

# Sprawozdania i recenzje

ETYKA 6, 1970

KSIĘGA JUBILEUSZOWA DLA MARII OSSOWSKIEJ

*MORALNOŚĆ I SPOŁECZEŃSTWO. Księga jubileuszowa dla Marii Ossowskiej*, PWN, Warszawa 1969, ss. 363.

Książkę otwiera zwarty traktat Mariana Przełęckiego, *O metaforze w filozofii*, szczególnie interesujący jako *signum temporis*. Lat temu niewielkie kilkadziesiąt współtwórcy i rzecznicy filozofii rozumianej jako nauka o nauce odcinali się stanowczo od filozofii rozumianej jako metafizyka, i uznawanej przez nich za dziedzinę pustosłowia. Dziś jest inaczej i mamy tego przykład. Autor pierwszej części traktatu — to reprezentant filozofii rozumianej jako nauka o nauce. Z maestrią właściwą mistrzom tej specjalności penetruje on sens i rolę metafory w takich czy innych wypowiedziach. Ale tożsamy z nim autor części drugiej z otwartą przyłbicą wstępuje w szranki pod barwami filozofii rozumianej jako metafizyka. Jakże to może być? Jak mogło dojść do tego? Jaka argumentacja przemówiła zwycięsko na rzecz pojednania zwaśnionych potencji?

Kto by chciał uzyskać na te pytania pełnię odpowiedzi wedle intencji Przełęckiego, musi przestudiować ów traktat, którego streszczać niepodobna bez opuszczenia myśli organicznie należących do rzeczy — tak waży tutaj każde słowo. Ale trzeba powiedzieć, o co chodzi w tym utworze przede wszystkim. Otóż stwierdza się, że nawet najbardziej unaukowieni ludzie nauki, podobnie jak wszyscy w ogóle ludzie myślący, odczuwają potrzebę wizji świata, której nie wyczerpie ani nie zastąpi synteza wyników poznawczych wszech nauk. Ta wizja zawiera nie tylko pozanaukowe domysły mniej lub bardziej uwyrażnione, lecz także ustosunkowania emocjonalne; jest przy tym z natury rzeczy bardziej wizją niż doktryną, a rdzennym ingrediensem jej wypowiedzi musi być metafora i to właśnie metafora nie dająca się przetłumaczyć adekwatnie na słowa już nie przenośne. Oto przykład: w wierszu wyrażającym metafizyczną nadzieję pisze ktoś: „Jeśli urwą się słowa, milczenie zaciąży wiarą. Kiedy upadnę, to na szalę”. „Jest to oczywiście — powiada Przełęcki — sformułowanie świadomie nieokreślone. Wypowiedź głosząca, iż «upadnę na szalę» dopuszcza interpretacje różne — od religijnej wiary w pośmiertny wymiar sprawiedliwości do laickiego przekonania o istnieniu obiektywnych wartości moralnych. Owa metafizyczna intuicja, którą mam na myśli, wydaje się na tyle ogólnikowa, że żadnej z tych interpretacji nie pozwala wyróżnić jako interpretacji właściwej. Toteż jej treść istotną oddaje chyba najlepiej ów prosty metaforyczny zwrot” (s. 26).

Czy słuszne są główne myśli omawianego traktatu? Czy dobre, zbawienne zawiera on rady? Odpowiedź, wedle mego wyczucia, wypadnie ująć wielozłowno. To dobrze, że się kończy faza uczonego ostentacyjnego symplizmu, kiedy w kołach filozofii naukowej traktowano jako problemy pozorne wszelką problematykę ogólnej teorii rzeczywistości, która by nie była problematyką fizykalną. Ale trudno witać z entuzjazmem powrót na tron wypędzonej władczyni, jej królewskiej mości „Metafizyki”. Mówmy o „poglądzie na świat”, mówmy w innym



sensie o „ogólnej teorii rzeczywistości” a jeśli kto chce pod nazwą — „teorii zdażeń” lub „teorii systemów” ... „Metafizykę” pozostawmy dziedzinie bytów minionych. A co do metafory — wielka to prawda, że przydaje się ona nie tylko w poezji, lecz także we wszelkiej fazie czysto poznawczego namysłu, kiedy nie umiemy się jeszcze zdobyć na wypowiedź wolną od przenośni. Wcale nie koniecznie w „metafizyce”. I wielka to prawda, że w zakresie pewnych zagadnień (np. psychologicznych, etycznych i innych) nie umiemy i może nie będziemy umieli wyjść poza metaforę, chociaż w poważnym myśleniu poznawczym zasadniczą jej rolą jest rola prowizorycznego środka wypowiedzi, gotowego ustąpić z placu, gdy się zdobędziemy na środek istotnie właściwy.

Tadeusz Czeżowski dał bardzo krótki a niezmiernie treściwy koncentrat systemu koncepcyj znanego z sześciu wskazanych przezeń artykułów własnych, zatytułowany *Etyka a psychologia i logika*. Autor odróżnia historię pojęć i norm etycznych (wraz z badaniem ich uwarunkowań psychologicznych i socjologicznych) od konstrukcji schematu systemów etycznych, pod który podpadałyby różne poszczególnie systemy, np. etyka Schopenhauera albo etyka Mandeville'a. Sam buduje taki schemat i podaje jego zarys, podkreślając przede wszystkim, że oceny etyczne nie są zdaniami psychologicznymi. Są to natomiast wypowiedzi dotyczące wartości. Wartości nie są pono cechami, lecz sposobami przysługiwania cech przedmiotom. Mamy tu analogię do rzeczywistości, konieczności i możliwości: mówi się np. że dana cecha może przysługiwać danemu przedmiotowi, i jakoś do pewnego stopnia analogicznie mówi się np., że ktoś postępujący miłosiernie postępuje dobrze lub że ktoś postępujący pożytecznie postępuje dobrze. Miłosierdzie, pożyteczność — to przykłady kryteriów, wedle których dokonywa się ocen różnych przedmiotów jako etycznie dodatnich lub ujemnych. Dobrymi nazywa się przedmioty spełniające takie lub inne kryterium oceny dodatniej, a więc np. uczynki miłosierne lub uczynki pożyteczne. Rzecz jasna tedy, zdaniem autora, że oceny, a dalej — normy etyczne, nie są zdaniami psychologicznymi, albowiem zdania psychologiczne stwierdzają, że ktoś przeżywa takie czy inne przeżycia: przedstawienie, sąd, uczucie, gdy sens ocen i norm etycznych jest zgoła inny, zwłaszcza że zdaniem autora istnieje równoważność między oceną „takie a takie rzeczy są dobrami” a normą „takie a takie rzeczy należy realizować”.

Nie miejsce tutaj na wytoczenie licznych zapytań interpretacyjnych, które narzucają się czytelnikowi przy czytaniu tego niezwykle lakonicznego tekstu. Przykładowo tylko: co znaczy, że „wartość jest nieprzedstawialna”? Zgoda na myśl główną, że oceny etyczne to nie konstatacje doznań. Ale nie mogę nie wytoczyć kwestii, z innego punktu widzenia zasadniczej. Oto Czeżowski wyróżnia tylko dwa typy etyki: etykę, która stawia na równi dobra każdego, i etykę egoistyczną, w której ta zasada zostaje zaprzeczona. Gdzie jest tedy miejsce dla etyki, która stawia wyżej dobro cudze nad dobro własne, a są możliwe i takie systemy.

*Zagadnieniem prawdy w etyce* zajmuje się Marek Fritzhand w artykule dowodzącym rozległego znaczenia nowocześniejszej literatury metaetycznej. Wymierza on mocne ciosy w zręby podstawowe różnych wzajem niezgodnych systemów i deklaruje zamiar budowania nowego gmachu na fundamentach bardziej odpornych. Chce mieć etykę jako system ocen i norm prawdziwych. Zapytuje, jakie pojęcie prawdy będzie stosowne dla etyki, i odpowiada, że takie, które w prawdziwym sądzie moralnym widzi sąd uzasadniony w sposób właściwy dla etyki. Otwiera tedy perspektywę określenia terminu „prawda” — przynajmniej dla potrzeb etyki — za pomocą terminu „sąd właściwie uzasadniony”. Ale jaki sąd spełniałby ten warunek, to kwestia, która — jego zdaniem — wymagałaby oddzielnego arty-



kułu. Warto jednak zanotować, w jakich ramach miałyby się toczyć projektowane dociekanie. Z pewnością prawdy etyczne nie są wedle niego stwierdzeniami faktów psychicznych czy też społecznych i na pewno mówią one o tym, co jest godne, a co niegodne aprobaty. Skłonny jest dalej przyjmować tezę, że „myśl *m* jest prawdziwa — to znaczy: myśl *m* stwierdza, że jest tak a tak, i rzeczywiście jest tak a tak”. Ale ta teza sama mu nie wystarcza, ponieważ salwuje wprowadzie obiektywność sądów moralnych, ale „nie mówi ... że przypisuje się im prawdziwość w sensie zgodności z określoną rzeczywistością, poznawczo przez nie odwzorowywaną”. Czy w tym niedosyć nie wyraża się troska o utrzymanie drogiej marksistom-leninistom koncepcji odbicia, jako pewnej interpretacji przytoczonego klasycznego rozumienia prawdy? Chodziłoby w danym przypadku o to, czego odbiciem mógłby być sens predykatu, gdy się trafnie orzeka o czynie, iż jest godny aprobaty (czyli dobry w znaczeniu etycznym).

Obfitujący w dobrane bibliografie cytaty, informacyjny i porządkujący esej Iji Lazari-Pawłowskiej pt. *Rodzaje sporów etycznych* na przykładzie problemu, za co i czy w ogóle należy przestępców karać śmiercią, ukazuje różnorodność i miarę rozbieżności osądów etycznych, rzeczywiście ferowanych. Za Stevensonem autorka odróżnia dwa główne źródła ich odmienności: niezgodę przekonań w kwestiach empirycznych (np. w kwestii, czy ten rodzaj kary dostatecznie odstrasza przestępców potencjalnych) i różnicę założeń aksjologicznych. W tym drugim przypadku przeciwstawia spory z racji odmiennych przeświadczeń podstawowych (jedni dbają o walkę z cierpieniem, jako o sprawę naczelną, inni są zafascynowani przede wszystkim o właściwą proporcję między czynem a jego następstwami...) i takie, kiedy obie strony „cenią ten sam zespół wartości, nie są jednak zgodne co do tego, której ... w konflikcie należy się pierwszeństwo”. Zaleca się trafnością, pośród innych walorów eseju, następujące spostrzeżenie metodologiczne: „W pracach metaetyków — czytamy — przewijają się dwa pojęcia uchylania sporu, nie zawsze wyodrębniane. Uchylić spór to ... dyskutantów doprowadzić do tego, aby zaczęli reprezentować te same opinie. W drugim rozumieniu to ...rozstrzygnąć, za którą z ... niezgodnych opinii przemawiają większe racje”.

Krótka, ale pełna ważkiej społecznie treści, bardzo dla naszego *hic et nunc* aktualna notatka Zygmunta Ziemińskiego pt. *Problemy moralne procesów kwalifikacyjnych* alarmuje sumienie ludzi dobrej woli i dobrego serca, którzy jakże często, powodowani życzliwością dla znajomych, próbują wpływać w ich interesie na tok społecznych procedur kwalifikacyjnych, jak konkursy, uzasadnienia awansów itp. Czytajmy z przejęciem ten słuszny apel prawnika i moralisty w jednej osobie.

Żywe jest stale dla moralisty zagadnienie zasad przydzielania każdemu tego, co mu się słusznie należy. Łatwo więc zrozumieć, że artykuł Klemensa Szaniawskiego *O pojęciu podziału dóbr* znalazł miejsce w omawianej kolekcji utworów. Może on mieć bowiem zastosowania etyczne, choć należy w zasadzie do dyscypliny, której uprawianie toczy się na ogólniejszym terenie i nie wymaga operowania terminami swoiście etycznymi. Jest bowiem owa dyscyplina raczej pewnym uogólnieniem ekonomiki (nie ekonomiką po prostu, ponieważ nie wiąże się z koniecznością operowania czy to pojęciem pieniądza, czy to pojęciem gospodarstwa, jako produkcji i wymiany wytworów potrzebnych dla utrzymania życia lub dla posiadania zdrowia, dachu nad głową i odzieży). Interesuje autora w zasadzie kwestia dość ogólna: obmyślić schemat takiego podziału dóbr rozporządzalnych, który by spełniał zarówno warunki równej miary, jak też warunki optymalności. A równa miara jest wtedy, gdy to, co kto dostanie z podziału, nie zależy np. od tego,



którym jest ów ktoś indywiduum wedle uporządkowanego alfabetycznie grona, choć nie przeczyłoby zasadzie równej miary, gdyby to, co kto dostanie, zależało na przykład od jego zasług lub kwalifikacji. Autor bierze jednak na warsztat w niniejszym roztrząsaniu poszczególne, umyślnie jak najbardziej uproszczone przypadki, w literaturze bodaj nie rozważane: dobro dzielone w tym przypadku to zbiór trzech przedmiotów niepodzielnych, a grono użytkowników składa się z trzech osób, z których każda w inny sposób trafnie odpowiada na pytania, który z tych przedmiotów przekłada nad inny spośród nich. Chodzi tu o zasadę równości szans, czyli o prawdopodobieństwo przydziałów zgodnych z preferencjami poszczególnych użytkowników podziału. A zarazem chodzi o optymalność podziału, czyli o to, by w każdym razie nie było przydziału, od którego mógłby trafnie woleć inny przykład choć jeden z uczestników grona przy zadowoleniu pozostałych. I okazuje się, że nawet przy tak mało wymagającej interpretacji niepodobna pogodzić równości szans z optymalnością podziału! Kto chce się o tym przekonać dowodnie, niech sobie zada trud przestudiowania artykułu Szaniawskiego. A tekst to bardzo zwarty, podany bardzo lakonicznie, zakładający obycie się ze strony czytelnika z pewnymi terminami logicznej teorii stosunków, teorii mnogości, statystyki. Niejeden chętnie by widział wyjaśnienie pewnych zależności, wedle Autora oczywistych, oraz eksplikacje wyrażań niezbyt elementarnych, jak np. „randomizacja” albo „warunek parametryczny” itp.

Z innej strony ociera się moralistyka o aparaturę pojęciową ogólnej teorii sprawnego działania, której główny rzecznik w zespole autorskim omawianej książki zbiorowej, Tadeusz Pszczołowski, rozważa *Prakseologiczne dyrektywy i oceny*. Pełno tu zrywów współwzrostu *in statu nascendi*, bo taki jest status aktualny tej powstającej dopiero specjalności badawczej. Jej przedstawiciel i najgorliwszy bodaj współkonstruktor jej słownika zwierza się z różnych kłopotów definicyjnych i klasyfikacyjnych. Próbuje na przykład powiązać wyrazy „nakaz” i „zakaz”, używane jako terminy czysto celowościowe, ze stałością związków międzydarzeniowych, na których miałyby być oparta ich treść, a wyrazy „zalecenie” i „przestroga” — z prawdopodobieństwowym jedynie charakterem tych związków. Własnym jest jego wkładem między innymi pewien system znakowania ocen. Oceny utylitarne dodatnie otrzymują symbol  $u+$ , utylitarne ujemne symbol  $u-$ , ocenom emocjonalnym przyporządkowuje się znaki  $e+$  i  $e-$ , hedonistycznym (przyjemność, przykrość) oznaczenia  $h+$  i  $h-$ , a pośród emocjonalnych odróżnia się moralne  $em+$  i  $em-$  oraz estetyczne  $ee+$  i  $ee-$ . Te skróty pozwalają wyłuszczyć w zwartych słowach np. klasyfikację orzeczników oceniających, a w szczególności podział utylitarnych ocen działania, gdzie mieszczą się wszystkie orzeczniki, które wyrażają aprobatę lub dezaprobatę działań lub ich sprawców, środków, metod itp. z punktu widzenia sprawności. Autor dużo poświęca uwagi zwłaszcza odróżnieniu dyrektyw i ocen sprawnościowych ważnych we wszystkich umiejętnościach, w przeciwstawieniu do tych, które mają walor tylko w jakiejś dziedzinie specjalnej. Przykładem pierwszych — postulat respektowania tak zwanego cyklu organizacyjnego, czyli następującej kolejności etapów działania: postawienie celu, poznanie warunków roboty, dobór środków, realizacja, kontrola. Natomiast np. zalecenie posługiwania się strzykawką wysterylizowaną — to dyrektywa ważna tylko w dziedzinie praktyki lekarskiej. Obawiam się, że wobec braku potrzebnych wyjaśnień czytelnik gotów się domyślać, że autor odróżnia rytmiczność jako walor wszystkich umiejętności, a punktualność — jako zaletę swoiście socjotechniczną. Obie te cnoty sprawnościowe są chyba powszechne, ważne dla wszelkiej dziedziny specjalnej. Pożytecznie jest, jak sądzę, odróżniać jako należące do ogólnej teorii



sprawności to, co ważne dla wszystkich zawodów, a w obrębie ogólnej teorii sprawności odróżniać zalecenia ogólniejsze, ważne dla robót jednostkowych i zespołowych (np. zalecenia rytmiczności) od zaleceń bardziej szczegółowych, np. ważnych tylko w odniesieniu do prac zbiorowych (do takich zaleceń należy np. zalecenie punktualności, jako dotrzymywania umów co do terminów).

W konkluzji roztrząsania pt. *Definicja perswazyjna* Tadeusz Pawłowski słusznie — jak miemam — przeciwstawia się pogładowi, jakoby zasługiwał na dezaprobatę etyczną, ktokolwiek przez głoszenie zmodyfikowanej w stosunku do danego znaczenia definicji określonego terminu zmierza do wyparcia w świadomości odbiorcy tej definicji skojarzonego z danym znaczeniem ładunku emocjonalnego przez inny ładunek emocjonalny... O moralnym charakterze takiego zabiegu rozstrzyga cel, do którego jest on użyty. Tekst wypełniają rozróżnienia typów takich definicji perswazyjnych, ilustrowane starannie dobranymi przykładami. Jeden z nich wzbudza we mnie chęć sprzeciwu: czy rzeczywiście przejęta przeze mnie od Szczepanowskiego definicja dzielności jako sprawności zastosowanej do celów godziwych zmierza do wyparcia oceny użytecznej przez ocenę etyczną? Zmierza ona raczej do wyparcia oceny wyjącznie użytecznej przez ocenę złożoną z aprobaty użytecznej oraz aprobaty etycznej.

Dzieje postaw, praktyk i doktryn moralnych, jak każda historia, wysuwają potrzebę podziału czasu, z którego zawartości historyk zdaje sprawę. I otóż *Dwa zadania periodyzacji* odróżnia Władysław Tatarkiewicz: zapewnienie odwzorowania rzeczywistych przełomów w toku zdarzeń i ułatwienie ujęcia opowieści historycznej przez jej odbiorców. To drugie zadanie czyni pożytecznymi podziały konwencjonalne, np. podział przeszłości na stulecia wedle przyjętej rachuby czasu. Pełnią one jak gdyby rolę automatycznej kartki papieru, na której technik wykreśla zarysy różnych obiektów, uwypatniając różnice rozmieszczenia obiektywnie odmiennych punktów zwrotnych lub obiektywną stopniowość przejść między ich fragmentami. A tu już dają o sobie znać wymagania periodyzacji obiektywnej. A więc stary spór, czy prawda, że *omnis divisio magis artis est quam naturae*, zdaniem wytrawnego i wielostronnego historyka i filozofii i sztuki plastycznej w różnych ich aspektach, musi być rozwiązany dualistycznie: pożyteczne się okazują periodyzacje obu rozważonych rodzajów.

Ile żywych i ważnych kwestyj porusza Jacek Kurczewski w dłuższym studium pt. *Teoretyczne przesłanki socjologii prawa!* Jak zawile się one wzajemnie przeplatają ... Jak trudno czytelnikowi, nie wdrożonemu w styl autora, dorozumieć się dokładnego sensu wnikliwych, ale nieraz zagadkowych jego wypowiedzi! Po trzecim dopiero przestudiowaniu tekstu uzyskałem wrażenie intuicyjnego przejęcia intencji, w tym tekście wypowiedzianych, połączone z przeświadczeniem, że to wycucie sensów nie gwarantuje trafności streszczenia, gdybym się na nie próbował ważyć. Więc powiem tylko to, co uprzytamniam sobie na pewno. Na tle kontynuacji pewnych wskazań metodologicznych Petrażyckiego, zelanta idei adekwatności teorii naukowych i jej warunku w postaci budowania obiektywnie jednorodnych klas omawianych w nauce obiektów, zarysowuje się obraz solidarnej pono z jego tendencjami koncepcji prawa, jako możliwego przedmiotu socjologii prawa. Autor proponuje następującą definicję: Prawem w danej grupie społecznej można nazywać powtarzający się schemat realizacji pożądanego stanu społecznego, występujących w tej grupie. Czy nie za szeroko ujęte zostało „prawo” co do zakresu? Wszak jeżeli wychowawca doprowadza do zaniku kłótności w klasie przez wielokrotne skuteczne kierowanie uwagi młodzieży na przedmiot wspólnie interesujący — to będzie też przypadkiem powtarzającego się schematu realizacji



pożądanego stanu społecznego w danej grupie, a czyżby się miało do czynienia w tym przypadku z jakimś zjawiskiem prawnym? Omawiany utwór jest to studium, do którego warto powrócić, prosząc autora o dalsze wyjaśnienia słów i zwrotów oraz prób uzasadnień poglądów głoszonych.

Stefan Nowak pisze *O pojęciu normy społecznej*. Wyróżnia tezy główne znaczenia temu terminu. Ludzie mówią, że w danym społeczeństwie istnieje taka a taka norma, bądź kiedy jest tam przymus stosowania się do nakazu, bądź kiedy panuje tam poczucie, że się tak a tak powinno postępować, bądź kiedy jest tam rozpowszechniony pewien schemat postępowania. Socjologa interesują między innymi typy konfliktów norm. Bywają konflikty dwojakiego rodzaju: albo wewnętrzne, w każdej z tych trzech kategorii, albo między normami z różnych kategorii. Zestawieniami norm z różnych kategorii interesuje się autor nieco bliżej, stwierdzając, że każda z nich daje trzy możliwości, skąd otrzymuje się 27 typów przedstawionych *ad oculos* w tabelce. Tak więc np. w kategorii przymusowości daną sprawę może regulować norma nakazująca lub norma jej przeciwstawna, lub może być sytuacja zerowa, kiedy brak normy regulującej tę sprawę. Z kolei każdej z tych ewentualności odpowiada bądź istnienie względem niej poczucia powinności, bądź istnienie poczucia powinności względem jej negacji, bądź brak poczucia tak czy inaczej skierowanej powinności (cała ta trichotomia, przyznam, staje się dość zagadkowa w przypadku zerowości przymusu). Razem 9 możliwości. Wreszcie dla każdej z nich mamy bądź idącą po jej linii praktykę społeczną, bądź praktykę społeczną przeciwnie skierowaną, bądź brak w ogóle odpowiedniej, czy to pozytywnej czy negatywnej praktyki społecznej. Takich możliwości będzie więc aż 27. Rzecz jasna, że ta czysto formalna konstrukcja możliwości nie gwarantuje bynajmniej, że każda z nich jest reprezentowana przez jakiś syndrom rzeczywisty, jakiś przynajmniej jeden przypadek realny. Niektóre tylko z wyróżnionych ewentualności mają charakter konfliktów (np. jeżeli praktyka społeczna idzie po linii poczucia powinności przeciwnego nakazowi). Ale każda z nich otwiera perspektywy badania socjologicznego. Mamy tu przypadek schematu pozwalającego automatycznie niejako wykrywać luki w uprawianej faktycznie problematyce badawczej. Coś podobnego robił Bacon w *De Augmentis*, Mendelejew — budując swoją tablicę pierwiastków chemicznych, a podobnie brał się do rzeczy Tykociner w swojej *Zetytyce* poświęconej planowi dociekań naukowych.

Termin „mała grupa” nie mniejsze nastęrcza socjologom trudności niż termin „norma społeczna”, co widnieje z treści artykułu Marii Łoś-Bobińskiej pt. *Pojęcie grupy społecznej w teoriach i badaniach małych grup*. Samo już słówko „mały” okazowo rozlewne pod względem zakresu, informuje o pewnych nie dających się pokonać w pełni trudnościach precyzyjnego badania specyfiki takich grup. Autorka proponuje definicję „małej grupy”, mającą do pewnego stopnia ograniczyć nieostrość tego pojęciowego narzędzia. Wedle jej określenia małą grupę miałyby charakteryzować łącznie: silne poczucie więzi i intensywne kontakty członków. Ale nieuchwytność granic zakresu przerzuca się z „małości” na „siłę” i „intensywność” ... Znowu tedy próba opędzenia się od nieuchwytności przez deklarację, że silne poczucie więzi jest wtedy, kiedy między członkami grupy są stosunki daleko (jak daleko?) odbiegające od obojętności, a intensywne są kontakty wtedy, jeżeli członkowie często (jak często?) się spotykają i korespondują ze sobą. Rozlewność zakresów nie znikła, bo zniknąć nie mogła, a nie jest to przywilej negatywny socjologii, lecz obarcza wszystkie nauki o konkretach. Więc nic dziwnego, że autorka uważa za możliwe systematyczne badanie — w granicach możliwości nauki — też „małych grup”. Wszak trafnie powiedział G. Homans, że „małe grupy



nie są tym, co badamy, ale tym, gdzie badamy" (s. 158). W ten sposób wyraził myśl, że pewne stosunki społeczne uwydatniają się specjalnie wyraziście w takich grupach. Sceptycznie tylko — i słusznie — ustosunkowuje się autorka do prób zastępowania badań małych grup niejako naturalnych badaniami małych grup eksperymentalnych. Łatwo tu o mylące pozorne wyniki.

Podobne kłopoty semiotyczne sprawia termin „kultura” Antoninie Kłoskowskiej, autorce szkicu analitycznego pod zawiłym tytułem *Proces symbolizowania a interakcja społeczna. Koncepcja stosunku społeczeństwa i kultury*. A ponieważ chodzi tu bodaj głównie o ustalenie zadań „socjologii kultury”, przeto miara kłopotów urasta do kwadratu. Uchyleniu podlega tedy takie rozumienie „kultury”, kiedy ktoś np. przeciwstawia kulturę cywilizacji i wiąże z nią jakieś wartościowanie i jakąś pono idealistyczną ontologię. Z drugiej strony nie każde socjologiczne zagadnienie, zawierające jakąś relację do kultury, jest zagadnieniem z „socjologii kultury”. Zakres tej dyscypliny specjalnej wyznacza relacja symbolizowania. Zrealizowana jest ona w pełni, gdy określony ktoś komunikuje jakimś określönemu faktycznemu odbiorcy jakiś znak oznaczający określony desygnat wedle jakiegoś ustalonego społecznie kodu. Ale nader często ta relacja ulega pewnej redukcji, kiedy mianowicie symbol ma tylko potencjalnych odbiorców. Będziemy mówili wtedy o kulturze potencjalnej. Bywa wreszcie i tak, że symbol zostaje tylko pomysłany jako komunikat ewentualny i wtedy zachodzi przypadek kultury utajonej. Gdy dwie pierwsze postaci należą do zakresu badań „socjologii kultury”, trzecia postać jest w zasadzie poza nią, ponieważ brak tu na dobrą sprawę interakcji międzyludzkiej, która stanowi składnik istotny wszystkich zjawisk interesujących socjologa jako takiego. Oto chyba najgłośniejsza treść omawianego utworu, projektującego rozumienie „socjologii kultury” jako pewnej, że tak powiemy, semiotyki ogólniejszej niż semantyka lingwistyczna i interesującej się głównie nie zagadnieniami syntaksy (czyli stosunków między wyrażeniami) i nie zagadnieniami semantyki (czyli ralecjami oznaczania), lecz przede wszystkim i zasadniczo zagadnieniami pragmatyki (relacji nadawcy symbolu do odbiorcy).

Nieoczekiwane dla sprawozdawcy wyznaczenia zadań socjologii kultury o lingwistycznym zacięciu znajduje potwierdzenie w oznajmieniu, że „przedmiotem socjologii kultury są ... takie akty symbolizacji ... w związku z którymi formułowanie i odbieranie znaczeń staje się zasadniczym i głównym celem ludzkiej aktywności” (s. 174). Ale wyłącza się z zakresu omawianej specjalności wszelkie akty przekazywania sygnałów dla bezpośredniego działania (s. 173). Dlaczego? Dlaczego tak właśnie wydzieloną problematykę nazywać właśnie „socjologią kultury”?

*Socjologia humanistyczna „versus” socjologia techniczna* — taki dał nagłówek swemu rozważaniu porównawczemu Edmund Mokrzycki, a kwestia to ciekawa ze względu na odróżnienie funkcji „humanistycznej” i funkcji „technicznej” badań socjologicznych. Pierwszą z tych funkcji pełni pono ta wiedza socjologiczna, która kształtuje ludzkie postawy i opinie, jest źródłem orientacji społecznych, ułatwia zrozumienie problemów, pobudza do myślenia i rozwija wyobraźnię. Druga funkcja — to dostarczanie wskazówek dla inżynierii społecznej. I oto nasz autor formułuje następujące pytanie: czy to prawda, że „socjologia jest dyscypliną rozszczepioną na dwie części, na dwa gatunki wiedzy, z których jeden pełni funkcję humanistyczną, jest natomiast nieużyteczny, albo stosunkowo tak mało użyteczny, że można ten fakt pominąć — z punktu widzenia potrzeb inżynierii społecznej; drugi natomiast odwrotnie: pełni wyłącznie, lub niemal wyłącznie, funkcję techniczną ... Chciałbym — mówi dalej Autor — pozostawić tu jako sprawę otwartą,



na ile obraz ten jest trafny" (s. 184). A co sądzi sprawozdawca? Mniema on, że wszystkie sumiennie prowadzone badania socjologiczne pełnią z pewnością z większym lub mniejszym powodzeniem funkcję humanistyczną, a niektóre z nich z pewnością pragnęłyby pełnić drugą funkcję, techniczną.

Poruszone w rozważanym wyżej artykule wątpliwości co do pożytku badań socjologicznych — to niektóre tylko troski z długiego szeregu trosk narzucających się obserwatorowi postępu wiedzy ludzkiej. Kto by chciał sobie uprzytomnić obraz całości tych niepokojów, dobrze zrobi, przeczytawszy referat Krzysztofa Kicińskiego pod nazwą *Rozwój wiedzy o człowieku — źródło obaw i nadziei*. Idea przewodnia tego utworu — to próba podważenia argumentacji zbyt uproszczonych na temat prognozy osiągnięć nauki, zwłaszcza nauk o sprawach społecznych, przede wszystkim zaś tych argumentacji, które pragną uzasadnić pesymistyczne przewidywania. Nie brak bowiem obaw, że rosnące znanstwo prawidłowości rządzących zachowaniami się ludzi będzie coraz skuteczniej pozwalało garstce posiadaczy aparatu władzy trzymać w uzależnieniu szerokie masy odsuniętej od władzy ludności. Ale i to chyba jest też prawdą, że wzrost wiedzy o człowieku pozwoli również szerokim kołom w społeczeństwach demokratycznych bronić się z powodzeniem przeciwko roszczeniom posiadaczy dostępu do środków przymusu. Autor zauważa i to również i formułuje znaczny poczet wnikliwych spostrzeżeń na temat warunków sprzyjających pesymistycznym lub optymistycznym prognozom.

Sfera zagadnień wyznaczona przez tytuł artykułu Jana Szczepańskiego, mający brzmienie *Szkoły wyższe a postęp społeczny* — ulega znacznemu planowanemu zawężeniu w toku ekspozycji treści. Zadanie ogranicza się tu do rozważania — głównie *pro futuro* — fragmentu postępu społecznego, zwanego modernizacją, a jeszcze ściślej: określonych jej warunków, mianowicie istnieniu wykształczonej siły roboczej motywowanej do pracy wydajnej, oraz sieci dobrze zorganizowanych instytucji planujących. Jak się przedstawiają możliwości realizacji tych warunków u nas w zastosowaniu do szkolnictwa wyższego (które — nawiasem mówiąc — ani u nas ani w świecie w ogóle bynajmniej nie zawsze, wbrew rozpowszechnionej opinii, było kuźnią postępu, co autor wyraźnie przypomina)? Przeciwstawia się on stanowczo pomysłom koncentracji badań naukowych poza wyższymi uczelniami, gdy te miałyby się zajmować wyłącznie nauczaniem. A jeśli planowanie wykształcenia wyższego ma przebiegać nie wedle osobistych zapotrzebowań kandydatów na studentów (zapotrzebowań nieraz bardzo kapryśnych w państwach zachodnich, gdy np. 40% zapisuje się na historię sztuki lub psychologię), lecz wedle społecznych zapotrzebowań na specjalistów (czemu dał początek Związek Radziecki) — to pamiętać musimy, że ta druga metoda wymaga pomocy i podtrzymania przez należyłą organizację poradnictwa zawodowego i selekcji wstępnej. Ważne to myśli i warte zapamiętania.

