

przedmiotem badań naukowych, przeto zrozumiałym się staje to, dlaczego Winter uważa nieintencjonalne nauki społeczne za niekompetentne w kwestii badania więzi osobowych między ludźmi. Jego awersja wobec „fizykalnego” traktowania spraw ludzkich nie jest jednak zupełna, ponieważ, mimo przedstawionych tu obiekcji, uważa, iż nauki empiryczne mają zastosowanie, ale jedynie przy badaniu najmniej istotnych, zrutyinizowanych postaci stosunków zbiorowych.

W trakcie lektury książki czytelnikowi nasuwają się różne pytania, wątpliwości i zasadnicze sprzeczności wobec słuszności analiz, podejścia metodologicznego autora oraz zasadności jego rozwiązań. Abstrahując już od uwikłania wywodów autora w chrześcijańską eschatologię, najbardziej kłopotliwe jest tu rozgraniczenie „doświadczenia codziennego” od innych postaci doświadczenia. Ponieważ zaś nic nie zniewala nas w sposób „naturalny” do przyjęcia jakiejś linii demarkacyjnej, dlatego każdy podział musi tu okazać się dowolny. Także miłość, jako proponowane panaceum na wszelkie konflikty moralne jest środkiem równie utopijnym, jak nieskutecznym. Autor też nazbyt skrajnie interpretuje i krytykuje współczesne nauki humanistyczne, które, czego sam jako socjolog nie może wszak kwestionować, mają rzeczywiste osiągnięcia. Nadto, wybrał on, jako reprezentatywne nauki społeczne współczesności, te, które opierają się na założeniach metodologii behawiorystycznej, woluntarystycznej i funkcjonalistycznej, a więc łatwe do krytyki. Nie muszę dodawać, że humanistyka współczesna bynajmniej nie ogranicza się do krytykowanych przez autora sposobów badania społeczeństwa, moralności i historii. Istnieją bowiem teorie wykraczające poza jednostronności krytykowanych przez Wintera metod. Stwierdzenie to nie podważa wcale ważności zarzutów autora *Elementów* przeciwko współczesnym postaciom woluntaryzmu czy behawioryzmu w naukach o człowieku.

W książce tej wyraźnie odczuwa się też brak przykładów wnikliwych analiz konfliktów moralnych, stanowiących przecież jedną z najważniejszych części teorii etycznych. Rzeczowa, pogładowa analiza ujawnia bowiem od razu sposób „działania” metody danego badacza na konkretnym materiale oraz wytycza podstawowe punkty orientacji aksjologicznej. Analiza taka przybliży też proponowaną teorię konkretnemu życiu. Pod tym względem Winter, który sam krytykuje ogólnikowość i abstrakcyjność nie spełnia własnych postulatów.

Zbigniew Zwoliński

TEOLOGIA, BIOLOGIA I MORALNOŚĆ

Paul Chauchard, *Biologia i moralność*, tłumaczenie A. Pilarz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1966, ss. 219.

„Nadszedł moment, by zjednoczyć wszystkich ludzi dobrej woli dla rozwinięcia obiektywnej etyki ludzkiej, odpowiedniej dla każdego człowieka pragnącego być moralnym i pracować nad tworzeniem społeczeństwa urzeczywistniającego humanizm” (s. 13). Ten cytat pochodzący z omawianej książki określa zamierzenia autora—humanisty, który zaniepokojony niebezpieczeństwami, jakie wynikają z antynomii współczesnej cywilizacji (alienacja, dehumanizacja, relatywizm etyczny, dysonans poznawczy myślących katolików itd.), pragnie wnieść swój wkład przyrodnika w dzieło budowania etyki normatywnej, która mogłaby uzdrowić aktualne stosunki społeczne.

P. Chauchard, wybitny neurofizjolog francuski, entuzjasta filozoficznej wizji Teilharda de Chardin, opierając się na jego założeniach ontologicznych i metodzie,

dąży do zarysowania ogólnych zasad „etyki naturalnej” z punktu widzenia humanisty, biologa i katolika, na użytek zarówno wierzących, jak i niewierzących.

