

Recenzje i sprawozdania

MORALNOŚĆ I WOJNA

Mieczysław Michalik, *Moralność i wojna*, MON, Warszawa 1972, ss. 384.

Mieczysław Michalik jest autorem licznych prac poświęconych etyce zarówno teoretycznej, jak i stosowanej. Na szczególną uwagę zasługują następujące książki Michalika: *Obrachunki filozoficzne Karola Marksa w „Ideologii niemieckiej”* oraz *Armia, zawód, moralność. Problemy etyki zawodu wojskowego*. Do książek tych doszła ostatnio nowa, jak najbardziej godna polecenia, której przedmiotem jest etyczna problematyka wojny.

Nowa książka Michalika składa się z trzech części zawierających 13 rozdziałów. Część pierwsza, przede wszystkim metodologiczna, nosi tytuł „Wojna jako przedmiot oceny moralnej”. Druga część, „Klasyfikacja poglądów etycznych w kwestii wojny”, jest największą partią książki (ok. 200 stron druku), największą dlatego, że wbrew swej nazwie jest to w istocie rzeczy dociekliwy a krytyczny przegląd historycznych i współczesnych poglądów etycznych dotyczących wojny. Wreszcie część trzecia, „Zarys stanowiska etyki marksistowskiej w kwestii wojny”, w dużej mierze zajmuje się problemami normatywnymi. Oczywiście, te trzy płaszczyzny rozważań: metodologiczna, analityczno-krytyczna i normatywna tylko z grubsza odpowiadają trzem kolejnym częściom pracy. Raczej nadają im swoisty ton; w rzeczywistości analizy metodologiczne, interpretacyjne, krytyczne i normatywne przeplatają się w książce Michalika wzajemnie i można je odnaleźć w każdej z wymienionych części i w większości rozdziałów.

Moralność i wojna jest książką nader erudycyjną. A należy mieć na uwadze, że — jak słusznie zaznacza autor — literatura poświęcona roztrząsanej przezeń problematyce jest nie do ogarnięcia przez jednostkę i zmusza badacza do drastycznej selekcji materiału. Niemniej jednak Michalik daleko wyszedł poza przyjęte na ogół granice i opanował takie mnóstwo materiału, iż trzeba mieć nie lada kompetencje, by podjąć z nim dyskusję w kwestiach szczegółowych. Wystarczy nadmienić, że wykaz wyzyskanej przez autora literatury obejmuje 26 stron druku nonparelem. Autor w bibliografii przestudiowanych przez siebie prac, dotyczących zajmującego go tematu, oprócz literatury obcojęzycznej (w pięciu językach) szeroko uwzględnia literaturę polską, przy czym nie zadowala się tylko nowszymi polskimi pra-

cami, lecz cofa się daleko w przeszłość. Wykorzystane przez Michalika prace dotyczą militarnych, antropologicznych, socjologicznych, psychologicznych i politycznych aspektów wojny i pokoju. Szeroko prezentowana jest również literatura marksistowska, z szczególną troską i dociekliwością wyłuszczone i zinterpretowane są — czasami w nowy sposób — poglądy Marksa, Engelsa i Lenina. Przedmiotem analizy autora są także dokumenty oficjalne, takie jak materiały zjazdów partii komunistycznych i robotniczych, Organizacji Narodów Zjednoczonych, encykliki papieskie itp.

W tej sytuacji nie zamierzam wdawać się w dyskusję nad szczegółowymi tezami książki Michalika. Brak mi po prostu odpowiednich po temu kompetencji. Z podstawowymi tezami książki zgadzam się i za swe zadanie obieram sobie wyliczenie powodów, dla których uważam książkę Michalika za rzecz w pełni godną polecenia. Już mowa była o erudycji autora: pozwala ona czytelnikowi zapoznać się z całą panoramą stanowisk w sprawie wojny i pokoju, zdać sobie sprawę z najistotniejszych kwestii i oprzeć swe przemyślenia w tej materii (a któż ich uniknie?) na bardziej solidnych niż przed przeczytaniem tej książki podstawach. Przemyśleniom tym zaś sprzyja szereg nader interesujących analiz, od analizy pojęcia prawa w doktrynach pacyfistycznych po analizę stosunku zachodzącego między pojęciem wojny a pojęciem pokoju (autor dowodzi asymetrii tego stosunku, brak wojny nie jest jeszcze stanem pokoju). Czytelnik niemało skorzysta również z rozważań metodologicznych autora. Odsłaniają one strukturę refleksji etycznej, jej swoistość, a zarazem ukazują ścisły związek tej refleksji z wiedzą teoretyczną i z praktycznymi decyzjami. A rozważania metodologiczne Michalika nie przebiegają tylko na szczeblu abstrakcji. Autor prowadzi je w związku z analizą konkretnych zjawisk świata współczesnego, dzięki czemu głębiej wnika w badane przez siebie fenomeny; z drugiej zaś strony kontakt z praktyką wzbogaca i podnosi wartość jego rozważań metodologicznych.

Najważniejszym chyba osiągnięciem omawianej książki jest właśnie jej kontakt z praktyką, to, że — jak w swoim czasie książka Henryka Jankowskiego *Prawo i moralność* — schodzi z pola czysto teoretycznych dociekań etyki i zbrojna w jej osiągnięcia wkracza w sferę praktycznej problematyki etyki. I to jakiej problematyki! Wszak nie bez kozery problem wojny i pokoju uważa się dziś za problem numer jeden współczesności; problem, od którego rozwiązania zależy przyszłość ludzkości.

Książka Michalika pisana jest ze zdecydowanie marksistowskich pozycji. Marksistowskie są założenia stosowanej przezeń metodologii, z marksistowskiego punktu widzenia autor usiłuje dokonać oceny różnorodnych stanowisk w sprawie wojny i pokoju. Nie jest zaś to sprawa łatwa, zwłaszcza w odniesieniu do stanowisk współczesnych, uwzględniających nowe elementy wprowadzone przez rewolucję naukowo-techniczną, elementy, których nie mogli brać pod uwagę klasycy marksizmu. Autor, analizując przeto stanowiska współczesne, musi zdobyć się na dużą samodzielność, odwoływać się nie do litery, lecz do ducha marksizmu. Jakoż widać, jak w trakcie krytycznej oceny tych czy innych stanowisk współczesnych kształtuje się jego własny pogląd na wyłuszczone zagadnienia, jak dochodzi on do sformułowania, nie przeczekającej nowych sytuacji, propozycji marksistowskiego podejścia do problemów wojny i pokoju.

Autor nie mógł uniknąć tzw. problemów drażliwych, musiał zdobyć się na próbę odróżnienia, w duchu twórczego marksizmu, prawd słusznych ongiś, w innych okolicznościach, od prawd nowych, słusznych dziś ze względu na zgoła odmienne okoliczności. Jedną z takich „drażliwych kwestii” jest rozpatrzony przez autora

problem, czy podział na wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe i związane z nim kryteria są stosowalne do wojny nuklearnej, oraz jak odnieść się dziś do słynnej tezy Clausewitza głoszącej, iż wojna to dalszy ciąg polityki. Interesujące są również rozważania autora dotyczące różnych kwestii dyskutowanych w związku ze współczesną problematyką wojny i pokoju. Tak np. autor umie wyzyskać swoje analizy, ukazujące niesłusność mieszania marksistowskiego determinizmu z niemarksistowskim fatalizmem, do zdyskredytowania pokutującego jeszcze wśród „marksistów” poglądu, iż wojny są nieuchronne; umie także dowieść bzdurności oskarżeń o „zdradę marksizmu” rzucanych pod adresem tych marksistów, którzy przeczą konieczności wybuchu wojny. Autor też przekonująco ukazuje te elementy nowoczesnego ruchu pacyfistycznego, które nie pozwalają na jego lekceważenie i każą odróżniać różne klasowo i pod względem wydzwiku społecznego odmiany tego pacyfizmu. W ogóle wywody autora zawsze mają na uwadze realia współczesne, oceny jego są konkretne, a nie ahisteryczne, strzeże się on także przed przedstawianiem spraw otwartych jako spraw już zamkniętych, przesądzonych teoretycznie i praktycznie.