Między wszystkimi artykułami, o których mowa wyżej, a wypowiedzią Jana Strzeleckiego, pt. *Szkoła uczyć*, różnica jest istotna. Mieliśmy dotychczas teksty w zasadzie naukowe, nadające się do czytania na zimno. Ten zaś pozew tętni wzruszeniem, wyraża wstrząs duchowy, przemawia do serc. Przekracza się tu umyślnie domenę „rozumu”. Głosi się i sławi przede wszystkim to, czego się domaga godność ludzka. Zbiera się w jedno wszystkie główne przeoczenia wynikające z doświadczeń doby ostatecznego ucisku i poniżenia. Kto tak jak Autor przeżył te czasy, przecierpiał je i przemyślał, czuje się zmuszonym do zajmowania określonych postaw. Szuka on wartości trwałych dziejowo i powszechnych, odrzuca relatywizm rzekomo równorzędnych preferencji, pragnie współdziałać w walce z wszystkimi formami ucisku, nie akceptuje ułudy doktryn wszystko obiecujących.



Nie podejmuję się streszczać utworu o świetnych walorach literackich, obfitującego w powiedzenia, których pełnia znaczenia wyłania się dopiero z pełni kontekstu.

W świat równie dogłębnych a zgoła innych przemyśleń mądrości życiowej wprowadza czytelnika Magdalena Jasińska ukazując mu problematykę naczelną i styl myślowy osławionego Jiddu Krishnamurtiego. To bowiem stanowi treść właściwą jej roztrząsania noszącego nagłówek *O samozapoznaniu i psychice integralnej*. Jakież tu odmienne od zwykłych u nas punkty wyjścia i drogi dojścia. A informacje są udokumentowane źródłowo; dowodem — przytoczony w skrócie na końcu tekst odczytu myśliciela hinduskiego o procesie dążenia. Mędrzec ów głosi program istotnego samopoznania, jako niezbędnej preparacji działań twórczych. Kładzie nacisk na postulat rzeczywistości samopoznania. Dochodzi się do niego pono pod warunkiem wejrzenia w siebie samego z pominięciem nie tylko wszelkich deformacji intelektualnych, lecz także wszelkich wartości i ocen, w które jesteśmy wpłeceni, zarówno dotyczących tego, co już było lub jest, jak też skierowanych ku przyszłości. Kto się z tym wszystkim upora, ten ujrzy ponoć jako osiągnięcie samopoznania ... osobiwą pustkę własnej rdzennej samotności i wtedy dopiero w aurze uciszenia powstaną czyny twórcze ... (Skąd? Dlaczego?). Słychać tu echa odwiecznych hinduistycznych autokontemplacji i docierania tą drogą do nirwany ... Ale jak podobna jest także ta pusta samotność do obsesji naszych europejskich nowoczesnych egzystencjalistów ... Samopoznanie? Zamiar oczywiście pożyteczny ... Dawno zachęcał do niego Sokrates, a choć i on błąkał się w dziwach ułudy (*dajmonion!*), o ileż jednak trzeźwiej brzmią jego namowy! ... Zawsze w związku z nieuchwytnymi wartościami, ocenami, z uwikłaniem jaźni w sploty własnego i wspólnego z innymi bogactwa.

Adresatami indyjskiego guru są wszyscy, którzy pragną pokierować rozumnie własnym życiem duchowym, natomiast bohaterowie elaboratu Julii Sowy pt. *Niektóre definicje zdrowia psychicznego*, mianowicie Erich Fromm, Karen Horney i inni, przemawiają z pozycji psychiatrycznej zatroskani o sprawdziany zasadniczego odróżniania psychiki chorej od zdrowej. Długi ten artykuł nazywam elaboratem, gdyż pisało się go z pewnością (styl nie jest łatwy) w pocie czoła i czyta się też z wysiłkiem. Ale oplaca się ten wkład pracy, gdyż po dokonanej uważnej lekturze człek czuje się i pouczonym i przekonanym. O czym się jest pouczonym? Przede wszystkim o koncepcjach Fromma na temat istoty zdrowia psychicznego. Wedle niego, dany osobnik pozostaje zdrowym psychicznie, jeżeli staje się w toku rozwoju tym, czym był od urodzenia potencjalnie, jeśli się realizują w pełni zadatki mocy, które ze sobą na świat przyniósł, jeśli nie uległ deformacji przez konformistyczne przystosowanie się do presji aktualnego społeczeństwa ... Człowiek zdrowy psychicznie — to w wizji Fromma uniwersalistyczny, kosmopolityczny rewolucjonista, obcy dominującym w poszczególnych społeczeństwach układom stosunków i ekskluzywizmom (czy nie przypomina się Marcuse, herold światowego studenckiego protestu?). Frommizm — to odwrócenie na nice obiegowego rozumienia psychopatyi jako człowieka nienormalnego, jakoś innego niż wszyscy, w przeciwieństwie do człowieka psychicznie zdrowego, który jest właśnie „normalny”. Czy więc o słuszności tego poglądu czytelnik elaboratu jest przekonany? Wprost przeciwnie, jest przekonany o słuszności krytyki, której poddaje autorka sploty idei Fromma, uwydatniając złudną określoność pojęcia „tego, czym się jest z natury potencjalnie”, ale przede wszystkim okazując, że ma się tu do czynienia z obrazem rzeczywistości urobionym wedle ideologicznych preferencji społecznych. Nie inaczej ustosunkowuje się autorka do doktryny Karen Horney, podobnie jak Fromm upatrującej rdzeń zdrowia psychicznego w realizacji tego, czym kto jest potencjalnie



z natury. Różne są jednakże miarodajne faktycznie dla obu koncepcyj preferencje dążeń społecznych. Człowiek zdrowy psychicznie w ujęciu Karen Horney — to nie żaden zasadniczy opozycjonista w stosunku do lokalnego ładu społecznego, lecz raczej ... typowiec wedle wzoru nowoczesnego pracowitego, pogodnie zrównoważonego, poczciwego, skłonnego do racjonalnej życzliwej kooperacji Amerykanina, wyzbytego (to ciekawe jako rys amerykanizmu współczesnego) indywidualistycznych ambicji. Jeśli tak jest, jak utrzymuje autorka (a uprawia ona krytykę analityczną, systematyczną i dogłębną), to ścieżki Fromma i K. Horney oraz owych innych (np. Masłowa) — są manowcami na drodze dochodzenia istoty różnicy między człowiekiem zdrowym psychicznie a pacjentami psychiatrów.

Tyle tkwi fantastyki w przeświadczeniach ludzi średniowiecza, że nie czuje się wielkiego rozziwu między powyższymi próbami scharakteryzowania psychopatii, a zadaniem zobrazowania *Wzoru osobowego świętego w średniowieczu*, czym się zajmuje Ewa Nowicka. Z pozoru mowa tu o czasach i sprawach dawno minionych, ale tylko z pozoru. Wszak (moje to myśli na marginesie) trwają nadal kościoły, i nabożeństwa w nich, i duchowni, i klasztory, i nie utraciły pełni autorytetu biblia i jej mity światopoglądowe i etyczne. Średniowiecze nie przeszło bynajmniej do muzeów ... A czy w aktualnym wzorcu oficera, oficera właśnie, nie po prostu wojskowego, nie pokutuje jeszcze to i owo ze średniowiecznej feudalnej koncepcji rycerza? Istnieją też jeszcze — i w tym przypadku dobrze, że istnieją — po prostu święte po dawnemu zakonnice, pielęgniarki szpitalne ... Więc problematyka Ewy Nowickiej jest podwójnie interesująca: i czysto historycznie i aktualistycznie ... Cóż ma do powiedzenia o treści jej erudycyjnego artykułu czytelnik, jeśli sam nie jest biegły w znawstwie kultury wieku XIII i nie studiował *Złotej Legendy* Jakuba de Voragine, na którym to ówczesnym dziele hagiograficznym opiera się autorka jako na dokumencie naczelnym, czerpiąc wiedzę również z rozległej literatury współczesnej, owych spraw dotyczącej. Może taki czytelnik jedynie z wdzięcznością przyjąć do wiadomości wyniki dociekań. Mamy tu nie tylko dobrze ugruntowaną typologię świętych średniowiecznych: typy męczennika, pustelnika, misjonarza, dobroczyńcy, ale mamy też niezmiernie interesujący wywód socjologiczno-historyczny wzorów moralnych średniowiecza w związku z tradycją bojową witeziów plemiennych, z obyczajem dworskim feudalów, z infiltracją rozkwitłej owymi czasami kultury arabskiej, z tradycją obyczajową chłopstwa, odrębnością klasową mieszczańskiego kupiectwa, rolą międzyklasowo integrującą duchowieństwa ... Ale całość obrazu mentalności ówczesnej oglądana oczami nowoczesnego oświecenia uwydatnia bodaj przede wszystkim głębię i potęgę przesądu i ciemnoty, choć autorka od siebie tego nie podkreśla. Drobną uwagę: można pisać „Bóg” albo „bóg”, ale nie można pisać raz tak, raz owak. Piszmy lepiej stale „Bóg” nie tylko dlatego, dlaczego piszemy „Bug” i „Narew”, a nie „bug” i „narew”, lecz przede wszystkim dlatego, że ateizm nie ma nic wspólnego z brakiem szacunku dla czyichś ideałów.

Nie trzeba być świętym, by jednak odczuwać *Potrzebę harmonii między uznanymi normami a postępowaniem*, której to relacji poświęca swoją krótką notatkę Hanna Malewska. Doświadczenie pospolite okazuje, że kto zachowa się lub zachowuje się nieraz niezgodnie z tym, co sam uznaje za słuszne, ten popada w stan pewnej niezgodności wewnętrznej i powstaje w nim dążność do jej wyrównania np. bądź przez zobojętnienie na normę przekroczoną, bądź przez wzmoczenie powściągu przeciw jej przekraczaniu, bądź na jeszcze innej drodze. W danym przypadku, jak częstokroć, psychosocjologowie próbują naukowo sprawdzić lub zidentyfikować podszepty wiedzy potocznej. Przeprowadzono tedy



tu i w USA łącznie mały eksperyment na dzieciach szkolnych, narażając je umyślnie na pokusę drobnego oszustwa (a fe!). Wyniki nie są jeszcze obliczone, ale wygląda na to, że „dzieci, które oszukiwały, miały tendencję do bardziej pobłażliwego traktowania oszustwa i do umieszczania uczciwości niżej na skali wartości”.

Adam Podgórecki świadom jest tego, że manipulowanie cudzym zachowaniem się ludzkim dla celów poznawczych jest możliwe tylko jeżeli istotne momenty natury społeczno-etycznej nie sprzeciwiają się podobnej akcji. Rad ucieka się tedy, w kwestiach socjologii prawa, do obserwacji nie wymagającej eksperymentowania. Zdaje on sprawę z obserwacji narad i rozpraw karnych prowadzonych przy udziale ławników, a tytuł jego relacji brzmi: *Utajona obserwacja rzeczywistego działania instytucji*. Utajona — ponieważ osoby kompetentne, a biorące udział techniczny w sądach karnych, bez wiedzy osób obserwowanych dokonywały systematycznych spotrzeń nad ich funkcjonowaniem. Zagadnienie było dość wyraźnie ograniczone: zachowanie się ławników, ich rola w rozprawach i orzeczeniach. Wyniki badań są ciekawe, choć bardzo jeszcze prowizoryczne, gdyż pytania podstawowego kwestionariusza pod wielu względami nie mogły znaleźć odpowiedzi z powodu niedoboru danych. W każdym razie na podstawie analizy 257 rozpraw sądowych przypadków dobranych można było stwierdzić na przykład, że ławnicy reprezentują raczej postawę tolerancyjną (sędziowie — rygorystyczną). Stanowią oni niejako swoistą, kontrolną grupę dla sędziego, ich udział zmusza uczestników procesu do bardziej wszechstronnego doboru argumentów z uwzględnieniem momentów mających znaczenie dla opinii publicznej. Ten wynik badań pozostaje w zgodzie z dotyczącymi funkcji ławników uogólnieniami odnotowanymi w literaturze przedmiotu.

Bardzo aktualistycznie brzmi nagłówek artykułu Barbary Weber: *Socjalistyczny wzór osobowy: ideologia a opinie młodzieży*. Jest to próba rekonstrukcji wzoru osobowego zawartego w statutach i innych dokumentach oficjalnych Związku Młodzieży Wiejskiej, Związku Młodzieży Socjalistycznej i Związku Harcerstwa Polskiego, a także trzech tygodników tych zrzeszeń z roku 1965. Dla porównania istotnej zawartości wymienionych źródeł z wypowiedziami samej młodzieży autorka przeprowadziła w tymże roku badania ankietowe 870 osób w wieku od 16 do 19 lat. A oto główne wyniki tego, dziś już tylko historycznego dociekania. Na podstawowe komponenty wzoru socjalistycznego upowszechnianego przez organizacje młodzieżowe składają się: poczucie odpowiedzialności za świat, który człowiek powinien ulepszać, i związane z tym zaangażowanie w życie społeczne, oraz kult pracy i zamiłowanie do nauki. Dalej następują zwykle wartości etyczne, takie jak negacja egoizmu, godność, odwaga, wytrwałość, uczciwość, sprawiedliwość i inne, a pośród nich pewien element specjalny, mianowicie patriotyzm połączony z internacjonalizmem rozumianym jako poczucie więzi z ludźmi pracującymi oraz walczącymi o wolność i prześladowanymi na świecie. W stosunku do tak zakreślonego wzoru wzór deklarowany przez młodzież jest mniej dynamiczny wskutek manifestowanego przez część młodzieży poczucia bezsilności, a zarazem bardziej emocjonalny i egocentryczny, gdyż badani przywiązują znacznie większą wagę do uczuć przyjaźni i szczyrych stosunków. Artykuł trzeba czytać uważnie, wnikliwie i krytycznie, bo pisanie o tych sprawach nie należy do zadań najłatwiejszych.

Innego rodzaju trudności miał przed sobą Wiesław Wiśniewski obrawszy jako temat dociekań „*Niektóre czynniki powodzenia na studiach*” (dlaczego nie „w studiach”?). Notorycznie bowiem efekty pracy młodzieży akademickiej zależą od wielu czynników powiązanych zawiłymi zależnościami. Przedmiotem zainteresowania jest tutaj zagadnienie, jak dalece i w jaki sposób przystosowanie się początkującego



studenta do uczelni wyższej zależy od jego warunków bytowych i od stopnia jego nerwowości. Zbadano metodą ankietową status co czwartego studenta pierwszego roku siedmiu warszawskich uczelni wyższych w roku akademickim 1965/66. Badanie objęło w sumie 1743 osoby. Zdaniem autora, który podaje cyfry w licznych tabelach porównawczych, obliczenie wyników uzasadnia kilka wniosków. Pewne z nich odpowiadają rozpowszechnionym oczekiwaniom, np. że młodzież znajdująca się w lepszych warunkach bytowych przystosowuje się do uczelni łatwiej, że mniejsze jest na ogół nasilenie objawów nerwicowych u zadowolonych z warunków bytowych niż u niezadowolonych. Ale niektóre wnioski są zaskakujące. Okazuje się pono, że odsetek studentów nieprzystosowanych jest w Akademii Medycznej czterokrotnie mniejszy niż na Uniwersytecie, a bardziej niż pięciokrotnie mniejszy niż w Szkole Głównej Planowania i Statystyki. Niespodziewany jest też np. brak zależności między oceną własnych warunków bytowych a średnią uzyskiwanych przez studentów ocen w pierwszym semestrze nauki. Dziwny jest również ten wynik, że np. Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego należy do nielicznych uczelni, w których odsetek studentów z silną nerwicą jest wyjątkowo wysoki ... W poruszonych tu sprawach potrzebne są dalsze badania.

Ten artykuł jest ostatnim członem zbioru rozpraw składających się na księgę jubileuszową.

Zawiera ona jednak nadto tekst pełny cennej informacyjnej treści, mianowicie bibliografię prac Marii Ossowskiej od roku 1919 do roku 1968, a więc prawie do ostatniej chwili i za okres czasu prawie 50-letni. Uderza w niej rozległość wachlarza poruszonych zagadnień, zrazu bardziej filozoficznych (sprawozdania z dzieł ogólnych, semantyka, nauka o nauce, etyka filozoficzna) potem raczej matematycznych, wreszcie z generalnym przesunięciem akcentu na historyczno-socjologiczne znanstwo stylów życia i teoretycznych tych stylów uświadomień przy jednoczesnych rzutach myśli, po dawnemu, ku problemom analityczno-pojęciowym oraz — w związku z nabrzmiałymi kwestiami moralnymi rzeczywistości społecznej — ku tym właśnie zagadnieniom już pozanaukowym, jak problem kary śmierci i inne. Tematyka prawie wszystkich utworów składających się na księgę jubileuszową pozostaje w bliskim pokrewieństwie z problematyką przypomnianą w tej bibliografii. Czy mamy więc do czynienia z głosem zbiorowym szkoły myślicielskiej? Oto odpowiedź. Profesor Maria Ossowska, bardzo zasłużona jako uczona, jako autorka i jako pedagog uniwersytecki skupia koło siebie grono moralnie i intelektualnie spójne. Jego uczestników nie łączy idea określonej reformy etycznej czy w ogóle społecznej ani odrębna idea socjologiczna lub historyczna. Łączy ich natomiast oddźwięk wewnętrzny na sprawy etyczne i mające w nim swe źródło żywe zainteresowanie naukowym poznaniem moralności. Naukowość — w rozumieniu wspólnym tego grona — to opis analityczny za pomocą terminów o ustalonych, uświadomionych znaczeniach, to beznamiętne, z zawieszeniem reakcji emocjonalnych rozumienie rzeczywistości, to znanstwo empiryczne — wolne od deformującej spekulacji — autentycznych społecznych uwarunkowań rozmaitych historycznie danych form moralności, to widzenie rozległe jej powiązań z innymi stronami i przejawami życia myślących i czujących istot ludzkich uwikłanych w skomplikowaną a bardzo różną w przejawach więź organizacji społecznej. Piękny to program, piękna dotychczasowa jego realizacja, obyż losy przez długie lata sprzyjały podobnym cennym zamierzeniom.

*Tadeusz Kotarbiński*



Alf Ross, *Directives and Norms*, Routledge and Kegan Paul, London 1968, ss. IX+188.

Dla każdego, kto ma w swej działalności badawczej lub zawodowej do czynienia z normami ważne i ciekawe są m. in. następujące zagadnienia. Na czym polega istota normy? Czy normy posiadają wartość logiczną, są prawdziwe lub fałszywe? Czy i w jakim sensie można mówić o uzasadnianiu norm lub o wykazywaniu ich bezzasadności? Czy i w jakim sensie można mówić o związkach wynikania logicznego między normami? Te właśnie zagadnienia stanowią przedmiot rozważań niedawno opublikowanej książki Alfa Rossa, *Directives and Norms*. Książka ta składa się z sześciu rozdziałów: 1. Wstęp; 2. Mowa orzekająca; 3. Mowa dyrektywna; 4. Pojęcie normy; 5. Analiza elementów normy; 6. Logika deontyczna. Główny nacisk położony jest w niej na uchwycenie istoty norm oraz wyróżnienie pewnych ich rodzajów; szczegółowej analizie poddany został również problem wynikania logicznego między normami. Problem wartości logicznej norm oraz możliwości ich uzasadniania został jedynie zarysowany, chociaż autor zajmuje w tych sprawach określone stanowisko.

Pojęcie normy jest, jak wiadomo, wieloznaczne. Można wyróżnić właściwe i niewłaściwe jego rozumienie. Normy w rozumieniu niewłaściwym dają się na takiej lub innej drodze utożsamiać z pewnego rodzaju zdaniami w sensie logicznym, a więc z wypowiedziami prawdziwymi lub fałszywymi. Przykładem mogą tu być normy utylitarne, a przynajmniej pewne ich rodzaje. Nie przesądzając, jaki jest zakres pojęcia normy właściwej, stwierdzimy, że należą do niego w każdym razie normy prawne oraz normy moralne. Ross ogranicza swoje rozważania do norm w sensie właściwym, a nawet do pewnego tylko rodzaju norm właściwych z wyłączeniem norm moralnych.

Ross przeciwstawia zdania orzekające (*indicative sentences*) zdaniom dyrektywnym (*directive sentences*), by następnie za pomocą tych ostatnich określić pojęcie normy. Oto przykład zdania orzekającego: „Piotr zamyka drzwi”. Zdania orzekające mogą występować pod różnymi postaciami, w szczególności mogą zawierać terminy deontyczne, np. „powinien” lub jego pochodne. Tak jest np. w zdaniu: „Jutro powinna być ładna pogoda”, które nie wyraża oczywiście żadnej powinności, lecz przypuszczenie dotyczące jutrzejszej pogody. Biorąc to pod uwagę, Ross określa zdanie orzekające jako dowolną wypowiedź wyrażającą sąd o postaci  $i(T)$ , gdzie  $T$  jest zmienną reprezentującą dowolny przedmiot w szerokim sensie tego słowa, zaś składnik  $i$  oznacza, że przedmiot  $T$  jest pomyślany jako realny. Konkretnie podstawienie tego schematu w odniesieniu do podanego wyżej przykładu wygląda następująco: „Tak oto jest. (zamykanie drzwi przez Piotra)” w oryginale: (*Shutting of the door by Peter*) so it is. Ross podkreśla, że składnik  $i$  nie jest tożsamy ze znanym z logiki funktorem asercji  $\vdash$  ani też z potakującym skinnieniem lub wyrazem stwierdzenia. Dodajmy od siebie, że takie interpretacje są wykluczone ze względu na to, iż  $T$  nie reprezentuje zdania, lecz nazwę, zaś znak wyrażający asercję lub stwierdzenie może być z sensem użyty tylko przed zdaniem.

Cóż to jednak znaczy, że przedmiot  $T$  został pomyślany jako realny? Nie znaczy to bynajmniej, że osoba, która pomyślała sąd o postaci  $i(T)$  musi być przekonana, iż zdarzenie opisane w  $T$  naprawdę zaszło. Wprost przeciwnie,  $T$  może być nazwą pustą i osoba przeżywająca sąd  $i(T)$  może o tym wiedzieć. Czy chodzi tu o to, że zwrot  $i(T)$  wyraża to, co w terminologii teoriopoznawczej określa się mia-



nem sądu przedstawionego? Jednakże wypowiedź wyrażająca czyjś sąd przedstawiony jest zawsze zdaniem w sensie logicznym. Tymczasem zaliczenie zwrotów typu  $i(T)$  do zdań nastęrcza trudności. Wymagałoby ono uznania składnika  $i$  za funkcyjną zdaniotwórczą od argumentu nazwowego, co nie wydaje się zgodne z rolą, jaką temu składnikowi wyznacza Ross. W jego koncepcji składnik  $i$  wyraża, że przedmiot  $T$  jest pomyślany jako realny, składnik ten znajduje się więc na piętze metajęzykowym w stosunku do języka, w którym występuje  $T$ . Nie jest też jasne, po co wprowadzone zostało budzące wątpliwości pojęcie  $i(T)$  zamiast posługiwać się istniejącym pojęciem zdania w sensie logicznym. Ross stwierdza wprawdzie, że na skutek nieostrości o wielu wypowiedziach nie można rozstrzygnąć, czy są one prawdziwe czy fałszywe, a tym samym nie można rozstrzygnąć, czy są one zdaniami w sensie logicznym. Jednakże na podobne trudności napotkałyby wyrażenia typu  $i(T)$ , gdyby uznać, iż reprezentują one sądy, bowiem również sądy mogą być nieostre.

Zdaniami orzekającym przeciwstawia Ross, jak już mówiliśmy, zdania dyrektywne. Oto przykład: „Piotrze, zamknij drzwi”. Postać zdań dyrektywnych bywa rozmaita. Często są one budowane przy pomocy funkcyjnych deontycznych „powinno się”, „należy” itp. Niekiedy są one sformułowane w trybie orzekającym. W celu objęcia zakresem terminu „zdanie dyrektywne” wszystkich zdań tej kategorii, stosuje Ross ten sam co poprzednio typ zabiegu definicyjnego. Przez „zdanie dyrektywne” rozumie dowolną wypowiedź wyrażającą dyrektywę postaci  $d(T)$ , gdzie zmienna  $T$  reprezentuje nazwę dowolnego czynu zaś symbol  $d$  stanowi specyficzny element dyrektywny oznaczający, że czyn opisany w  $T$  pojęty został jako wzór zachowania. Oto przykład podstawienia schematu  $d(T)$  podany przez Rossa: „Powinno być tak (zamykanie drzwi przez Piotra)” w oryginale: (*Shutting of the door by Peter*) so it ought to be. Podobnie jak omówiony poprzednio symbol  $i(T)$ , również dyrektywa  $d(T)$  nie stanowi wyrażenia językowego ani też klasy takich wyrażań, lecz jest tworem należącym do świata znaczeń, a więc świata bytów intencjonalnych. Obciąża to koncepcję Rossa poważnymi trudnościami natury teorio-poznawczej, jak sądzimy niepotrzebnie, ponieważ koncepcję tę można sformułować bez uciekania się do bytów intencjonalnych. Do sprawy tej powrócimy jeszcze przy omawianiu definicji normy.

Podział na zdania orzekające i dyrektywne nie jest w intencji Rossa wyczerpujący. Do podzbioru zdań nieorzekających należą oprócz zdań dyrektywnych pewne inne rodzaje wypowiedzi, m.in. oceny. Zdaniem Rossa oceny różnią się swoiście od zdań dyrektywnych, co przemawia za ich wydzieleniem w odrębny podzbiór zdań nieorzekających. Oceny wyrażają postawy pozytywne lub negatywne względem jakiegoś celu i dzięki temu mogą, podobnie jak zdania dyrektywne, wpływać kierująco na nasze zachowanie. W odróżnieniu od zdań dyrektywnych oceny nie zalecają jednak żadnego określonego sposobu realizacji tego celu. Nie dyktują też wyboru między wartościami w przypadku konfliktu. Pociąga to określone konsekwencje dla logiki ocen, która, zdaniem Rossa, różniłaby się w sposób istotny od logiki zdań dyrektywnych. Niestety, autor nie analizuje bliżej tej ważnej kwestii.

Ross odmawia wartości logicznej zdaniami dyrektywnym. Porównując pod tym względem zdania orzekające i dyrektywne, pisze on: „Osobiście nie jestem w stanie pojąć, co to znaczy, jeśli się stwierdzi, nie że jakiś przedmiot jest realny, lecz że powinien być realny i że wskutek tego jest on powiązany z rzeczywistością jakimś szczególnym stosunkiem”. (s. 35). Również akceptacja dyrektywy jest aktem w istocie swej odmiennym od akceptacji zdań orzekających. Akceptację zdań orze-



kających określa Ross jako akt deklaracyjny, czerpiący swą zasadność z pewnej własności zdań, mianowicie z ich treści. Dodajmy, że w przypadku zdań empirycznych zasadność ich akceptacji zależy jeszcze od doświadczenia, czego Ross nie stwierdza, sądzimy jednak, iż jest to pominięcie przypadkowe, nie mające istotnego znaczenia w rozważanym kontekście. W przeciwieństwie do akceptacji zdania orzekającego uznanie zdania dyrektywnego jest aktem wolicjonalnym, nie opartym na żadnej własności tego zdania, lecz na pewnych okolicznościach zewnętrznych, jak możliwość sankcji, autorytet itp. Wypowiadając przy tej okazji uwagę na temat dyrektyw moralnych, które w zasadzie zostały wyłączone z zakresu rozważań Rossa, stwierdza on, iż w sporze kognitywizmu z antykognitywizmem racja znajduje się po stronie tego drugiego stanowiska. Nie istnieje żadne swoiste poznanie moralne, które by mogło prowadzić do odkrycia ważności (*validity*) norm. O istnieniu i obiektywności takiego poznania świadczyłoby, zdaniem Rossa, istnienie intersubiektywnych procedur sprawdzających, a tych nikt dotąd nie potrafił wskazać.

Funkcją zdań orzekających jest dostarczanie informacji. Na czym polega funkcja zdań dyrektywnych? Otóż mają one wpływać kierująco na zachowanie adresatów tych wypowiedzi. Proces ten nie odbywa się za pośrednictwem dostarczania informacji, jak to ma miejsce np. w przypadku, gdy ktoś poinformuje ojca, że jego dziecko wpadło pod lód. W ogóle zdania dyrektywne nie mają same w sobie zdolności motywowania ludzkich zachowań, lecz zdolność ta zależy jest od okoliczności, w jakich się je wypowiada. Np. jeśli ktoś jest już tak umotywowany, że czyni to, co zaleca lub nakazuje pewien inny osobnik, to zdanie dyrektywne  $d(T)$  poinformuje go, jak ma się zachować, aby spełnić wolę rozkazodawcy.

Dotychczasowe definicje normy dzieli Ross na dwie grupy: lingwistyczną i socjologiczną. Do pierwszej należą definicje, w których utożsamia się normę z pewnym wyrażeniem językowym lub klasą takich wyrażań, bądź wreszcie z ich znaczeniem. W drugiej grupie znajdują się definicje dopatrujące się istoty normy w pewnym typie zjawisk społecznych. Ross odrzuca oba wymienione rodzaje definicji jako nieadekwatne i formułuje przy tym następujące dwa warunki, jakie winna jego zdaniem spełniać każda definicja normy. Po pierwsze, winna ona ujawniać istotną więź między dyrektywami a normami. Po drugie, winna ona umożliwiać stwierdzenie, że norma istnieje lub jest w mocy. Sformułowana przez Rossa definicja normy, spełniająca jego zdaniem te warunki brzmi następująco: Norma jest dyrektywą, która znajduje się w określonej relacji korespondencji do faktów społecznych (s. 82). Pełny sens tego określenia stanie się jasny, gdy zostanie wskazane, na czym polega owa relacja korespondencji do faktów społecznych. Wyjaśnienie to przeprowadza autor na przykładzie normy ogólnej o postaci  $s \rightarrow b$  nakazującej, by w sytuacji  $s$  przejawiać zachowanie  $b$ . Owa relacja korespondencji, a zarazem istnienie (obowiązywanie) normy polega na tym, iż członkowie grupy społecznej, w której norma  $s \rightarrow b$  obowiązuje, faktycznie przejawiają w sytuacji  $s$  zachowanie  $b$ , przy czym nie musi się tak dziać zawsze, wystarczy iż ma to miejsce w większości przypadków.

Autor zauważa, iż samo behawiorystyczne określenie zachowania nie wystarczy. Wtedy bowiem wiele zachowań nie związanych z normami trzeba by było uznać za zachowanie wyznaczone przez normy. Np. to, że śpimy w nocy, że zapalamy światło, gdy jest ciemno oraz inne podobne zachowania uwarunkowane biologicznie lub fizycznie można by uznać za zachowania podyktowane normami. Dlatego też Ross wprowadza warunek, by osoba miała poczucie, iż jej zachowanie jest obowiązujące. Owo poczucie obowiązywania może być interpretowane przy-



najmniej na dwa sposoby. Zgodnie z pierwszym polegałoby ono na świadomości, iż zachowanie niezgodne z normą spowoduje sankcje. I tu jednak, stwierdza Ross, czysto behawiorystyczne określenie sankcji nie wystarcza. Gdyby na nim poprzestać, trzeba by było np. uznać płacenie podatku za sankcję spowodowaną uzyskaniem dochodu. Według drugiej interpretacji poczucie obowiązku polegałoby na wewnętrznym impulsive, na skłonności do zachowania  $b$  w sytuacji  $s$ . Ten impuls nie jest przejawem własnych interesów lub potrzeb, a nawet może być z nimi niezgodny. Jest to poczucie przymusu, ale innego rodzaju niż ten, który powstaje w związku z groźbą sankcji.

Uwagi Rossa na temat niewystarczalności czysto behawiorystycznej charakterystyki zachowań wyznaczonych przez normy są subtelne i trafne. Wydaje się, iż istotnie jest tu niezbędne odwołanie się do jakiegoś poczucia powinności związanego z przeżywaniem normy jako obowiązującej. W związku z tym zagadnieniem nasuwa się jednak następująca uwaga. Autor definiuje normę jako dyrektywę, której odpowiada pewne określone zachowanie członków grupy społecznej. Otóż element powinności zawarty jest już w pierwszym członie definiensa stwierdzającym, iż norma jest dyrektywą postaci  $d(T)$ . Dlaczego to nie wystarcza i dlaczego okazuje się niezbędne wprowadzenie dodatkowego elementu powinności w samej charakterystyce zachowań społecznych? Niestety, tekst nie daje podstaw do udzielenia zadowalającej odpowiedzi na to pytanie.

Pojęcie normy zostało przez autora określone przy pomocy pojęcia dyrektywy. Ponieważ dyrektywy nie posiadają wartości logicznej, nie posiadają jej także normy. Autor zaprzecza też istnieniu czegoś takiego jak obiektywna ważność norm, istnieje jedynie poczucie ważności. Nawet gdyby obiektywna ważność istniała, byłaby ona czymś różnym od prawdziwości.