Metoda, tak istotna dla uzasadnienia systemu normatywnego, polegająca na teoretycznej syntezie faktów naukowych, znacznie wybiega poza pozytywistyczny ideał analizy danych opisowych. Chauchard odrzuca moralną neutralność nauki, twierdząc, że „Nowa biologia ludzka nie jest wyłącznie opisowa, ale dąży do normatywności...” (s. 18) i na tej podstawie próbuje wywieść logicznie prawa moralne z praw biologicznych. Zabieg ten wydaje się autorowi prawomocny w świetle teilhardowskiej koncepcji „fenomenologii natury”, odrzucającej wąsko pojętą metodologię naukową na rzecz poszukiwań ukrytej filozofii nauki i poznawanego przez nią wszechświata. Tego rodzaju synteza nie może się obejść bez założeń ontologicznych.

P. Chauchard proponując budowę uniwersalnego systemu etyki, przydatnego dla całego gatunku ludzkiego niezależnie od orientacji światopoglądowej poszczególnych jednostek, swoją analizę wiedzy biologicznej opiera się na założeniach chrześcijańskiego ewolucjonizmu Teilharda de Chardin, upatrując w nim nową wersję teologii o tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Założenia te (1 — istnieje prymat psychiki i myśli nad pierwotną materią we wszechświecie, 2 — fenomen społeczny ma wartość biologiczną) determinują kierunek syntezy danych biologicznych, jak również wnioski, jakie autor wysuwa odnośnie etyki, pozostając w kręgu teilhardowskiego personalizmu.

Chauchard rozpatruje rolę biologii na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, widzi jej przydatność w ustalaniu normy i optimum sprawności funkcjonalnej organizmu i psychiki człowieka. Rozważania na ten temat opiera na wielu rzeczowych informacjach z zakresu medycyny, biochemii, neurofizjologii i fizjologii mózgu. Wydaje się jednak, że w tej dziedzinie Chauchard nieco przecenia aktualne możliwości tych nauk sądząc, że neurofizjologia wyjaśni istotę myślenia, a analiza procesów chemicznych mózgu pozwoli ustalić jego funkcjonalną normę. Takie jednak ujęcie biologii, która określiłaby możliwości fizjologiczne człowieka, wydaje się prawomocne i godne uwagi.

Po drugie, autor sugeruje, że biologia może okazać się pomocna w określeniu istoty człowieczeństwa i niektórych wartości życia ludzkiego. „Wkład biologii to wskazanie tych czynników determinujących, którym należy się poddać” [podkr. L.Ż] (s. 148). Wydaje się, że rozstrzygnięcie wyżej wymienionych kwestii nie mieści się w kompetencjach naukowych biologii, lecz etyki, a taka interpretacja biologii może stanowić nową próbę zakamuflowanej eschatologii etyki religijnej, której zgodność z „etyką naturalną” wynikającą z biologii autor niejednokrotnie podkreślał. Wartości moralne mogą być wyprowadzane z biologii tylko wtedy, gdy przyjmie się teleologiczną interpretację świata, co dla Chaucharda jest jedynym słusznym i możliwym do przyjęcia stanowiskiem, które jest równie stanowczo odrzucane przez marksizm.

Zastanówmy się, jakie jest *credo* autora *Biologii i moralności* w dziedzinie etyki. Ogólne zasady proponowane przez Chaucharda, mimo że nie wynikają logicznie z przesłanek biologicznych, nie budzą wątpliwości. Ideą przewodnią jest humanistyczny obraz roli i zadań człowieka w procesie ewolucji. Jest to wprowadzenie humanizmu w ujęciu chrześcijańskim, podporządkujący człowieka idei Boga, a więc niemożliwy do zaakceptowania przez marksizm, ale naczelne postulaty etyczne wynikające z tego stanowiska są powszechnie uznawane i cenione.

Autor wspomina prawo i obowiązek człowieka do pełnej humanizacji, konieczność uwzględnienia zobowiązań wobec społeczeństwa przy rozważaniu problemów jednostkowych, postuluje maksymalne wykorzystanie możliwości ludzkich, traktowanie każdego człowieka jako „obywatela świata ludzi” (a co za tym idzie, odrzuca rasizm).