Problematyka wojny i pokoju jest przedmiotem nad wyraz obfitej literatury. Bardzo trudno powiedzieć tu coś nowego. A jednak praca Michalika to czyni, i to z dwóch względów. Po pierwsze, w tej obfitej literaturze nader mało jest monografii poświęconych właśnie i tylko etycznej stronie problematyki wojny i pokoju. Po drugie, takiej monografii, o ile mi wiadomo, w literaturze marksistowskiej w ogóle nie posiadamy. Książka Michalika przeto wypełnia dotkliwą lukę w literaturze marksistowskiej, w szczególności etycznej. Wśród zaś nielicznych monografii poświęconych rozpatrywanej przez Michalika etycznej stronie problematyki wojny i pokoju monografia Michalika odznacza się utrzymanym na wysokim poziomie marksistowskim podejściem do badanego tematu.

Marek Fritzhand

NA STYKU ETYKI I JURYSPRUDENCJI

Zygmunt Ziemiński, *Etyczne problemy prawoznawstwa*, Ossolineum, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk, 1972, s. 231.

Od wielu lat teoretycy i praktycy prawa formułowali pod adresem reprezentantów innych dyscyplin, np. etyki, metodologii czy socjologii, postulaty podjęcia pewnych istotnych dla jurysprudencji problemów teoretycznych, które wszakże wykraczają poza tradycyjnie rozumianą naukę prawa. J. Topiński w swej pracy *Prawo bliżej życia* za niezbędny warunek poprawy sytuacji w prawoznawstwie, ulepszenia działalności legislacyjnej, a także udoskonalenia orzecznictwa uznał przyjęcie przez naszych prawników „racjonalistycznej postawy badacza nauk społecznych”¹. Rów-

¹ J. Topiński, *Prawo bliżej życia*, Warszawa 1964, s. 98.

nież M. Szerer w książce *Karanie a humanizm* dowodzi: „Dziś nauka prawa nie może okopywać się w dogmatyce. Wychodzi z tej ciasnej przestrzeni i rozszerza swę widnokręgi na różne strony, sięgając wzrokiem ku ekonomii, polityce, psychologii, psychiatrii, a przede wszystkim ku socjologii...”²

Od tego czasu zarówno w dziedzinie działalności legislacyjnej, jak i orzecznictwie wiele się zmieniło. Uznano między innymi, iż również ustawodawca może w pewnych wypadkach się mylić, zaś wydawanie aktów prawnych musi być poprzedzone wszechstronną ekspertyzą. Tej nowej sytuacji w dziedzinie legislacji i orzecznictwa nie w pełni jeszcze odpowiada sytuacja w piśmiennictwie prawniczym, a w jeszcze mniejszym stopniu w procesie przygotowywania nowych kadr prawniczych.

Wynikało to częściowo z pewnych uproszczeń dotyczących ujęcia roli jurysprudencej, jakie miały miejsce w czasach panowania podejścia dogmatycznego. W czasach tych mianowicie częstokroć łączono analityczno-krytyczny stosunek wobec systemów prawa charakterystycznych dla społeczeństw mieszczańskich z bezkrytyczno-apologetycznym stosunkiem wobec systemu prawnego aktualnie obowiązującego. Wynikała stąd paradoksalna sytuacja. W imię metodologii marksistowskiej negowano jej najbardziej istotną treść w odniesieniu do socjalistycznego systemu prawnego. Ten system właśnie był wyłącznie przedmiotem analiz dogmatycznych, formalistycznych, przy przyjęciu założenia o jego doskonałości, będącego logiczną konsekwencją uznania nieomyślności określonego ustawodawcy. W ten sposób uległy przerwaniu na pewien okres kontynuacje szerokich, interdyscyplinarnych badań systemu prawnego jako zjawiska społecznego, zapoczątkowanych w polskiej tradycji przez takich teoretyków, jak Leon Petrażycki czy Czesław Znamierowski.

Program nakreślony w swoim czasie przez Leona Petrażyckiego jest obecnie realizowany przez badaczy skupionych wokół Adama Podgóreckiego. Brakowało natomiast badań, które by nie tylko za pomocą metod socjologicznych oceniały prawo w działaniu, lecz również analizowały z różnych punktów widzenia sam system prawny, poszczególnie jego instytucje i rozstrzygnięcia, a także orzecznictwo sądów.

Autor recenzowanej pracy pisze wprawdzie w przedmowie, iż „Książka ta napisana jest przez prawnika na użytek prawników” (s. 5), jednakże stwierdzenie to wynika po prostu ze skromności autora. Ziemiński łączy bowiem kompetencje teoretyka prawa z kompetencjami logika, metodologa, a także specjalisty w dziedzinie etyki.

Jeżeli badania w dziedzinie socjologii prawa są dokonywane na zasadzie ekspertyz i tylko ekspertyz, to w pracy Ziemińskiego ekspertyza połączona jest również z ujawnieniem merytorycznego stanowiska w odniesieniu do wartości celów, których realizacji mają służyć określone akty prawne. Co więcej, Ziemiński wypowiada się również co do wartości środków prawnych, nie ograniczając się bynajmniej do ich wartości instrumentalnej.

W rozdziale I, „Wyjaśnienia wstępne”, Ziemiński odróżnia moralność jako fakt społeczny od doktryny moralnej traktowanej jako systematyczny wykład określonej moralności, tę zaś z kolei odróżnia od nauki o moralności i techniki kształtowania ocen moralnych.

Rozdział II, „Elementarne informacje o stosunku twierdzeń, ocen i norm”, zawiera odróżnienie zdań w sensie logicznym od wypowiedzi oceniających i wypowiedzi normatywnych. W rozdziale tym autor stwierdza, iż uzasadnianie norm moralnych i norm prawnych jest rodzajowo różne. Mianowicie normy prawne uzasadniane są tetycznie, podczas gdy normy moralne uzasadniane są aksjologicznie. W konkluzji

² M. Szerer, *Karanie a humanizm*, Warszawa 1964, s. 5.

tego rozdziału Ziemiński stwierdza, iż kluczowym zagadnieniem dla pracy jest analiza pojęcia oceny moralnej.

W rozdziale III, „Koncepcja moralności jako zbioru zasad dobrego współżycia”, Ziemiński dowodzi, iż z różnych zasadniczych koncepcji moralności najbardziej zbliżona do problematyki prawnej jest właśnie ta, którą M. Ossowska określiła jako zbiór zasad dobrego współżycia. W dalszym ciągu tego rozdziału autor rekonstruuje aparaturę pojęciową tej koncepcji tak, by można było ją przełożyć na język praktyki prawniczej. Dokonuje tego przede wszystkim drogą definicji regulujących, koncentrując uwagę wokół pięciu problemów: „1) wobec kogo mamy obowiązki moralne; 2) według jakiej formuły sprawiedliwości mamy świadczyć innym dobro; 3) jakie zakłada się dobra pierwsze; 4) jakie widzi się skuteczne środki realizacji tych dóbr, wreszcie — co nie znaczy, że nie chodzi o sprawę najmniej ważną, lecz przeciwnie, dającą okazję do szczególnie żywych sporów — 5) o to, w jakim stopniu można poświęcać czyjeś dobro dla osiągnięcia innych dóbr” (s. 64-65).