Pośród rozmaitych rodzajów dyrektyw wyróżnionych przez Rossa do zakresu pojęcia normy należą jedynie dyrektywy bezosobowe, z wyjątkiem autonomicznych dyrektyw moralnych. Dyrektywy bezosobowe są to takie dyrektywy, których wydanie i skuteczność nie zależą od żadnej określonej osoby.

W koncepcji Rossa norma nie jest wyrażeniem językowym ani też klasą wyrażeń, lecz ich znaczeniem, czyli pewnego rodzaju bytem intencjonalnym. Uznawanie bytów intencjonalnych następcą poważne trudności natury teorii poznawczej. Powstaje w związku z tym pytanie, czy nie można by podać sformułowania alternatywnego, które by zachowywało istotne elementy koncepcji Rossa, a jednocześnie unikało wspomnianych trudności. Wydaje się, iż następująca definicja normy spełnia te warunki: Wyrażenie  $W$  jest normą zawsze i tylko jeżeli  $W$  jest równoznaczne z wyrażeniem „powinno się  $p$ , a nadto zachodzi  $p$ . Przy tym  $p$  jest zdaniem postaci: dla każdego  $x$ : jeśli  $Sx$  to  $Zx$ , bądź też zdaniem: Prawdopodobieństwo  $Zx$  ze względu  $Sx$  jest bliskie jedności. Funkcja zdaniowa  $Sx$  określa okoliczności zobowiązujące do zachowania opisanego przez funkcję zdaniową  $Zx$ . Definicja ta obejmuje tylko normy ogólne, które Ross uważa za podstawowe i za „warunkujące istnienie norm jednostkowych”. Można ją jednak rozszerzyć tak, aby obejmowała również normy jednostkowe. W tym celu wprowadzimy drugą definicję ustalającą najogólniejsze znaczenie terminu „norma”, przyjmując jednocześnie, że podana poprzednio definicja określa rozumienie tego terminu. Wyrażenie  $W$  jest normą w sensie najogólniejszym zawsze i tylko jeżeli  $W$  jest normą w sensie węższym lub konsekwencją zespołu takich norm. Należy podkreślić, że zmienna  $p$  występująca w sformułowanej przez nas definicji normy jest zmienną zdaniową, nie zaś zmienną nazwową, jaką jest zmienna  $T$  zawarta w wyrażeniu  $d(T)$ .



W koncepcji Rossa pojęcie normy zostało, jak wiemy, zdefiniowane przy pomocy pojęcia dyrektywy  $d(T)$ . Powstaje w związku z tym pytanie, dotyczące interpretacji wyrażeń, reprezentowanych przez zmienną  $T$ . Reprezentuje ona nazwy czynów. Przykłady czynów podane przez Rossa są bardzo proste: Zamykanie drzwi przez Piotra, Zamykanie drzwi przez Piotra teraz. Autor nie wyjaśnia, czy zmienna  $T$  reprezentuje jedynie tego rodzaju czyny proste, czy też można w jej miejsce podstawiać nazwy czynów o dowolnej złożoności, np. nazwy zbudowane przy pomocy spójników i kwantyfikatorów. Sprawa ta ma istotne znaczenie zarówno dla samej definicji pojęcia normy, jak też dla wyróżnienia rozmaitych rodzajów norm. Na przykład, zależnie od tego, czy uznamy, że w miejsce zmiennej  $T$  można podstawiać nazwy czynów złożonych, czy też jedynie nazwy czynów prostych, normy warunkowe będą mogły przybrać postać (1a)  $d(s \rightarrow z)$  lub (1b)  $p \rightarrow d(T)$  bądź też jedynie postać (2)  $p \rightarrow d(T)$ . W wypowiedzi (1a) funktor deontyczny  $d$  stoi przed wyrażeniem  $s \rightarrow z$ , będącym nazwą złożoną czynu; w wypowiedziach (1b) oraz (2) zmienna  $p$  reprezentuje zdanie charakteryzujące okoliczności, w których obowiązuje zachowanie wskazane przez  $T$ .

Interpretacja wypowiedzi typu  $d(T)$  budzi jeszcze innego rodzaju wątpliwości. Funktor deontyczny obowiązywania występuje w niej przed zmienną nazwową  $T$ . Oznacza to, że przedmiot obowiązku musi być zawsze określony przy pomocy nazwy, a nie może być określony przy pomocy zdania. Jest to poważnym ograniczeniem języka powodującym, że nie wszystko, co jest przedmiotem obowiązywania da się w tym języku wyrazić. Powstaje pytanie, czy jest to ograniczenie konieczne. Sądzimy, że nie. Zresztą sam Ross nie jest tu konsekwentny i w dalszych partiach swej książki do ograniczenia tego się nie stosuje. Tak np. w rozdziale o logice deontycznej wprowadza tablice dla spójników deontycznych, w których posługuje się wyrażeniami postaci  $O(p)$ ,  $O(p \text{ lub } q)$  itp.; występujący w tych wyrażeniach funktor deontyczny  $O$ , który jest odpowiednikiem wprowadzonego poprzednio funktora  $d$ , znajduje się nie przed nazwami, lecz przed zdaniami. W sformułowanej przez nas wyżej modyfikacji definicji Rossa omawiane ograniczenie języka deontycznego zostało zarzucone, w wyniku czego trzeba by również gruntownie przeformułować koncepcję zdania dyrektywnego  $d(T)$ , która zresztą nastrocza ponadto inne trudności, na które wróciliśmy już uwagę.

Przedstawienie własnej koncepcji normy poprzedza Ross krytyką koncepcji dotychczasowych. Między innymi odrzuca on jako nieadekwatne tzw. definicje lingwistyczne, które nazywa tym mianem dlatego, że utożsamia się w nich normę z pewnego rodzaju tworem językowym: wyrażeniem, klasą wyrażeń lub ich znaczeniem. Nieadekwatność definicji lingwistycznych bierze się według Rossa stąd, iż nie można na ich gruncie mówić o istnieniu normy lub jej obowiązywaniu.

Zarzut ten ma u autora dwa aspekty; ograniczymy się tu do omówienia ważniejszego z nich. Autorowi chodzi o to, by istnienie normy lub jej obowiązywanie (przy czym używa on tych dwóch zwrotów jak gdyby zamiennie) polegało na zachodzeniu zjawisk społecznych, świadczących o tym, iż zachowanie się członków grupy społecznej jest tej normie podporządkowane. Ross rozumie przy tym w taki sposób, jak gdyby sądził, że stwierdzenie, iż jakaś norma istnieje (tj. że zachodzą odpowiednie zjawiska społeczne) jest możliwe tylko wtedy, gdy zachodzenie owych zjawisk stanowi jedną z cech definicyjnych pojęcia normy, jak to ma właśnie miejsce w definicji przez niego zaproponowanej. Założenie takie pozbawione jest jednak podstaw. Jest ono równie niesłuszne jak pogląd, że aby można było stwierdzić, iż człowiek posiada włosy oraz paznokcie, obie te cechy muszą występować pośród cech definicyjnych terminu „człowiek”. Dodajmy, że jedną z niepożądanych



konsekwencji takiego stanowiska jest to, iż zarówno zdania przypisujące człowiekowi posiadanie włosów i paznokci, jak też zdania stwierdzające istnienie normy były by zdaniami analitycznymi, tj. prawdziwymi na mocy samych definicji terminów „człowiek” oraz „norma”. Inną niepożądaną konsekwencją jest to, iż na gruncie definicji Rossa nie można powiedzieć, że jakaś norma nie obowiązuje. Jest bowiem *ex definitione* prawdą, że cokolwiek jest normą, obowiązuje. W przeciwnym razie nie jest w ogóle normą. Zbyteczne dodawać, iż jest to konsekwencja bardzo niedogodna i całkowicie odbiegająca od pocuć potocznych.

Zarzut wysunięty przez Rossa wobec definicji lingwistycznych terminu „norma” trzeba zatem odrzucić jako nieuzasadniony. W celu uniknięcia wskazanych poprzednio niepożądanych konsekwencji należało by też odpowiednio zmodyfikować definicję Rossa. Należało by mianowicie zrezygnować z zachodzenia wspomnianych zjawisk społecznych jako cechy współdefiniującej pojęcie normy. Wówczas z tego, że coś jest normą, nie wynikałoby już automatycznie, że to coś obowiązuje. Wprost przeciwnie, spośród ogółu norm obowiązywałyby tylko niektóre, charakteryzujące się pewnymi szczególnymi własnościami, które mogą być określone w rozmaity sposób zgodnie z intuicjami poszczególnych autorów. Własności te mogą np. polegać na zachodzeniu odpowiednich zjawisk społecznych. Po wprowadzeniu w definicji Rossa omówionej poprawki zbiór norm został by utożsamiony ze zbiorem dyrektyw. Rozszerzony w ten sposób zakres pojęcia normy objąłby również normy moralne.

Trudnym i ważnym problemem teorii norm jest sprawa określenia relacji wynikania między normami. W praktyce przeprowadza się nieustannie rozumowania, których zasadność opiera się na założeniu jakiegoś stosunku wynikania między normami. Tak np. stosowanie prawa opiera się na założeniu, iż norma jednostkowa, odnosząca się do jakiegoś konkretnego przypadku wynika z odpowiednich norm ogólnych. W praktyce stosuje się również często rozumowania „mieszane”, w których relacja wynikania nie zachodzi między samymi normami, lecz w których jakaś norma wyprowadzana jest ze zbioru przesłanek złożonego zarówno z norm, jak i zdań w sensie logicznym. Przypadek taki ma miejsce np. wtedy, gdy z normy: „Nie należy podważać zaufania między ludźmi” oraz ze zdania: „Kłamstwo podważa zaufanie między ludźmi” wyprowadza się normę: „Nie należy kłamać”.

Jest więc niewątpliwym faktem to, że w praktyce stosuje się wnioskowania zakładające relację wynikania między normami i że bez takich wnioskowań nie było by możliwe zastosowanie ogólnych wskazań czy to o charakterze prawnym czy moralnym do przypadków szczegółowych. Czy postępowanie takie jest jednak metodologicznie uprawnione? Wszak pojęcie wynikania logicznego określone jest dla zbioru zdań w sensie logicznym, a więc wypowiedzi prawdziwych lub fałszywych, zaś normy uważa się za wypowiedzi pozbawione wartości logicznej. Niektórzy wyciągają stąd wniosek, że o relacji wynikania między normami mówić sensownie nie można i że wszelkie wnioskowanie zakładające taką relację jest pozbawione podstaw. Inni natomiast starają się skonstruować taką relację wynikania, która by stworzyła racjonalne podstawy dla wnioskowań faktycznie stosowanych w dziedzinie prawa i moralności.

Na terenie logiki pojęcie wynikania logicznego jest określone na dwa różne sposoby: jako pojęcie semantyczne oraz jako pojęcie czysto syntaktyczne. W odniesieniu do zbioru zdań w sensie logicznym oba te pojęcia są równoważne. W definicji wynikania rozumianego semantycznie interweniuje pojęcie prawdy i w kon-



sekwencji to pojęcie wynikania może mieć zastosowanie tylko do wypowiedzi posiadających wartość logiczną. Inaczej jest w przypadku wynikania rozumianego syntaktycznie. Pojęcie to jest określone w sposób czysto formalny, odwołujący się wyłącznie do kształtu wyrażeń, między którymi relacja wynikania ma zachodzić, a bez uwzględnienia ich treści lub wartości logicznej. Nasuwa się pytanie, czy nie dałoby się spożytkować tak określonego pojęcia wynikania dla analizy związków logicznych między normami lub też skonstruować inne, również czysto syntaktyczne, pojęcie wynikania określone dla zbioru norm. Otóż można oczywiście zbudować bardzo wiele rozmaitych syntaktycznych relacji wynikania; wszystkie one pozostaną jednak czysto formalną zabawą, dopóki się nie określi, jakie własności semantyczne posiadają owe skonstruowane systemy, bowiem własności semantyczne skonstruowanych systemów zadecydują o ich ewentualnej użyteczności. Określone na terenie logiki czysto formalne pojęcie wynikania jest użyteczne dzięki temu, iż posiada ono pewną cenną własność, mianowicie prawdziwość jest dziedziczna ze względu na wynikanie. Jaką własność semantyczną powinno posiadać określone formalnie wynikanie, aby było ono użyteczne dla analizy związków logicznych między normami? Tu warunkiem koniecznym użyteczności jest, by obowiązywanie okazało się dziedziczne ze względu na wynikanie. Dzięki tej własności normy wyprowadzone według tej relacji z pewnych innych norm będą obowiązywały, jeżeli tylko obowiązywały normy będące punktem wyjścia. Po czym jednak poznać, czy jakaś norma obowiązuje? Wola ustawodawcy — by ograniczyć się tu tylko do norm prawnych — jest czymś danym na ogół tylko poprzez normy wyraźnie przez ustawodawcę ustanowione. Znajomość tych norm nie pozwala w żaden prosty sposób rozstrzygnąć, czy również normy z nich wyprowadzone według określonych dyrektyw zgodne są z wolą ustawodawcy. Trudność tę próbuje się niekiedy rozwiązać przez skonstruowanie tablic dla wyrażeń zbudowanych ze zmiennych, spójników oraz funktora deontycznego *O* (obowiązuje), analogicznych do tablic zero-jedynkowych na terenie rachunku zdań. Tablice te zawierają dwie wartości: *V* (*valid*) oraz *I* (*invalid*). Powstaje jednak niełatwy problem interpretacji tych symboli, przy czym wyróżnić można dwie podstawowe ich interpretacje: psychologiczną oraz logiczną. Według pierwszej, symbole *V* oraz *I* wyrażają bądź wolę normodawcy (chce on, aby jego dyrektywy były spełnione), bądź wolę normobiorcy (chce on podporządkować się dyrektywom). Przy tej interpretacji związki logiczne między normami zmieniają się w związki faktyczne (empiryczne), dotyczące zjawisk psychologicznych. Tak np. niezgodność dwóch zaleceń: „Obowiązuje *p*” oraz „Obowiązuje nie-*p*” nie jest wówczas natury logicznej, lecz jest faktem empirycznym, który może zachodzić lub nie zachodzić, zależnie od postępowania normodawcy. Dla utrzymania jakiejś konsekwencji we wnioskowaniu trzeba się wówczas uciekać do koncepcji normodawcy racjonalnego, koncepcji niełatwej do określenia, a przy tym mogącej prowadzić do pewnego rodzaju błędnego koła, gdy się np. zdefiniuje racjonalnego normodawcę jako takiego, którego wola jest zgodna z prawami logiki.

W interpretacji logicznej symbole *V* oraz *I* nie reprezentują zjawisk psychicznych. Tabele stanowią postulaty logiki deontycznej ustalające sens podstawowych funktorów tej logiki, a tym samym sposób posługiwania się językiem norm. Jeśli by ktoś uznał jakąś normę wyjściową, a nie chciał uznać normy wyprowadzonej z niej na podstawie owych tablic, dowiodłby tym samym, że nie mówi takim językiem logiki deontycznej, jaki został ustalony w wyniku skonstruowania tablic. Jest jednak oczywiste, że tablice mogą być zbudowane w rozmaity sposób i w konsekwencji może powstać wiele różnych języków logiki deontycznej. Który



z nich należy wybrać? Trzeba stwierdzić, że wszystkie dotychczasowe próby konstrukcji rachunków deontycznych mają jakieś niepożądane konsekwencje. Jedną z nich jest np. to, że norma: „Obowiązuje *p*” pociąga za sobą normę: „Obowiązuje *p* lub *q*”. Niedogodność tej konsekwencji uwidacznia jaskrawo konkretne podstawienie powyższych formuł. Norma: „Należy wrzucić list do skrzynki” pociąga za sobą normę: „Należy wrzucić list do skrzynki lub go spalić”. Otóż drugie zalecenie można spełnić bądź przez wrzucenie listu do skrzynki, bądź przez jego spalanie. Jest to wyraźnie niezgodne z zaleceniem wyrażonym przez pierwszą normę, której ta druga jest jednak logiczną konsekwencją. Powyższy przykład jest jaskrawy i nie trudno jest w tym przypadku podjąć decyzję takiej modyfikacji rachunku deontycznego, aby uniknąć wspomnianej wyżej konsekwencji. Mogą się jednak ujawnić przypadki konsekwencji, których niepożądany charakter nie jest tak jaskrawy. Kto i na jakiej podstawie ma wówczas zdecydować o tym, czy są to konsekwencje pożądane czy nie? Odwołanie się do woli normodawcy w tym przypadku nie wystarczy, ponieważ, jak już mówiliśmy, znana jest ona jedynie poprzez normy wyraźnie przez niego ustanowione, pozostaje natomiast nieokreślona w stosunku do norm z nich wyprowadzonych, zwłaszcza że owe normy wyprowadzone będą takie lub inne, zależnie od przyjętych reguł wyprowadzania. Być może rozwiązanie omawianej trudności pójdzie w przyszłości w następującym kierunku. Normodawca będzie ustanawiał nie tylko normy wyjściowe, ale dokona również wyboru określonego systemu logiki deontycznej spośród systemów zaproponowanych przez specjalistów i ogłosi ten system za obowiązujący. W ten sposób wola jego będzie określona w pełni: pragnie on realizacji tego, co jest wyrażone w normach wyjściowych oraz tego, co z nich wynika wedle ustanowionych przez niego reguł.

Ostatnie uwagi o wynikaniu deontycznym wyrażone były w dużej mierze na marginesie rozważań zawartych w książce Rossa. Książka ta napisana jest z niezwykle wysoką kulturą logiczną i metodologiczną. Chociaż nie można uznać, iż podaje ona w pełni zadowalające rozwiązania dla sformułowanych w niej zagadnień, to jednak posuwa naprzód dociekania z zakresu podjętej problematyki.

Tadeusz Pawłowski

#### ETYKA ANGIELSKA OKRESU MIĘDZYWOJENNEGO

Stanisław Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym — obowiązek i wartość w systemie W. D. Rossa*, PWN, Warszawa 1969, ss. 226.

W pierwszych latach XX wieku rozwinął się w Anglii nowy kierunek filozoficzny, przeciwstawiający się panującemu na głównych angielskich uniwersytetach heglowskiemu idealizmowi; otrzymał on nazwę filozofii analitycznej. W jego obrębie wybitną pozycję zajęły badania etyczne, którym dały początek prace G. E. Moore'a i H. A. Pricharda; najwybitniejszym zaś w tym zakresie osiągnięciem stały się dwie książki: *The Right and the Good* (1930) oraz *Foundations of Ethics* (1939), których autorem jest Sir W. David Ross (ur. 1877), profesor w Oksfordzie, zasłużony zarówno w dziedzinie badań filozofii Arystotelesa, jak w etyce. System etyki Rossa charakteryzuje się tym, że jest intuicjonistyczny i deontyczny.



Poznaniem intuicyjnym nazywa się zwykle poznanie ujmujące swój przedmiot bezpośrednio i w całości, jakby, jednym rzutem oka, w przeciwieństwie do poznania dyskursywnego, pośredniego, bo ujętego w słowa, i analitycznego, to jest opisującego przedmiot poznawany drogą kolejnego rozróżniania jego składników, części i własności. Autor rozróżnia dwa typy intuicjonizmu w etyce, jeden reprezentowany właśnie przez etyków angielskich szkoły analitycznej, widzi w intuicji odmianę zdolności intelektualnej. Ten typ intuicjonizmu Autor nazywa racjonalistycznym i apriorystycznym; nie wydaje się to słusznym, gdyż racjonalizm i aprioryzm stawiają jako przesłanki wiedzy zdania ogólne i apodyktycznie oczywiste, przeciwstawiając się w tym empiryzmowi, intuicjonizm zaś występuje także (m. in. u Rossa) w postaci empirystycznej przyjmując, że intuicja, w szczególności etyczna, dostarcza twierdzeń o tym, co dobre lub złe i o moralnych obowiązkach w zdaniach jednostkowych, nie apodyktycznych, lecz sprawdzalnych, jak wszelkie zdania o faktach<sup>1</sup>. Drugi z rozróżnionych przez Autora typów intuicjonizmu łączy intuicje moralne z uczuciami, pojmując je jako swoisty rodzaj poznania, różny od poznania intelektualnego; Autor przytacza jako przedstawicieli takiego intuicjonizmu Jamesa, Schelera i N. Hartmanna — można by tu dołączyć jeszcze Brentana, u którego ten typ intuicjonizmu jest szczególnie wyraźny.

Etycy, którzy pojmują intuicję moralną szeroko, przyjmując, iż daje ona nie tylko poznanie dobra i zła, skąd można wywnioskować, co jest obowiązkiem moralnym, lecz także wprost — i to w pierwszym rzędzie — wskazuje obowiązki, nazywani są deontologami. Należy do nich także Ross. Charakteryzując ogólnie twórczość Rossa, Autor pisze (s. 25): „Koncepcja Rossa wchłania w znacznym stopniu teoretyczne osiągnięcia pozostałych deontologów, reprezentując najpełniej motywy charakterystyczne dla całego kierunku. Jej aspiracje wykraczają jednak daleko poza zwykłe sumowanie cudzych przemyśleń i rodzą także wiele rozstrzygnięć oryginalnych”. Deontologowie oponowali przeciw przyjętej przez różne doktryny etyczne metodzie wyprowadzania obowiązków z ocen wartości. Dedukcje powinności z dobra, traktowanie ocen jako przesłanek dla norm, uznali za szeroko rozpowszechniony błąd. Powinność etyczna nie wymaga według nich uzasadnienia, jej moc wiążącą poznajemy bowiem bezpośrednio, drogą intuicyjną. Tradycyjne podejście powoduje nieuprawnioną w ich przeświadczeniu degradację obowiązku do rzędu czynników nieautonomicznych, wtórnych względem dobra i tym samym od niego zależnych. Postępowanie takie nie daje się usprawiedliwić nawet zrozumiąłą intencją prostoty i oparcia systemu etycznego na jedynej zasadzie.

System etyczny Rossa składa się z dwóch części, teorii powinności i teorii dobra, nie ogranicza się przeto wyłącznie do deontologii; jego program jest pluralistyczny, uwzględnia wielość niezależnych między sobą obowiązków i wielość dóbr. „Uzasadnienie takiego właśnie kierunku systemotwórczych wysiłków widzi Ross w praktyce wartościowań potocznych, które w jego najgłębszym przekonaniu muszą być dla etyka nie tylko głównym dostawcą danych wyjściowych, ale i ramą teoretycznych ustaleń” — pisze Autor (s. 27). Rekonstruuąc treść obu książek Rossa, Autor rozróżnia w nich dwie przenikające się podstawowe warstwy problemów, metaetyczną i normatywną, przy czym nacisk został położony na trzy za-

<sup>1</sup> Por. art. *Ethics*, s. 139, w: *The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers*, ed. by J. O. Urmson, 1960: „Dwie są główne postaci intuicjonizmu etycznego, według jednej poznajemy słusność, dobro itd. w konkretnych jednostkowych przypadkach, które uogólniamy przez indukcję; według drugiej postaci intuicjonizmu poznajemy intuicyjnie zasady ogólne, które stosujemy następnie do oceny poszczególnych przypadków”.



sadnicze aspekty jako przedmiot oceny etyki Rossa, mianowicie: a) usytuowanie systemu na tle przejawów moralności potocznej, b) oryginalne elementy intuicjonizmu Rossa, c) rozstrzygnięcia normatywne. Książka dzieli się na dwa rozdziały, poprzedzone Wstępem („O intuicjonizmie etycznym”), rozdział I ma tytuł „System deontologii W. D. Rossa” (Uwagi wstępne, Znaczenie orzecznika *right*, Pluralistyczna koncepcja obowiązków etycznych, Problem natury słuszności i obowiązku, Teoria ogólnego przedmiotu powinności, Gnozeologia powinności), rozdział II — „System aksjologii w etyce W. D. Rossa” (Uwagi wstępne, Znaczenie orzecznika *dobry*, Teoria dóbr, Charakter i skala dóbr moralnych); następują „Uwagi końcowe”, bibliografia oraz indeks nazwisk, bardzo przydatny w tego rodzaju opracowaniach.

Podstawowym zagadnieniem w deontologii jest określenie terminu „słuszny”, charakteryzującego postępowanie moralne; analiza znaczenia tego terminu, jak również bliskich mu terminów obowiązku i powinności, wiąże się u Rossa z dyskusją stanowiska, reprezentowanego w etyce aksjologicznej, według którego słuszne jest postępowanie realizujące w danych warunkach najwięcej dobra. Ross sądzi, że takie pojmowanie jest za ciasne, nie uwzględnia bowiem w sposób należyty przypadków, w których nie pomnażanie dobra, ale stosunki międzyosobowe decydują o słuszności postępowania. Słusznym jest postępowanie najbardziej dostosowane do sytuacji, a dostosowanie to jest wskazywane przez intuicję etyczną. Tak dochodzi Ross do tablicy czynów słusznych, a zarazem obowiązków, obejmującej siedem pozycji, z których cztery pokrywa się z zasadą maksymalizacji dobra pod wspólną nazwą ogólnej powinności (*general duty*) maksymalizacji dobra (ogólnej, ponieważ obowiązuje wszędzie i zawsze) — są one sformułowane jako dyrektywy: 1) dobroczynności, 2) sprawiedliwości, 3) doskonalenia siebie i drugich, i 4) niewyrządzania zła; trzy zaś obowiązki szczegółowe (*special duties*) są określone jako obowiązki ze względu na szczególne stosunki międzyosobowe, mianowicie: 5) dotrzymywanie danych przyrzeczeń, 6) wynagradzanie krzywd i 7) wdzięczność wobec dobroczyńców.

Wielość obowiązków sprawia, że mogą powstawać między nimi kolizje, zmuszające do dawania jednym z nich pierwszeństwa przed innymi. Ten stan rzeczy został przez Rossa ujęty w pojęciu obowiązku *prima facie*. Nie znaczy to, jak by się mogło wydawać, biorąc zwrot łaciński dosłownie, aby obowiązki były takimi tylko w pobieżnym ujęciu; Ross ma na myśli obowiązek, który nie jest bezwzględny, lecz stanowi powinność, jeżeli nie staje w kolizji z jakimś obowiązkiem ważniejszym, np. jest obowiązkiem nie kłamać, lecz musi on ustąpić, gdy np. chodzi o ocalenie czyjegoś życia. W niektórych przypadkach obowiązki *prima facie* podpadają pod obowiązek maksymalizacji dobra, ale kiedy indziej mu się sprzeciwiają, tak np. gdy jestem obowiązany zwrócić dług, choć by ta suma mogła dać więcej dobra, gdyby była zużyta inaczej. Ross sądzi, że konfliktów takich nie da się rozwiązać ogólnym prawidłem, lecz w każdym przypadku trzeba uwzględnić okoliczności, do których słuszne postępowanie ma być dostosowane<sup>2</sup>.

Po wyszczególnieniu obowiązków zjawia się pytanie, według czego rozstrzyga się, jakie postępowanie jest powinnością, czy według jego motywów, czy według rodzaju działania, czy według jego wyników. Ross polemizuje w szczegółowych analizach zarówno ze zwolennikami poglądu upatrującego w motywach naturę powinności (nasz Autor nazywa ich motywistami), jak też z utylitarystami, którzy

<sup>2</sup> Por. A. C. Ewing, *Recent Developments in British Ethical Thought*, w: *British Philosophy in the Mid-Century*, ed. by C. A. Mace, (1957) s. 7 i n.



określają powinność z powołaniem się na wyniki działania. Argumentem przeciwko obu tym poglądom jest stwierdzenie, że motywy, tj. uczucia i pragnienia i wyniki działań w przeważnej mierze są od osoby działającej niezależne, nie mogą więc być jej przypisane jako powinność. Natomiast tym, co należy do osoby działającej, jest wybór celu i środków jego realizacji, czyli decyzja i wysiłek niezbędny dla jej wprowadzenia w życie. Te zatem czynniki stanowią powinność; tak rozumiana powinność należy zatem do sfery subiektywnej, ale sytuacja, w której pojawia się działanie, składa się z elementów subiektywnych i obiektywnych, do których działanie ma być dostosowane. Dostosowanie to (albo — jak Autor pisze — dopasowanie) jest właściwe, gdy decyzja i wysiłek w przekonaniu sprawcy najbardziej harmonizują moralnie z jego wiedzą o sytuacji, przy czym błąd popełniony w dobrej wierze nie odbiera działaniu wartości, którą ma spełnienie obowiązku. Konkretnie przypadki zharmonizowania określonego czynu z określoną sytuacją uzyskujemy intuicyjnie; zharmonizowanie takie jest jednak tylko jakby pierwszym ujęciem, poznaniem *prima facie*, polegającym na tym, że czyn ze względu na jakąś ze swych własności spełnia określone wymogi sytuacji; jest to dostosowanie wstępne, które musi być dopełnione bardziej szczegółowym rozważaniem. Wtedy zaś pojawiają się konflikty, ponieważ rozmaite obowiązki mogą okazać się równie uzasadnione. Wskazania kodeksu etycznego pomagają w rozwiązywaniu konfliktów, gdyż są w nim utrwalone uogólnienia moralnych intuicji, odnoszących się do konkretnych przypadków, jednakże nie można wykluczyć w powziętych rozstrzygnięciach błędu, wynikającego z bogactwa aspektów sytuacji moralnej. Autor cytuje za Rossem wątpliwości przeciw optymistycznemu przekonaniu Kanta o niezawodności wyboru obowiązku (s. 135). Tak zatem sądy o powinnościach pozostają tylko prawdopodobne, ale — mniema Ross — mimo trudności orzekania o obowiązkach nasze rozstrzygnięcia są na ogół trafne.

Aksjologia, mimo iż traktowana równolegle, znajduje się w systemie Rossa jakby na drugim planie w stosunku do deontologii. Rozważania rozpoczynają się podobnie od analizy znaczeniowej orzecznika „dobry”. Nawiązując do rozróżnienia dwóch składników orzecznika dobry, ekspresyjnego i znaczeniowego, Autor cytuje (*Foundations*, s. 254, 255): „Tym, co wyrażamy nazywając jakiś przedmiot dobrym jest nasza postawa [*attitude*] wobec niego, ale to, co mamy wówczas na myśli, wiąże się z samym przedmiotem, a nie naszą wobec niego postawą. [...] Tym, co łączy wszystkie nasze zastosowania wyrazu, nie jest jakieś jedno znaczenie terminu dobry, lecz ów jeden typ postawy przychylniej, którą zawsze wyrażamy, podczas gdy znaczenie terminu dobry jest bardzo różne”. Oddzieliwszy następnie znaczenia pozaetyczne (jak np. „dobry samochód”), które nazywa atrybutywnymi, Ross przechodzi do znaczenia tego terminu w obrębie etyki (znaczenia predykatywnego), pozostawia na uboczu pojęcie dobra jako środka i skupia uwagę na pojęciu dobra autonomicznego, rozumianego jako wartość „sama w sobie”; zarazem zaś zwalcza wszelkie postaci relatywizmu aksjologicznego, pojmującego dobro jako przejaw relacji między podmiotem i określonymi przedmiotami. Aprobując jakiś przedmiot przedstawiamy sobie jego cechy empiryczne, czyli jego naturę, a zarazem poznajemy jego wartość, zależną od natury przedmiotu, ale od niej różną. Dobro jest związane z umysłem nie w ten sposób, aby obecność podmiotów percypujących dobro była warunkiem jego istnienia, lecz jest ono własnością, „która zasadniczo należy tylko do przejawów umysłu” (s. 165) — „wartość przedmiotów materialnych wydaje się czysto instrumentalna, nie wewnętrzna. Wszystkie złożone stany ducha, o których myślimy jako o dobrach wewnętrznych, składają się z trzech elementów: cnoty, wiedzy i przyjemności” (s. 166). Istnieją zatem trzy typy dóbr, mo-



ralne, intelektualne i hedoniczne. Bardziej szczegółowa dyskusja prowadzi Rossa do dalszego zróżnicowania tej trójcy, obniżającego wartość dóbr hedonicznych. Dobra moralne i intelektualne, przejawiające się zarówno w działalności poznawczej, jak w artystycznej działalności twórczej, odznaczają się tym, iż w postawie aprobaty jako reakcji na nie zawiera się czynnik podziwu (*admiration*), przenoszący się także na podmioty dóbr moralnych i intelektualnych. Admiracji nie ma natomiast w odniesieniu ani do przyjemności samej, ani do osoby, która jej doznaje. Innym momentem zróżnicowania jest stosunek dóbr hedonicznych do powinności. Osiąganie dóbr moralnych i intelektualnych wchodzi w zakres obowiązku maksymalizacji dobra; natomiast nie obejmuje ten obowiązek ani przyjemności złych (np. płynących ze złośliwości), ani nawet przyjemności, które nie są złe, lecz dotyczą samego siebie; czujemy się w obowiązku wytwarzania dóbr hedonicznych jedynie dla innych osób, tak samo jak chronienia ich od cierpień. Dobra hedoniczne, nie wywołując admiracji, która jest uznaniem wartości dwóch naczelnym odmian, dają jednak swoiste zadowolenie, płynące z sympatii, towarzyszące zaś także admiracji. Dobro jako predykat występuje więc w dwóch znaczeniach: a) bezwzględnym, w przypadkach wywoływania admiracji, b) względnym, w przypadkach wywoływania swoistego, opartego na sympatii, zadowolenia. Oba rodzaje dobra łączy charakterystyczna aprobata, o której już była mowa.

