnych kultur obcych, które rzadko były przedmiotem opisu literackiego, a ewentualne dane pochodzą najczęściej spod pióra Europejczyków z administracji kolonialnej lub niepewnych eksploratorów.

Z tych względów wartość pracy T. Nordenstama jako pierwszej próby odtworzenia kultury etycznej Arabów sudańskich jest właściwie niezależna od wartości wykorzystanych danych. Osman i Ali byłiby nie więcej i nie mniej zarazem reprezentatywni, gdyby byli dwoma żebrakami, którzy przywędrowali ze wsi do Chartumu czy gdyby byli profesorami chartumskiego uniwersytetu. Gdy wiemy tak mało, każde źródło jest dobre, byleby istniał do niego dostęp. I żadnej dodatkowej wartości nie należy przypisywać przeprowadzonym przez autora rozmowom. Ich stenogram stanowi pierwsze źródło pisane w europejskim języku, o które tak łatwo, gdy idzie o kultury etyczne naszych społeczeństw.

Tytuł jest jednak nieadekwatny. Być może „Etyka a Sudan” bardziej by odpowiadało treści książki, w której część teoretyczna jest odległa od przeprowadzonych badań, a te z kolei dalekie od ustalenia jak sudańska (a wobec istnienia murzyńskiego i w znacznej mierze niemuzułmańskiego Południa, może i arabsko-sudańska) etyka przedstawia się na poziomie społeczności tradycyjnej.

Tradycyjne cnoty Sudańczyka. W istocie trzy tylko rozdziały zawierają rekonstrukcję niektórych cech arabskiej kultury etycznej. Nie jest to dużo, poświęcono temu zagadnieniu 40 stron książki. Idzie o rozdziały zatytułowane „Odważa, szczodroblivość i gościnność” (s. 77-91), „Honor i godność” (s. 92-105) i „Etyka szacunku dla innych i szacunku dla siebie samego” (s. 106-116).

Tore Nordenstam nie chce imputować pojęć i postaw pochodzących z innego kręgu kulturowego. „Gdy ktoś chce zbadać poglądy pewnych osób na określoną cnotę, np. odwagę wówczas ma przed sobą dwie możliwości postępowania. W pierwszym przypadku może badać jak dalece jednostki akceptują daną koncepcję tej cnoty, np. własną koncepcję badacza. w drugim przypadku może badać ten układ wartości moralnych zawarty w osobistych przekonaniach jednostek, który jest najbliższy układowi oznaczanemu zazwyczaj terminem „odwaga”. Obecne badanie należy do drugiego typu i przyjmuje punkt widzenia informatora. Pierwszym krokiem w takim badaniu jest identyfikacja badanego układu, drugim zaś jego szczegółowa analiza” (s. 77). Warto przedstawić niektóre wyniki zastosowanej przez autora metody.

Arabskie *shajā'a* odpowiada względnie dobrze angielskiemu *courage*, co ułatwia określenie badanego układu pojęć moralnych. Dalej autor stara się ustalić (a) jakie są potoczne poglądy na temat odwagi (wedle jego informatorów) i (b) jakie są własne poglądy informatorów. Analiza przedstawionych przypadków czynów uznanych za odważne lub tchórzliwe prowadzi do następującej definicji sprawozdawczej: „Człowiek dzielny, to człowiek, który (I) może wytrzymać ból nie okazując tego po sobie, (II) przeciwstawia się wszelkiego rodzaju niebezpieczeństwom, nie ulegając lękowi, (III) nie traci samoopanowania w obliczu klęski” (s. 78). Samoopanowanie jest najważniejszym kryterium odwagi w rozumieniu tradycyjnym. Z wypowiedzi informatorów można jeszcze wywnioskować, że moment zagrożenia, świadomość

sytuacji i poleganie na sobie samym są dodatkowymi, koniecznymi warunkami uznania czyjejs odwagi. Natomiast problem, czy samoopanowanie powinno zawierać się w granicach zdrowego rozsądku, pozostał nie rozstrzygnięty. Wszystkie przykłady tradycyjnego rozumienia odwagi dotyczyły odwagi fizycznej, a tzw. odwaga moralna wydaje się być raczej przejawem godności niż odwagi.

Szczodroliwość (*generosity — karam*) i gościnność (*hospitality — diyāfa*) są trudne do rozróżnienia. „Sytuacje, w których może przejawiać się szczodroliwość mogą być, wedle informatorów, podzielone na trzy grupy. Pierwszym i najważniejszym rodzajem szczodroliwości jest ta, którą gospodarz może okazać względem swoich gości. Drugi (...) przejawia się w swobodnym wydawaniu pieniędzy i rozdawaniu podarunków (...) Trzecim jest szczodroliwość w formie pomocy potrzebującym, co można nazwać dobroczynnością” (s. 85). Gościnność jest zasadniczym elementem tradycyjnie pojmowanej szczodroliwości. Z zakresu tej cnoty są wyłączone dwie sytuacje — jedna, to działanie nieetyczne, np. użyczenie córki gościowi, drugi, to działania pozytywne, ale zaliczane do innych cnót, np. współpraca sąsiedzka.

Jeżeli idzie o idee honoru i godności, to są one ściśle ze sobą związane, ale nie identyczne. Trzy terminy arabskie należące do tego układu (*cluster*) zostały uznane za terminy specyficzne, a ich angielski przekład — jak przestrzega autor — winien być traktowany jako ułatwienie dla czytelnika, a nie jako pełne oddane pierwotnego znaczenia. Są to honor (*honour — sharaf*), obyczajność (*decency — 'ird*) i godność (*dignity — karāma*).