Rozdział IV, „Normy prawne a normy moralne”, zawiera przede wszystkim koncepcję rozróżnienia norm prawnych od norm moralnych. Dowodzi się tedy, iż o uznaniu jakiejś normy za normę moralną decyduje odwołanie się do zbioru zasad dobrego współżycia. Z kolei uznanie jakiejś normy za normę prawną zależy od sposobu jej ustanowienia, a mianowicie, czy sposób ten odpowiada zakładanej koncepcji źródeł prawa. Ziemiński wszakże stwierdza, iż w związku z w pełni rozwiniętą koncepcją źródeł prawa ów podział wielce się komplikuje. W dalszym ciągu rozważań odróżniających normę prawną od normy moralnej autor przedstawia stosunek zachodzący między koncepcją prawa naturalnego i ideologią „praw podmiotowych” z jednej strony, a doktryną moralną z drugiej.

Rozdział V, „Moralność jako czynnik kształtujący treść prawa”, stanowi merytoryczną realizację uprzednich przygotowań metodologicznych i teoretycznych. W rozdziale tym wprowadzone jest pojęcie słusznej normy prawnej, a więc normy zgodnej z przyjętym systemem moralnym. Mowa jest również o praktycznej doniosłości moralnego uzasadnienia norm prawnych i związkach zachodzących między ocenami moralnymi a ustalaniem treści norm praktycznych. §4 tego rozdziału traktuje o instytucji odsyłania przez system prawny do norm moralnych, zaś §5 mówi o kształtowaniu społecznej moralności przez prawo.

Rozdział VI, „Moralność jako czynnik kształtujący przestrzeganie prawa”, zawiera rozważania dotyczące motywów przestrzegania prawa, stosunku zachodzącego między panującymi ocenami moralnymi i przestrzeganiem prawa oraz oceną moralną przymusu prawnego.

Rozdział VII, „Moralność jako czynnik kształtujący stosowanie prawa”, poświęcony jest omówieniu roli ocen moralnych w stosowaniu prawa przez instytucje do tego upoważnione. W rozdziale tym w szczególności omówione są „zasady współżycia społecznego” jako czynnik umożliwiający bardziej elastyczne stosowanie prawa. Mowa jest również o innych klauzulach generalnych.

I wreszcie rozdział VIII, „Pozyskiwanie aprobaty moralnej dla norm prawnych” poświęcony jest omówieniu roli moralnej aprobaty dla funkcjonowania norm prawnych, a także sposobów uzyskiwania owej aprobaty. Dotyczy to postawy społecznienia, urabiania przekonań o sprawiedliwym charakterze prawa, a także oddziaływania na hierarchię wartości członków społeczeństwa i ich przekonań prakseologicznych.

Już z pobieżnego wyliczenia problemów, o których traktuje omawiana praca, widać, iż zawarte są w niej najbardziej istotne problemy teoretyczne i praktyczne, związane ze stosunkiem prawa i moralności. Tym, co istotnie odróżnia recenzowaną

pracę od tradycyjnych rozpraw usiłujących ustosunkować prawo w ogóle do moralności w ogóle za pomocą jednej uniwersalnej formuły, jest jej rzeczowość przejawiająca się w ustosunkowaniu konkretnego precyzyjnie zarysowanego systemu moralnego i rzeczywistego, a nie wymyślanego czy zaprojektowanego systemu prawnego. Owa konkretność w niczym nie ogranicza ogólniejszego waloru rozważań i wysuwanych twierdzeń, stanowi natomiast dobrą pomoc zarówno dla działalności legistycznej, jak i dla orzecznictwa sądowego.

Warto dodać, iż praca Ziemińskiego z samego swego założenia pozostawia wiele problemów otwartych. Dlatego też znaczenie tej książki nie ogranicza się do stwarzania przesłanek racjonalnego tworzenia i stosowania prawa, lecz również wiąże się z otwarciem poważnych perspektyw badawczych. Wskażmy na niektóre z nich.

Problem kształtowania moralności przez prawo jest poruszony w omawianej pracy w formie skrótowej, w sposób niebywale ostrożny. Ziemiński dowodzi, iż wpływ normy prawnej na moralność „jest bezpośrednio chyba niezbyt wielki i trudny do uchwycenia” (s. 138). W większym natomiast stopniu, wedle autora, system prawny wpływa na utrwalanie istniejącej już moralności. W związku z tym warto rozważyć kwestię następującą. Jakie czynniki i w jaki sposób doprowadziły do stwierdzonych zmian w wartościowaniach moralnych w odniesieniu do wielkiej własności ziemskiej czy też własności prywatnej środków produkcji, w okresie po 1945 r.? Oczywiście negatywna ocena tych typów własności była zawarta zarówno w normatywnej etyce marksizmu, jak i w moralności socjalistycznej. Jednakże ten typ wartościowań nie był bynajmniej ani powszechny, ani nawet dominujący w świadomości społeczeństwa polskiego w owych latach. Jest faktem, iż nawet wśród najbardziej zainteresowanych warstw społecznych, jak np. chłopstwa, reforma rolna nie spotkała się z jednoznacznie przychylną oceną. Częstokroć przyjęcie nadziału musiało być wymuszone drogą intensywnej perswazji. Obecnie te typy własności w świadomości społecznej nie cieszą się bynajmniej moralną aprobatą. Można więc zaryzykować twierdzenie, iż w odniesieniu do tych kwestii norma prawna, stowarzyszona, rzecz jasna, zarówno z przymusem państwowym, jak i z systemem oddziaływań wychowawczych, wpłynęła na modyfikację ocen moralnych. Z badań radzieckich wynika, iż podobną rolę odegrały kodeksy rodzinne w republikach azjatyckich. Nie ulega wątpliwości, iż w tych kwestiach mieliśmy do czynienia z wymuszaniem modyfikacji moralności za pomocą prawa. Do kwestii tych wszakże należy podchodzić z dużą dozą ostrożności. Z jednej strony bowiem można zaobserwować tendencję do „złatwienia” wszelkich trudnych i złożonych problemów socjalnych poprzez prawne wymuszanie określonych zachowań. Przykładem może być postulowana nie tak dawno ustawa o pasożytnictwie społecznym i przymusie pracy, której projekt słusznie został poddany krytyce i w konsekwencji nie została ona uchwalona. Istotnie zakres stosunków, który miał być przedmiotem prawnej regulacji, jest zbyt delikatny i złożony, by mógł być ujęty w odpowiednie przepisy. Co więcej, projekt ten w istotny sposób stwarzał możliwości nieuprawnionej ingerencji państwa w życie prywatne obywateli. Z drugiej wszakże strony, pewne nieprawidłowości stosunków międzyludzkich mogą być w jakiejś mierze prostowane poprzez przymus prawny. Nikt na przykład nie kwestionuje przymusu prawnego wymuszającego ludzki stosunek kierownictw zakładów pracy wobec tych pracowników, którzy słusznie ubiegają się o przyznanie im odszkodowania za wypadki przy pracy czy też renty wyrównawczej z tytułu utraty zdrowia, związanej z wykonywaniem pracy. Nikt nie kwestionuje waloru tych przepisów, które wymuszają właściwy stosunek urzędu wobec petenta, sieci handlu czy usług wobec klienta. Częstokroć opieranie się li

tylko na wymogach moralnych w tych kwestiach prowadziło do poważnych zakłóceń w owych relacjach. Nie można również ograniczać się do deontologii lekarskiej w regulacji stosunku zachodzącego między lekarzem i pacjentem. Niestety, niejednokrotnie dla wymuszenia właściwego stosunku wobec pacjenta nie wystarcza przysięga Hipokratesa, lecz trzeba odwoływać się do przepisów prawnych.

Jak się rzekło, problem jest złożony teoretycznie i ma poważne konsekwencje praktyczne. Z jednej strony bowiem grozi niebezpieczeństwo totalizacji systemu prawnego wskutek poddania wszelkich sferej relacji międzyludzkich, a także ludzkiego zachowania drobiazgowej reglamentacji prawnej. Z drugiej wszakże — grozi niebezpieczeństwo daleko posuniętej liberalizacji, w rezultacie której moralne li tylko gwarancje określonych zachowań staną się całkowicie niewystarczające.