Wartości moralne są uwarunkowane w osobowości człowieka, która może być rozwijana i doskonałona; przejawiają się zaś w motywach postępowania, w szczególności w pragnieniach, „Same działania są wartościowe głównie dzięki pragnieniom, z których się wywodzą” (s. 185). Motywy w aksjologii Rossa pełnią zatem rolę podobną, jak usiłowania w jego deontologii. Motywy są zróżnicowane, podstawą podziału jest przedmiot pragnienia, według niego motywy układają się w hierarchię wartości moralnych, w której najwyższe miejsce zajmuje motyw obowiązku, przy czym — wbrew teorii Kanta — motyw ten może zostać wsparty przez inne jeszcze motywy dodatnio wartościowe. Jednakże działanie jest oceniane nie tylko według motywów, ale również drogą porównania psychiki sprawcy z wzorowym zespołem nastawień, jaki powinien się pojawić wobec dających się przewidzieć następstw czynu; zdarza się bowiem, że złe działania wynikają z motywów, które złe nie są, wymagamy więc od sprawcy jeszcze np. namysłu i poczucia odpowiedzialności. Poza tym o wartości czynu decydują momenty, które rozstrzygają o jego słuszności. Zespół dobra i słuszności daje pełną moralną doskonałość czynu.

Taka jest w największym skrócie treść etycznego systemu Rossa, według krytycznego przeglądu zawartego w książce naszego Autora. W systemie tym wyraźnie rysują się dwie warstwy: jedną są rozważania metaetyczne, mające za przedmiot normy i wartości moralne, ich wywód, analizę ich własności oraz ich uzasadnienia, do drugiej należą same owe normy i wartości, składające się na kodeks moralny, budowany przez Rossa. Uwagi krytyczne Autora książki dotyczą przede wszystkim warstwy metaetycznej. Ross odwołuje się w ustalaniu swych twierdzeń do intuicji wielorako rozumianej, bądź jako danej w opinii powszechnej (lub opinii osób szczególnie kompetentnych), bądź danej w jego własnych przeświadczeniach oczywistych. W pierwszym przypadku powstaje zarzut braku naukowego udokumentowania, którego mogą dostarczyć tylko systematyczne badania z zakresu socjologii moralności, w drugim przypadku odwołanie się do oczywistości jest przejściem na pole introspekcji z całym zespołem rodzących się tu wątpliwości. Niemniej poważne jest zastrzeżenie dotyczące przejścia od przeświadczeń mających za przedmiot normy moralne do przyjęcia samych tych norm za obowiązujące: fakt, iż ktoś sądzi, że należy tak a tak postąpić, nie gwarantuje jeszcze, iż tak właśnie należy



postąpić. Autor nasz stwierdza jednak z rezygnacją: „Kwestionowanie metody użytej przez Rossa nie jest niestety równoznaczne z wynalezieniem metody lepszej” (s. 209). Przyznając z drugiej strony systemowi Rossa walory konstruktywne, Autor konkluduje ostatecznie, iż w kontekście innych kierunków uderza przede wszystkim w etyce Rossa jej realistyczny umiar i trzeźwość, „jako zjawisko wyrosłe w świeckim zdroworozsądkowym nurcie myśli etycznej odpowiada ona pod wieloma względami zamówieniu postępowych sił współczesnego świata” (s. 220).

Przyswojenie polskiej literaturze etycznej intuicjonizmu Rossa jest niewątpliwie jej wzbogaceniem. Autor dał książkę wartościową, napisaną stylem swobodnym, łatwo czytelnym, zarazem jednak całkowicie poprawnym. Pożądane byłoby dokładniejsze opracowanie pojęć obowiązków *prima facie* i obowiązków konkretnych, na których wagę w systemie Rossa Autor kładzie nacisk, a które niezupełnie zostały sprecyzowane. Termin „faktologiczny” (s. 125) wydaje mi się jeszcze gorszy od niestety dość już rozpowszechnionych potworków językowych „faktografia” i „futurologia”; jest to zresztą jedyna pretensja lingwistyczna, jaką zgłaszam, język książki jest bowiem czystą polszczyzną. Ze strony logiki nasuwa zastrzeżenie użycie terminu „dylemat” (s. 164) na oznaczenie sytuacji, w której punkt dojścia jest niezgodny z punktem wyjścia. Wspomniany termin bywa stosowany dość luźnie<sup>3</sup>. W logice dylematem nazywa się rozumowanie, w którym z dwóch sprzecznych przesłanek wynika alternatywnie taka sama konkluzja — wtedy jest ona prawdziwa (dylemat konstrukcyjny), lub z jednej przesłanki wynikają dwie konkluzje sprzeczne — wtedy przesłanka fałszywa (dylemat destrukcyjny); jest chyba pożądane, aby w literaturze naukowej przestrzegać znaczenia logicznego, a unikać luźnego znaczenia potocznego.

Książka jest porządnie wydana, korekta staranna, zauważyłem jedynie dwa błędy w ortografii nazwisk (s. 191 i 193) oraz błąd zniekształcający sens: na s. 185 w. 3 wydrukowano „przedmiotu” zamiast „podmiotu”. Oprócz indeksu nazwisk przydałby się indeks rzeczowy celem ułatwienia odszukania w tekście terminów wielokrotnie występujących (jak np. wspomnianych wyżej „obowiązków *prima facie*” i „obowiązków konkretnych”).

Tadeusz Czeżowski

#### REFLEKSJA ETYCZNA O NAUCE

Catherine Roberts, *The Scientific Conscience. Reflections on the Modern Biologist and Humanism*, George Braziller, New York 1967, ss. 130 + XII.

Książka składa się z sześciu esejów i obszernego epilogu, pisanych w latach 1961 - 1966 i przedstawionych w porządku chronologicznym. Jej autorka spędziła prawie dwadzieścia lat życia pracując naukowo jako mikrobiolog. Wzrastające wszakże zainteresowanie problematyką postępu naukowego i sprzeciw wobec panujących w środowiskach twórczych opinii na jego temat doprowadziły ją do zer-

<sup>3</sup> Tak np. niemiecki słownik filozoficzny (Kröners Taschenausgabe) objaśnia: *Dilemma* [...] die peinliche Lage, in der man sich befindet, wenn man zwischen zwei gleich unangenehmen Dingen wählen soll oder muss.



wania w roku 1961 z dotychczasowym zawodem i poświęcenia się refleksji nad etycznymi aspektami nauki. Należy o tym pamiętać czytając pełne pasji i namiętności wywody zawarte w recenzowanej pracy. Jest ona w istocie nie tylko próbą opisu i oceny nauki w jej współczesnym stadium i tendencjach rozwojowych pod kątem widzenia pryncypiów etycznych, lecz zarazem — a może nawet przede wszystkim — moralnym protestem, ostrzeżeniem i wezwaniem skierowanym do ludzi nauki i szerokiej publiczności. Czytając ją pamiętać należy również i o innej okoliczności. Krąg doświadczeń intelektualnych autorki i przemyśleń kształtowany jest przez nauki biologiczne. Ów biologiczny układ odniesienia nie jest przeto bez znaczenia przy próbach interpretacji jej poglądów. Podkreśla to zresztą sama w podtytule książki, odnosząc ją do sytuacji współczesnego biologa.

Recenzowanie tej pracy nastęrcza niejeden kłopot, jeśli idzie o sposób wywiązania się z tego zadania. Odrzucić należy jako z gruntu nieadekwatny w tym wypadku wzorzec polegający na referowaniu kolejno zawartości poszczególnych rozpraw. Budową swą każda z nich z osobna i wszystkie razem przypominają raczej symfonię niż strukturę logiczną. Pewne główne motywy powtarzają się w nich, interferują ze sobą, ukazują w nowych kontekstach nowe aspekty itp. Dopiero spojrzenie całościowe pozwalała te wielorakie wątki rozdzielić i wydobyć ich właściwą zawartość. Taki też sposób przedstawienia obieramy, prezentując podstawowe układy tematyczne składające się na całość pracy.

1. *Problem moralnych granic nauki.* Tak zatytułowalibyśmy te partie rozważań *Naukowego sumienia*, które koncentrują się na próbach okazania potrzeby pewnych ograniczeń lub samoograniczeń aktywności naukowej wynikającej z akceptacji wartości moralnych i uznania ich nadrzędnego charakteru w stosunku do wartości postępu naukowego. Analizując tekst odnaleźć możemy kilka tropów myślowych, które prowadzą w tym kierunku.

Pierwszy i najważniejszy sprowadza się do wskazania na fakty i możliwości takich zastosowań rezultatów wiedzy, które wprost lub pośrednio okazują się negatywne dla ludzkości. W postaci najbardziej drastycznej uwidocznili się to na przykładzie fizyki współczesnej i broni nuklearnych. Ale w obliczu niemniej destrukcyjnych zastosowań staje obecnie biologia, której rozwój przybrał w drugiej połowie XX wieku szczególnie szybkie tempo.

Mówiąc o możliwości negatywnych zastosowań wyników biologii, autorka *Naukowego sumienia* ma przede wszystkim na uwadze propozycje z zakresu eugeniki nawiązujące do ostatnich osiągnięć biochemii i genetyki. Zagadnieniu temu poświęcony jest w całości esej „Eugenika pozytywna i ewolucja”. Rozszyfrowanie mechanizmów zjawiska dziedziczności zrodziło mianowicie nadzieję na możliwość przeobrażenia fizycznych i umysłowych cech człowieka poprzez ingerencję w jego strukturę genetyczną i tym samym sterowania ewolucją biologiczną. Myśl o takim wykorzystaniu odkryć biochemii i genetyki budzi u autorki stanowczy sprzeciw. Obiektem jej krytyki stają się tu głównie poglądy Juliana Huxleya, gorliwego wyznawcy i propagatora idei eugeniki. Zarzuca się mu, że naukę czyni ostateczną instancją, która ma decydować o przyszłości ludzkiego gatunku, z całkowitym pominięciem wartości duchowych i moralnych wypracowanych w dotychczasowej ewolucji społecznej. Podkreśla się następnie, że owe wartości duchowe najprawdopodobniej nie posiadają swych wyznaczników genetycznych i nie mogą być przeto kształtowane w sposób, jaki proponują eugenicy; są one wzbudzane i przekazywane kulturowo, a nie biologicznie. Gdyby jednak miało się okazać, że takie wyznaczniki istnieją, to odnosiłoby się to również do antytezy wartości duchowych, czyli zła moralnego. A któż wówczas zagwarantuje, że ewolucja biologiczna będzie sterowa-



na z zamiarem utrwalenia i wzmocnienia wyłącznie tych cech człowieka, które są wartościowane dodatnio w sensie moralnym? Skąd bowiem pewność, że grupy odpowiedzialne za kierunek wspomnianej ewolucji składały się będą z indywidualów o wysokim standardzie moralnym?

Argumentacja ta skierowana jest, zdaniem autorki, wyłącznie pod adresem eugeniki pozytywnej, tj. programu hodowli ludzi o wysokich standardach fizycznych i umysłowych w drodze ingerencji w ich strukturę genetyczną. Aprobuje ona bowiem całkowicie propozycje eugeniki negatywnej, które zmierzają do ograniczenia przyrostu naturalnego i odsunięcia od reprodukcji osobników o wyraźnych defektach biologicznych.

Uważna analiza wymienionych argumentów pozostawia jednak u czytelnika pewien niedosyt. Wszystkie one wskazują, zaznaczymy, na niebezpieczeństwo lub niewystarczalność programu eugeniki. Nie uprawomocniają jednak do stanowczej dezaprobaty wobec jakiegokolwiek ingerencji w biologiczny *status quo* gatunku ludzkiego. Tymczasem taka dezaprobata urasta właśnie na kartach książki do rozmiarów swoistej obsesji, której daje się wyraz przy okazji omawiania niemal wszystkich pozostałych problemów. Nasuwa się domysł, że w swej argumentacji przeciw eugenicie autorka *Naukowego sumienia* posiłkuje się jeszcze jakimiś innymi i niezwerbalizowanymi przez nią ostatecznie założeniami. W takim charakterze mogłoby na przykład wystąpić przeświadczenie, że w przypadku realizacji programu eugeniki gatunek *Homo sapiens* utraciłby swą tożsamość, przestając w pewnym momencie być tym, czym ukształtowała go dotychczasowa biologiczna i społeczna ewolucja. Lęk w obliczu takiej perspektywy byłby wystarczającym motywem oporu wobec propozycji Huxleya i innych.

Negatywne zastosowania nauki nie są wszakże jedynym sposobem usprawiedliwienia postulatów o potrzebie wartości moralnych w badaniach naukowych. Inną drogą prowadzącą do tego celu jest krytyka pewnych eksperymentów naukowych z racji ich antyhumanitarnego charakteru. Zagadnieniu temu poświęcone są w zasadzie dwa szkice: „Zastosowanie zwierząt w badaniach medycznych” oraz „Humanizm a małpa”.

W *American Journal of Physiology* z roku 1947 ukazał się opis następującego eksperymentu. 30 psów poddawano długotrwałym torturom, szczegółowo zrelacjonowanym w wymienionym czasopiśmie, wywołując u 29 spośród nich szok traumatyczny. 25 osobników spośród tych ostatnich postradało przy tym życie w czasie od 50 minut do 9 godzin i 24 minut po eksperymencie. Natomiast 3 psy, które szok przeżyły, zmarły nagle w dniu następnym, gdy znalazły się na stole doświadczalnym, dla którego bardziej pasowałoby określenie miejsca kaźni. Celem tego eksperymentu były badania nad zjawiskiem bólu i cierpienia.

A oto seria innych eksperymentów wykonanych na uniwersytecie Wisconsin w USA przez psychologa H. F. Harlowa i jego współpracowników w roku 1962. Obiektem eksperymentów były tym razem małpy, a ich celem zbadanie natury miłości dziecka do matki. Małpy poddawano w nich między innymi całkowitej izolacji, która trwała niekiedy dwa lata. Efektem były trwałe zaburzenia emocjonalne. Harlow krytykowany był następnie przez swych kolegów zawodowych jedynie za to, że interpretując wyniki swych doświadczeń przenosił pojęcia z zakresu psychologii człowieka na teren psychologii zwierząt. Julian Huxley eksperymenty te określił nawet jako „fascynujące studia”.

Przytoczone doświadczenia, a zwłaszcza brak na nie jakiegokolwiek reakcji moralnej ze strony środowisk naukowych, uważa autorka za wyraz daleko posuniętej alienacji nauki od wartości etycznych. Tymczasem — zauważa — nie wiadomo, czy



są one w ogóle konieczne z naukowego punktu widzenia. Gdyby nawet tak było, to oznaczałoby to tylko, że sądzi się iż zdobycie nowych informacji ma usprawiedliwiać zadawanie zwierzętom doświadczalnym cierpień fizycznych i psychicznych. Nie byłoby to zatem niczym innym jak akceptacją zasady, że cel uświęca środki.

Wraz z problematyką eksperymentów nad fenomenem bólu i miłości docieramy, jak się wydaje, do innego jeszcze rodzaju argumentacji, jaką przywołuje autorka, by uzasadnić potrzebę etycznej regulacji badań naukowych. Rzecz w tym, że wydaje się ona sądzić, iż pewne aspekty życia, jak wspomniane zjawiska bólu i miłości, nie poddają się do końca analizie naukowej i badaniom empirycznym. Te ostatnie nie są w każdym razie w stanie dotrzeć do takich ich jakości, ze względu na które pełnią one wybitną rolę w stosunkach międzyludzkich i w życiu osobniczym, podlegają wartościowaniu moralnemu itp. Jeśli teza ta ma znaczyć, że wyniki nauki nie mogą zastąpić refleksji etycznej lub że jakości etyczne nie mogą być identyfikowane — pod grozą popadnięcia w błąd naturalistyczny — z jakimikolwiek empirycznymi cechami przedmiotów, a więc i nie dają się ustalać metodami empirycznymi, to nie pozostaje nam nic innego jak wyrazić na nią zgodę.

Innymi słowy, nauka nie produkuje ani też nie odkrywa wartości etycznych. Jest w tym sensie niesamowystarczalna i wymaga regulacji moralnej pochodzącej spoza niej samej.

Wydaje się jednak, że powyższym stwierdzeniom o istnieniu aspektów życia nie podlegających badaniu empirycznemu nadaje się niekiedy sens, który musi budzić zasadniczy sprzeciw. Idzie o to, że nie powinny się one w ogóle stawać przedmiotem badania. Wielokrotnie tonem dezaprobaty stwierdza się na przykład, że współczesna biologia atakuje frontalnie wszystkie sekrety życia. W takim sformułowaniu byłaby to więc teza o istnieniu swoistych tabu, które winny obowiązywać naukę. Ten typ argumentacji na rzecz moralnych granic nauki wiąże się już jednak z rozważaniami do których przechodzimy obecnie.

2. Nauka i wartości. Tak jak poprzednio w centrum uwagi znajdowała się sprawa ewentualnego wpływu wartości moralnych na sposób uprawiania nauki i stosowania jej wyników, tak obecnie idzie o kwestię odwrotną, tj. zagadnienie wpływu nauki na postawy i wartości etyczne.

Jedną ze spraw, którą z pewnością zaliczyć należy do tego kręgu zagadnień i której udziela się sporo miejsca, jest problem dehumanizującego wpływu pewnych sposobów uprawiania nauki na samych badaczy. Wspomniane wyżej eksperymenty na zwierzętach nie tylko gwałcą nasze poczucia moralne, ale również demoralizują tych, którzy je wykonują. Działają one rozkładowo na ich świadomość moralną, wytwarzając niebezpieczny nawyk zawieszania etycznych wartościowań w odniesieniu do pewnych pól własnej aktywności i dawania prymatu wartościom innego rodzaju. W uzasadnieniu postulatu zaniechania lub ograniczenia pewnych badań i eksperymentów, wysuwanego przez autorkę, motyw ten odgrywa istotną rolę.

Główny jednak atak, prowadzony na kartach całej książki, skierowany jest przeciw deifikacji nauki. Rzecz w tym, że kumulowanie informacji naukowych staje się coraz bardziej celem samym w sobie, niezależnym i nieograniczonym ani przez możliwości ewentualnych zastosowań, ani nawet przez teoretyczną wartość osiąganých wyników. Zjawisko to określa autorka trafnie — zapożyczając termin od L. Mumforda — mianem „automatyzmu wiedzy” (*automation of knowledge*) i upatruje w nim jedno z potencjalnych niebezpieczeństw cywilizacji i źródło niemal że moralnego zagrożenia. Mamy tu bowiem do czynienia z mechanizmem, który działa w sposób niekontrolowany i którego skutki nie dają się efektywnie prze-



widywać. Twierdzenie, że rozwój nauki okaże się w ostatecznym rachunku dobroczynny dla ludzkości, mimo pewnych negatywnych jego następstw, wyprowadzone jest z obserwacji przeszłych stanów rzeczy i rzutowane w przyszłość nie musi być prawdziwe. Motyw, który wprowadza w ruch ów mechanizm, niezależnie od tego, jaką postać przybiera on w świadomości poszczególnych badaczy, jest motywem na wskroś patologicznym. Jest to rodzaj kompulsywnego zachowania, które właściwie jest pewnym stanem nerwicowym. Wreszcie u podstaw „automatyzmu wiedzy” tkwi przekonanie, że inteligencja i jej doskonalenie są najważniejszą sprawą dla człowieka. Przekonanie to jest, zdaniem autorki, podstawowym dogmatem współczesnego scjentyzmu. Scjentyzm rozumiany jest tu przy tym jako rodzaj ideologii — Catherine Roberts woli mówić: światopoglądu — która opanowuje środowiska naukowe. W nim to właśnie upatruje ona główne niebezpieczeństwo dla przyszłości człowieka. Redukuje on bowiem pełnego człowieka do wymiarów intelektu, niesie z sobą lekceważący stosunek do przeszłości i jej zdobyczy duchowych oraz postuluje podporządkowanie wszystkich wartości sprawie rozwoju intelektualnego i gromadzenia informacji. Konflikt między tak rozumianym scjentyzmem a wartościami moralnymi jest zatem nieunikniony.

Do rozważenia w interesującym nas tu kontekście pozostaje jedna jeszcze kwestia. Idzie mianowicie o sygnalizowaną przez autorkę sprawę wpływu pewnych wyników nauki i stosowanych przez nią sposobów myślenia na procesy wartościowania, w tym również wartościowania moralnego.

Czy redukcja opisu życia do formuł fizyczno-chemicznych i matematycznych, do czego zdaje się zmierzać współczesna biologia, nie doprowadzi w konsekwencji do spadku szacunku dla życia i załamania się wartości humanistycznych? Na tak sformułowane pytanie autorka *Naukowego sumienia* nie udziela odpowiedzi jednoznacznej. Nie jest wykluczone, że analizując bliżej poszczególne eseje można by dostrzec ewolucję w jej poglądach na tę sprawę. W każdym razie w tekście natykamy się na sugestie, które rozciągają się od próby nałożenia tabu na pewne typy współczesnych badań biologicznych lub przynajmniej zneutralizowania ich przez równoległy rozwój biologii klasycznej, po uznanie tezy, że sprawa polega nie na badaniach i wynikach naukowych, lecz na ich wykorzystywaniu i interpretacji w duchu określonych ideologii. Pierwsze stanowisko implikuje, rzecz jasna, niemożność uzgodnienia odkryć współczesnej biologii i zakładanych przez nią sposobów myślenia z postulatami humanizmu. I nie wydaje się do przyjęcia lub obrony. Przeczy mu historia, która ujawnia, że po odkryciach Kopernika, Darwina i Freuda humanizm wychodził obronną ręką i nie nastąpiła ruina wartości duchowych, na których wspiera się nasza cywilizacja. Nie chcemy przez to powiedzieć, że proces ten przebiegał łatwo i bez oporów. Postęp nauki wymaga bowiem od ludzkości co najmniej potrójnej adaptacji: praktycznej — do nowo wytworzonej w oparciu o naukę technologii, co pociąga za sobą przemiany również w stosunkach społeczno-ekonomicznych; intelektualnej — do nowego obrazu świata; emocjonalnej — do sytuacji, jaką stwarza potrzeba „uzgodnienia” dotychczasowych postaw i systemów wartości z uzyskanym obrazem rzeczywistości. Sprawa jest ewidentna również z teoretycznego punktu widzenia. Obraz świata budowany przez naukę składa się z wypowiedzi opisowych, z których nie mogą logicznie wynikać jakiegokolwiek wypowiedzi wartościujące, a takie właśnie stanowią budulec etycznych i innych systemów normatywnych. Związki natomiast, jakie zachodzą między nimi mają charakter psychologiczny. To tłumaczy zjawisko, które określiliśmy wyżej jako emocjonalną adaptację ludzkości do nowych sytuacji intelektualnych, jakie stwarza postęp wiedzy, zwłaszcza w momentach rewolucji naukowych. Sympatie nasze są



zatem po stronie drugiego stanowiska, które nie dopatruje się w postępie wiedzy antagonisty wartości etycznych.

3. Negatywne aspekty współczesnej organizacji nauki. O tym problemie autorka wspomina tylko mimochodem. Również oceny, jakie formułuje w tym przedmiocie, mają charakter bardziej prakseologiczny niż moralny. Zasługują jednak na odnotowanie choćby ze względu na fakt, że zjawiska, do których się odnoszą, rzadko są poddawane refleksji krytycznej.

Kongresy międzynarodowe, które należą do żelaznego repertuaru współczesnej organizacji nauki, pochłaniają dużo pieniędzy, czasu i wysiłku ludzkiego. Tymczasem — zauważa autorka — nie przynoszą pożądanych efektów. Czas dyskusji na nich jest ograniczony, a teksty referatów i tak przecież bywają publikowane. Catherine Roberts opowiada się wobec tego za kontaktami personalnymi ludzi nauki.

Następna sprawa dotyczy publikacji naukowych. Są one niejednokrotnie narzędziem zyskiwania prestiżu i pieniędzy, nie zawsze natomiast wnoszą coś nowego do nauki. Aby się przekonać o tym, jak ważne są wymienione motywy, należałoby zastosować test, polegający na zaleceniu publikowania prac bez podawania nazwisk ich autorów. Ilu ludzi i jak często wówczas publikowałyby?

4. Uwagi krytyczne. Szereg uwag krytycznych sformułowaliśmy już wyżej. Zachodzi jednak potrzeba poszerzenia ich i usystematyzowania.

Zastanawia przede wszystkim niemal zupełny brak w pracy uwzględnienia społecznych warunków, które wyznaczają rozwój nauki i decydują o zastosowaniach jej wyników. Autorka nie wspomina na przykład o takich zastosowaniach biologii, jak bronie bakteriologiczne. To przeoczenie nie wydaje się przypadkowe, lecz pozostaje w związku z całą jej perspektywą badawczą, która eliminuje z pola widzenia społeczne uwarunkowania nauki. Uprzytomnienie sobie tej sytuacji pozwala również dostrzec niewielką skuteczność apelu, jaki Catherine Roberts kieruje do świadomości indywidualnego naukowca, wzywając go do samoograniczenia własnych badań w imię wartości moralnych, do odrzucenia scjentyzmu itp. Nauka nie jest zjawiskiem indywidualnym i psychologicznym, lecz zbiorowym i społeczno-historycznym. Postulat impregnowania w nią wartości moralnych musi tę okoliczność brać pod uwagę. Nie wystarczy żądać w tym celu zmiany świadomości naukowca, trzeba nadto żądać zmiany struktur społeczno-politycznych, w których nauka się rozwija. Innymi słowy, nauka nie może się stać humanistyczna w świecie, który nie jest humanistyczny.

Należy podkreślić, że niedostatecznie jasno uprzytamnia sobie autorka sens i zakres własnej refleksji. Tak na przykład niejednokrotnie stwierdza, że przedmiotem jej zabiegów krytycznych jest wyłącznie ideologia scjentyistyczna. Tymczasem jest rzeczą ewidentną, że demaskuje ona nie tylko scjentyzm, lecz również szereg aspektów nauki współczesnej, które z tym pierwszym nie pozostają w dającym się stwierdzić związku.

Pewne wątpliwości budzi także rozwijana przez nią koncepcja wartości. Uderza w niej brak świadomości historyczno-kulturowego zrelatywizowania wartości, ich absolutyzacja oraz nieokreśloność. Świat wartości, który postuluje, określa autorka najczęściej greckim terminem *arete*. Do tego w istocie ogranicza się jej charakterystyka.

Po tych uwagach krytycznych wypada wszakże stwierdzić, że książka Catherine Roberts jest pracą ciekawą i godną zalecenia szerokiemu gronu czytelników, zwłaszcza tych, do których jest przede wszystkim skierowana, tj. pracowników nauki.

Stanisław Rainko



## DRAMAT LUDZKIEJ OSOBY

Madeleine Barthélemy-Madaule, *La Personne et la drame humain chez Teilhard de Chardin*, Éditions du Seuil, Paris 1967, ss. 330.

Piotr Teilhard de Chardin, twórca chrześcijańskiego ewolucjonizmu doczekał się wielu publikacji traktujących o jego wizji świata. Opracowania monograficzne, apologetyczne, krytyczne oraz referujące poglądy uczonego jezuitę francuskiego ukazują się niekiedy w wielkich nakładach na całym niemal świecie i popularyzują w różnym stopniu co dzieła samego Teilharda tę nową koncepcję, która zbulwersowała świat chrześcijański. Wśród teilhardianów napotkać można niezliczoną w tej chwili liczbę drobnych opracowań i broszur na bardzo popularnym poziomie, ale także poważne prace naukowe, w których zawarto głęboką niekiedy analizę głównych problemów filozoficznych i naukowych poruszonych przez Teilharda de Chardin.

Wśród autorów piszących o Teilhardzie wybijają się szczególnie kilka postaci, z których każda ambitnie traktuje pewne szczególne aspekty Teilhardowskiej wizji. Do tych czołowych teilhardystów zaliczyć wypada przede wszystkim jezuitę H. de Lubaca, belgijskiego zakonnika Wildiersa, oraz dwie osoby świeckie, Madeleine Barthélemy-Madaule i Claude Cuénota. M. Barthélemy-Madaule jest aktualnie profesorem uniwersytetu w Nanterre pod Paryżem. M. Barthélemy-Madaule jest autorką całego szeregu mniejszych opracowań dotyczących głównie Teilhardowskiego personalizmu, ale weszła ona w krąg naukowców zajmujących się filozofią Teilharda obszerną pracą pt. *Bergson et Teilhard de Chardin*, która stanowiła jej tezę doktorską broniąną na Sorbonie.

Problem człowieka usytuowanego w gigantycznej wizji świata Teilharda de Chardin obejmującej miliony lat wstecz, teraźniejszość i miliony lat w przyszłość zawiera w sobie trudność, którą można sprowadzić do następującego schematu. Człowiek jest dla Teilharda kategorią ogólną obejmującą cały rodzaj ludzki, przez który, jak powiada autor *Fenomeny ludzkiego*, przebiega główna oś kosmogenezy. Słowem, mamy do czynienia z człowiekiem jako zbiorowością wtopioną bez reszty, podobnie jak inne gatunki zwierzęce, w gigantyczny proces ewolucji wszechświata. W tej sytuacji sprawy jednostkowego bytu ludzkiego zająć muszą z natury rzeczy na daleki plan niemalże niedostrzegalny dla powierzchniowego obserwatora i interpretatora. Procesy socjalizacji i totalizacji, inaczej mówiąc wzrastającego społecznienia gatunku ludzkiego, zdają się wchłaniać całkowicie poszczególne indywidualia ludzkie nie pozostawiając dla nich znaczącej sfery wolnego indywidualnego działania. Determinizm Teilhardowski zdaje się być nieublagany i pedantyczny, albowiem popiera go, poza racjami czysto naukowymi i filozoficznymi, także bezpośredni udział Boga w procesie kosmogenezy, który jest nie tylko procesem tego inicjatorem i siłą motoryczną (jako punkt Alfa), ale także celem, ku któremu proces ten zmierza (punkt Omega).

Wielu interpretatorów, między innymi J. Charboneau, wyciągają stąd wniosek, iż Teilhard stał się przez swą koncepcję prorokiem wieku totalitarnego. Argumenty przemawiające za słusznością tego poglądu narzucają się same przez się. Teilhard sądzi bowiem, iż poszczególne elementy tzw. noosfery, czyli sfery myślącej, którymi są jednostkowe ludzkie świadomości, zachowują wprawdzie swą autonomię i wzrastającą oryginalność w ramach pogłębiającej się socjalizacji i totalizacji, jednakże tak się rzecz ma jedynie we wstępnym niejako okresie tej nowej epoki rozwoju kosmogenezy, jaką jest właśnie noosfera. W perspektywie wielu milio-



nów lat, a nawet wcześniejszej, ludzkość będzie się coraz bardziej zbliżała do „dynamicznego momentu”, w którym poszczególne świadomości upodobniają się do siebie w ramach „świadomości noosferycznej”, kolektywnej. Nad tą zbiorową świadomością dominować ma całkowicie jedna idea, mianowicie Chrystusowa; jedna w pełni scalona struktura myślowa; jeden rząd światowy i światowy parlament. Jakie wobec tego miejsce pozostanie jednostkowej świadomości indywidualnej?

M. Barthélemy-Madaule od początku, to znaczy od lat pięćdziesiątych, sprzeciwiała się stanowczo takiemu jednostronnemu traktowaniu spraw jednostkowego człowieka w Teilhardowskiej wizji świata. Twierdziła ona uporczywie, iż w filozofii Teilharda de Chardin istnieje miejsce na jemu właściwy personalizm, doskonalszy od wszelkich innych dotychczasowych chrześcijańskich i niechrześcijańskich personalizmów. Jednakże nie wystarczały słowne zapewnienia ani też odpowiednia interpretacja Teilhardowskich tekstów, która obracałaby się mimo wszystko w kręgu globalnie ujmowanej wizji świata. Trzeba było z konieczności dostrzec w myśli Teilharda te fragmenty refleksji, które dotyczą bezpośrednio i wyłącznie jednostkowego człowieka. Nie była to sprawa łatwa, albowiem olbrzymia większość prac Teilharda, jak np. *Fenomen ludzki*, *Człowiek*, *La vision du passé* i inne publikowane jego prace, a ponadto materiał myślowy zawarty w wielu tekstach dotąd nie wydanych przyjmuje uniwersalistyczny punkt widzenia i z rzadka tylko dopuszcza rozważania dotyczące jednostkowego bytu. Przypomnijmy, iż Teilhard de Chardin jest przyrodnikiem, dla którego człowiek to gatunek *homo sapiens*, a nie indywidualny jego egzemplarz.