Pojęcia dobra i zła, tak istotne dla każdego systemu etycznego, nie zostały

jednak zdefiniowane przez autora. Biorąc pod uwagę całość rozważań można sądzić, że według Chaucharda na miano dobra zasłużyło wszystko, co sprzyja rozwojowi człowieka w procesie teilhardowskiej ewolucji, a zło jest to wynik ułomności natury ludzkiej, który należy czynnie przewycięzać. Ogólnie można by rzec, że koncepcja natury ludzkiej prezentowana przez autora (pomijając jej źródła i dwuznaczności) jest optymistyczna i pełna wiary w możliwości i sens istnienia człowieka, mimo iż zdaje sobie z jego niedoskonałości sprawę. Autor wspomina wiele wad ludzkich tropionych również przez etykę świecką, analizując jednak je w sposób ogólnikowy i chaotyczny, posługując się głównie poczuciem oczywistości.

Chauchard-przyrodnik i humanista rozważając, jakie znaczenie może mieć dla człowieka rozwój cywilizacji, krytykuje stanowisko uznające postęp naukowo-techniczny za źródło wszelkiego zła, ostrzega również przed nieuzasadnionym optymizmem. Autor podkreśla konieczność rozwijania wszechstronnych badań dotyczących reakcji fizjologiczno-psychologicznych człowieka na coraz powszechniejszą ingerencję techniki w życie codzienne (radioaktywność, zanieczyszczenie atmosfery, przyspieszenie tempa życia, nadużywanie leków itd.), dającą w efekcie wyczerpanie nerwowe, a nawet grożące degeneracją gatunku, proponuje rozwijanie higieny życia społecznego.

Rozwiązanie problemu wolności, tak istotnego dla prawomocności funkcjonowania ocen moralnych, wynika prawdopodobnie częściowo z zawodowych zainteresowań autora, a częściowo z założeń ontologicznych. Chauchard traktuje wolność — jako funkcję mózgu ludzkiego, polegającą na rozumieniu i kierowaniu biologicznymi determinizmami rządzącymi działalnością człowieka. Autor krytykuje pojęcie „wolności absolutnej” Sartra prowadzącej do nihilizmu, a nawet amoralizmu (np. Gide). Marksisci natomiast — zdaniem autora — pojmują wolność zbyt „materialistycznie”. W podrozdziale „Prymat serca” autor tak podsumowuje swoje rozważania: „Wolni jesteśmy tylko wtedy, kiedy wiemy, a wiemy tylko wtedy, gdy miłujemy” (s. 142). O ile pierwsze określenie jest możliwe do przyjęcia również na gruncie filozofii marksistowskiej, o tyle ostateczne sformułowanie uniemożliwia porozumienie w tej sprawie.

Nową cechą etyki chrześcijańskiej, której rzecznikiem jest Chauchard, jest postulat aktywności człowieka w procesie zmiany świata spostrzeganego dynamicznie. Dynamika, a raczej zmienność świata, nie jest jednak interpretowana jako ścieranie się przeciwieństw i powstawanie nowych jakości, ale raczej jako wzrost stopnia złożoności i duchowości świata w wyniku ewolucji i rozwoju świadomości ludzkiej. Gwarancją sensu aktywności jest dominująca rola, jaką człowiek spełnia w procesie ewolucji. Można by ten moment potraktować jako wspólny dla etyki marksistowskiej i systemu Chaucharda, gdyby nie fakt, iż autor omawianej książki *implicite* ujmuje rolę człowieka z punktu widzenia celu najwyższego, to znaczy Boga, podczas gdy dla Marksa naczelną wartością jest człowiek.

W porównaniu z klasycznymi formułami etyki katolickiej propozycje autora dążą do zbudowania raczej etyki sumienia niż etyki autorytetu. Postulaty Chaucharda sugerują imperatywy posłuszeństwa, będący ogólną dyrektywą dla sumienia, który pozornie wynika z roli człowieka w ewolucji wszechświata, a rzeczywistość z roli wobec Boga determinującego ten proces.