Rozstrzygnięcie tego problemu musi być poprzedzone zarówno skrupulatnymi analizami aksjologicznymi, jak i próbą dokonania klasyfikacji zjawisk, w odniesieniu do których prawne wymuszanie moralności jest lub nie jest uzasadnione.

Innym otwartym problemem wysuniętym przez Ziemińskiego jest problem uznania określonej normy prawnej za słuszną. Wedle Ziemińskiego, norma prawna słuszną to taka, dla której niezależnie od tetycznego można podać również uzasadnienie aksjologiczne w postaci oceny moralnej charakterystycznej dla określonej moralności. Ziemiński wprowadza więc zrelatywizowane określenie słusznej normy prawnej. Idąc dalej, dowodzi on, iż słusność w ramach określonej moralności jest konstytuowana przez poczucie słuszności członków klasy panującej, które z kolei wywodzi się z ich interesów. Jest to odtworzenie marksistowskiego schematu interpretacji określonych moralności. Jednakże pozostaje, co zresztą widzi wyraźnie autor *Etycznych problemów prawoznawstwa*, problem słuszności niezrelatywizowanej. Chodzi tu o możliwość oceny z moralnego punktu widzenia „słusznych” systemów prawnych, zrelatywizowanych do różnych, a nawet przeciwnych moralności. Jest to problem, który znacznie wykracza poza zakres zainteresowań Ziemińskiego. Wynika to z faktu porównywania konkretnej moralności i konkretnego systemu prawnego. Warto jednak pokusić się przynajmniej o analizę możliwości rozstrzygnięcia tego problemu, co wiąże się — rzecz jasna — z zagadnieniami metaetycznymi.

Zygmunt Ziemiński przedstawia kwestię kolizji norm w pełnej jej komplikacji, nie podejmując wszakże próby podania dyrektyw rozstrzygnięcia sytuacji konfliktowych. W pracy czytamy: „Spodziewać się można, iż rozwój marksistowskiej myśli moralnej w najbliższym okresie sformułuje w tej dziedzinie bardziej rozwiniętą koncepcję ogólną postępowania w sytuacjach kolizji zasad moralnych” (s. 89). Istotnie, jest to ważne zadanie dla etyków w ogóle, dla etyków marksistów zaś w szczególności. Warto jednak stwierdzić na wstępie, iż jednym z warunków wykonania tego zadania jest badanie rzeczywistych dyrektyw wyboru, jakie zawierają się już w samym systemie prawnym, a także w praktyce społecznej. Jest rzeczą oczywistą, iż na gruncie szeroko rozumianej praktyki nikt nie oczekuje na teoretyczne sformułowanie właściwych dyrektyw rozstrzygnięcia sytuacji konfliktowych. Rozstrzygnięcia praktyczne bowiem są nie tylko warunkiem rozwoju społecznego, lecz wręcz funkcjonowania społeczeństwa jako całości, poszczególnych układów wewnątrz tego społeczeństwa, a także konkretnych jednostek. Faktem jest, iż wiele instytucji prawa zawiera w sobie dyrektywy owych rozstrzygnięć w formie konkretnych norm. Dotyczy to np. uchylenia karalności w związku z odmówieniem zeznań na niekorzyść osoby bliskiej. Cała zresztą konstrukcja zasad współżycia społecznego w PRL jako klauzuli generalnej jest również pewnego rodzaju dyrektywą rozstrzygnięcia konfliktu. Dyrektywę tę można by sformułować następująco: o ile w konkretnym przypadku wypełnienie litery prawa zagrażałoby jakimś ewidentnym

dobrom pierwszym, to należy w tej sytuacji dać pierwszeństwo tym dobrom wobec litery prawa. Oczywiście dyrektywa ta ma charakter formalny. Jednakże formalizm jej nie wyklucza elementów merytorycznych. Meritum bowiem owej formuły polega na uznaniu, iż mniejsze szkody społeczne mogą wynikać z uzasadnionego przekroczenia zasady integralnego legalizmu niż z przekroczenia zasad współżycia społecznego w PRL. Innymi słowy, sama konstrukcja klauzuli generalnej zakłada pewną hierarchię dóbr.

Nie wynika z tego wszakże, by odtworzenie dyrektyw rozstrzygania sytuacji konfliktowych faktycznie stosowanych było konstytutywne dla prób należytego sformułowania i uzasadnienia generalnej dyrektywy wyboru. Reguły te, jak sądzę, są stosowane intuicyjnie, częstokroć na zasadzie stereotypu. Różnorodność sytuacji pociąga za sobą w praktyce różnorodność stosowanych reguł. Czy da się je uogólnić w ten sposób, by w regule ogólnej było coś więcej niż abstrakcyjny postulat, że trzeba wybierać większe dobro bądź mniejsze zło, to sprawa do ustalenia. Faktem jest natomiast, iż pokazanie kolizyjnego czy konfliktowego charakteru różnych reguł w pracy Ziemińskiego ma duże znaczenie dla ustawodawstwa i orzecznictwa.

Niejednokrotnie już była mowa o znaczeniu *Etycznych problemów prawnictwa* dla teorii prawa, działalności prawodawczej i orzecznictwa. Oczywiście praca ta może odegrać tę rolę pod warunkiem, iż będzie w odpowiednich środowiskach czytana i dyskutowana. Chodzi jednak nie o czytanie na zasadzie przypadku czy indywidualnego zainteresowania. Wspomniano już o pewnych brakach w systemie kształcenia prawników. W programach tych studiów elementy dogmatyki prawa w dalszym ciągu przeważają nad innymi dyscyplinami, które niesłusznie bywają traktowane jako poboczne, a co zatem idzie, mniej istotne. Między innymi z książki Ziemińskiego wynika, iż gruntowna wiedza etyczna, a w szczególności wiedza z pogranicza moralności i prawa, jest niezbędnym wręcz warunkiem należytego wykonywania wszelkich zawodów prawniczych. Dodajmy, iż właśnie recenzowana praca mogłaby ze względu na swą kompletność, gruntowność, przejrzysty tok wywodów, związek z praktyką, funkcjonować jako jeden z podstawowych tekstów do nauczania etyki na wydziałach prawa.

Henryk Jankowski

PRZEGLĄD STANOWISK I KIERUNKÓW W ETYCE

Stanisław Soldenhoff, *Wprowadzenie do etyki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, ss. 250.

Intensywność rozwoju polskiej myśli etycznej, zwłaszcza w ostatnich kilkunastu latach, nie budzi wątpliwości u nikogo, kto dostatecznie uważnie śledzi nowe publikacje z tej dziedziny, ukazujące się ze wzrastającą częstotliwością na półkach księgarskich. Nie tylko ich liczba, ale ciężar gatunkowy świadczą — podobnie jak wartość dziesięciu kolejnych numerów „Etyki” wydanych w ciągu ostatnich sześciu

lat — o ożywieniu zainteresowań naukowych tą sferą refleksji filozoficznej, o stale powiększającym się i coraz bardziej wydajnym trudzie badawczym etyków, zwłaszcza reprezentujących marksistowską orientację światopoglądową.

Czytelnik systematycznie gromadzący nowsze wydawnictwa z zakresu etyki bez trudu dostrzeże wśród nich pewne luki tematyczne, których nie wypełniają ani publikacje autorów polskich, ani też tłumaczenia prac obcojęzycznych. Jeden z takich tematów eksplorowanych dotąd niedostatecznie intensywnie stanowi historia etyki. Brak jest w literaturze polskiej opracowań dokonujących przeglądu dorobku tej dyscypliny w sposób usystematyzowany, prezentujących ważniejsze przynajmniej jej kierunki zrodzone na przestrzeni całego rozwoju filozofii oraz dokonujących ich zasadnych klasyfikacji.