Sharaf jest, jak i *karāma* cechą przyrodzoną, którą łatwo jest jednak utracić, a trudno odzyskać. *Sharaf* zależy nie tylko od własnego zachowania ale i od zachowania krewniaków. *Sharaf* rodziny znajduje się głównie pod ochroną mężczyzn. *Sharaf* jednostki i rodziny zależy głównie od obyczajności seksualnej członków rodziny, a zwłaszcza kobiet. Pojęcie to ma charakter „otwarty”. „Wzorcowym przykładem ochrony *sharaf* jest wyraźnie piecza nad *'ird* krewnych płci żeńskiej ale nie będzie nadużyciem tego terminu zastosowanie go i w innych sytuacjach” (s. 95), np. kiedy może być naruszony przez popełnienie kradzieży lub nieobserwowanie postu.

'Ird jest cnotą w sferze życia seksualnego. Kobiety są zbyt słabe, żeby bronić tej, jak i dwóch pozostałych związanych z nią cnót, toteż opieka nad kobietami należy do mężczyzn. Utrata dziewictwa przed ślubem, cudzołóstwo są najcięższymi występkami. Wedle jednego z informatorów *'ird* może również odnosić się do mężczyzn, których plami utrata *'ird* przez żonę, córkę lub siostrę, jak i homoseksualizm.

Kluczową rolę w etyce sudańskiej gra pojęcie *karāma*. Odnosi się je do pojedynczych jednostek jak i do rodzin jako całości. Niewiele [...] można zrobić, aby zwiększyć swą osobistą godność — godność osobista jest czymś, co musi być zachowane przez uniemożliwienie jej zranienia lub utraty” (s. 100). Zarówno własne niewłaściwe zachowanie jak i nieodpowiednie potraktowanie przez innych są tu istotne. Zachowanie *sharaf* i *'ird* zdaje się być warunkiem koniecznym zachowania *karāma*. Również i inne sytuacje mogą prowadzić do utraty godności, np. „oblanie” egzaminu po wyteżonych przygotowaniach. Wydaje się jednak, że w ostateczności godność całkowicie zależy od zachowań i postaw innych ludzi. Prawdopodobnie „każde zachowanie, które może zrodzić ujemne reakcje innych ludzi, jest potencjalnym zagrożeniem czyjejs *karāma*, każde odchylenie od norm regulujących osobiste stosunki między ludźmi” (s. 101). Nic więc dziwnego, że „szukanie możliwych zniewag jest dobrym środkiem do znalezienia norm społecznie ważnych w tym

systemie etycznym, a ciężar zniewagi jest miarą stopnia obowiązywania odpowiedniej normy" (s. 102).

'*Irđ*, *sharaf* i *karāma* zachodzą na siebie, są często używane jako synonimy, ale ich zasadnicze znaczenia różnią się. '*Irđ*' stosuje się przede wszystkim do kobiet, *sharaf* do rodziny, *karāma* do dorosłych mężczyzn. Wzorcowym przypadkiem utraty dwóch pierwszych jest cudzołóstwo, ostatniego — zniewaga.

Jacek Kurczewski

FUNKCJE MORALNE PSYCHOANALIZY

Psychoanalyse et valeurs morales, Compte rendu du 6^e Colloque de l'Académie de religion et de la santé mentale, Les Editions du Cerf, Paris 1967, ss. 200.

W dniach od 29 listopada do 1 grudnia 1963 r. odbyła się w Nowym Jorku konferencja kapłanów i teologów różnych wyznań religijnych oraz teoretyków i praktyków w dziedzinie psychoanalizy i psychiatrii. Konferencja była szóstym z kolei kolokwium zorganizowanym przez Akademię Religii i Zdrowia Psychicznego (Academy of Religion and Mental Health) w celu konfrontacji światopoglądu religijnego ze współczesną wiedzą humanistyczną.

Psychoanalyse et valeurs morales jest stenogramem dyskusji na temat roli i miejsca wartości moralnych w teorii i terapii psychoanalitycznej. Psychoanaliza nie była rozumiana przez uczestników dyskusji w klasycznym, freudowskim sensie, lecz nadawano jej rozumienie właściwe współczesnej psychoanalizy humanistycznej reprezentowanej zwłaszcza przez E. Fromma.

Propagowana przez Ericha Fromma tzw. psychoanaliza humanistyczna rezygnuje z tradycyjnej, freudowskiej interpretacji doznań psychicznych człowieka, odwołując się do wszechobecności seksualnego libido. Cel psychoanalizy, według Fromma, jest zbieżny z celami wszystkich humanistycznych nurtów wielkich religii świata i wielkich systemów etyczno-światopoglądowych. Tym celem ma być otwarta postawa człowieka wobec świata i ludzi — postawa nazywana przez Fromma miłością, a przejawiająca się w potrzebie wolności, integralności i odpowiedzialności. Taką właśnie treść nadawali pojęciu psychoanalizy uczestnicy omawianego kolokwium.

Ze względu na różnorodność profesji dyskutantów, na konferencji nie osiągnięto jednolitości w podstawowych kategoriach, terminach czy sposobach argumentacji. Kolokwium odbyło się na zasadzie „wolnych skojarzeń” myślowych ewokowanych przez bardzo krótki, sygnalizujący jedynie centralny problem, referat poprzedzający każde posiedzenie. Z założenia więc wypowiedzi miały charakter „luźnych” refleksji, pewnego rodzaju impresji intelektualnych związanych z danym tematem. Nikt nie obawiał się występować z pomysłami najbardziej nawet zaskakującymi i nie sprawdzonymi, jeśli wydawały się one interesujące i płodne. Ten typowo amerykański rodzaj konferencji uniemożliwił dojście do wspólnie przyjętych konkluzji. Z drugiej jednak strony uniknięto jednostronności ujęcia tak częstego w jednolitych treściowo traktatach czy wystąpieniach.