M. Barthélemy-Madaule sięgnęła jednak do tych prac Teilharda, w których autor stara się nie tylko opisać zewnętrznym jednostkowego człowieka, ale wniknąć także w jego „wnętrze”. Wydawać się może dziwne, gdyż niezrozumiałe, że uniwersalista, jakim niewątpliwie jest Teilhard, zdobyć się może również na tego typu introspekcję filozoficzną. Okazuje się jednak, właśnie na przykładzie Teilharda (podobnie jak ongiś okazało się na przykładzie Hegla, który w I tomie *Fenomenologii ducha* poświęcił wiele miejsca analizie „świadomości rozdwojonej”, „świadomości nieszczęśliwej”), że w tej dwutorowości myślenia nie ma nic niezwykłego ani też niemożliwego.

Oto istnieją teksty Teilharda de Chardin zawarte w tomie *Écrits du temps de la guerre* oraz w *Srodowisku bożym*, które stanowią mogą podstawę do twierdzenia, iż w uniwersalnej wizji Teilharda odnaleźć można również pewne aspekty egzystencjalne. Tego właśnie zadania podjęła się M. Barthélemy-Madaule i ono w głównej mierze zostały zaprezentowane w recenzowanej pracy.

Poza celem ściśle naukowym, który przyświecał autorce, istnieją również inne względy, które skłoniły ją do zajęcia się wskazanym w tytule pracy problemem. Oto współczesna lewica katolicka, zwłaszcza we Francji, składa się m. in. z dwóch środowisk intelektualnych, Teilhardowskiego i Mounierowskiego. Oba są ze sobą „skłócone”. Zwłaszcza spadkobiercy personalizmu Mouniera zgromadzeni w dalszym ciągu wokół redakcji „Esprit” nie chcą uznać Teilhardowskiej koncepcji osoby i mają poważne opory przeciw przyjęciu całej wizji Teilharda, sądząc, iż zawiera ona zbyt wiele elementów totalności (niektórzy pomawiają ją nawet o sprzyjanie totalitaryzmem). Ze swej strony zwolennicy Teilharda starają się wykazać, iż pogląd ten nie jest uzasadniony. M. Barthélemy-Madaule jako teilhardystka stara się pełnić funkcje mediacyjne utrzymując możliwie dobre stosunki ze środowiskiem „Esprit”, w kolejnych publikacjach wykazując analogie pomiędzy myśleniem Mouniera i Teilharda.



Teilhard de Chardin skłonny był przyznawać rację spirytualistom, gdy bronią oni pewnej transcendencji człowieka wobec reszty natury; ale także materialistom, gdy utrzymują oni, że człowiek jest tylko jeszcze jednym rodzajem serii form wierzących. Zdaniem Teilharda, te dwie przeciwstawne koncepcje łączą się w ruch, w którym dokonuje się znaczna część naturalnego fenomenu zmiany stanu.

Nietrudno dopatrzeć się w tym Teilhardowskim poglądzie związków z analogiczną myślą Mouniera, który dążył do pogodzenia spirytualizmu i materializmu, Kierkegarda i Marksa. Mounier postulował taką syntezę, lecz jej nie urzeczywistnił. Dokonał tego natomiast Teilhard, przejmując jednocześnie znaczny ładunek Mounierowskiego dramatyzmu.

Powszechnie niemal podkreśla się szczególnie optymizm Teilharda, który zdaniem wielu interpretatorów, polega m. in. na przekonaniu o prostoliniowym, skierowanym ku punktowi Omega wzroście osobowości. Autorka omawianej pracy twierdzi natomiast, iż Teilhardowska dialektyka nie jest „pokojowym wznoszeniem się” ku punktowi Omega, lecz głębokim dramatem. Dialektyka „transformacji twórczej”, jak sądzi M. Barthélemy-Madaule integruje negatywność i przeciwieństwa, lecz jej ruch ma charakter pozytywny dzięki energii twórczej, która wyraża się w niej i poprzez nią. Zjawisko to ma charakter dramatyczny: każde działanie jest dramatem, powiada M. Barthélemy-Madaule, każdy dramat jest działaniem. Na dramat ten składać się ma nasza nadzieja, wysiłki, cierpienia i grzech. Koncentrujemy się zatem coraz wyraźniej na jednostkowym przeżyciu ludzkim. Zdaniem autorki, jest bardzo możliwe, iż duchowość judeochrześcijańska pierwsza dostarczyła przykładu myśli egzystencjalnej. Nauczyła ona wierzących, że są uczestnikami dramatu, oraz ateistów, że dramatem jest życie bez Boga. Sam Bóg, jak sądzi M. Barthélemy-Madaule, jest dramatycznie wcielony po to, by umrzeć i zmartwychwstać. Wędrowka ludzka, ludzkie uczestnictwo w kosmogenezie odbywa się w „mrokach Kalwarii”. Dramatyczne napięcie istnieje ponadto pomiędzy indywidualnymi rewindykacjami jednostki dążącej do maksymalnej autonomii oraz procesem personalizacji, której warunkiem jest pełny kontakt międzypersonalny.

Teilhard pisze, iż życie osobowe rozpoczyna się wówczas, gdy w procesie kosmogenezы nagromadzone zostają wystarczające kwanta energii psychicznej. Osoba raz powstała nie ginie, lecz utrwała się i wznosi w coraz to bardziej zacieśniającym się zjednoczeniu osób wokół chrystologicznego centrum Osoby.

Owo wznoszenie się życia osobowego następuje, jak sądzi Teilhard, w drodze „pokojoyej syntezy” elementów, które się nań składają. Interpretacja M. Barthélemy-Madaule zmierza do wykazania dramatyzmu tego procesu. Teilhard, jej zdaniem, podlega dwojakiemu kuszeniu: panteizmu oraz indywidualizmowi. Oba te przeciwieństwa musi on jednak dialektycznie przekroczyć — a dla osób ludzkich oznacza to dialektyczne ścieranie się przeciwieństw rodzących cierpienie. W tym świetle powołaniem osoby okazuje się właśnie cierpienie. Dramat pojedynczego człowieka jest jedynie uczestnictwem w dramacie wcielenia i śmierci Boga. Egzystencjalny dramat ludzki rozgrywający się w każdym człowieku to cząstka dramatu powszechnego.

Teilhard nawet w tej interpretacji nie pozostawia nas przecież w sytuacji bez wyjścia. Powszechny dramat osób ludzkich wtopionych w proces kosmogenezы znaleźć ma ukojenie dzięki licznym mediacjom, które Teilhard obficie i wszechstronnie stosuje, z mediacją absolutną na czele, która ma się dokonać w punkcie Omega — ostatecznym centrum zjednoczenia i pojednania. Zachodzi tu żywa analogia pomiędzy myśleniem Teilhardowskim i Heglowskim: Hegel wieńczy swą pantragiczną wizję świata powszechną mediacją i pojednaniem przeciwieństw w duchu



absolutnym. Jednakże Teilhardowski punkt Omega różni się w sposób istotny od Heglowskiego absolutu. Omega jest immanentny, ale też transcendentny w stosunku do świata, podczas gdy Heglowski absolut tkwi bez reszty w immanencji. Można by dopatrzeć się podobieństw pomiędzy Teilhardowskim i Pascalowskim rozumieniem Boga, albowiem w jednym i drugim przypadku Bóg jest częściowo tylko „widoczny” i poznawalny, w części zaś ukryty. Oto Teilhard rozróżnia między Omegą, który jest punktem „kresu ześrodkowania” ewoluującego wszechświata i który jest procesem ewolucji immanentny jako jego uwieńczenie, oraz „jedynym prawdziwym Omegą” przed nami ukrytym w nieprzeniknionej głębi nadczłowieczeństwa poza czasem i przestrzenią.

Okazuje się, że Bóg-Omega rozpatrywany kosmicznie jest czymś innym niż Bóg-Omega rozpatrywany egzystencjalnie. Próba jednoczenia obu tych pojęć prowadzić musi do konfliktu immanencji i transcendencji: Boga przewidywanego jako cel ewolucji i Boga ukrytego. M. Barthélemy-Madaule nie dostrzega tego bardzo ważnego aspektu Teilhardowskiego dramatyizmu, który zdaje się rzutować bezpośrednio na osobisty dramat jednostkowego człowieka uczestniczącego w procesie kosmogenezy. Jest to naturalna niejako niekonsekwencja autorki, która nie dopuszcza myśli o sprzecznym wewnątrznie i paradoksalnym Bogu Teilharda, albowiem nie byłby to już Bóg ortodoksalnie katolicki.

„Pantragizm” Teilhardowskiej kosmogenezy rozpatrywany w uniwersalnym wymiarze nie wyczerpuje jednak zagadnienia. Musimy zejść razem z Teilhardem, w ślad za M. Barthélemy-Madaule w głąb ludzkiej jaźni. „Spróbujmy przeniknąć w głąb naszej jaźni, pisze Teilhard, rozpatrzmy całe nasze istnienie. [...] Opuściłem jasną na pozór sferę codziennych zajęć i stosunków i ze światłem w ręku zstąpiłem w głąb mej jaźni, w przepaścistą otchłań, z której — jak to niejasno odczuwam — wypływa moc mego działania”<sup>1</sup>.

Teilhard pochyla się nad światem wewnętrznym, w którym odkrywa przepaść i doznaje oszołomienia wobec niej, wobec nieskończonej głębi ludzkiego wnętrza. Odkrywa on samotność ludzką, wznoszenie się w człowieku kogoś drugiego, który nfe jest jeszcze „najintymniejszym ludzkiej intymności”, lecz kimś straszliwie obcym, który przekracza człowieka i owłada nim, pasożytując na substancji, którą człowiek uznaje za własną. „Przez całe dzieło Teilharda przebiega podmuch wewnętrznego osamotnienia, a bliższa znajomość jego pism potwierdza tę oczywistość”<sup>2</sup>.

Dla Teilharda zejście w głąb ludzkiej jaźni okazuje się zanurzeniem w niepokojącą rozterkę, z której rodzi się lęk. W ostatecznym rachunku głębia życia i jego źródło wymykają się nam całkowicie — i to jest przyczyną nieustannej bojaźni. Teilhard de Chardin twierdzi, iż nie ma w tym poglądzie nic nowego: „Krzyż był zawsze symbolem przeciwieństw”<sup>3</sup>. Tu dotykamy ponownie koncepcji Pascala: „w głąb jaźni”, „przepaścista otchłań”, lęk wobec niemożności uchwycenia głębi i przyczyn życia — to wszystko znamionuje świat wewnętrzny Pascala. Jego Bóg jest poniżony aż do śmierci na krzyżu: jest Mesjaszem triumfującym nad śmiercią przez swą śmierć. Dwie strony natury człowieka objawiają się w dwóch naturach Chrystusa: boskiej, doskonałej, nieskończonej i ludzkiej, skończonej i niedoskonałej.

Pod powierzchnią płytkiej refleksji i relacji międzyludzkich Teilhard odnajduje „nieznajomego zaledwie odróżniającego się od nieświadomości, na pół śpiącego

<sup>1</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *Środowisko boże*, Pax, Warszawa 1964, s. 45.

<sup>2</sup> Madeleine Barthélemy-Madaule, op. cit.

<sup>3</sup> P. Teilhard de Chardin, op. cit., s. 76.



jeszcze [...], którego rysy zdają się w mroku przypominać twarz świata”<sup>4</sup>. A zatem i u Theilharda odnajdujemy świadomość rozdwojoną na naszą świadomość, z którą identyfikowaliśmy się dotychczas, oraz świadomość nie w pełni dojrzałą uczestnictwa wszechświata w nas samych. Teilhardowska świadomość rozdwoja się na dwie świadomości obce sobie i przeciwstawne — co stanowi źródło egzystencjalnej udręki. Sam Teilhard mówi o niepokojącej rozterce odkrytej w głębi samego siebie, a M. Barthélemy-Madaule podkreśla, iż „u Teilharda dramat rozgrywa się nie tylko pomiędzy ludźmi, lecz zarazem pomiędzy siłami dzielącymi człowieka w nim samym. [...] Teilhard podkreśla istnienie dwóch biegunów osoby”<sup>5</sup>.

Znaleźliśmy się w sercu Teilhardowskiego „egzystencjalizmu” pod pewnymi względami żywo przypominającego analogiczne koncepcje nie tylko Pascala, ale także Kierkegaarda. Pascal rysuje obraz człowieka rozdzieranego przeciwstawnymi siłami „ładu serca” i „ładu rozumu”, nieskończonej wielkości i nieskończonej nędzy, ufności i zwątpienia, nadziei i rozpacz. Teilhard sytuuje byt ludzki pomiędzy trzema nieskończonościami, przydając do dwóch nieskończoności Pascalowskich jeszcze trzecią, nieskończoność złożoności, która ma wyprowadzić człowieka z Pascalowskiego impasu. Jednakże owa nieskończona złożoność rozciągnięta w czasie, jako wektor zbliżający nas do Boga nie zaspokaja ludzkiego pragnienia pewności i spokoju, albowiem sam Bóg-Omega, który jest celem naszych działań na korzyść postępu ewolucji okazuje się źródłem rozdarcia i rozterki.

Kierkegaard bez osłonek głosi paradoks i absurdalność Chrystusa, chrześcijaństwa, wiary, bytu ludzkiego, poznania. Kierkegaard jako „egzystencjalista” nie odbiega daleko od tych nastrojów, z tym jednakże, iż lęk egzystencjalny stanowi preludium głębokiej metamorfozy. Człowiek znajdując Boga i zatracając się w nim odnajduje siebie, ale, z drugiej strony, pomiędzy obecnością w Bogu i lękiem egzystencjalnym nie ma żadnego dystansu. Na tym polega właśnie, jak sądzi Teilhard, „szaleństwo chrześcijaństwa”, iż każe ono rezygnować z siebie na rzecz jakiegos innego świata istniejącego poza światem widzialnym. Co więcej, takie właśnie samounicestwienie stać się ma źródłem sensu ludzkiej egzystencji, człowieczego działania. „Ku niewyraźnie rysującym się przed nami szczytom, do których zdobycia wzywa nas Krzyż, wspinamy się ścieżką będącą jednocześnie drogą postępu powszechnego”<sup>6</sup>.

Trzeba wejść świadomie na drogę Krzyża — ale nie można tego uczynić inaczej, jak tylko poprzez wiarę. „Wierzmy jedynie, wierzmy tym mocniej, tym mocniej i rozpaczliwiej, im groźniejsza i nieprzejednana będzie się nam wydawała rzeczywistość. A wtedy powoli odczujemy, jak zmniejsza się napięcie, a potem nas urzeka i tuli w swych nadludzkich ramionach wielka powszechna groza”<sup>7</sup>. Oto przypomina się Kierkegaard we własnej osobie, który podpisałby się pod tą apostrofą. Oto Hegel z fragmentów *Fenomenologii ducha*, które traktują o rozdwojonej i nieszczęśliwej świadomości: dwa klasyczne źródła wszelkiej filozofii egzystencji.

Autorka *La Personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin* zapowiada w tytule analizę dramatu człowieka kosmogenezę — i dotrzymuje słowa. Można by iść jeszcze dalej w drażeniu Teilhardowskich tekstów traktujących o tragizmie człowieka indywidualnego oraz całego procesu kosmogenezę. Ale nie trzeba mieć

4 P. Teilhard de Chardin, *Écrits du temps de la guerre*, Paris 1965, s. 17.

5 M. Barthélemy-Madaule, op. cit., s. 215.

6 P. Teilhard de Chardin, *Środowisko boże*, s. 76.

7 *Ibidem*.



pretensji do M. Barthélemy-Madaule, że nie posunęła swej interpretacji pism Teilharda aż tak daleko. To co zawiera jej książka jest w dostatecznym stopniu rewelacyjne w całej literaturze Teilhardowskiej i ukazuje niedostrzegany dotąd aspekt uniwersalistycznej przecież filozofii Teilharda, która zawiera w swym wnętrzu ukryte niejako napięcia i sprzeczności dostrzegane zazwyczaj przez tak zwanych filozofów egzystencji.

Tadeusz Płużański

#### PRÓBA SYSTEMATYZACJI MYŚLI FILOZOFICZNEJ ALBERTA CAMUSA

Peter Kampits, *Der Mythos vom Menschen. Zum Atheismus und Humanismus Albert Camus*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1968, ss. 178.

Peter Kampits w swej rozprawie habilitacyjnej *Mit o człowieku. O ateizmie i humanizmie Alberta Camusa* podjął próbę możliwie pełnej rekonstrukcji myśli filozoficznej Alberta Camusa. Nie była przeto jego zamiarem dyskusja ani polemika z postawą filozoficzną Camusa. O konieczności i słuszności takiego przedsięwzięcia nie trzeba chyba nikogo przekonywać, implikuje je specyfika całości dorobku Camusa, na który składają się powieści, opowiadania, dramaty i eseje filozoficzne. Różnorodność twórczości Camusa, rezygnacja z akademickiej terminologii i systematyki, dążność do maksymalnych efektów estetycznych były źródłem wielu nieporozumień interpretacyjnych, niewłaściwie zaadresowanych zarzutów, a przede wszystkim, zdaniem Kampitsa, stały się przyczyną niedoceny doniosłości i wielkości filozoficznych poszukiwań Camusa.

W tej sytuacji nie tylko należy pozytywnie ocenić zamiar systematycznego wykładu całości myśli filozoficznej Camusa, ale należy uznać, że była to jedyna uprawniona z metodologicznego punktu widzenia droga postępowania. Alternatywa ta jednak implikuje znaczne trudności, które koncentrują się wokół jednego zasadniczego problemu: jak przełożyć obrazowy język artystyczny na dyskursywny język filozoficzny? Kampits zdecydował się w tym wypadku na rozwiązanie kompromisowe, rezygnując z pełnego przekładu, uzupełnia swój wykład obszernymi i licznymi cytacjami z artystycznych utworów Camusa.

Każda rekonstrukcja zakłada pewną perspektywę ogarniającą poddane jej zabiegom elementy, jakiś punkt spojrzenia, który jest zarazem punktem wyjścia i który jest decydujący dla wyglądu zrekonstruowanej całości, a który w omawianym wypadku będzie po prostu najogólniejszą charakterystyką filozofii Camusa. Według Kampitsa, filozofia Camusa daje się pojąć tylko jako opozycja względem chrześcijaństwa, jako rezultat poszukiwań właściwej rzeczywistości i istoty człowieka przez człowieka, który odrzucił Boga. Ateizm Camusa nie jest jednak rezultatem interpretacji wyników pozytywnych nauk przyrodniczych, lecz ma charakter wyznania, które wypływa z obrony wartości specyficznie ludzkich. Doktryna chrześcijańska implikuje, wedle Camusa, akceptację zła, cierpienia i śmierci jako tajemnicy niepojętego Boga, który jest dla niego nie do pogodzenia z Bogiem miłości i miłosierdzia. Nieodłączną konsekwencją odrzucenia Boga jest, według Camusa, bezsensowność i absurdalność ludzkiego „bytu-w-świecie”. Poszukiwania Camusa idą właśnie w kierunku przewyciężenia owych przypadłości ludzkiej



sytuacji, są poszukiwaniami sensu człowieczego bytu w świecie bez Boga, w świecie absurdu.

Wokół trzech form stosunków człowieka ze światem — *empeiria*, *theoria*, *poiesis* — zorganizował Kampits swoją rekonstrukcję myśli filozoficznej Camusa.

Prześledźmy, w skrócie, wyróżnione przez Kampitsa trzy poziomy filozoficznych rozważań Camusa.

*Empeiria* nie jest dla Camusa doświadczeniem dostarczającym materiału umysłowi, lecz wyprzedzającym wszelką relację poznawczą ontycznym, zachodzącym wyłącznie w sferze zmysłowo-cieleśnej, stosunkiem człowieka ze światem. Jedyne na poziomie *empeiria*, w bezpośrednim zmysłowo-cieleśnym kontakcie z przyrodą, w rozplnięciu się w niej i w stopieniu się z jej wielością i różnorodnością człowiek może żyć w upragnionej jedności z naturą. Owa afirmacja ziemi i natury, która jest właściwą ojczyzną człowieka, niewinność i czystość owej egzystencji ludzkiej i wreszcie samo szczęście mające swe źródło w doświadczeniu nieskończonej wielości aspektów cielesnego bytu — wszystko to zostaje poddane w wątpliwość w przeżyciu, które nieubłagane nasuwa się właśnie w momencie najwyższej pełni życia, w doświadczeniu śmierci. Człowiekowi zorientowanemu na zmysłowo-cieleśną wspaniałość i bogactwo świata fenomen śmierci jawi się dwójako: z jednej strony śmierć jest okrutnym i strasznym wydarzeniem, końcem naszej jedynej egzystencji; z drugiej jednak, dopiero poprzez śmierć życie człowieka zyskuje swą pełnię, niepowtarzalność, wielkość i jedyność. W tym sensie śmierć jest już „wewnątrz” życia, jest jego odwrotną stroną, zaś życie i śmierć są tylko dwoma aspektami tego samego bytu. Śmierć, jako potencjalnie stale obecna w życiu, zwraca człowieka całkowicie ku teraźniejszości, gdyż przyszłość przez możliwość śmierci jest poddana w wątpliwość. Dla człowieka, który śmierć ujmuje świadomie jako integralną część swojej egzystencji i który nie unika stałej z nią konfrontacji, jedynym znaczącym porządkiem czasowym jest teraźniejszość; nieosiągalna nieśmiertelność zamienia się dla niego w trwanie chwili. Jednak nawet najbardziej świadome pojęcie śmierci nie może wyzwolić nas z uczucia strachu, grozy i brutalności, z jaką wkracza ona w życie człowieka, dla którego nie ma innych niż zmysłowo-cieleśne prawd, gdyż śmierć jest dla niego absolutnym końcem, śmiercią bez nadziei.

Jedyną możliwą formą bytowania w świecie bez Boga, w świecie, w którym śmierć jest absolutnym końcem, jest sposób życia Meursaulta z *Obcego*, dla którego jedyną rzeczywistością naprawdę istniejącą jest sfera zmysłowo-cieleśna i tylko to przedstawia dla niego jakąś „wartość” i jest zarazem „prawdziwe” i „sensowne”, co dane jest mu w bezpośrednim kontakcie zmysłów z rzeczywistością. Wszystko inne, co w powszechnym, naukowym, filozoficznym i religijnym mniemaniu ukazuje się jako wartość, sens lub prawda, funkcjonuje w wymiarze niedostępnym Meursaultowi, w wymiarze, w którym jest on „obcym”. Obcość Meursaulta, która jest obcością „ludzkiego” świata, jego wartości i celów, osiąga swą własną rzeczywistość w *Nieporozumieniu*. Postacie *Nieporozumienia* nieodwołalnie utraciły ową dla Meursaulta niewątpliwie osiągalną w płaszczyźnie zmysłów jedność ze światem. Obce ludziom, sobie samym i światu, są one wydane na pastwę ślepego i niezrozumiałemu losowi, którego końcem jest śmierć.

W tym miejscu zaczyna się nowy poziom myśli filozoficznej Camusa — *theoria*. Jest ona wyrazem nowej formy stosunku człowieka ze światem, wyrosłej na gruncie ontycznego rozdarcia, którego doświadcza człowiek w momencie rozpadu pierwotnego poczucia jedności z naturą.

Postawiony wobec swej egzystencji człowiek koncentruje się na jednym —



podstawowym dla Camusa pytaniem filozoficznym — pytaniu o sens życia. Pytanie to implikuje jednak dalsze pytania o sens świata, sens rzeczywistości i bytu w ogóle. Pytanie to ma dla człowieka sens zasadniczy, gdyż idzie „o jego być albo nie być”, jest pytaniem egzystencjalnym, rozstrzygającym o życiu lub śmierci człowieka i łączy się bezpośrednio z naczelnym dla Camusa problemem filozoficznym — problemem samobójstwa. Na pierwszych stronach *Mitu Syzyfa* czytamy: „Jest tylko jeden rzeczywiście poważny problem filozoficzny: problem samobójstwa. Rozstrzygnięcie, czy warto żyć czy nie, jest tożsame z odpowiedzią na podstawowe pytanie filozofii”. Ostateczna zasada, w której sens ludzkiego bytu, podobnie jak sens świata, rzeczywistości i bytu w ogóle byłby zawarty, pozostaje dla umysłu nieosiągalna. Obudzony duch szuka totalnego i całkowitego wyjaśnienia zagadki swej egzystencji, natrafia zaś tylko na niedorzeczności i sprzeczności. Owa zasadnicza niemożność znalezienia odpowiedzi prowadzi Camusa do sytuacji absurdu, która jest dla niego „metafizycznym stanem świadomego człowieka”.

W sytuacji absurdu myślenie doświadcza swej bezsilności względem rzeczywistości. Prawda okazuje się czymś, co jest równie mało dla myśli uchwytne jak jedność, sens, zasada lub absolut, krótko mówiąc, wszystko to, co stanowi właściwy cel myśli. W swoim radykalizmie myśl nie może zadowolić się tymczasowością i prawdopodobieństwem, lecz chce poznać i wyjaśnić wszystko, przeniknąć całość bytu aż do ostatniej zasady. Ale właśnie owa ostatnia racja pozostaje dla myśli nieosiągalna. Myślenie — chcąc coś odkryć, czego samo nie może pomyśleć — doświadcza w dążności do owej racji swych granic. Dla Camusa rozdzwięk pomiędzy roszczeniami a możliwościami myśli, nieosiągalność poznania racji i całej rzeczywistości jest jedyną pewnością niezmiennie na ciemności i sprzeczności natrafiającej myśli. Tym samym stan absurdu jest dla niego „rozjaśnionym rozumem, który ustalił swoje granice”. Z tego stwierdzenia wynikają istotne konsekwencje dla zachowania się człowieka. Przede wszystkim konieczne jest utrzymywanie i ochranianie tej jedynej pewności, jeśli myśl nie ma zanegować swojej *clarté* i *lucidité*. Każda próba wyjścia poza tę pewność, przekroczenia granic obowiązujących myśl prowadzi do zanegowania jej samej, do skoku w transcendencję, do „filozoficznego samobójstwa”, które Camus zarzuca Kierkegaardowi, Jaspersowi i Szestowowi.

Przyjęcie za jedyną pewność twierdzenia głoszącego absurdalność człowieczego „bycia-w-świecie” rodzi pytanie, czy owa sytuacja absurdu nie żąda w myśl konsekwentnej logiki — samobójstwa faktycznego, znoszącego ów stan absurdu. Negację samobójstwa jako możliwej konsekwencji doświadczenia absurdu widzi Camus w metafizycznym buncie, w którym absurdalne jest potwierdzane i uznawane, a zarazem stale od nowa poddawane w wątpliwość. Samobójstwo nie jest logicznym zakończeniem buntu, lecz jest ono z powodu zgody, która leży u jego podstaw, wręcz czymś przeciwnym — uznaniem granic, gdy tymczasem w buncie immanentnie zawarte jest dążenie do poznania niemożliwego. Utrzymywany przez całą długość egzystencji bunt nadaje dopiero życiu jego wartość i wielkość.

Podtrzymywany przez bunt stan absurdu nie może być, z racji równoważności wszystkich doświadczeń i działań człowieka absurdu, źródłem żadnych norm moralnych. Egzystencja człowieka absurdu, której naczelnym hasłem jest *vivre sans appel* nie może być w żaden sposób określona w kategoriach treściowo-jakościowych, lecz co najwyżej w kategoriach ilościowo-formalnych, nie jako *vivre le mieux*, lecz jako *vivre le plus*. Najogólniej rzecz biorąc, postawę *vivre le plus* cechuje świadomy bunt przeciwko absurdowi i maksymalne doświadczenie wielości aspektów rzeczywistości, mówiąc krócej, maksymalnie intensywne życie.



*Vivre le plus* nie jest jednak określone żadnymi regułami ani normami, można ową postawę unaocznic jedynie na przykładach postaci, których egzystencja była realizacją jedynego — w świecie bez wartości i sensu, bez nadziei i przyszłości — możliwego sposobu życia. Postaciami absurdu jest dla Camusa Don Juan, aktor i zdobywca. Na głównego bohatera absurdu kreował Camus Syzyfa, którego egzystencja w Tartarze jest przykładem samorealizacji człowieka wolnego od wszelkiej transcendencji, negującego wszystko co przekracza ludzką rzeczywistość, afirmującego w pełni swój własny ludzki los. Wszelka próba wyjścia poza rzeczywistość czysto ludzką musi zakończyć się niepowodzeniem, podobnym klęsce bohatera Camusowskiego dramatu *Kaliguli*. Nie mogąc pojąć losu, sam czyni się on losem dla innych. Samoubóstwienie Kaliguli pogłębia jednak tylko jego obcość. Podczas gdy Meursault z *Obcego* zachował w sferze zmysłowo-cieleśnej więź z innymi i z naturą, Kaligula znajduje się w wiecznej samotności. Jedyna osiągalna przez człowieka jedność, jedność człowieka z naturą, pozostanie dla niego na zawsze niemożliwością. Kaligula poszukując wartości absolutnych uprzedmiotowił swoich poddanych — doświadczenie absurdu doprowadziło go w konsekwencji do morderstwa. Czy i jak jest więc możliwa w stanie absurdu realizacja wartości istotnie ludzkich? Skąd rodzi się owo „ludzkie” w człowieku, jeśli nie może wypłynąć tylko z samego absurdu?

W tym miejscu wprowadza Camus zasadę *solidarité*, której źródła tkwią w uświadomieniu sobie przez ludzi wspólności w odczuwaniu tragicznego rozdarcia doświadczanego w sytuacji absurdu. *Solidarité* jest podstawowym doświadczeniem człowieka zbuntowanego. W sytuacji absurdu cierpienie jest doświadczane przez wyobcowane indywiduum. *L'homme révolté* czyni decydujący krok naprzód i uświadamia sobie, że dzieli owo cierpienie i obcość z wszystkimi ludźmi. Zło, które dla *l'homme absurde* było jego własnym, niejako prywatnym tylko doświadczeniem, jest dla człowieka zbuntowanego „wspólną dżumą” wszystkich ludzi, staje się źródłem wspólnoty, przewyciężającej samotność i izolację jednostki. W buncie dokonuje jednostka „transcendencji” do innych, którą Camus określa jako *transcendence horizontale*, w przeciwstawieniu do *transcendence verticale*, będącej rezultatem filozoficznego samobójstwa. Człowiek zbuntowany nie jest wyłączone tylko człowiekiem negującym, lecz także afirmującym. W buncie dokonuje się akceptacja przez człowieka tej części samego siebie, którą widzi on jako uciśnioną przez ową moc, przeciwko której się buntuje. Częścią tą jest natura ludzka, która dopiero w buncie może się ujawnić, a która jest podstawą ludzkiej wspólnoty. Natura ludzka, pierwotna względem wszelkiego działania, nie ma jednak nic wspólnego z abstrakcyjną ideą człowieka, a ujawnić się może tylko w płaszczyźnie egzystencji. Natura ludzka jest więc źródłem buntu, ale też dopiero w buncie może się ona ujawnić; bunt należy więc rozumieć jako proces wartościotwórczy, a w konsekwencji jako jedyną możliwą alternatywę względem chrześcijaństwa, jedyną możliwą postawę „człowieka bez Boga”.

W planie *theoria* człowiek doświadcza swej obcości, jest wygnańcem z pierwotnego raju jedności ze światem osiągalnej w *empeiria*. Dopiero w wyróżnionej przez Kampitsa *poiesis* Camusowski człowiek zbliża się ponownie do „tajemnicy życia”, która, wedle Camusa, zbiega się z „tajemnicą sztuki”. Sztuka dąży do zmiany, przekształcenia rzeczywistości w celu przywrócenia pierwotnej jedności. Dzieło sztuki, a szczególnie powieść, jest swoistą korekturą rzeczywistości, nowym konkurencyjnym względem niej bytem, w którym bezkształtność, rozdarcie i nie-trwałość rzeczywistości zyskuje swoją formę, jedność i trwałość. Ani afirmujący totalnie rzeczywistość realizm, ani też oderwane od rzeczywistości usiłowania czy-



sto formalne nie prowadzą jednak do uzyskania upragnionej jedności. Tylko i wyłącznie na gruncie jedności formy i treści jest możliwa realizacja jedności języka i rzeczywistości, człowieka i świata, myślenia i bytu. Sztuka podejmuje więc próbę stworzenia w nowym planie utraconej pierwotnie jedności. W jedności, która ma równie obowiązujący charakter co mit dla człowieka całkowicie żyjącego w jego wymiarze, doświadcza twórca sensu i podstaw swej egzystencji. Jedność ta zasadza się na afirmacji piękna w rzeczywistości, co implikuje afirmację natury, która jest jego źródłem i jedynym właściwym domem człowieka.

Powrót do jedności z naturą z poziomu *empeiria* jest oczywistym regresem. Kampits poddaje w wątpliwość możliwość cofnięcia się do owej pierwotnej jedności, po uświadomieniu sobie przez człowieka absurdalności jego istnienia.