Co prawda, niektóre podręczniki historii filozofii są źródłem bogatych informacji o poglądach etycznych omawianych w nich filozofów, materiał ten jednak trzeba dość pracochłannie wyodrębnić z innych wątków tematycznych. Przy takim sposobie rekonstruowania historii myśli etycznej trudno jest czytelnikowi, zwłaszcza mniej przygotowanemu do studiów nad tymi zagadnieniami, samodzielnie odnaleźć główne tendencje jej rozwoju czy poszczególne nurty. Takiego bardziej generalnego spojrzenia na historię etyki nie mogą zastąpić cenne prace monograficzne, w tym także autorów polskich, traktujące m. in. o poglądach etycznych L. Feuerbacha, J. Benthama czy myślicieli angielskiego Oświecenia.

Pewne próby bardziej kompleksowego przedstawienia ważniejszych kierunków etyki podjęte zostały w dwóch ostatnio wydanych polskich podręcznikach filozofii marksistowskiej. Zarówno jednak w *Filozofii marksistowskiej*¹, jak i w *Dialektyce i społeczeństwie*² omówiono względnie wyczerpująco jedynie etykę marksistowską, z innych natomiast kierunków uwzględniono tylko niektóre, i to raczej w zakresie określonym celowością podjęcia tych problemów niejako na marginesie rozważań dotyczących marksistowskiej teorii moralności.

Książka S. Soldenhoffa, *Wprowadzenie do etyki*, jest więc w powojennej literaturze polskiej bodajże pierwszą marksistowską próbą bardziej systematycznego omówienia losów i osiągnięć tej dyscypliny, generalniejszego spojrzenia na cechy charakterystyczne i specyfikę poszczególnych faz jej rozwoju, odnalezienia pewnych przewijających się przez całą jej historię problemów i nurtów, wreszcie ocenienia tych ostatnich zarówno w płaszczyźnie znaczenia teoretycznego, jak i wpływów na moralność obiegową. Zadania, jakie stawia przed sobą autor, są ambitne, tak gdy chodzi o rozległość obszaru historycznego, który poddany zostaje analizie, jak też podejście do tematu, programowo odcinające się od czysto sprawozdawczej i chronologicznie tylko ujętej relacji. Jest to książka, z której odczytać można zarówno stanowisko teoretyczne autora, jak i jego stosunek wartościujący do dotychczasowego dorobku tej dziedziny refleksji filozoficznej, którą sam z powodzeniem uprawia. Za takie właśnie potraktowanie tematu należy się uznanie, świadczy ono bowiem zarówno o dojrzałości, jak o odwadze intelektualnej autora. Śmiało akcentowanie swego stanowiska, zwłaszcza w teoretycznych partiach książki, pozbawione poszukiwania ochrony za takimi czy innymi autorytetami należy — jak wiemy — do typu ujęć budzących zwykle najwięcej kontrowersji i zastrzeżeń. Dodać jednak trzeba, iż wyrażone tu moje uznanie nie jest tożsame z akceptacją wszelkich zawartych w tej książce tez, o czym mowa będzie dalej, przy bliższej analizie treści opracowania.

¹ *Filozofia marksistowska*, praca zbiorowa pod red. J. Grudnia, H. Jankowskiego, T. M. Jarszewskiego, W. Wesołowskiego, Warszawa 1970.

² S. Kozyr-Kowalska, J. Ładosz, *Dialektyka i społeczeństwo. Wstęp do materializmu historycznego*, Warszawa 1972.

Książka składa się z trzech odrębnych części: I. Wstępne wiadomości o moralności i etyce. II. Z dziejów myśli etycznej. III. Etyka socjalizmu naukowego. Tak więc za dość wieloznacznym tytułem całości (bowiem nazwa „wprowadzenie” sugerować może różne treści), kryje się historyczny przegląd myśli etycznej, zakończony przedstawieniem etyki marksistowskiej. Przegląd ten nie obejmuje współczesnych nurtów etyki, o co można mieć do autora pewne pretensje, które wyluszczy przy omawianiu odnośnej partii książki.

Zapoznanie się z tytułami rozdziałów, składających się na każdą z wymienionych części, rodzić może pewne wątpliwości co do spójności konstrukcji całości opracowania, które nie znikają po prześledzeniu jego treści. Sądzę, że dla rozważań zatytułowanych „Światopogląd a etyka” oraz „O powiązaniach etyki z innymi działami filozofii” nie najlepszym miejscem jest część trzecia, traktująca o etyce marksistowskiej, z którą owe rozdziały są dość luźno merytorycznie związane. Chyba korzystniej byłoby umieścić je w części pierwszej, w paragrafach omawiających filozoficzny charakter etyki oraz jej rolę społeczną, co pozwoliłoby uniknąć pewnych powtórzeń.

Nie jest dla mnie sprawą całkowicie jasną, dlaczego obok rozdziału „Wybrane systemy i kierunki etyczne XIX wieku”, a omawiającego wyłącznie utylitaryzm, znajdujemy rozdział „Etyka niemiecka XIX wieku”, traktujący o Heglu, i Feuerbachu. Nie jest to podział rozłączny, bowiem wyodrębniona etyka niemiecka mieści się w kręgu myśli dziewiętnastowiecznej.

Książkę Soldenhoffa niełatwo jest jednoznacznie zakwalifikować i ocenić. Nie może być ona traktowana jako podręcznik historii etyki, bowiem tę rolę ogranicza przeprowadzenie — zresztą w sposób zamierzony — tylko selektywnego przeglądu kierunków i stanowisk. Równocześnie — dzięki bardziej szczegółowemu, niż ma to zwykle miejsce w podręcznikach, potraktowaniu pewnych wybranych zagadnień oraz wyeksponowaniu kwestii uznanych za dyskusyjne, wreszcie na skutek przepełnienia jej w wielu miejscach osobistymi impresjami autora — książka wykracza poza ramy przyjęte przy pisaniu podręczników.

Również niełatwe jest określenie adresata tej publikacji, choćby ze względu na jej właściwości czysto formalne. Zaliczyć do nich można język, którym posługuje się Soldenhoff. Charakterystyczne jest jego bogactwo i wyszukane nieco słownictwo, elegancja, składnia ciekawa, choć nieco archaizująca. Równocześnie jest to język trudny zwłaszcza dla czytelnika mniej biegłego w problematyce filozoficznej. Szczególnie w partiach teoretycznych, a więc z natury swej bardziej skomplikowanych niż historyczne, oraz w miejscach, w których wyraźniej zaznacza się własne stanowisko autora, tekst staje się mniej czytelny, forma utrudnia w pewien sposób recepcję wypowiedzianych myśli.

Inną właściwością pisarstwa Soldenhoffa jest skłonność do dygresji, przy czym nie zawsze ich przedmiot, a także ilość poświęconego im miejsca zdają się być w pełni uzasadnione. W dygresjach tych ujawnia się erudycja, stanowią one potrzebny niekiedy „przerywnik” w trudniejszych partiach tekstu, pogłębiają podstawowy nurt wywodów, ale czasem nadto się od niego oddalają. Na przykład zamierzając pisać o pojęciu etyki, autor zbacza na tor dociekań dotyczących filozofii i im właściwie poświęca większość swych uwag (ss. 23-28). Podobnie w części traktującej o etyce marksistowskiej chyba ponad niezbędną potrzebę omawiane jest pojęcie mieszczaństwa (ss. 203-205) oraz moralność tej klasy społecznej (ss. 206-211).