P. Chauchard podkreśla w swojej książce, że jego zamierzenia są jedynie próbą określenia implikacji filozoficznych wynikających z biologii, a nie systematycznym wykładem nowej etyki. Przedstawione propozycje stanowią jednak próbę zbudowania systemu etyki ogólnoludzkiej, mimo że u jego podstaw tkwią założenia określonej szkoły filozoficznej. Jak każdy twórca systemu dążącego do uniwersalizmu, Chauchard posługując się dosyć abstrakcyjnym, nie osadzonym w realiach, pojęciem człowieka, nie dostrzega społecznych uwarunkowań norm

etycznych ani ich przeobrażeń wynikających ze zmian społecznych, kulturowych i ekonomicznych.

Problem alienacji pozostaje na marginesie zainteresowań autora. Rozproszone uwagi nie omawiają bliżej źródeł tego zjawiska, na ich podstawie można jedynie wnioskować, że rozwiązanie byłby on skłonny widzieć w szeroko pojętej acz dokładniej nieokreślonej miłości między ludźmi. Być może jest to tradycyjny ideał chrześcijańskiej miłości bliźniego, który w języku ateistów oznaczałby dyrektywę powszechnej życzliwości.

System etyczny proponowany przez Chaucharda miał prawdopodobnie spełniać dwojaką rolę. Po pierwsze, miałyby poprzez swój pozornie niezależny charakter stanowić płaszczyznę porozumienia między ateistami i deistami, próbę zunifikowania systemów etycznych w duchu kosmopolityzmu czy uniwersalizmu jako wyraz aktualnych potrzeb ogólnoludzkich, po drugie, miałyby osłabić dysonans poznawczy występujący u wierzących w wyniku porównania dogmatów Kościoła z osiągnięciami współczesnej nauki. Wydaje się, że propozycje przedstawione przez autora są predysponowane raczej do spełnienia tej drugiej roli, natomiast ewentualne porozumienie będzie wymagało wielu dyskusji i wyjaśnień dotyczących założeń ontologicznych, metody uprawiania etyki, jak i wniosków o charakterze dyrektyw moralnych.

Chauchard postulując budowę systemu etyki niezależnej od orientacji światopoglądowej nie dostrzega, że prezentowana przez niego synteza danych naukowych tzw. wiedzy pozytywnej jest zdeterminowana teologią, a dokładniej filozoficzną wizją wszechświata Teilharda de Chardin. Jest to najwyraźniej widoczne w wypadkach rozważań dotyczących trudniejszych, bardziej skomplikowanych kwestii (np. potrzeby i normalności ascezy, relacji między rozumem i świętością, depersonalizacji itd.), czasem w formie sugestii co do możliwości przyjęcia hipotezy o ingerencji Boga, czasem w formie pozornie logicznej konieczności jej wynikania.

Koncepcja P. Chaucharda, będąca próbą syntezy i nową propozycją, budzi wiele i to poważnych zastrzeżeń, ale również pobudza do dyskusji, co niewątpliwie jest jej zaletą.

Ludmiła Żuk

MIT PRZECIWKO MITOWI

Denis de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, tłum. L. Eustachiewicz, Pax, Warszawa 1968, ss. 307+1 nlb.

Miłość a świat kultury zachodniej nie jest książką przejrzystą metodologicznie. Można traktować dzieło Rougemonta jako zbiór esejów historyczno-literackich, jako traktat z zakresu etyki, jako monograficzne opracowanie jednego z fascynujących problemów kultury, czy wreszcie — jako żarliwe „przesłanie” światopoglądowe adresowane do „ludzi współczesnych”. Metoda pracy Rougemonta to analiza tekstu literackiego, lecz także swobodna refleksja psychologiczna, precyzyjna obróbka zespołu faktów historycznych albo też oparta li tylko na intuicji — śmiała teza historiozoficzna.

Rougemont pisze żywo, posługując się błyskotliwym zestawieniem — zwięzłą, lecz klarowną formułą syntetyzującą — lub znowuż — skupia dociekliwą uwagę