Dalsze uwagi krytyczne Kampitsa odnośnie ostatecznych rezultatów myśli filozoficznej Camusa skupiają się wokół specyficznie rozumianej przez Camusa natury i roli jej w samookreśleniu się człowieka. Natura dla Camusa jest jednością rzeczywistości realnej i symbolicznej, ujawniającą się w wywołanym przez sztukę pięknie jako „żywa transcendencja”, w którą człowiek jest wtopiony i przez którą jest zdeterminowany, podobnie jak przez pierwotny mit, który nie jest li tylko opisem niepojętego i tajemniczego właśnie w celu zniesienia tajemnicy, lecz jest jednością człowieka i świata, myśli i buntu, elementu boskiego i ludzkiego, sensu i zjawiska, jest całością rzeczywistości człowieka. W związku z taką interpretacją jako mit pojętej natury, w której człowiek znajduje swój sens i podstawę swego bytu stawia Kampits pytanie, czy ów człowiek nie staje się sam mityczną postacią, czy Camus nie stwarza nowej transcendencji, transcendencji mitu-natury. Kampits, wskazując na niedokończoność dzieła Camusa, wzbrania się przed jednoznaczną odpowiedzią, zdaje się jednak uważać, iż Camusowi nie udało się dać alternatywnej w stosunku do chrześcijaństwa odpowiedzi na dręczące go pytanie o sens życia ludzkiego w świecie bez Boga.

Gerhard Kloska

#### O NAUKOWY AUTORYTET AKSJOLOGII

Oleg G. Drobnickij, *Mir ożiwskich przedmiotow. Problem cennosti i marksistskaja filosofija*, Izdatielstwo politiceskoj literatury, Moskwa 1967, ss. 351.

Książka Olega Drobnickiego, *Swiat przedmiotow powołanych do życia*, z podtytułem *Problem wartości i filozofia marksistowska*, jest pracą ambitną i ciekawą.

Pierwszą część stanowi krytyczny szkic historii tzw. „problemu wartości” i jest próbą rozrachunku autora z aksjologią tradycyjną. Drobnicki wspomina na wstępie, że pisze pod wrażeniem dyskusji na temat problematyki wartości, która odbyła się w Tbilisi, w październiku 1965 r.<sup>1</sup> W dyskusji mieszały się dwa zagadnienia: 1) czy należy w ogóle badać wartości i 2) jakie stanowisko winna zająć filozofia marksistowsko-leninowska wobec tzw. problemu wartości. Przedmiotem sporu okazało się tylko drugie zagadnienie. Zdaniem autora, „problem wartości” obejmuje

<sup>1</sup> Podobne dyskusje odbyły się w grudniu 1964 i w maju 1965 roku. Pisze o tym F. Bałakina w artykule *Problemy cennostej — wnimanije issledowatielej*, „Woprosy Filozofii” 9, 1965. Krótkie omówienie tego artykułu znajdzie czytelnik w sprawozdaniu E. Zy-ro, „Woprosy filozofii” o naukowości etyki, „Etyka” 2, 1967, s. 313—314.



dwie różne kwestie: (1) „Czy można wywieść wartości z wiedzy o bycie?”, (2) „Czy nie należałoby na równi z myśleniem naukowym dopuścić możliwość jakiegoś z zasady innego, wartościującego widzenia świata?” Na drugie pytanie Drobnicki odpowiada negatywnie. „Problemy aksjologii należą do dziedziny nauk „zwykłych”, takich jak historia, socjologia, psychologia społeczna, do dziedziny wiedzy filozoficznej w ogóle [...] problem wartości po prostu nie istnieje” (s. 289). Wszystkie stawiane w klasycznej aksjologii pytania dają się rozstrzygnąć „zwykłym”, tj. ściśle obiektywnym, naukowym sposobem.

Cel, jaki sobie autor postawił w części pierwszej, jest następujący: pokazać, na czym polega błędność metody aksjologii, dlaczego problem wartości był postawiony w takiej formie, która wykluczała możliwość jego rozstrzygnięcia.

Część druga jest popularnym, nie pozbawionym akcentów polemicznych, wykładem własnej, zdaniem autora, marksistowskiej teorii wartości. Walory popularyzacyjne i formalne pracy harmonizują w pełni z jej zawartością problemową i nie zacierają subtelności zagadnień kontrowersyjnych, które autor ujawnia z zamiarem wywołania publicznej dyskusji.

### *Metoda aksjologii i problem wartości*

Zdaniem Drobnickiego, problem wartości jest konkluzją następującego wywodu aksjologów: jeśli poznanie traktować jako „czysty ogląd”, to można opisać jego treść — czyli to, co człowiek poznaje, i formę — czyli prawa percepcji i logiki. Zarówno przedmiot poznania, jak i prawa rządzące poznaniem należą do obiektywnie zdeterminowanej rzeczywistości. W takim modelu poznania nie ma miejsca na wartości. Obiektywne prawa bytu nie tłumaczą, dlaczego człowiek dąży do poznania prawdy niezależnie od tego, jakie to ma dla niego znaczenie praktyczne. Aksjologowie szukają rozwiązania tego problemu w samej „naturze” wartości prawdy lub w „sferze powinności”. Przedmiotem badań tradycyjnej aksjologii, pisze autor, są zatem pewne przedstawienia wartościujące, które zawierają treść poznawczą niedostępną poznaniu naukowemu.

Drobnicki sądzi, że metoda tradycyjnej aksjologii opiera się na błędnym założeniu, wedle którego naukowy obraz świata i wartościujący ogląd bytu wzajemnie się wykluczają. Aksjologia tradycyjna traktuje wartości jako byty samoistne i z tego powodu natrafia na nieprzezwyciężalne trudności. Zjawiska wartości mają paradoksalny charakter: po pierwsze, wartości zależą i nie zależą od człowieka (wartości to twory subiektywno-obiektywne); po drugie, każda wartość określa się w asymetrii przeciwstawnej (względem wartości przeciwnej); po trzecie, jest możliwa granica, poza którą nie istnieje przeciwieństwo „wartości biegunowych” (por. s. 34 - 38).

Zasadnicza ograniczoność metody aksjologii polega, zdaniem autora na tym, że nie jest w stanie wyjaśnić genezy i natury wyszczególnionych paradoksów, dopóki opisując fenomeny wartości nie wykracza poza ramy „świadomości wartości”. Krytyczna ocena Drobnickiego dotyczy przede wszystkim fenomenologicznego modelu aksjologii.

Paradoksy wartości wyjaśnia autor jak następuje: (1) wartości mają charakter subiektywno-obiektywny dlatego, że wyrażają wzajemną zależność człowieka i przyrody; (2) wartość jest miarą niezaspokojenia potrzeby, stąd też może ukonstytuować się tylko w asymetrii przeciwstawnej do wartości przeciwnej; (3) nie istnieje granica, poza którą całkowicie znosi się przeciwieństwo „wartości biegunowych” — bowiem byłyby to kres historii.



Drobnicki dzieli wartości na: „wartości przedmiotowe” albo „wartościujące charakterystyki przedmiotów”, i „przedstawienia wartościujące” albo „wartości świadomości”. Wartości przedmiotowe występują jako obiekty skierowanych na nie potrzeb, interesów, dążeń; natomiast przedstawienia wartościujące wyrażają ten stosunek w subiektywnej, idealnej formie (por. s. 43 - 44).

Naczelnym problemem aksjologii jest status ontologiczny wartości. Rozstrzygnięcia „krytycznego problemu” są cechą wyróżniającą różnych kierunków tej dyscypliny filozoficznej. Drobnicki wyróżnia trzy alternatywne stanowiska aksjologii klasycznej: naturalistyczne, subiektywistyczne i obiektywistyczno-idealistyczne. (1) Naturaliści<sup>2</sup> traktują wartości jako obiektywne, naturalne własności (przedmiotów) zjawisk natury w całości (przyrody i społeczeństwa). Ocena jest konstatacją własności przedmiotu. Na rozwiązaniu tym ciąży „błąd naturalistyczny”; naturalizm, zdaniem autora, nie może rozstrzygnąć kwestii społecznej natury wartości oraz genezy wartości kultury i ich wpływu na życie człowieka. (2) Alternatywne rozwiązanie proponuje aksjologia subiektywistyczna<sup>3</sup> — wartości (według subiektywnych idealistów) to pewien psychiczny, subiektywny stosunek człowieka do przedmiotu; ocena nie ma związku z poznaniem obiektywnych własności przedmiotu. Bez odpowiedzi pozostaje wtedy pytanie, dlaczego przedmiot świata obiektywnego jest subiektywnie wartościowy. (3) Idealizm obiektywny<sup>4</sup> proponuje trzecią możliwość: wartości istnieją obiektywnie jako byty idealne („istoty”); nie można stosować do nich kryterium realności, gdyż przysługuje im konieczność wewnętrzna i sens autonomiczny; nie istnieją w porządku konieczności naturalnej, aby więc „prawo powinności” stało się „prawem rzeczywistości” potrzebny jest sprawca-pośrednik (człowiek). Wartości absolutne stanowią obiektywne cele ludzkiej działalności. Ocena rzeczywistości ma charakter teleologiczny. Powyższe trzecie rozwiązanie ma, zdaniem autora, implikacje mistyczne i prowadzi do teologii. Drobnicki próbuje przezwyciężyć wszystkie ujawnione trudności wymienionych stanowisk rozbudowując (4) socjologizm<sup>5</sup>. Wartości konstytuują się w kulturze jako efekt obiektywizacji osobowości człowieka w wytworach pracy (uprzedmiotowienia) i osławiania, ucłowieczenia przyrody (odprzedmiotowienia). Twierdzi, że nie istnieje osobna sfera „świata wartości”, lecz tylko szczególna forma świadomości, osobliwa „epistemologia” społecznej działalności ludzkiej, w której przedmioty nabierają ludzkiego sensu.

#### *Drobnickiego alternatywy aksjologii*

Po dokonaniu pozytywistycznego zabiegu eliminacji problemu wartości i złożeniu antypozytywistycznej deklaracji w sprawie ścisłości nauk społecznych autor podjął na nowo wszystkie istotne pytania tradycyjnej aksjologii przyjmując następujący postulat metodologiczny: wartości nie można opisywać wprost, trzeba je

<sup>2</sup> Rozwiązanie naturalistyczne lansują, zdaniem Drobnickiego, niektórzy marksiści (zwani przyrodnikami), m. in. radzieccy, pojedyncze zaś elementy naturalizmu (u niemarksistów) są dla autora symptomami „żywiotowego materializmu” (por. s. 296—299).

<sup>3</sup> Autor ma na myśli neopozytywizm.

<sup>4</sup> Obiektywny idealizm w aksjologii reprezentują, zdaniem Drobnickiego, m. in. tacy filozofowie jak Hartmann, Scheler, Hildebrand, Santayana, Moore, Ross, Carrit i Broad (s. 305).

<sup>5</sup> „Socjologisci” (humanisci) to oponenci „przyrodników” (naturalistów) wewnątrz współczesnego marksizmu (por. s. 296—299). Drobnicki polemizuje z „przyrodnikami”.



wywodzić z wiedzy o społeczno-historycznej naturze człowieka i ludzkiej działalności. Postulat ten wynika z założenia, że wartość jest pochodną czynników przyrodniczych i społecznych. Teoria wartości winna badać genezę, naturę i funkcje wartości.

Drobnicki sądzi, że źródła celów „działalności życiowej” człowieka należy szukać w specyficznym ludzkim sposobie opanowania przyrody, odróżniającym ludzi od zwierząt. Człowiek uwalnia się od „bezpośredniej potrzeby fizycznej” wytwarzając dobra planowo i w nadmiarze — „według potrzeb” jeszcze nie istniejących. Uniwersalne wytwarzanie i związane z nim zainteresowanie przedmiotem zmierza do odkrycia maksimum użytecznych możliwości tego przedmiotu, do penetracji wszystkich potencjalnych jego sensów. Wszechstronne zainteresowanie przechodzi w „bezinteresowność” — poznanie (nie określone bezpośrednimi potrzebami użytecznymi) ujmuje przedmiot „sam w sobie”, wszelką jego naturę, a przeto i miejsce tego przedmiotu we wszechzwiązku zjawisk (nie zaś tylko jego aktualną przydatność). Zatem nauka wyrasta z ogólnospołecznych potrzeb praktycznych, „obiektywność nauki” to jej cel ze względu na perspektywy wszechstronnego rozwoju człowieka w przyrodzie, bowiem profilowanie praktyki na miarę potrzeb ogólnoludzkich wymaga prawdziwej wiedzy o całym kosmosie. Powołaniem człowieka jest kosmiczna ekstrapolacja ludzkiej celowości, efektywności i rozumności w praktyce zgodnej z prawami natury. Człowiek działając na przyrodę od wewnątrz, jako jedna z jej sił, w związku z przewagą jaką zyskał, może do swych celów użyć wszystkich potęg natury będąc zarazem ich panem i podwładnym. „Tak więc — konkluduje Drobnicki — przyroda odkrywa sens, powołanie i cele działalności życiowej człowieka tylko w przypadku, gdy on sam zdolny jest wyjść za granice czysto użytecznego stosunku do niej” (s. 187).

Autor ukrył prawdę o immanentnym sensie przyrody w tautologii: przyroda będzie celem (i wtedy ujawni cel), gdy nie będzie środkiem (lecz celem). Domniemany sens normatywny cytowanego twierdzenia — „aby żyć zgodnie z naturą (sensownie) należy wyzwolić się od swojej („zwierzęcej”) natury” — jest wskrzeszonym naturalizmem wytkniętym przez Drobnickiego Demokrytowi. Nie oznacza to jednak, aby obiektywnie przyroda nie miała żadnego sensu. Autor broni się przed tym wnioskiem. Po ściśle obiektywnym zbadaniu przyrody trzeba, powiada, wyjaśnić jej znaczenie dla nas. „To czego nie może powiedzieć dowolna dziedzina nauki przyrodniczej, może odkryć filozofia — wartościujące rozumienie świata, rozpatrujące przyrodę w jej stosunku do człowieka [...] tym samym naukowym sposobem, co i problemy poznania świata zewnętrznego” (s. 194).

Rewindykacja wartościowania (między innymi uznanie racjonalnej treści intuicji) umożliwiła Drobnickiemu włączenie teorii wartości do nauki, co jest w pełni uzasadnione, jeśli „obiektywny opis” jest także wartościowaniem, tyle że totalnym. Właściwa tradycyjnej aksjologii koncepcja autonomii i bezwzględnej ważności wartościowania, a więc to, co autor nazywa „aksjologicznym imperializmem” (por. s. 166) nabiera prawdziwego dostojeństwa dopiero wtedy, gdy jest nauką, wówczas bowiem stanowi zasadniczy wymiar humanizmu.

Osobną zupełnie kwestią jest geneza problemu wartości. Drobnicki sądzi, że właściwa tradycyjnej aksjologii koncepcja autonomii wartości zrodziła się z niewiary w naturalną doskonałość człowieka, niewiedzy ludzkiej i bezradności wobec praw przyrody i historii. Wartości są zatem traktowane jako gwarancja przywrócenia zachwianej homeostazy człowieka w przyrodzie i społeczeństwie. Aksjologia jest jedynie formą ideologii klasowej — za wartościami kryje się autorytarna władza stosunków społecznych. Ponieważ „nieznane prawa historii zastąpiono ahistorycz-



nym naturalizmem”, powstaje pytanie: dlaczego nauka o przyrodzie nie dostarczała człowiekowi poczucia sensu istnienia? Zdaniem Drobnickiego, twierdzenie o bezsensie świata, typowe dla aksjologii współczesnej, wynika z instrumentalnego, pragmatycznego stosunku człowieka do przyrody; właściwym antidotum na absurd jest irracjonalizm. Ostatecznie więc Drobnicki stara się utwierdzić czytelnika w przekonaniu, że tradycyjna aksjologia jest po prostu mieszczańską namiastką religii.

„Konieczność historyczna”, jako obiektywna strona produkcji i reprodukcji ludzkiej, związanej dynamicznie z potrzebami społeczno-kulturalnymi, które pozostają w korelacji z określoną skalą wartości, sama może podlegać wartościowaniu. Drobnicki uważa, że „obiektywnie postępowy” rozwój historii ma swój prawdziwy ludzki sens, ponieważ jego rezultaty są zbieżne z potrzebami człowieka. Ludzkość niezmiennie dąży do własnego postępu i ten ruch stanowi, zdaniem autora, „wewnętrzna logikę historii”. Praktyczne rezultaty tych wysiłków uzależnione są od opartej na znajomości praw historii wiedzy socjotechnicznej. Wartości przeciwstawione faktom społecznym są, zdaniem Drobnickiego, symptomatyczną, pre-naukową świadomością „wymogów” logiki historii. Ogniwem łączącym wartości z rewolucyjną praktyką jest nauka.

Dylemat obiektywności naukowej i subiektywnych uprzedzeń wartościujących może być rozwiązany przez uzgodnienie obiektywnego porządku rzeczy i subiektywnego porządku wartości (potrzeb) w kategorii potrzeby obiektywnej. Wyrazicielką obiektywnych potrzeb postępowej klasy społecznej jest nauka partyjna, zaangażowana w zadaniu realizacji sensu historii komunizmu. Ale ostatecznie decydujące znaczenie mają, zdaniem Drobnickiego, potrzeby subiektywne, bowiem tylko przedmiot subiektywnie wartościowy może mieć ludzki sens. Jednostka (świadomość indywidualna) jest w mocy kwestionować „historycznie przeżywający się” porządek społeczny. Uczuciowy sprzeciw motywowany wartościami (prawnymi, moralnymi lub estetycznymi) może przerodzić się w świadomą walkę, ponieważ „człowiek przekraczający granice tego, co istnieje, jest twórcą historii”. W tym też sensie żyje on przyszłością.

Podstawą uznania partyjności nauki za miarę jej obiektywności jest, zdaniem autora, tożsamość obiektywnych praw historii i subiektywnej praktyki ludzkiej; „oczywiście pod tym tylko warunkiem, że społeczna pozycja uczonego odzwierciedla obiektywną logikę historii” (s. 287). „Tylko w warunkach wolnej dyskusji naukowej — pisze Drobnicki — partyjność nie jest uwikłana w partykularną monopolizację teorii” (s. 280). „Nie należy zaczynać dyskusji naukowej — dodaje — określając wcześniej jej rezultaty” (s. 281).

Różnica między wartościami i myśleniem naukowym, zdaniem Drobnickiego, polega na tym, w jakim stopniu człowiek może wniknąć w istotę postawionego sobie problemu. Wartości świadomości („przedstawienia normatywno-oceniające”) zawierają „gotowe rozwiązania”; „życiową stronniczość”, „formułę życia dla uczuć i woli” (por. s. 287). Jednakże świadomość wartościująca, konkluduje autor, nie ma jakiegoś szczególnego przedmiotu w rzeczywistości społecznej i przyrodniczej.

Reasumując, chciałbym sformułować kilka uwag:

1) Krytykując tradycyjną aksjologię i przeciwstawiając się w ogóle sensowności aksjologii autor *Świata przedmiotów powołanych do życia* w finale swoich wywodów na nowo skompletował argumenty na rzecz aksjologii. Proponowana przezeń „teoria wartości” nie jest niczym innym jak określonym sposobem uprawiania aksjologii



2) Wydaje się, że Drobnicki mimowolnie stwarza futurologiczną iluzję, jakoby powinność (wartość) była retrospektywną wizją rzeczywistości z perspektywy przyszłości. Tymczasem wartościowanie<sup>6</sup>, o którym pisze, jest ujawnieniem permanentnej zgodności lub niezgodności rzeczywistości z potrzebami człowieka, co w konsekwencji prowadzi do naturalizmu. Jeżeli wartości, tzn. „sensy możliwe”, jak twierdzi Drobnicki, są: co do swego pochodzenia efektami lub „funkcjami”, a co do swej roli motywami i celami szczególnej sensotwórczej „epistemologii praktyki ludzkiej” — pracy, to: (1) pracę i samo społeczeństwo należałoby traktować jako genetycznie wcześniejsze niż wartości kultury, ale wówczas (2) powstaje problem genezy wartości i sensu pracy.

(3) Nie wyjaśniony pozostaje problem stosunku ideału (jako projekcji przyszłości) do świadomości społecznej, która jest konserwatywna i anachroniczna w stosunku do bazy społecznej; gdyby „ideał” miał tylko znaczenie symptomatyczne, tzn. przypadkowe, to proces tworzenia historii nie mógłby być procesem w pełni świadomym, a więc i w pełni kontrolowanym. A tak bywa w przełomowych momentach historii.

Inicjatywa Drobnickiego — choć nie uwieńczona pełnym powodzeniem — jest ze wszech miar cenna. Marksizm istotnie coraz bardziej odczuwa brak nowoczesnej, w pełni rozwiniętej teorii wartości. Proces tworzenia z pewnością wymaga sporów i dyskusji. Autor *Świata przedmiotów powołanych do życia* rzuca szlachetne wyzwanie: „Prawda rodzi się w dyskusji”. Sądzę, że warto ją podjąć.

Roman Koper

#### PROBLEMY LAICYZACJI I PRZEMIAN MORALNYCH

Alasdair MacIntyre, *Secularization and Moral Change*, Oxford University Press, London 1967, ss. 76.

Książka ta jest w zasadzie streszczeniem trzech wykładów wybitnego filozofa Alasdaira MacIntyre, wygłoszonych na uniwersytecie w Newcastle dla grona słuchaczy zainteresowanych historią oraz socjologią religii i moralności. Wydaje się być cenne w rozważaniach MacIntyre'a traktowanie religii jako jednego z elementów moralności, eliminacja z rozważań nad moralnością analiz immanentnych (co zbliża autora raczej do Engelsa i Riesmanna niż do badaczy „czystych wartości”), połączenie dynamicznego i statycznego podejścia do badanych zjawisk, szerokie horyzonty porównawcze przy analizie moralności klasowych, jak też konstatacja nieadekwatności tradycyjnych pojęć moralnych do opisu przeżyć moralnych człowieka współczesnego.

Każdy z wykładów poświęcony jest istotnemu dla socjologii religii problemowi. W pierwszym MacIntyre zanalizował zagadnienie, dlaczego laicyzacja społeczeństwa angielskiego, a w szczególności klasy robotniczej, nie jest całkowita i ostateczna. W drugim, czy upadek religii jest przyczyną upadku moralnego społeczeństwa.

<sup>6</sup> Drobnicki nie odróżnia wartości od wartościowania. Ma to jeszcze inną, dość dziwną konsekwencję: ponieważ oceny są pozytywne i negatywne, wartości również przybierają charakter „biegunowy”.



W trzecim zaś wykładzie omówił charakter i zakres laicyzacji w chrześcijaństwie angielskim.

Chcąc uniknąć nadmiernego komplikowania „zjawisk i definicji” autor podaje definicje nader proste. Kluczowe dla książki pojęcie laicyzacji zdefiniowane jest następująco: „Laicyzacja jest to przejście od przekonań, działań i instytucji związanych z tradycyjnym chrześcijaństwem do przekonań, działań i instytucji o charakterze ateistycznym”.

Próby teoretycznego (przyczynowego) wyjaśnienia zjawiska laicyzacji mają charakter dwustopniowy. Najpierw MacIntyre podaje społeczne przyczyny laicyzacji, jej symptomy oraz ograniczenia w odniesieniu do całości społeczeństwa angielskiego XIX i XX wieku, potem próbuje — w kontrowersyjnej polemice z Fryderykiem Engelsem — uczynić to samo w odniesieniu do angielskiej klasy robotniczej; wreszcie na końcu charakteryzuje to zjawisko przez porównanie z życiem religijnym w Stanach Zjednoczonych.

Najbardziej oczywistą przyczyną laicyzacji była urbanizacja całego kraju. Statystycznie urbanizacja objawiała się zwiększaniem się ludności miejskiej kosztem ludności wiejskiej przy równoczesnym zmniejszaniu się procentu wiernych przestrzegających praktyk religijnych. W sferze zaś ludzkiej świadomości wyrażała się w utracie poczucia ciągłości i trwałości społeczeństwa hierarchicznego, zgodności porządku społecznego z porządkiem naturalnym, a także i w odczuciu zanikania spójności moralnej poszczególnych grup społecznych. Wspólnotę społeczną, a zatem moralną i religijną, zastąpiły: autonomizacja życia świeckiego i nowe konfliktowe podziały klasowe. Żadna z nowo powstałych klas społecznych nie wytworzyła ani nowej religii, ani jej substytutu świeckiego, które mogłyby w sposób symboliczny wyrazić jej własny, tak bardzo odmienny od poprzedniego styl życia społecznego, właściwego czasom sprzed rewolucji przemysłowej. Autor próbuje wyjaśnić brak autarkii moralnej i religijnej klas społecznych koniecznością współpracy ekonomicznej między klasami, a w szczególności między klasą robotniczą, klasą średnią a klasą wyższą, oraz wytworzeniem się wspólnej ideologii „użyteczności” wyrażającej się w takich wartościach, jak: współpraca, uczciwość, solidarność, dotrzymywanie zobowiązań — zdaniem autora są one wartościami wtórnymi. Oczywiście każda z klas, wedle MacIntyre’a, wytworzyła pewne zasady moralne i religijne na obraz i podobieństwo swoje, jednakże nie stanowią one całościowego, spójnego kodeksu moralnego i religijnego.

Analiza życia religijnego angielskiej klasy robotniczej połowy XIX wieku doprowadziła autora do negacji zarówno diagnozy, jak i prognozy Engelsa dotyczącej procesów laicyzacji tej właśnie klasy społecznej. (Argumenty polemiczne oparte są o szersze dane statystyczne dotyczące wykonywania praktyk religijnych — przyjmowania sakramentów i uczęszczanie do kościoła w dużych ośrodkach miejskich w latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia oraz o wyniki opracowań statystycznych z tych samych czasów i inne prace badawcze i publicystyczne z tego zakresu). Autor twierdzi, iż w połowie XIX wieku, jak i po roku 1900 angielska klasa robotnicza charakteryzowała się brakiem antyklerykalizmu (w przeciwieństwie do francuskiej klasy robotniczej), dużym procentowo udziałem w takich praktykach religijnych jak chrzest, małżeństwo i ostatni sakrament, myśleniem teistycznym. Procesy sekularyzacji w znacznym stopniu były ograniczone przez wyżej wymienione cechy. Przewidywania Engelsa oparte były — jak twierdzi MacIntyre — na fałszywych założeniach, ponieważ ani klasa robotnicza, ani system oświaty nie uległ laicyzacji, a jedynie nastąpiła instytucjonalizacja dyskusji na tematy religijne. Poszukiwania nowej wykładni ideologicznej, świeckiej czy quasi-religijnej życia



społecznego dla całego narodu czy dla jego części, w ramach całej społeczności angielskiej czy tylko w ramach klasy robotniczej zupełnie zawiodły.

Dla lepszego uchwycenia kierunków przemian moralności w świecie współczesnym należy — zdaniem autora — analizować je w zależności od różnych zmiennych układów społeczno-ekonomicznych; dlatego dużą rolę odgrywa u MacIntyre'a analiza porównawcza charakteru wpływów industrializacji i urbanizacji na moralność i życie religijne w Stanach Zjednoczonych i w Anglii. Różnice w stopniu sekularyzacji tych dwóch społeczeństw tłumaczy MacIntyre odmiennością struktur społeczno-ekonomicznych oraz inną genezą historyczną. Efektem odmienności życia moralnego jest wytworzenie w Stanach Zjednoczonych narodowej wspólnoty wartości, a w Wielkiej Brytanii wspólnoty narodowej jedynie odnośnie wartości drugorzędnych.

W drugim, bardziej przejrzystym napisanym wykładzie, autor koncentruje się na analizie związku między religią a moralnością oraz związku między moralnością a typem grupy społecznej. Obok interesującego go podejścia socjologicznego do tej problematyki proponuje spojrzeć na nią z perspektywy refleksji filozoficznej nad moralnością.

Autor wyodrębnia trzy typy moralności ze względu na ich kontekst społeczny oraz rodzaj wartości podstawowych. Dla moralności właściwej klasie wyższej i klasie wyższej-średniej naczelnymi wartościami (można też mówić o tym tak jak autor w języku postaw) są: lojalność wobec członków własnej grupy, silny konformizm wobec norm grupowych, zapatrzenie się w przeszłość grupy jako całości i wiara we własną genealogię, poczucie wyolbrzymionej godności osobistej, paternalizm wobec ludzi z zewnątrz, religijność o charakterze rytualnym.

Moralność zaś klasy średniej powstałej w oparciu o etykę purytańską czyni podstawowymi takie wartości, jak: gospodarność, oszczędność, samodzielność, wiara w przyszłość.

Dla trade-unionizmu wyrażającego, zdaniem autora, cele i potrzeby klasy robotniczej na ethos składają się takie wartości, jak: solidarność, zaangażowanie w sprawę walki zarówno o lepsze dziś, jak i o lepsze jutro, doskonalenie się przez pracę. Statyczny opis czystych typów moralności klasowych, właściwych dłań wartości czy postaw nie jest ostatecznym celem analizy zmiany moralnej. Przede wszystkim autor zainteresowany jest konfliktem między tendencjami ujednocającymi a tendencjami różnicującymi moralność społeczeństwa angielskiego. Moralności klasowe nie są zawieszane w próżni społecznej, oddziałują bowiem na siebie, upodabniają się, a także i zwalczają się wzajemnie.

Skutkami występowania tendencji ujednocających w piśmiennictwie są: wytworzenie się postawy liberalnej, charakteryzującej się obiektywnością i niezależnością zarówno w osądach działań innych, jak i w wyborze i ocenie wyboru własnych wartości zasadniczych: wytworzenie się wspólnego dla wszystkich modelu rodziny i małżeństwa, wzmocnienie poczucia narodowego, instytucjonalizacja współpracy międzyklasowej oraz wytworzenie się wspólnej ideologii utylitarystycznej.

Ciekawe wydaje się spojrzenie na angielski pluralizm etyczny pod kątem jego odbicia w refleksji filozoficznej. Zdaniem autora, uczeni reprezentują w tej materii dwa odrębne stanowiska. Jedni uważają, że istnieją podstawowe kategorie etyczne obowiązujące na równi wszystkich ludzi i nadające się do propagowania przez moralne autorytety, inni natomiast twierdzą, że podstawowe pojęcia moralne mogą być stosowane tylko do oceny własnych wyborów moralnych przez jednostkę ich dokonującą. Wedle autora, nie są to dwa opisy tego samego zjawiska moralnego,



ale opis dwóch różnych socjologicznie zjawisk istniejących obok siebie. Skrajność stanowisk, jakie formułują uczeni jest bowiem odbiciem konfliktu w społeczeństwie między moralnością z wyboru, będącą wyrazem tworzenia się nowych warunków społecznych, a moralnością z obowiązku, właściwą dla społeczności zintegrowanej i jednorodnej. Gdy dla pierwszego typu moralności centralnym pojęciem jest wybór, dla drugiego — autorytet i wierność podjętym zobowiązaniom.

Obecne czasy — stwierdza ze smutkiem autor — charakteryzują się nieprzystawalnością dawnych autorytetów moralnych — Kościoła czy, w mniejszym stopniu, sądownictwa — do współczesnych potrzeb i warunków społecznych. Trzeba zaznaczyć, że MacIntyre nie widzi utraty autorytetu moralnego Kościoła w sferze doktrynalnej, lecz w sferze procesów społecznych.

W trzecim wykładzie zawarte są rozmaite wątki tematyczne o niejednakowej wadze merytorycznej. Obok analizy danych procentowych dotyczących praktyk religijnych w Wielkiej Brytanii i w Stanach Zjednoczonych, mowa jest także o wielu innych ciekawych zagadnieniach, jak np. o społecznej genezie odrodzenia religijnego klasy średniej, przyczynach wzrostu izolacji społecznej kościołów, o rodzajach reakcji obronnych organizacji kościelnych rozmaitych wyznań na nowe warunki i potrzeby społeczne. Również wiele miejsca przeznaczają autor na analizę trudności wynikających ze stosowania przestarzałych pojęć socjologii ogólnej do socjologii religii.

W oparciu o tekst ostatniego rozdziału można wyróżnić dwa zasadnicze typy reakcji na nową sytuację społeczną: A. ucieczkę, B. przystosowanie. W ramach tych dwóch typów reakcji na zmianę systemu społecznego i ethosu wyróżnić można następujące warianty:

A-1. Kościół jako „sektę”, tzn. jako grupę „wybranych”, ściśle zamkniętą, charakteryzującą się dużym stopniem emocjonalności w wykonywaniu praktyk religijnych i oczekiwaniem od swych członków lojalności i poświęcenia dla grupy współwyznawców. Rozwój jej jest cykliczny i silnie uzależniony od szybkości przemian ekonomiczno-społecznych. Ten sposób ucieczki od nowego typu życia świeckiego jest właściwy raczej dla kościołów w Stanach Zjednoczonych niż w Wielkiej Brytanii.