Bardziej szczegółowe zapoznanie się z wywodami Soldenhoffa nasuwa sporo uwag polemicznych, co w dużej mierze stanowi rezultat dyskusyjnego charakteru poruszanych zagadnień. Dobrze, że autor zajmuje wobec nich własne stanowisko, po-

budzając w ten sposób refleksję czytelnika i wzbogacając treść książki. Szkoda tylko, że nie wszystkie swe sugestie przedstawia dostatecznie jasno i nie zawsze w pełni wyczerpująco je uzasadnia, co może wynikać z uznania ich za oczywiste. Ale takimi nie muszą wydać się one każdemu czytelnikowi.

Na treść pierwszej części rozważań składają się wstępne wiadomości o moralności i etyce. Obejmują one wyjaśnienia tych pojęć, określają ich wzajemny stosunek, przedstawiają ważniejsze klasyfikacje myśli etycznej oraz analizują społeczną rolę etyki.

Do dobrych tradycji polskich publikacji etycznych należy zaliczyć precyzowanie na wstępie znaczenia pojęć, które odgrywać w nich będą rolę centralną. Co prawda spotykane na początku niemal każdej z nich uściślenia terminologiczne dotyczące sposobu rozumienia nazw „moralność” oraz „etyka” mogą nieco nużyć czytelnika systematycznie śledzącego tę literaturę, ale na pewno są przydatne dla osób stykających się z nią po raz pierwszy. Ponadto, ponieważ różni autorzy nadają tym terminom odmienny sens, brak odpowiednich wyjaśnień wstępnych stać się może powodem pewnych nieporozumień przy porównywaniu różnych opracowań.

Zdaniem Soldenhoffa, znaczenia przypisywane wspomnianym terminom zależą „od spójnie narodowych tradycji, a także konwencji przyjętych przez kierunki i szkoły skupiające badaczy zagadnień humanistycznych” (s. 3). Nieco dalej wyraża on pogląd, iż dostrzec można daleko idącą zgodność w interpretowaniu pojęcia moralności wśród autorów polskich, uznanych przezeń za kompetentnych w tej dziedzinie. Wymienia przy tym filozofów (przypis 1, s. 4), którzy przynależą do różnych orientacji filozoficznych, czym przeczy swej własnej, uprzednio przytoczonej tezie. Teza ta, w moim przekonaniu, nie jest całkowicie słuszna, bowiem o każdej nie ogólnikowej, lecz względnie wyczerpującej definicji moralności decyduje nie konwencja, lecz przede wszystkim zasób posiadanej wiedzy o genezie moralności, jej funkcjach, czynnikach determinujących jej dyferencjacje i przeobrażenia itp. W kwestiach tych, dość silnie związanych z ogólnym stanowiskiem filozoficznym, nie tylko wymienieni przez Soldenhoffa autorzy, ale i wielu innych badaczy moralności nie jest — jak dotąd — całkowicie ze sobą zgodnych. Niemniej, co należało może podkreślić, wśród etyków marksistowskich rozbieżności takie nie występują bądź dotyczą spraw o znaczeniu drugorzędym. Jednakże autor w tej części książki pomija marksistowską definicję moralności, ujmującą ją jako jedną z form świadomości społecznej, z wszystkimi wynikającymi z takiego potraktowania tego zjawiska konsekwencjami. Miał tego wdaje się w dość szczegółowe filologiczne analizy norm i ocen, kończąc kilkunastostronicowe wywody na ten temat stwierdzeniem, iż poszukiwanie definicji moralności metodą analizy ściśle językowej jest dość bezpłodne. Tym bowiem, co „wyznacza odrębność zjawisk do moralności zaliczanych, wydaje się nie ich forma, lecz zawartość” (s. 14). Jednakże ta droga poszukiwań także nie prowadzi do oczekiwanego przez czytelnika sprecyzowania pojęcia moralności. Autor pozostawia tę sprawę otwartą, kończąc swe wywody przyznaniem, iż poruszył ją „świadomie w sposób prowokujący do pytań” (s. 21).

Zaletą omówionych rozważań jest wskazanie na trudności metodologiczne związane z uściśleniem pojęcia moralności i wyostrzeniem jego zakresu, jak również krytyczne ustosunkowanie się do prób w tej dziedzinie podejmowanych. Cenne są również zgłoszone przez autora sugestie kierunków, w których iść winny dalsze poszukiwania. Niemniej jednak ta część książki pozostawia pewien niedosyt, wynikający z celowego chyba zaniechania podjęcia próby podania, choćby tylko projektującej, definicji moralności. Można to jednak usprawiedliwić faktem, że nie moralność jest przedmiotem książki, lecz etyka.

Wyjaśnienie pojęcia etyki zapowiada tytuł następnego rozdziału. Terminem tym autor oznacza etykę normatywną. W tej części opracowania więcej jednakże niż o samej etyce mówi się o genezie filozofii europejskiej, o jej rozwoju, kierunkach i podstawowych działach. Przy wymienianiu tych ostatnich napotyka się na pewną niekonsekwencję, bowiem w jednym miejscu tekstu etyka normatywna jest klasyfikowana jako odrębny dział filozofii (s. 22), w innym natomiast na jej miejsce wprowadzona zostaje teoria wartości, dzielona na aksjologię etyczną i estetykę (s. 25).

Nad pojęciem etyki opisowej autor dłużej się nie zatrzymuje. W przeciwieństwie do nadmiernie chyba optymistycznej oceny „moralnotwórczego” znaczenia etyki normatywnej, etyce opisowej odmawia jakichkolwiek aspiracji wychowawczych (s. 35). Traktuje ją jako sferę refleksji czysto teoretycznej, nie mającej znaczenia praktycznego. Nie wydaje się to całkowicie słuszną, przynajmniej w odniesieniu do dociekań marksistowskich. Te bowiem wykrywają mechanizmy socjologiczne i psychologiczne sterujące zjawiskami moralnymi nie tyle dla zaspokojenia intelektualnej ciekawości, ale głównie po to, by ich znajomość mogła być wykorzystana (w granicach zakreślonych obiektywnymi prawidłowościami) do aktywnego wpływania na kształt moralności. Bez podobnych ustaleń i opartej na niej praktyki społecznej aspiracje etyków normatywnych do twórczego formowania moralności w skali masowej nie mogłyby zostać zaspokojone, o czym poucza historia wielu bezowocnych wysiłków w tej dziedzinie. Wydaje się zresztą, iż sprawy te są dla autora oczywiste. Raczej tylko pewna przekora intelektualna, uwarunkowana zapewne dość częstymi i ostrymi atakami kierowanymi wobec zasadności uprawiania etyki normatywnej, karze mu na jej rzecz argumentować tak żarliwie, ale zarazem nieco jednostronnie. W innym bowiem miejscu tekstu, kończącym pierwszą część książki, a traktującym o społecznej roli etyki, autor powraca do tych zagadnień. Przyznaje wówczas, iż znaczenie praktyczne systemów etyk normatywnych uwarunkowane było zawsze ich zgodnością z potrzebami życia zbiorowego, z dążeniami całych grup społecznych, ze swoistym „zamówieniem” ze strony epoki czy sytuacji ustrojowej (s. 60). Systemy nie wykazujące tych cech pozostawały martwe.

We wstępnej części książki znajdujemy także uwagi poświęcone najczęściej spotykanym klasyfikacjom myśli etycznej. Dość dyskusyjne jest ich umieszczenie przed chronologicznym omówieniem głównych nurtów etyki. Autor, stosując zasadę dychotomii, prezentuje różne podziały i charakteryzuje kolejno: eudajmonizm i perfekcjonizm, egoizm i altruizm, etyki indywidualistyczne i społeczne, teleologiczne i deontologiczne. Dwa pierwsze podziały okazują się niewyczerpujące, bowiem trudno w ich ramach zmieścić zarówno system Kanta, jak etykę marksistowską. W omówieniu tym brak jest bliższego wyjaśnienia pojęcia hedonizmu, bowiem sprawy tej nie wyczerpuje stwierdzenie, iż etykę szczęścia można wywodzić z hedonistycznych przesłańek (s. 43). Wyjaśnienie to jest potrzebne choćby z tego względu, iż w części historycznej dość często powtarza się termin „hedonizm etyczny”, który i tam nie został sprecyzowany.

Wywody te, podobnie jak i poprzednie, cechuje spora doza krytycyzmu wobec spotykanych w literaturze przedmiotu ustaleń, co pozwala wysnuć przypuszczenie, iż cała pierwsza część książki w zamiśle autora ma raczej inspirować dyskusję i wskazywać na warte dalszych dociekań problemy, niż je rozstrzygać. Jest też ona z całego opracowania najmniej „podręcznikowa”, odbiegająca od części pozostałych podejściem do omawianych zagadnień. Osobiście uznaję ją za najciekawszą, ale też i za najbardziej kontrowersyjną, dlatego też w swym omówieniu na niej głównie się skoncentrowałam.

W przedstawieniu historii etyki, będącym — jak o tym była już mowa — przedsięwzięciem raczej pionierskim, Soldenhoff słusznie zdecydował się na omówienie wybranych tylko stanowisk. Nie może też budzić zastrzeżeń kryterium, jakim posłużył się przy dokonaniu tego wyboru. Jest nim „historyczna doniosłość”, przez którą rozumie on „przede wszystkim siłę wpływów etyk normatywnych na dalszy rozwój tej dziedziny myśli, a także wpływów na myślenie i postawy współtworzące moralność obiegową” (s. 67).

Dokonany przegląd nie obejmuje myśli etycznej drugiej połowy XIX oraz XX wieku, co autor wyjaśnia niemożnością zmieszczenia tych materiałów w ramach swej książki. Wydaje się, że warto było jednak kwestie te uwzględnić, choćby kosztem usunięcia z części trzeciej dość szczegółowych rozważań, np. o moralności mieszczańskiej, o której obszernie traktuje znana monografia M. Ossowskiej.

Nielatwą sprawą jest syntetyczne przedstawienie poglądów etycznych całej plejady myślicieli różnych epok, przy równoczesnym uwzględnieniu ich ogólnego kontekstu filozoficznego oraz atmosfery intelektualnej i tła społecznego epok, w których zrodziły się poszczególne nurty refleksji etycznej. Z zadań tych Soldenhoff wywiązał się doskonale, dając nam w drugiej, centralnej części swej książki jasny i zwięzły przegląd liczących się w historii etyki systemów, od filozofów antycznych poczynając, a na klasykach filozofii niemieckiej kończąc.

Generalną uwagę, jaka nasuwa się po przesłedzeniu tej partii wywodów, można by nieco lapidarnie ująć w stwierdzeniu, iż w realizacji postawionych przed sobą zadań autor wyszedł dość daleko poza pierwotne zamierzenia i deklaracje, co okazało się korzystne dla książki. Zamierzał bowiem pisać wyłącznie o systemach etyki normatywnej, w rzeczywistości zaś dostarczył też sporej dozy informacji o poglądach omawianych autorów na genezę, funkcje i uwarunkowania moralności, o proponowanych przez nich metodach sanacji moralnej, koncepcjach natury ludzkiej itp. Trudno zresztą byłoby pisać inaczej, zwłaszcza o filozofach nowożytnych, bowiem u większości z nich płaszczyzna opisowo-wyjaśniająca rozważań etycznych była silnie związana z płaszczyzną normatywną i oceniającą. W dążeniu do racjonalizacji swych teorii tę pierwszą traktowali jako empiryczną bazę, która nie tylko inspirowała ich poszukiwania normatywne, ale w pewnym sensie miała dostarczać uzasadnień dla proponowanych konstrukcji (co nie oznacza, że faktycznie to zadanie spełniała). Z drobniejszych uwag nasuwających się przy czytaniu tej części książki wymienimy tylko niektóre.

Połączenie w jednym paragrafie omówienia poglądów Platona i Arystotelesa nie wydaje się uzasadnione, tym bardziej, że i sam autor stwierdza istnienie pomiędzy nimi dość znacznych różnic (s. 84). Warto było może zatrzymać się przez chwilę przy platońskiej koncepcji doskonałego państwa i na tym tle wyjaśnić rozumienie przezeń idei dobra czy sprawiedliwości, istotę postulatów ascetyzmu i wyrzeczeń. Dzięki temu ocena, iż proponowane przezeń „ideały i projekty ustrojowe mają charakter wybitnie zachowawczy i są niewątpliwym świadectwem partykularyzmu klasowego” (ss. 83-84), uzyskalaby potrzebną egzemplifikację.

Trudno zgodzić się całkowicie z oceną stoicyzmu, dokonaną tylko w płaszczyźnie jej psychologicznego znaczenia „dla człowieka w sytuacjach szczególnie trudnych”, „w warunkach zewnętrznego zagrożenia czy niedostatku” (s. 96). Pominięto jej społeczną rolę jako doktryny oddziałującej dezaktywizująco poprzez postulaty zalecające przystosowywanie się do rzeczywistości, miast działania na rzecz jej przekształcania.

Omówienie etyki chrześcijańskiej dokonane zostało w sposób rzeczowy i obiektywny. Ciekawe są zwłaszcza te jego partie, które podejmują próbę wyjaśnienia jej

historycznej trwałości i szerokiego zasięgu oddziaływania. Może tylko przeciwstawność wymowy etycznej Starego i Nowego Testamentu potraktowana jest zbyt hipotetycznie, gdy tymczasem liczne teksty, w tym np. *Kazanie na górze* nie pozostawiają co do tego wątpliwości.

Rozdział poświęcony etyce nowożytnej zapoczątkowuje ogólna charakterystyka myśli renesansowej i oświeceniowej, poprzedzająca bardziej systematyczny przegląd autorów. Rozpoczyna się on od T. Hobbesa, by poprzez D. Hume'a, encyklopedystów oraz I. Kanta doprowadzić nas do wieku XIX. W tym fragmencie tekstu chętnie widziałabym również pewne informacje o bardziej może literackich niż teoretycznych próbach zarysowania wizji doskonałych społeczeństw, o projektach wzorcowych stosunków pomiędzy ludźmi, ujętych w utopiach F. Bacona, T. Campanelli czy T. Morusa.

W omawianej części książki pojawia się termin „mieszczaństwo”, który wielokrotnie się później powtarza, nie zawsze jednak w takim samym znaczeniu. Bywa on bowiem używany zamiennie z nazwą „burżuazja” i służy do określenia panującej w kapitalizmie klasy społecznej (s. 203), ale określa się nim również warstwę społeczną (s. 207) czy klasę występującą w warunkach feudalizmu (s. 137).

W rozważaniach nad etyką nowożytną uwidacznia się odchodzenie autora od relacjonowania teorii etycznych posiadających wyłącznie normatywny charakter, o czym pisałam już uprzednio, pozytywnie oceniając takie ujęcie. Niemniej warto dodać, iż nadmierne niekiedy przesunięcie akcentu na omawianie teorii zjawisk moralnych powoduje pewne zacieranie specyfiki i odrębności etyki normatywnej, zwłaszcza w stosunku do antropologii filozoficznej, filozofii społecznej czy aksjologii ogólnej. Ma to miejsce zwłaszcza przy pisarzach oświecenia francuskiego i angielskiego, których teorie normatywne były zresztą mało oryginalne i niezbyt rozbudowane.

Dwa końcowe rozdziały części historycznej poświęcone są pisarzom wieku XIX. Omawiając koncepcję utylitaryzmu, autor wykazuje jej klasowe podłoże oraz spełnianie przez nią funkcji rzecznika mieszczańskiego indywidualizmu. Z poglądów Hegla oraz Feuerbacha zostają wydobyte dość skromne wątki etyczne. Rozważania o etyce niemieckiej z pewnością wzbogaciłoby uwzględnienie takich autorów, jak A. Schopenhauer, F. Nietzsche czy F. Schelling.