A-2. Kościół jako „enklawa”; grupa, w której ekstremalną formę stanowi sekta. Różni się od sekty tym, że jest mniej zamknięta i bardziej podatna na wpływy zewnętrzne — świeckie. Zdaniem autora, stawanie się enklawą jest cechą specyficzną współczesnych organizacji kościelnych w Wielkiej Brytanii.

B-1. Upodabnianie się organizacji kościelnych jednego typu do organizacji kościelnych innego typu.

B-2. Upodabnianie się organizacji kościelnych do organizacji świeckich (np. wzrost centralizacji).

Przedstawione wyżej warianty ucieczki i przystosowania się do nowych warunków społecznych przedstawione zostały w płaszczyźnie społecznej. W płaszczyźnie zaś doktrynalnej wyglądają one następująco:

1. Doktrynalne upodobnienie się rozmaitych wyznań religijnych.

2. Wzrost tendencji ortodoksyjnych w ramach poszczególnych wyznań (np. koncepcja ortodoksji Bartha).

3. Rozwój liberalizmu teologicznego: jego przedstawiciele, Tillich i J. Robinson, zmierzają do przystosowania doktryny chrześcijańskiej do pluralizmu etycznego. Te próby liberalizacji uważa autor za połowiczne i niewystarczające, ponieważ dążą one jedynie do odpowiedzi w sposób nowy na tradycyjne pytania teologiczne.



Przedstawiony wyżej zarys diagnozy stanu życia religijnego Wielkiej Brytanii w XIX i XX wieku można sprowadzić do następujących wniosków:

1. Laicyzacja społeczeństwa angielskiego, a w szczególności klasy robotniczej nie była i nie jest całkowita.

2. Laicyzacja jest efektem przemian systemu wartości, które z kolei są spowodowane głównie urbanizacją i industrializacją.

3. Rola Kościołów jako autorytetów moralnych, optymalnych kontrolerów społecznych, czynników integracyjnych i inicjatorów nowych systemów moralnych stopniowo zanika.

Wydaje się, że u podstaw powyższej diagnozy, w której przeważają elementy krytyczne nad pozytywnymi dyrektywami dotyczącymi zmiany istniejącego stanu rzeczy, leży przekonanie o niezbędności przeobrażenia społeczeństwa zdeintegrowanego we wspólnotę moralną.

Na zakończenie analizy wykładów MacIntyre'a warta uwagi wydaje się jego refleksja, że każde społeczeństwo może pogłębiać samowiedzę przez analizę innych religii i systemów wartości moralnych, oraz że może kontrolować i przewidywać przemiany moralne grup społecznych.

Wydaje się, że książka ta, mimo szeregu wad, jest godna zainteresowania jako symptom uniwersalnych poszukiwań nowego modelu religii i moralności, adekwatnego do społeczeństw nowoczesnych.

Joanna Kurczewska

#### UMOWA MORALNA

Russell Grice, *The Grounds of Moral Judgement*, Cambridge 1967, ss. 208.

Rozważania Grice'a mają na celu odnalezienie podstawy sądów moralnych, a w szczególności sądów o powinności. W historii filozofii moralnej zadanie to podejmowano niejednokrotnie. Uzyskiwane rozwiązania były jednak, zdaniem Grice'a obarczone trzema zasadniczymi błędami. Po pierwsze, próbowano ugruntować sądy moralne bez wprowadzenia koniecznych wśród nich zróżnicowań. Po drugie, spodziewano się zwykle, że podstawą sądów moralnych może być jakieś proste twierdzenie typu: „ta a ta rzecz jest dobra”. Tego właśnie błędu szczególnie wyraźnie dopuszczają się utylitaryści podnosząc użyteczność do rangi jedynej podstawy sądów moralnych. Po trzecie wreszcie, odkrycie właściwych postaw sądów moralnych utrudnione jest przez notoryczne mieszanie takich pojęć, jak: działanie, racja sądenia, i racja działania. Chroniąc się przed podobnymi błędami rozpoczyna Grice swój wywód od analizy kluczowych pojęć w twierdzeniach normatywnych.

#### *Prawa i powinności*

Praktyczny sens istnienia powinności uwidacznia się w jej ścisłym związku z moralnym prawem do roszczeń. Wzorcowym przykładem tego związku jest dla Grice'a sytuacja złożenia obietnicy. Kładzie on nacisk na performatywny aspekt znaczenia słowa „obietuję”, widoczny we wszystkich wypadkach, gdy wyraz ten



został użyty w swym właściwym sensie. Innymi słowy, odrzuca Grice interpretację „asertoryczną”, wedle której w każdym wypadku, gdy ktoś coś obiecał, w rzeczywistości powiedział jedynie, że coś obiecuje, lecz nie obiecał, gdyż nie robił nic, a jedynie mówił. Interpretacja ta jest jawnie powierzchowna i nadto, jak widać, uwikłana w sprzeczność, toteż bodajże nikt nie próbuje jej dzisiaj bronić. Samo opowiedzenie się Grice'a po stronie interpretacji performatywnej nie byłoby zatem godne uwagi. Grice nie ogranicza się jednak do stwierdzenia, że za pomocą słów możemy nie tylko coś mówić, lecz możemy też działać. Wyjaśnia nadto co właściwie zostaje zrobione, ilekroć słowo „obiecuje” jest ze zrozumieniem użyte.

Złożenie obietnicy polega mianowicie na „nadaniu innej osobie prawa do otrzymania tego, co jej obiecano” (s. 69). Ponadto wypowiadając słowo „obiecuje” nakładamy jednocześnie na siebie „powinność spełnienia tego, co zostało obiecane” (s. 69). Jak ilustruje to przykład obietnicy — powinności i roszczenia implikują się wzajemnie i związek ten, zdaniem Grice'a, dostrzeżemy w każdej sytuacji moralnego uprawnienia i moralnego obowiązku. Nie istnieje argument, który mógłby poprzeć roszczenia jednej osoby, a nie ustanawiać jednocześnie powinności innej, podobnie jak nie ma wypadku, w którym jakieś racje uzasadnią czyjaś powinność bez przyznania komuś innemu prawa wymagania, by powinność ta została spełniona. Ten sam zespół względów i rozważań jest uzasadnieniem dla obu omawianych kategorii języka moralnego. Scharakteryzowaną tak powinność nazywa Grice „powinnością podstawową” (*basic obligation*).

Łatwo można podać przykłady podważające słuszność powyższego uogólnienia. Bywają wypadki, gdy ktoś postępuje w określony sposób — na przykład myje zęby trzy razy dziennie, albo okazuje nadzwyczajną życzliwość innym — i choć we własnym mniemaniu postępować tak powinien, nie umiemy znaleźć żadnej osoby, której przysługiwałoby prawo do roszczenia podobnych zachowań. Gdybyśmy jednak zechcieli modyfikować powyższe ogólne sformułowania na temat powinności, tak aby w tej samej teorii znalazły się wspomniane właśnie kontrprzykłady jako uprawnione wypadki powinności, nie unikniemy pierwszego ze wspomnianych na samym wstępie błędów. Pominiemy bowiem konieczne w teorii moralnej rozróżnienia poszczególnych rodzajów powinności. Właśnie próby objęcia wszelkich typów powinności w jednym zespole wyjaśnień, próby oparcia ich na tych samych podstawach logicznych były przyczyną niezadowolających jak dotąd rozstrzygnięć kwestii uzasadnienia sądów moralnych. Z naciskiem oddziela Grice powinność podstawową od innych rodzajów powinności, mimo iż pewne inne formy obowiązku moralnego, a w szczególności powinność nadzwyczajna (*ultra obligation*) mają także niemałe znaczenie w teorii etycznej.

Pojęcie powinności podstawowej służy w koncepcji Grice'a jako ważny czynnik w ustalaniu właściwych „racji postępowania”. Taka właśnie kolejność i funkcja obu tych kategorii różni propozycję Grice'a od zwykle spotykanych stanowisk. W omawianym tu systemie przechodzi się od ustalenia powinności do określenia racji postępowania, podczas gdy zazwyczaj teorie etyczne najpierw rozważają liczne zbiegające się w danej sytuacji racje postępowania, by na ich podstawie określić jak się w owym wypadku postąpić powinno. Ten osobliwy punkt filozofii Grice'a zaważy na ostatecznych konkluzjach, a że nie jest przez niego wyraźnie wyróżniony ani uzasadniony zasługuje na wyraźne podkreślenie.

Bezpośrednią konsekwencją wskazanej kolejności zagadnień staje się w systemie Grice'a twierdzenie, że powinność nie zawsze stanowi „konkluzywną rację postępowania”. Racji może być bowiem wiele, mogą być lepsze i gorsze, i tylko najlepsza racja w danej sytuacji jest konkluzywną racją postępowania. Obok po-



winności podstawowej ważną racją postępowania jest dla każdego jego własny interes lub korzyść. Nasz własny interes jest jednak tak zmienny, uzależniony od okoliczności i wieloaspektowy, że sugerować może różne wzajem niezgodne racje postępowania. Grice to przyznaje i jako rozwiązanie trudności proponuje wprowadzenie pojęcia „interesu wypadkowego” (*overall interest*). Choć propozycja ta nie jest przez niego bardziej szczegółowo rozwinięta, nie jest to bynajmniej wadą książki, gdyż — jak sądzę — filozofię moralną bardziej interesują normatywne konsekwencje tego pojęcia niż odrębny i niezależny problem ustalania konkretnej treści interesu wypadkowego. Ogólna charakterystyka tej kategorii pozwala wyraźniej postawić nowy i zasadniczy problem: jak należy rozstrzygnąć konflikty między własnym interesem wypadkowym i powinnością podstawową?

Na pytanie to może dać odpowiedź jedynie zasada określająca prawomocność poszczególnych sądów moralnych, czyli zasada, której sformułowanie było naczelnym celem książki Grice'a. Nie twierdzi on wprawdzie, że przedstawiona przez niego podstawa sądów moralnych ma właśnie służyć przede wszystkim do rozwiązywania konfliktów między interesem i powinnością. Zastosowanie jej ma być uniwersalne i nie ograniczone do żadnego specjalnego rodzaju wypadków. Niemniej jednak w formułowaniu owej podstawy uwzględnione zostają właśnie dwie powyższe kategorie implikujące najistotniejsze racje postępowania.

Archimedesowym punktem oparcia moralności jest „zasada umowy” (*contract ground*): „w interesie każdego leży umowa ze wszystkimi innymi, by dokonywać X” (s. 95). Zasada ta stanowi podstawę sądów moralnych, a więc zarazem służy jako kryterium weryfikacji poszczególnych moralnych twierdzeń. Zgodnie ze sposobem funkcjonowania tej zasady, słuszne są jedynie te sądy moralne, które spełniają warunki wymienione w samej zasadzie. To znaczy powinnością jest takie postępowanie, o którym prawdziwie można powiedzieć, że w interesie każdego leży zawarcie umowy ze wszystkimi innymi, by tak właśnie postępować. Tym samym szczegółowy konflikt między własnym interesem a powinnością może być rozstrzygnięty wyłącznie przez zbadanie opłacalności dwóch umów. Należy po prostu widzieć, czy w interesie każdego leży umowa ze wszystkimi innymi, by realizować wymagania powinności, czy też w powszechnym interesie leży inna umowa, postulująca realizację własnego interesu. Dopóki nie potrafimy rozstrzygnąć tej ostatniej kwestii, nie można dać odpowiedzi na pytanie, jak należy postąpić, czy spełniać powinność podstawową, czy własny interes wypadkowy.

#### *Przestępca doskonały*

Zasada umowy dotyczy pewnego fragmentu indywidualnego interesu każdego człowieka. Wśród wielu rzeczy, które są dla niego korzystne wskazuje na jedną, mianowicie zawarcie pewnej umowy. By sprawę jeszcze bardziej uwyraźnić — to nie dokonywanie lub wyrzekanie się poszczególnych czynów zawartych w zbiorze X leży w interesie każdego człowieka. W interesie każdego leży zawarcie pewnej umowy głoszącej coś na temat czynów X, lecz nie to, że są one dla kogośkolwiek, czy tym bardziej dla wszystkich korzystne. Zasada umowy wcale nie wnika w to, dla kogo korzystne są poszczególne czyny. Wypadkowa interesów wszystkich ludzi, to znaczy zbiór postępowań najkorzystniejszych dla wszystkich — tak jak określany jest przez zasadę największego szczęścia w filozofii utilitarystycznej — nie musi być identyczny ze zbiorem postępowań stanowiących podstawę korzystnej umowy.



Łatwo można dobrać przykłady, które bliżej zilustrują to rozróżnienie. Po pierwsze, może ktoś sądzić, że współzawodnictwo pracy leży w interesie wszystkich, to znaczy każda nowa osoba, czy grupa osób dołączając się do współzawodnictwa na jakimś polu działalności, może tylko na tym skorzystać. Zarazem jednak można mieć przy tym wrażenie, że współzawodnictwo przebiegać będzie pomyślnie jedynie wówczas, gdy jego uczestnicy podejmą je spontanicznie i dobrowolnie, i, co jeszcze ważniejsze, nie będą się ze sobą porozumiewać, by wykluczyć możliwości wzajemnego ułatwienia sobie pracy przez zgodne dopuszczenie się jakichś uproszczeń czy ułatwień. W tej sytuacji, choć współzawodnictwo leży w powszechnym interesie, to jednak niezgodne jest z powszechnym interesem, by zawarta została umowa podjęcia współzawodnictwa pracy.

Może się zdarzyć sytuacja odwrotna. Wyrzeczenie się kłamstwa nie leży w interesie każdego człowieka, gdyż każdy łatwo sobie uprzytamnia okazje, gdy bardziej opłaca mu się skłamać niż powiedzieć prawdę. W odróżnieniu jednak od samego kłamstwa — umowa zabraniająca kłamstwa wydaje się już bardziej zgodna z powszechnym interesem. Jeśli więc ktoś sądzi, że czasem skłamać warto i że warto też przy tym zawrzeć umowę nakazującą zawsze mówić prawdę w charakterystyczny sposób przypisuje odmienną użyteczność czynom i umowie dotyczącej tych czynów. Może on wówczas powiedzieć, że choć mówienie prawdy nie jest w powszechnym interesie, dobrze jest tu zastosować „zasadę umowy”, gdyż „w interesie każdego leży umowa ze wszystkimi innymi, by zawsze mówić prawdę”.

Najczęściej jednak, jak sugeruje Grice, czyny i oparta na nich umowa będą miały podobną użyteczność. Decydujące znaczenie ma jednak wyłącznie użyteczność umowy, gdyż ona właśnie, a nie użyteczność samych czynów jest wyznacznikiem słuszności sądów moralnych. Jeśli chcemy na przykład sprawdzić trafność zalecenia: „Powinieneś odplacać się wdzięcznością za wyrządzone ci dobro” jest rzeczą bez znaczenia czy taki typ postępowania byłby zgodny z interesem wszystkich. Musimy natomiast zbadać, czy w interesie każdego leży podjęcie odpowiedniej umowy, i jest to jedyne kryterium rozstrzygające tę kwestię.

Możliwe jest wszakże, że nie ma takich postępowań, które w interesie każdego mogłyby zostać ujęte w formie umowy nakazującej ich dokonywanie. Możliwe jest, że „zasada umowy” dotyczy zbioru pustego.

Grice rozważa tę ewentualność jako najpoważniejsze zastrzeżenie przeciwko swej koncepcji. Zagrożenie to, jak sądzi, wiąże się z hipotetyczną konstrukcją Przestępcy Doskonałego. Jest to niezwykle utalentowany specjalista, który potrafi wywinąć się z wszelkich możliwych kar i przykrych konsekwencji, s. 294 jakie przewidziane są dla osób łamiących umowy. Wszelkie umowy są zatem w jego wypadku pozornie pozbawione sensu, gdyż choć nie kłócą się z jego interesem, nie mogą mu też przynieść żadnej korzyści. Ponadto zaś, skoro jest to Przestępca Doskonały, głównym jego zadaniem jest dokonywanie czynów, które są dla niego korzystne, a dla wszystkich innych szkodliwe. Nie leży więc też w jego interesie spełnianie wymagań nakładanych przez warunki powszechnej korzyści.

Wyrzeczenie się postępowań polegających na bezkarnym wykorzystywaniu innych jest najbardziej sprzeczne z jego interesem. Ten właśnie moment podkreśla Grice najmocniej. Przestępca Doskonały odrzuca możliwość rezygnacji z uprawianego szkodnictwa, a więc tym samym odrzuca możliwość spełnienia wymagań umowy powszechnie zabraniającej podobnych postępowań.

Z drugiej jednak strony, zawarcie samej umowy bez intencji jej wypełnienia



mieści się, zdaniem Grice'a, w interesie Przystępcy Doskonałego. Opłaca mu się mianowicie umówić, że pewne postępowania są powszechnie zabronione (np. kradzież), gdyż zabezpiecza się tym sposobem przed szkodliwym działaniem innych, co tym samym ułatwi mu realizację własnych uzdolnień. Zawarcie umowy bez intencji jej spełnienia jest dla niego dopóty korzystne, dopóki umowa ta przyczynić się może do skłonienia innych by postępowali moralnie. W interesie Przystępcy Doskonałego leży zatem zawarcie umowy i niewyrzekanie się odpowiednich czynów, jako że wszelkie konsekwencje łamania umowy są w jego wypadku zupełnie niegroźne. Interes Przystępcy Doskonałego nie stanowi przeszkody w upowszechnieniu zasady umowy. Więcej nawet, jeśli tylko rozważy on poprawnie własny interes, musi umowę zaakceptować.

Wydów ten zmierza do zaskakującej konkluzji. Skoro ze względu na swój własny interes Przystępca Doskonały zawarł umowę, to musi ją następnie spełnić. W przeciwnym bowiem razie będzie człowiekiem nieracjonalnym. „Moim zadaniem było wykazanie, że cokolwiek chcielibyśmy powiedzieć o takich wypadkach [chodzi o ogólny typ postępowań sprzecznych z interesem zharmonizowanym przez umowę] musimy przyznać, że są one nieracjonalne. Pojęcie racji działania ma taki charakter, że zmusza nas ze względów logicznych do uznania tych czynów za nieracjonalne. Przystępca Doskonały nie może racjonalnie używać swych talentów, może być jednak zaliczony do istot rozumnych, jeśli tylko zrezygnuje z wykorzystywania własnych umiejętności” (s. 140).

Podobną zasadzkę mógł na Przystępcę Doskonałego zastawić tylko Detektyw Amator. Groźba oskarżenia o nieracjonalność ma obecnie przeważać wszelki wzgląd na własny interes. Co więcej, epitet ten ma przerazić nie kogo innego, lecz Przystępcę Doskonałego.

Grice wyraźnie namawiał Przystępcę Doskonałego do zawarcia jednej umowy, która rzeczywiście leży w jego interesie, by następnie, gdy Przystępca już się na nią zgodził, podsunąć mu do akceptacji umowę zupełnie inną. Wyjaśniając, że w interesie Przystępcy leży umowa nakazująca powszechne postępowanie pewnego rodzaju, słusznie Grice dowodził, że jeśli Przystępca wyrazi na nią zgodę i do umowy przystąpi, lecz nie będzie jej potem respektować, to wybierze najkorzystniejsze z możliwych w tej sytuacji postępowania. Zgoda na zawarcie umowy całkowicie jednak była uzależniona od warunku zakładającego, że Przystępca będzie tę umowę łamać. Grice przyznawał to otwarcie. Talenty Przystępcy Doskonałego stawiają jego interes w radykalnej sprzeczności z powszechną korzyścią. Zyskuje bowiem najwięcej na postępowaniu odwrotnym niż postępowanie ludzi uwzględniających korzyść powszechną. Wybór złożonego działania, które polega na zawarciu umowy i na jej realizacji jest dla Przystępcy jawnie niekorzystny. Można go było tylko skłonić do wyboru innej możliwości, która polegała na zawarciu umowy i konsekwentnym jej łamaniu. Przystępca Doskonały zgodził się więc na zawarcie „umowy-którą-można-łamać”. Grice podchwycił tę zgodę i oznajmił, że tym samym Przystępca Doskonały zawarł „umowę-której-nie-można-łamać”.

Musimy pamiętać, że wybór pierwszej lub drugiej umowy podsuwał Przystępcy Grice, i wykorzystując właśnie różnicę między nimi potrafił go skłonić do wyrażenia zgody. Po uwzględnieniu tych spraw nie dojdzie zapewne do zawarcia umowy z Przystępcą, co zresztą nie jest rzeczą godną ubolewania.

Sporadyczne i skryte łamanie umowy jest niemoralne, jawne i konsekwentne jest bezsensowne. To samo na domiar złego można powiedzieć o zamianie tekstu umowy w chwili, gdy jest podpisywana.



*Dlaczego mamy postępować moralnie?*

Choć, jak się zdaje, pertraktacje z Przystępcą Doskonałym spełzną na niczym, warto powrócić do ostatecznego argumentu Grice'a: łamanie umowy — modelowy przykład postępowania niemoralnego — jest nieracjonalne. Mamy więc dlatego postępować moralnie, gdyż w przeciwnym razie będziemy istotami nierozumnymi. To perswazyjne i emocjonalne sformułowanie nie jest bynajmniej łatwym moralizatorstwem. Wyprowadził je Grice z kolejnych przekształceń odkrycia dokonanego przy analizie obietnicy.

Obietnica wiąże się z unikalnym zjawiskiem moralności — powołuje do istnienia powinność. Polega to na nadaniu innym prawa do wymagania, by czyn był spełniony. Powinność i roszczenia identycznie też charakteryzują umowę, gdyż umowa jest po prostu wielostronną obietnicą spełnienia wymienionych w niej czynów. Wreszcie, o czym już wspominałem, bo jest to niepowtarzalny rys systemu Grice'a, dzięki powinności istnieją racje postępowania. Sumując zatem, z umowy wynika obietnica, z obietnicy powinność, z powinności racje. Kto zawiera umowę, tego wiążą racje postępowania. Kto więc łamie umowę, sprzeniewierza się racjom, jakie z niej wynikają, a więc jest nieracjonalny.

Powyższy wywód zbiera deontologiczną zawartość filozofii Grice'a. Wyjaśnia nadto, że na gruncie tej filozofii powinność moralna jest logicznym następstwem sytuacji umowy. Toteż zdanie: „To co zostało zawarte w umowie jest powinnością moralną” okazuje się analitycznie prawdziwe. Tym samym więc, zmierzając do ustalenia podstaw sądów moralnych, odnalazł Grice pojęcie (mianowicie pojęcie umowy), które dawało nadzieję utrzymania wszystkich zawartych w moralności zdań o powinności. Wydaje się zatem — tą drogą biegnie wywód Grice'a — że do ukończenia rekonstrukcji podstaw sądów moralnych wystarczyło odnaleźć warunki, jakie muszą być spełnione, by umowa została zawarta. Znając bowiem racjonalne warunki zawierania umowy możemy powiedzieć, kiedy umowa została słusznie zawarta, a co więcej, kiedy „powinna być” zawarta ze względów racjonalnych, choćby nawet nie doszło do jej zawarcia. Zespołem tych racjonalnych warunków jest, zdaniem Grice'a względ na własny interes. Tym sposobem dołączony zostaje do systemu wątek teleologiczny. Wspomniany już konflikt między powinnością i interesem staje teraz w nowym świetle. Powinność i interes, wątek normatywny i utylitarny zostają zespolone na poziomie podstaw i przesłanek moralności, zanim jeszcze w porządku racjonalnego wywodu dojdzie się do właściwych sądów moralnych. Wprawdzie powinność i interes mogą być ponownie odniesione do siebie na poziomie rozważań moralnych, lecz pytanie, czy w wypadku konfliktu należy raczej spełniać pierwsze czy drugie wydaje się obecnie nieistotnym *curiosum* języka moralności. Skoro to co moralne, jest zarówno użyteczne, jak i zgodne z powinnością, zbędne stają się rozstrząsania z czym jest zgodne bardziej. Kwestia ta wydaje się równie błaha, co pytanie, czy kwiaty rosną dlatego, że słońce świeci, czy dlatego, że deszcz pada.

Jeśli w jakiejś sytuacji wszyscy ludzie skorzystają z zawarcia pewnej umowy, to jest to jedyny możliwy rozumny względ dla zawarcia tej umowy. Choćby więc umowa nie została faktycznie zawarta, to określone zostały już jej podstawy, które ani na jotę nie ulegną zmianie w chwili, gdy umowa zostanie formalnie podjęta. Nie obowiązuje ona faktycznie tak jak inne umowy, bo nie została podjęta, obowiązuje jednak na zasadzie racji działania i ten rodzaj obowiązywania jest wedle Grice'a dostateczną, a nawet jedyną właściwą podstawą sądów moralnych. Jeśli w interesie wszystkich leży umowa ze wszystkimi innymi, by doko-



nywać X, to X jest powinnością moralną. Zasada umowy jest bowiem podstawą sądów moralnych.

Paradoksalnym momentem filozofii Grice'a jest więc postulat, by nieistniejąca, nie zawarta przez nikogo umowa służyła za kryterium wartościowania. Wbrew optymistycznym przypuszczeniom Grice'a Przepięta Doskonała do umowy takiej nie przystąpił. Jest to decyzja bardziej racjonalna niż chciałby to Grice przyznać.

Otóż z treści umowy nie wynika obowiązywanie umowy, a także z obowiązywania umowy nie wynika jej treść. Aby umowa praktycznie funkcjonowała, to znaczy była właśnie umową, a nie fragmentem umowy, konieczne jest zaopatrzenie pewnego projektu działania w warunek obowiązywania, bądź też dołączenie do ustanowionego obowiązku odpowiednich zasad postępowania.

Po pierwsze więc, samo ustanowienie obowiązku wypełnienia pewnych czynów, gdy czyny te nie zostały określone, nie prowadzi do sytuacji, którą mogliśmy nazwać zawarciem umowy. Wyobraźmy sobie, że dwu handlarzy podpisało następujący dokument: „Zawieramy trzyletnią umowę na wymienienie stu paczek na pięćdziesiąt skrzynek”. Jeśli cała wymiana dokonana zostanie w ciągu, powiedzmy, pół roku umowa przestaje istnieć. Od tego bowiem czasu wspomniany układ pozbawiony jest zupełnie treści wobec bieżących zachowań. Ani nie można go nadal spełniać, ani nie można go złamać. Spełniony jest warunek ustanowienia obowiązku. Gdyby bowiem dokonano odpowiedniej zmiany samej treści dokumentu, obowiązywałby on natychmiast, bez dodatkowych starań o jego obowiązywanie. Wystarczyłoby, aby obu handlarzy zgodnie orzekło, że przez sto rozumieją tysiąc, a przez pięćdziesiąt pięćset i umowa odżyje na następne dwa i pół roku. Dopóki jednak treść zostaje bez zmian, to mimo że formalnie dokument ten miał obowiązywać jeszcze przez dwa i pół roku, z braku aktualnej treści przestał być umową.

Po drugie, ustalenie samej treści bez podjęcia zobowiązania nie doprowadza do sytuacji, którą można nazwać zawarciem umowy. Wyobraźmy sobie, że jedna z wymienionych już osób przedstawia drugiej do podpisu nowy dokument: „Zawieramy umowę na stałe wymienianie dwu paczek na jedną skrzynkę”. Dokument ma jednoznaczną treść, która nie wygasa z upływem czasu. Jeśli jednak jest zaaprobowany przez jedną tylko osobę, a druga nie godzi się go podpisać, umowa nie została zawarta i tym samym żadnej ze stron nie obowiązuje.

W pierwszym wypadku „niekompletnej” umowy zagwarantowano obowiązywanie, lecz nie zapewniono odpowiedniej treści, w drugim zagwarantowano odpowiednią treść, lecz nie dopełniono warunków ustanawiających obowiązywanie. W żadnym wypadku z jednego atrybutu umowy nie daje się wywieść pozostałego.

Odnaleziona przez Grice'a zasada umowy nie jest poprawnie zrekonstruowaną podstawą sądów moralnych, gdyż opiera się na pomieszaniu dwu wspomnianych typów „niekompletnych umów”.

W deontologicznym wątku analizy słusznie, jak sądzę, wywodzi Grice z umowy moralnej obowiązek jej spełnienia. Odnosi się to, jednak wyłącznie do umów, które zostały zawarte. Przy tej interpretacji oparcie moralności na umowie równałoby się stwierdzeniu, że moralność zostaje w pełni zrekonstruowana, jeśli tylko do końca określona zostanie jej treść. Moralność przypominałaby wówczas pierwszy typ omawianej powyżej „niekompletnej” umowy. Refleksje moralne miałyby wówczas za zadanie ustalić jedynie treść moralności. Obowiązywanie moralności zostało już zagwarantowane. Stanowisko takie może zyskać poparcie potocznych intuicji. Sądzi się chyba powszechnie, że jeśli coś jest moralne (w sensie moralnie słuszne), jest też obowiązujące. Mimo jednak przeświadczenia, że jest to twierdzenie praw-



dziwe, jego prawdziwość nie opiera się na wyjaśnieniu, jakie dał Grice. Wśród bowiem zawartych umów nie ma umowy moralnej.

W teleologicznym wątku analizy rozpatrywał Grice, pobieżnie zresztą, zasady postępowania ze względu na własny interes każdego człowieka. Jeśliby nawet badania te doprowadzone zostały do końca, uzyskamy teorię przypominającą drugi typ „niekompletnej” umowy. Treść moralności została w pełni określona, lecz nie jest to system rodzący powinność moralną.

Rozróżnienia obu typów „niekompletnej” umowy, choć bez używania tego terminu, dokonał sam Grice. Dowodził bowiem Przestępcy Doskonałemu, że leży w jego interesie zawarcie umowy, którą będzie potem łamać. Jest to w oczywisty sposób drugi typ „niekompletnej” umowy. Treść jest określona, lecz umowa zostaje z góry pozbawiona własności obowiązywania. Stąd więc niespodziewane stwierdzenie, że umowa ta ma Przestępcę obowiązywać sprawiało właśnie wrażenie, że warunek ten został zaczerpnięty z jakiejś innej umowy, gdyż jest on w ogóle dla umów charakterystyczny, lecz w omawianym wypadku brakowało go od samego początku.

Wadą systemu Grice'a jest jednak nie tyle fakt, że oparł on moralność na umowie nie istniejącej, przez nikogo nie zawartej. Jest to rzecz drugorzędna i sporna. System ten nie spełnia wymagań, które są w nim *implicite* zawarte. Nie potrafi zasadnie powiązać ze sobą porządku teleologicznego i deontologicznego. Nie potrafi połączyć treści moralnych maksym i zasady ich obowiązywania. Opiera się bowiem na dwu różnych, nie dających się sprowadzić do siebie rozumieniach umowy, na projekcie umowy określonej przez interes, i na koncepcji umowy, która obowiązuje. Są to więc dwie umowy a nie jedna, czyli wywód Grice'a obciążony jest błędem ekwiwokacji.

Jacek Hołówka

#### CZY KRYZYS HUMANIZMU?

“Revue Internationale de Philosophie”, nr 85—86: *La crise de l'humanisme*. Publié avec le concours du Gouvernement belge et de la Fondation Universitaire de Belgique, Bruxelles 1968.

Ten interesujący periodyk jest pismem przede wszystkim monograficznym. Każdy jego numer zawiera artykuły poświęcone jednemu, określone mu tematowi. Wśród autorów spotykamy nazwiska czołowych filozofów z Europy i spoza kontynentu. Tematami kilku poprzednich numerów były: nr 81: *Forma i myśl*, nr 82: *Filozofia języka. Prekursory XVIII w.*, nr 83—84: *Eugène Dupréel* (pisze w nim m. in. Maria Ossowska). Komitet redakcyjny, w skład którego wchodzi m. in. A. J. Ayer (Oxford), J. Ebbinghaus (Marburg), H. G. Gadamer (Heidelberg), E. Gilson (Toronto), P. Ricoeur (Sorbona), W. Tatarkiewicz (Warszawa) i G. Ryle (Oxford) zamierza poświęcić następne numery problemowi analogii, Wittgensteinowi, równości, i komunikacji filozoficznej.

Zeszyt 85-86, zatytułowany *La crise de l'humanisme*, podejmuje dyskusję wokół problemu humanizmu i zagadnień tematycznie pokrewnych, jak np. war-



tość i struktura osobowości, zależność różnych wersji „humanizmu” od ogólnych koncepcji światopoglądowych oraz wokół innych palących problemów współczesności.

W pierwszym artykule numeru: *Quel „l'humanisme”?*, Eugenio Garin polemizuje ze znanym *Listem o humanizmie* z r. 1946 M. Heideggera, w którym autor pojmował „humanizm” głównie jako postulat, jako troskę o to, aby człowiek był „ludzki”, a jego „istota” nie ulegała degeneracji pod wpływem rutynizacji życia zbiorowego współczesnych społeczeństw technokratycznych. Heidegger, podobnie jak Hölderlin, szukał istoty człowieka poza historycznymi wyznacznikami. Odrzucał wszelkie próby zdefiniowania „humanizmu” i człowieka, upatrując w tym groźbę recydywy mentalności scholastycznej, przewyżczonej z takim trudem przez renesans. Odróżniając humanizm „historyczny”, rozumiany w sensie socjologicznej metody badania i konfrontowania różnych kultur w dziejach ludzkości, od „filozoficznego” czy teoretycznego, pojmowanego jako spekulacja na temat „natury ludzkiej”, Heidegger domagał się „powrotu do źródeł”, do „początku”, do „pierwotności archaicznej”, kiedy to człowiek dostrzegał swój związek z „całością”, z „bytem”. Wierzył, że takie doświadczenie pierwotnej więzi z bytem było w sposób niezafałszowany dostępne Grekom starożytnym, zwłaszcza presokratykom. Stąd jego stale ponawiane dążenia do rewindykacji doświadczeń przedrefleksyjnych, wiodących, jego zdaniem, do nawiązania bezpośredniego kontaktu z *logos*. Dlatego traktował filozofię i historiografię hellenistyczną, i przede wszystkim łacińską, jako „zasłonięcie” pierwotnego doświadczenia ontologicznego, łączącego egzystencję z bytem jako całością. Humanizm jest więc ciągłym wysiłkiem „odnalezienia się” człowieka w tej całości, jaką jest „byt” rozumiany nie jako „zbiór jestestw w bycie”, lecz jako „byt sam”.

Garin uważa tezy Heideggera za dyskusyjne. Są one, według niego, wyrazem pasywnej nostalgii za „ziemią utraconą” i nie mogą stanowić gruntu dla humanizmu dynamicznego. Autor przytacza dalej różne rozumienie leksykalne „humanizmu” w licznych opracowaniach współczesnych i wskazuje na genetycznych różnic. Są one wynikiem ogólnych przeświadczeń światopoglądowych. Inaczej bowiem problem ten referowany jest w np. *Philosophisches Wörterbuch* (Lipsk 1964), gdzie rozumie się przezeń „wielostronny ruch postępowy XV i XVI w.”, a inaczej w *Encyclopedia of Philosophy* (1967). Dodatkowymi argumentami Garina na rzecz ideologicznej determinacji pojęcia i istoty „humanizmu” jest współczesny użytek, jaki się robi z tego terminu w różnych dyskusjach; mówimy przecież o humanizmie „chrześcijańskim”, „socjalistycznym” itp. Autor analizuje dodatkowo odpowiednie fragmenty z późnych prac Husserla i przytacza określenia „humanizmu” przez różnych filozofów, m. in. A. de Waelhensa, P. Ricoeura i innych. Pod koniec artykułu powraca do uwypuklenia najważniejszych osiągnięć humanizmu renesansowego, który w opinii wielu badaczy stanowi punkt odniesienia przy rozważaniu humanizmu współczesnego. Zdaniem autora artykułu, najistotniejsze w tym nurcie było zerwanie ze scholastycznym formalizmem i abstrakcjonizmem oraz zwrócenie uwagi na indywidualność we wszystkich jej odcieniach i wreszcie powrót do odnowy cnót starożytnych. Była to głównie rewolucja w sposobie pojmowania świata (wynik teorii Kopernika i innych myślicieli tego okresu), afirmacja materialnego charakteru ludzkiej działalności i desakralizacji życia społecznego. Przede wszystkim jednak humanizm renesansowy był pojmowaniem życia ludzkiego jako stałego dążenia do swobodnego kształtowania swojego losu. Niewątpliwie konstatacje renesansowe stanowią oparcie dla dzisiejszych rozważań o humanizmie, nie chronią nas jednak przed przeżywaniem kryzysu wartości współczesnych. Kryzys ten jest



jednak niezbywalny, bowiem Garin rozumie go jako permanentny stan rozwarcia między wizją absolutną a faktyczną realizacją ludzkich projektów w oparciu o możliwości realne. Konkluduje jednak, że cenne jest ciągle dążenie do przewyciężenia owej przepaści, co dostrzegano już w renesansie. Nie należy tylko dać się zwieść tym, którzy kryzys ten przewyciężają pozornie, poprzez manipulacje werbalne, zastępując rzeczywiste konflikty czysto słownymi „rozwiązaniami”, polegającymi na zastępowaniu jednych terminów przez inne, lub też na eliminowaniu ich przy użyciu piętnującego epitetu „metafizyczny”.

W artykule *L'enjeu métaphysique de la crise de l'humanisme* Claude Bruaire, odrzucając stosowane w różnych dyskusjach ozdobniki ogranicza się do wyodrębnienia dwu sensów „humanizmu”: 1) humanizmu w sensie moralnym, opartym na pewnym, w każdym systemie różnym, rozumieniu „natury” czy „istoty” człowieka, który formułuje pewne prawa rudymenarne, niezbędne dla ochrony wartości konstytutywnych dla tej „natury”, 2) humanizmu rozumianego historycznie jako teoria apelująca do występowania w interesie zachowania wartości kulturowych, zagrożonych przez „barbarzyń” wojen i techniki.

Każda z tych wersji może, zdaniem Bruaire'a przybierać postać „religijną” bądź „ateistyczną”. Zasadniczą zdobyczą renesansu nie była odnowa literatury ani powrót do wzorów antyku, lecz ateistyczny humanizm. Prąd ten został podjęty skwapliwie przez epokę oświecenia, jest też obecny we współczesnych dyskusjach filozoficzno-antropologicznych. Od momentu kiedy Dostojewski wywiódł, że skoro nie ma Boga, to „ja jestem Bogiem”, a więc (aby Boga naprawdę nie było) muszę zabić siebie, mnożą się wersje „humanizmu” i „antyhumanizmu”. Do miana humanistycznej pretenduje m.in. filozofia Sartre'a, antyhumanistyczna zaś jest doktryna strukturalizmu. Za cenę ocalenia absolutnej wolności podmiotu i wykazania nieziszczalności najgłębszego dążenia człowieka, pragnącego syntezy bytu w sobie i bytu dla siebie, czyli dążącego do boskości, płaci Sartre cenę najwyższą. Absolutnie wolny człowiek jest zarazem całkowicie bezsilny. Bruaire zauważa, że każda doktryna oparta na negacji absolutnej staje się automatycznie identyczna strukturalnie z tym, co sama neguje. Detronizacja absolutu teistycznego jest zarazem intronizacją absolutu podmiotowości. Absolut jest bowiem zawsze jeden tylko i wszystko, co go osiąga staje się „absolutne”, a więc identyczne.

Czasem, jak np. w przypadku J.J. Rousseau, humanizm zawiera elementy funkcjonalnie równoważne Bogu, np. „wolę powszechną”, która pełni te same funkcje, co Bóg Kartezjusza. Tworzy się w ten sposób, zdaniem autora, mit usprawiedliwiający stosowanie przemocy, która staje się demonem unicestwiającym swoje źródło — humanizm.

O ile „humanizm” Sartre'a jest absolutyzacją podmiotu, to mitologia strukturalistyczna (bo tak autor nazywa koncepcje strukturalistów) stanowi likwidację podmiotowości. Powstanie tej mitologii tłumaczy autor błędami i ograniczonością nauk, które usuwały poza nawias swych badań wszystko, co nie poddawało się prostej obróbce w ramach stosowanych przez nie metod. Strukturalizm jest więc świadomym antyhumanizmem, bowiem pomija konkretną cielesność człowieka i jej potrzeby, absolutyzuje zaś „strukturę”, „system”. Powstaje zatem trójczłonowa alternatywa: rozum-natura-Bóg. Ponieważ jednak ani „humanizm” (Sartre), ani „antyhumanizm” (strukturalizm) nie są w stanie wskazać perspektywy realizacji „zintegrowanej istoty” (*essence intégrée*) jaką jest człowiek, a rozum daje się wyprowadzić, zależnie od ogólnej wizji filozoficznej, albo z atrybutów boskości, albo z natury, pozostają więc natura i Bóg. Podstawowy spór ideologiczny współczesności — spór między marksizmem a chrześcijaństwem — dotyczy właśnie prymatu



natury lub Boga. Natura gwarantuje człowiekowi śmierć tylko, nie stwarza jednak pola realizacji owej *essence intégrée*. Pozostaje więc Bóg i w nim widzi Brunaire punkt oparcia dla swej perspektywy, która ma być przewyciężeniem „humanizmu” i „antyhumanizmu”.

Druga wojna światowa pogłębia jeszcze kryzys humanizmu, stwierdza A. Edel w artykule *Where is the Crisis in Humanism?*. Wojny toczone w Wietnamie, Nigerii i innych rejonach świata czynią kwestię humanizmu jeszcze bardziej palącą. Autor traktuje humanizm jako „proces korygujący” (*corrective process*) wszelkie zbiorowe aberracje, jako ochronę przed wszelkim ekstremizmem. Obserwujemy, powiada, szybkie zmiany podstaw naszych przeświadczeń ogólnych (*forebodings*); wiele nauk dostrzega konieczność dokonania i uwzględnienia w swej metodologii „poprawki humanistycznej” (*humanistic corrective*). Mimo to mnożą się wypowiedzi o zasadniczej, rzekomo, irracjonalności stosunków międzyludzkich. Mnożą się anarchistyczne rewolty studentów, graniczące z nihilizmem w kwestiach społecznych. Są to jednak, pisze Edel, kryzysy przejściowe, wynikłe z określonej sytuacji wewnątrz zbiurokratyzowanych społeczeństw zachodnich. W tej sytuacji celem humanizmu powinno być łagodzenie skrajności i propagowanie racjonalności w stosunkach społecznych, bez jakiegokolwiek radykalnego potępiania istniejących obecnie ustrojów zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Świat współczesny stoi obecnie przed alternatywą: albo uspołeczniony kapitalizm, albo demokratyczny socjalizm. Więcej szans daje autor socjalizmowi. Sądzi, że należy okazywać maksimum dobrej woli w stosunkach międzynarodowych i potęgować wysiłki dla „rozniesienia gasnącej iskielki rozumu” w obliczu możliwości zagłady nuklearnej. Głosząc konieczność minimalizacji przemocy w życiu świata, popiera bierny opór, o ile potęguje on niezbędną dla zachowania pokoju energię moralną.

Jest to, jak widać, mieszanina oświeceniowej wiary w rozum z tołstojowską teorią rezygnacji z użycia siły do zwalczania zła. Artykuł wyraża optymizm liberała, którym autor niewątpliwie jest. Z tekstu przebija troska o los człowieka, ale historia uczy, że sama troska, nie poparta siłą, rozplywa się w utopii.

W dyskusji nad kryzysem humanizmu temat śmierci także może stanowić punkt wyjścia dla spekulacji metafizycznej. Podejmuje go francuski estetyk Mikel Dufrenne, pisząc na temat *L'anti-humanisme et le thème de la mort*.

Wbrew scholastyce, etyka stanowiąca konstytutywny element humanizmu nie koncentruje się na *memento mori*, lecz na *memento vivere*. To samo rzecz trzeba o filozofii z tym, że śmierć prowokuje tu człowieka do refleksji specyficznej, gdyż dotyczy fenomenu nieodwracalnego. Odkąd „Bóg umarł” wraz z jego nieskończonością i wszechmocą, opozycja: skończoność-nieskończoność przestała być filozoficznie problematyczna. Filozofia zaczęła się odtąd zajmować rugowaniem z „bytu” wszelkich atrybutów treściowych. Przy okazji zlikwidowana zostaje tematyka swoistości człowieka. Dyskurs filozoficzny zostaje przeciwstawiony nauce. Ta nie dostrzega jednak jego zagadkowości *homo*; rejestruje zaledwie jego istnienie jako faktu w mnogości innych rzeczy i zdarzeń. Nauka bowiem woli zajmować się „konkretem”: językiem zamiast człowiekiem mówiącym, systemem produkcji zamiast wytwórcą produktów, strukturą wiedzy zamiast człowiekiem poznającym, podświadomością zamiast świadomym sobie człowiekiem itd. Życie realne, rzeczywistość, zastąpione zostają „modelem rzeczywistości”. I to się autorowi nie podoba. Jest to bowiem, jak twierdzi, idealistyczna fetyszycacja formalizmu i abstrakcji, która „bierze w nawias”, wraz z jego problemami i konfliktami, świat doświadczeń codziennych oraz stanowi radykalne zerwanie z „pierwotnym doświadczeniem przedświadomym”. Odwracając się od sfery podmiotowości, nauka koncentruje się wy-



łącznie na stronie przedmiotowej, co prowadzi do nieuchronnego spłaszczenia obrazu świata. Nie interesują jej akty człowieka, lecz wyłącznie przedmioty, zachowania, efekty zachowań, ich miejsce w „strukturze” formalnej, opisywanej przez zaprojektowany „model”, np. języka. Dalszą część eseju poświęca Dufrenne krytyce strukturalistycznej koncepcji języka traktowanego jako zamknięty system znakovy, w którym sens słów wyznaczany jest bez reszty przez ich miejsce w jego „strukturze”. Teoria ta traktuje język jako twór „martwy”, zamknięty, co powoduje wypaczenie jego istoty. Język nie jest bowiem strukturą zawieszoną w próżni; mówią nim ludzie, którzy go tworzą, rozwijają, którzy działają i mają pragnienia.

Jak dotąd trudno powiązać te rozważania z tematem artykułu. Dufrenne jednak ekwilibrystycznie przenosi nas w sferę śmierci. Powiada bowiem, że od śmierci pojęcia „człowiek” (co dokonało się w strukturalizmie) niedaleko do pojęcia śmierci człowieka. Ale nie prowadzi już swej krytyki przeciw strukturalizmowi, lecz kieruje jej ostrze przeciw filozofii „ontologicznej”, mając na myśli Sartre’a, a zwłaszcza Heideggera. Doktryna egzystencjalna wprowadza śmierć do konstytucji człowieka. Śmierć jest „w” człowieku od początku, stale. Nie jest ona przypadkowa, lecz „esencjalna”. Błąd Heideggera polega na identyfikowaniu nicości wolności i nicości śmierci. Wolność ma bowiem sens jedynie w życiu, podczas gdy śmierć jest ostatecznym przecięciem wszelkich możliwości, jest nicością. Z faktu, że możliwości ludzkie są skończone Heidegger wyprowadza błędny wniosek, iż są one nicością.

Autor krytykuje też psychoanalityczną interpretację śmierci. Dziwactwo tych teorii, pisze, polega na nieuzasadnionym twierdzeniu, że najgłębszym ludzkim pragnieniem jest pragnienie śmierci. Fascynacja śmiercią spełnia w tej teorii rolę „ukrytego Boga”, który występuje w niej pod nazwą ojca pierwotnego, fallusa itp. Spekulacje te są przypadkiem jaskrawego lekceważenia faktów materialnych. Nie wszystkie te koncepcje można utożsamiać z teorią Freuda, który wprowadzając „tanatos” jako opozycję „erosa” chciał jedynie podkreślić, że śmierć ma sens tylko w pozycyjnym związku z życiem. Dufrenne twierdzi, wbrew psychoanalitykom, że odnawiamy życie, nie śmierć. Podnosi też, przecząc ontologii egzystencjalnej, że człowiek jest bytem nie „ku”, lecz „przeciw” śmierci. Autor kończy swój artykuł sądem, że myśleć o śmierci jest, być może, dla myślenia taką samą perwersją, jak dla pragnień pragnienie jej. Humanizm zaś powinien polegać na odrodzeniu związku człowieka z naturą poprzez nieschematyczne, pełne „doświadczenie estetyczne”.

Rozważania Dufrenne’a podejmuje Luis Marin w artykule *La question de l'homme*, ale nie ogranicza się jedynie do śmierci. Z twórczości Dufrenne’a wydobywa kwestię związku człowieka z Naturą, „matką-ziemią”, *Natura Naturante*. Związek ten dokonuje się w „doświadczeniu estetycznym”, intuicyjnym, oraz w „doświadczeniu świętości” (*l'expérience du sacré*). Doświadczenia te, podobnie jak komunikacja słowna, są „dwuznaczne”. Autor odrzuca metodę strukturalną w sferze humanistyki; występuje też przeciw ontologii egzystencjalnej, neutralizującej wszystkie ważne zagadnienia etyczne. Należy sobie uświadomić, pisze, że każda filozofia jest koniecznie ideologią zarazem, bowiem jej problemy odgrywają doniosłą rolę ideologiczną w dziedzinie praktyki. Filozofia jest modelem zaangażowania i w tym leży jej praktyczna wartość jako dyscypliny humanistycznej. Kryzys humanizmu polega m. in. na zagubieniu tej funkcji filozofii. Rekonstrukcja doświadczeń pogłębiających więź człowieka z „matką-ziemią” nada życiu ludzkiemu głęboki sens humanistyczny.



Marin jest już kolejnym autorem wyrażającym obawy przed ekspansją sformalizowanej myśli naukowej; w nauce upatruje groźbę dla humanizmu. Jego diagnoza, dostrzegająca źródło kryzysu w terrorystycznym racjonalizmie współczesnej nauki, filozofii egzystencji i w strukturalizmie jest wyraźnie jednostronna, stanowi bowiem wyraz nostalgii za „rajem utraconym”, którego odzyskanie dokonać się może jedynie przy użyciu metod pozaracjonalnych.

Ogłaszanie „końca metafizyki” jest utajonym wprowadzeniem innej metafizyki, dowodzi religijny pisarz Emmanuel Levinas na początku swego eseju *Humanisme et An-archie*. Artykuł ten, wbrew pozorom, nie zawiera rozważań na temat anarchizmu czy anarchii w sensie obiegowym, bowiem główną jego część, tzw. „ontologiczną”, stanowi wstęp do spirytualistycznej metafizyki autora.

Autor wychodzi od stwierdzenia fiaska ludzkich poszukiwań „twardego” punktu oparcia w *cogito* czy w *epoché*. Żłudne są nadzieje oparcia bytu człowieka na „wolniści absolutnej”, na „rozumie” czy „naturze”. Jedyłą drogą jest „archeologia prabytu”, poszukiwanie początku wszystkich początków. Droga ta — to właśnie „praarcheologia”, „an-archia”. Pycha prze człowieka do uzurpowania sobie miana twórcy własnego losu, ale śmierć ujawnia tragikomiczną śmieszność tej postawy, odsłania jego niemoc skrywaną pod maską wolności absolutnej. Byt człowieka w świecie nie dostarcza oparcia niezbędnego dla nadania sensu życiu. Rzutem widzi Levinas w uznaniu odpowiedzialności absolutnej człowieka wobec wszystkich, zawsze i wszędzie. Jesteśmy odpowiedzialni, pisze, absolutnie i przed wszelką decyzją. Odpowiedzialność tę przypisuje nam „Dobro”, czyli Bóg. Jesteśmy tedy do tej odpowiedzialności zniewoleni, ale, ponieważ autorem tego jest samo Dobro, nie jest to niewola, lecz zależność jedynie. Pokusa uchylenia się od tej odpowiedzialności pojawia się dopiero z chwilą wcielenia (duszy) i powstania pragnień cielesnych; one są źródłem zła moralnego i polaryzują świat wartości. Tak powstaje hierarchia wartości. Swe metafizyczne rozważania kończy autor stwierdzeniem, iż w sytuacji totalnej bezsilności człowieka wobec losu, należy podjąć ową preegzystencjalną odpowiedzialność eschatologiczną, która czyni nas „za-kładnikami moralnymi wszystkich, i zdać się na boski patronat.

Artykuł ten jest jawnym zerwaniem z ideami przewodnimi epoki humanizmu renesansowego. Pozbawiając człowieka autorstwa jego czynów czyni go, śladem scholastyki, podległym metafizycznym wyobrażeniom eschatologicznym; człowiek staje się znowu „ziarnkiem piasku” w otchłaniach stworzenia. Dziwny to ma być humanizm, który chce się określić poprzez samonegację.

Jean Brun może być ilustracją twierdzenia, że o humanizmie można pisać w sposób bardzo odległy od potocznych skojarzeń. Jego artykuł *Adorateurs de Dionysos et Grandes Prêtres* jest osobliwą wizją współczesności oglądaną poprzez pryzmat optyki nietzscheańskiej. Autor nie wypowiada swych sądów o kryzysie humanizmu bezpośrednio, lecz sugestywnie przedstawia współczesne formy organizacji życia i produkcji jako zamaskowaną formę dionizyjskiej tendencji do organicznej syntezy rozproszonych wysiłków człowieka, zmierzających do zapewnienia sobie wszędobylskości i pełnego zaspokojenia zmysłowego. Kapłanami Dionizosa są nie tylko menażerowie agresywnych środków masowego przekazu, zrywający z „gutenbergowskim” sposobem zaspokajania ciekowości na rzecz jednoczesnego atakowania wszystkich zmysłów barwą, dźwiękiem, kształtem, dotykiem, zapachem, ale i „pedantyczni racjoniści”, twórcy teorii oraz maszyn. Maszyny, stanowiąc przedłużenie ludzkiego ramienia ułatwiają potęgowanie satysfakcji zmysłowej i przyswajanie sobie coraz to nowych obszarów kosmosu, umożliwiając ponadto szybkie zmiany miejsca, likwidując lub zacierając różnice czasowe i przestrzenne.



Stąd zrodził się kult prędkości. Maszyny, nie tylko w *science fiction*, zaczynają słać człowieka; artyści i inżynierowie tworzą maszyny praktycznie nieużyteczne, czego dowody spotkać można było na ostatnich wystawach światowych. Problematyka moralna i „egologiczna” zastąpiona zostaje „liryczną obsesją materii”, wiodącą, jak twierdzi Marinette, do powstania „intuicyjnej fizykiologii materii”. Fetyszizowanie „ja” zastąpione zostaje kultem urządzeń, kultem „tego”. „To” myśli, marzy, działa, mówi. Dla spotęgowania zmysłowego przeżywania świata teatr współczesny (Artaud) żąda wprowadzenia potworności i zwyrodnienia, które by zerwały ostatnie hamulce kulturowe; ma to być teatr „kosmiczny”, gwarantujący widzom-twórcom ludzizm bezgraniczny. Zniknie bariera dzieląca widzów, aktorów i scenarzystów. Uwolniony zostanie długo tłumiony erotyzm. Wszystko będzie formą tańca Dionizosa, przepowiadają twórcy antypowieści, literatury bez bohaterów i nowych eschatologii. Wtórują im „kapłani” *mass media* i twórcy sztuki abstrakcyjnej. Anarchistyczne rewolucje będą formą zbiorowego orgazmu, pigułki zapewnią stany „psychedelic”. To jednak nie wystarczy; punkt kulminacyjny znajduje się bowiem dopiero w połączeniu z mitycznym Dionizosem — w nihilistycznym odrzuceniu determinacji historycznej uwieńczonym zbiorowym samobójstwem nuklearnym.

Autor odrzuca tę apokaliptyczną wizję „kapłanów Dionizosa”; uważa ją za werbalizm i sofistykę. To ekscytowanie się „wyzwalającym” kontredansem absurdalności jest zwykłym eskapizmem, niechęcią do angażowania się w realne konflikty teraźniejszości. Każdy taki taniec dionizyjski kończy się nieuchronnym upadkiem bożka na ziemię stwarzających go ludzi, a wyzwolenie okazuje się złudzeniem. Szkoda, że Brun nie wskazuje żadnych alternatywnych dróg przezwyciężenia konfliktów współczesności, które mogłyby konkurować z odrzucaną przez niego wizją współczesności; podniosłoby to istotnie wartość jego sprzeciwu wobec odrzucanych spekulacji.

Kryzys humanizmu spowodowany jest brakiem zaufania do naszych wyobrażeń o człowieku. Problematyczny jest humanistyczny „model” człowieka, stanowiący normatywny wyznacznik jego „natury”. Konsekwencją tego jest, iż spór między „humanistami” a „antyhumanistami” przestał być sporem o prawdę o „człowieku” i przekształcił się w spór dwu ideologii, stwierdza Pierre Trotignon w artykule *Sur la crise de l'humanisme: Aristote anti-humaniste*. „Humanisci”, posługując się kategoriami filozofii usiłują „zracjonalizować” potoczne, „irracjonalne” wyobrażenia o naturze ludzkiej; starają się wydobyć jej „wieczny”, niezmienny składnik. Kategorie nauki służą z kolei „antyhumanistom” do okazywania „irracjonalnego” charakteru modelowych wyobrażeń „humanistów”. Otóż, pisze autor, tzw. definicja człowieka nie jest ani kategorią filozoficzną, ani naukową, lecz ideologiczną i abstrakcyjną. Dla scharakteryzowania historycznych określeń człowieka autor stosuje metodę strukturalną. Daje się — powiada — wykazać, że określenia takie pojawiały się w różnych wersjach humanizmu w postaci opozycji: mężczyzna-kobieta, dorosły-dziecko, cywilizowany-dziki, zdrowy-nienormalny, grecko-rzymski-barbarzyński, biały-kolorowy, wolny-niewolnik, umysłowy-fizyczny, literatura-nauka itd. Humanisci za „prawdziwe” cechy człowieka uważali (arbitralnie) jedynie pierwsze człony opozycji. Autor uważa to za wynik niehumanistycznego etnocentryzmu europejskiego; ułożenie takiej listy jest bowiem uwarunkowane zwykle poczuciem przynależności kulturowej i zależy od koniunktury ideologicznej. Jest to procedura arbitralna, która w formie „zracjonalizowanej” rości sobie „pretensje uniwersalne”, faktycznie zaś zależy od „preferencji uczuciowych” (*attirance sentimentale*) jej autora. Trotignon uważa Arystotelesa za badacza mo-



ralnie „neutralnego”, nie zaś za zaangażowanego humanistę. Arystoteles badał wyłącznie strukturę społeczeństwa w lokalnych warunkach greckich. Jego sposób traktowania niewolników stanowił przykład postawy reifikującej człowieka. Humanizm renesansowy nie dostrzegał tego, dlatego był bezkrytycznie zafascynowany antykiem. Zamiast o „humanizmie” należy mówić o „ideologii humanistycznej” lub „antyhumanistycznej”.

Autor artykułu nie podejmuje się jednak przeprowadzenia głębszej analizy przyczyn owych ideologii; musiałby bowiem przekroczyć dyktowaną przez jego metodę strukturalną barierę konceptualizacji.

Jacques D'Hondt broni marksizmu przeciw zarzutom, iż jest on antyhumanizmem. Jego artykuł *La crise de l'humanisme dans le marxisme contemporain* jest właściwie umiarkowaną polemiką z twierdzeniami popularnego na Zachodzie marksologa Althussera. Zarzuty przeciwników marksizmu sprowadzają się według Althussera, do dwóch twierdzeń: 1) marksizm zapoznaje na gruncie teoretycznym problematykę człowieka oraz 2) poniża go w życiu praktycznym. Autor artykułu stanowczo stwierdza, iż zarzuty te są wynikiem przewrotnej interpretacji i zupełnego niezrozumienia twórczości klasyków marksizmu. Według Althussera, marksizm nie eksponuje pojęcia „humanizm”, aby nie dawać swym przeciwnikom do ręki argumentu przeciwko innej, ważniejszej z punktu widzenia całości systemu tezie o „walce klas”. Nie wypukła też twierdzenia, że „jednostka tworzy historię”, aby przeciwnicy nie wykorzystali jej na niekorzyść hasła głoszącego, iż „masy tworzą historię”. Po prostu, zdaniem Althussera, nie podkreśla się pierwszoplanowej roli jednostki, „człowieka”, aby móc się odwoływać do grup i klas. Są to więc decyzje wyznaczone ściśle celami praktycznymi marksizmu. Althusser proponuje więc zamiast „humanizmu” używać w ramach marksizmu terminu „pogłębiona moralność”. Autor artykułu odrzuca jednak tę propozycję z powodu kazuistycznych skojarzeń, jakie ona wywołuje. Twierdzi, że moralistyka nie może być w żadnym wypadku utożsamiana z marksistowskim humanizmem, ponieważ klasyki marksizmu podkreślali stale aktywizm swej filozofii. Dodaje też, że utożsamianie marksizmu z antyhumanizmem jest absurdalne w zestawieniu choćby z faktem, że także hitleryzm określa się tym mianem. Rzekome zaniedbanie problematyki moralnej i humanistycznej przez twórców marksizmu tłumaczy autor ich dążeniem do zapewnienia analizom stosunków społecznych i ekonomicznych maksimum bezstronności i obiektywności naukowej, czego przy włączeniu do ich badań problematyki normatywnej nie dałoby się uzyskać. Przeciwnikom ideologicznym marksizmu zaleca uprzednie przestudiowanie go, zanim zaczną się o nim wypowiadać.

Artykuł ten nasuwa przypuszczenie, że autor, zapatrzony w prace zachodnich marksologów, nie zapoznał się z pracami na temat etycznych aspektów twórczości inicjatorów marksizmu napisanymi w krajach wschodniej Europy. Autor kończy swoje uwagi krótkim wykładem Marksowskiej teorii alienacji. Ostatecznie jednak czytelnik nie dowiaduje się, na czym polega humanizm marksistowski, bowiem zarówno L. Althusser, jak i autor artykułu przyjmują tezę przeciwników marksizmu za w zasadzie uprawnioną, a usiłują jedynie wytłumaczyć oponentom, dlaczego problematyki humanizmu w pismach klasyków marksizmu brak. D'Hondt sugeruje, że być może uda się ufundować humanizm na gruncie nauki, ale nie precyzuje jak miałyby się to dokonać. Teza ta jest zresztą utajonym przeciwstawieniem nauki marksizmowi, bowiem nie w marksizmie, lecz w „nauce” widzi się możliwość humanizmu. Nie trzeba wielkiego zachodu, aby wykazać, że autor nie rozumie idei marksizmu. Gdyby bowiem dokładnie przestudiował pisma klasyków, zapewne dostrzegłby, iż pojmowali oni swój system właśnie jako naukowy, i że nie-



zależnie od subiektywnych przekonań twórców marksizmu system ten jest istotnie nauką.

Dyskusję wokół problemu kryzysu humanizmu, któremu poświęcony został omawiany numer „Revue Internationale de Philosophie”, zamyka artykuł Antony Quintona *Two Conceptions of Personality*. Autor uważa kwestię możliwości zdefiniowania osoby za niezmiernie ważną dla rozważań o humanizmie. Zastanawia się, jak stwierdzić i określić identyczność osoby, a następnie przechodzi do analizy „istoty” osobowości. Dokonuje tego w oparciu o pięć podanych przez siebie „kategorii”: świadomość, racjonalność, wolność woli, status moralny oraz zdolność do wchodzenia w kontakt osobowy, afektywny. Każda z nich posiada „mocną” i „słabszą” wykładnię. Np. w przypadku „świadomości” postulat „mocny” brzmi: osobą jest tylko taka istota, która bez przerwy posiada samoświadomość i dokładną świadomość swoich stanów i czynów; wersja „słabsza” zaś głosi: osoba nie musi być zawsze w pełni świadoma siebie, może też działać bez konieczności uświadamiania sobie każdego motywu swych czynów. Opowiedzenie się za którąś z tych interpretacji zależy od badacza i ma doniosłe konsekwencje praktyczne. W powyższym przykładzie opowiedzenie się po stronie „mocnej” tezy implikuje odmówienie „osobowości” wielu ludziom, bowiem nie zawsze działają oni „z pełną świadomością”; wersja „słabsza” zaś dopuszcza uznanie niektórych zwierząt za osoby. W świetle obecnych badań medycznych, biologicznych i cybernetycznych, utożsamianie osoby z człowiekiem staje się problematyczne. Taki sam dwuznaczny charakter wykazują pozostałe „kategorie”. Prowadzi to autora do wniosku, że obecnie nie dysponujemy zunifikowaną definicją osoby, a więc musimy przyjąć jej dwoistość. Upatruje on swoistość osoby w jej zdolności do wysoce zróżnicowanej komunikacji, wymagającej także „rozumienia milczenia” i umiejętności znaczącego „zamilknięcia” oraz wchodzenia w związki partnerstwa oparte na miłości bezinteresownej.

Nie kwestionując ważności tego problemu dla sprawy humanizmu wypada zauważyć czysto spekulatywny charakter podejścia Quintona do zagadnienia osoby, polegający na względnie dowolnym wyselekcjonowaniu „kategorii” oraz ich „wykładni”, w wyniku czego powstaje „dwoista” teoria osobowości. Nie widać bowiem ważnego powodu, dla którego nie może być mniej lub znacznie więcej kategorii i wykładni.

Z powyższego przeglądu widać, że o „kryzysie humanizmu”, któremu poświęcony jest numer, bezpośrednio mówi się tam mało, nawet bardzo mało. Nie skąpi się zaś różnych spekulacji niewiele mających wspólnego z humanizmem. Z reguły artykuły nie są wyrazem oryginalnych pomysłów ich autorów, lecz czerpią swój materiał z pism innych autorów. (np. D'Hondt z Althussera, Marin z Dufrenne'a) stając się tworamijakimi. W odczuciu czytelnika pozostaje wrażenie, że autorom tym, zawodowo pogrążonym w medytacjach filozoficznych najostrej jawi się kryzys samej filozofii. Nie należy go jednak utożsamiać z kryzysem humanizmu, który obejmuje znacznie szerszy zakres problemów.

Zbigniew J. Zwoliński