Tytuł trzeciej i ostatniej zarazem części książki zapowiada, iż jej przedmiotem ma być etyka socjalizmu naukowego. Ta partia rozważań sprawia wrażenie dość nieusystematyzowanej. Soldenhoff kieruje czytelnika zainteresowanego szerszym poznaniem etyki marksistowskiej do prac innych autorów, sam zaś deklaruje ograniczenie się do refleksji nad wybranymi zagadnieniami i do komentarzy utrzymanych w tonie dyskusyjnym, traktującym — jak pisze — o sprawach otwartych i kontrowersyjnych (s. 201). Po tej zapowiedzi przedstawia marksistowską teorię moralności, zatrzymując się dłużej nad bardziej szczegółowym wyjaśnieniem twierdzenia, iż „moralność jest przejawem świadomości określaną warunkami ekonomiczno-społecznymi” (s. 202). Wywód na ten temat opiera na analizie genezy, funkcji i treści moralności mieszczańskiej.

Wątpliwości budzi tłumaczenie, że elementy moralności mieszczańskiej w postawach obywateli współczesnej Polski zachowały się przede wszystkim dzięki tradycji i wpływom wzorców życiowych społeczeństw kapitalistycznych (s. 214), przy pominięciu jej ekonomicznych i społecznych uwarunkowań, związanych z niecałkowicie jeszcze socjalistycznymi stosunkami własności, jakie u nas występują.

Trudno też zgodzić się z tezą, iż „czasy okupacji nie zmieniły w sposób istotny struktury klasowej naszego narodu” (s. 213). W moim przekonaniu był to okres

jego „proletaryzacji”, wynikającej zarówno z faszystowskiej nacjonalizacji wielkiej własności ziemskiej i przemysłowej, jak też z pozaekonomicznego przymusu pracy czy wreszcie ze względu na obcą przynależność narodową dysponentów władzy politycznej i podstawowych ogniw administracji.

Zagadnieniom normatywnym poświęcony jest kolejny rozdział zatytułowany „O wzorze osobowym w etyce marksizmu”, kreślący podstawowe cechy ideału człowieka ery socjalizmu. Wykorzystany tu zostaje wyłącznie tekst *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych* Marksa, a warto byłoby może sięgnąć również do jego prac późniejszych, jak też do myśli na ten temat zawartych w pismach Lenina.

Na „Refleksje końcowe” składają się uwagi o stosunku etyki i światopoglądu oraz o jej stosunku do innych działów filozofii, dla których — jak o tym już była mowa — korzystniejszym miejscem byłaby pierwsza część książki.

Opracowanie Soldenhoffa wydane zostało starannie, w wygodnym formacie. Do pewnych usterek edytorskich zaliczyć należy pominięcie przypisów przy niektórych cytowanych tekstach (np. na s. 94, 100, 103, 206, 208).

Alicja Glińska

ETYKA I MORALISTYKA

Henryk Jankowski, *Gięda wartości*, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, ss. 326.

Książka, którą chcemy tu zaprezentować, ma szczególny charakter; powstała bowiem z kilkudziesięciu publikacji felietonowych wybranych spośród zamieszczanych od lat kilkunastu na łamach „Argumentów” w stałej rubryce pod wspólnym tytułem, który nadany został również zbiorowi.

Zbiór felietonów Jankowskiego stanowi istny kalejdoskop najróżniejszych problemów moralnych nurtujących nasze społeczeństwo — każdy z nich wszakże zasługuje na rozpatrzenie, wyraża bowiem jakiś element, sprzeczność, tendencję realnego życia społecznego. Są tu zatem i kwestie naczelnych wartości etyki marksistowskiej, i kwestie mody czy sportu, rozpatrzone pod kątem widzenia wartości i tendencji rozwojowych oraz zadań kształtowania moralności socjalistycznej; są kwestie światopoglądu i stereotypów myślenia potocznego, kwestie uwikłań moralności w wydarzenia polityczne i szereg innych problemów, w jakie obfituje codzienny byt jednostki ludzkiej.

Książka Jankowskiego zawiera niewątpliwie felietony lepsze i słabsze, krytycznie ostre i takie, które większego wrażenia nie pozostawiają. W przeciwieństwie jednak do felietonów publikowanych w czasopiśmie, z których każdy żyć musi swoim własnym życiem, zebrane w książce stanowią spójny system opinii i spostrzeżeń. O wartości zaś książki — zarówno teoretycznej, jak i praktyczno-wychowawczej — decydują dwa czynniki. Po pierwsze, jej głębokie osadzenie w realiach społecznych, wyrażających wyraźne tendencje i sprzeczności rozwoju naszego społeczeństwa i jego świadomości moralnej. Po drugie sposób, w jaki autor podchodzi do przedstawianych zjawisk. Nie jest to jedynie rejestracja zjawisk i problemów

moralnych, lecz zarazem próba ich rozstrzygnięcia i oceny na podstawie głębokiej wiedzy teoretycznej. To właśnie nadaje artykułom i podjętym w nich szczegółowym kwestiom wymiary ogólniejsze i trwalsze.

Znajduje to już wyraz w samej konstrukcji książki. Konstrukcję tę stanowi pięć części, których tytuły czytelnie określają ich treść. Tytuł pierwszej części brzmi bowiem „Postawy”; część druga nosi tytuł „Wartości i wartościowania”, trzecia — „Obyczaje”; czwarta „Moralność w działaniu”, ostatnia zaś — „W nowym stylu”.

Z punktu widzenia zawartości teoretycznej najistotniejsza jest część druga, zawierająca „próbę aplikowania szczegółowych ujęć wartości do konkretnych naszego życia społecznego” (s. 77), a więc rozważania na temat rodzajów dóbr moralnych, wartości formalnych i merytorycznych, wymiarów współczesnego humanizmu, perfekcjonizmu i moralnego rygorysty, wolności, odpowiedzialności moralnej i tolerancji. Nie znaczy to, że jedynie w tej części znajdujemy próby teoretycznego rozważania przedstawianych kwestii szczegółowych. Mają one miejsce i w pozostałych rozdziałach; ujawnia się to zwłaszcza w rozdziałach poświęconych roli etyki w wychowaniu oraz roli samego wychowania w procesie kształtowania pożądanego kształtu moralności społecznej.

Można jednak odnieść wrażenie, że Jankowski nie jest w pełni konsekwentny w sprawie znaczenia wychowania, a w szczególności roli moralistyki. Otóż w jednym z felietonów zdaje się ulegać silnej swego czasu w naszej publicystyce presji abstrakcyjnej, totalnej krytyki moralistyki. Pisze zatem Jankowski, iż „Propagowanie dobra może odbywać się przy pomocy dwóch metod działania. Można więc propagować dobro jako moralista. Jest to zazwyczaj postawa przyjmowana niechętnie, a to z tego względu, iż moralista w sposób kliwisto-sentymentalny wyjaśnia ludziom, co powinni czynić, chociaż ludzie ci doskonale znają swoje obowiązki, a nie wykonują ich ze względu, o których moralisci nic nie wiedzą [...]. Moralista prawie nigdy nie myli się w sprawach powinności i prawie zawsze abstrahuje od rzeczywistości” (s. 12). Temu sposobowi propagowania dobra autor przeciwstawia inny, częściej według niego spotykany: „Wyższym stopniem propagandy dobra — pisze — jest tzw. analiza wartości. Analiza wartości, przez które rozumie się te, które można zaakceptować, pozwala człowiekowi zachować przywileje związane z postawą moralisty, nie narażając go na niedogodności z nią związane”. BOWIEM CZŁOWIEK „analizujący wartości nie zwraca się bezpośrednio do innych, chcąc ich w jakiś sposób «podnieść moralnie», lecz wygłasza pozornie sądy teoretyczne, sądy o dużym stopniu obiektywności” (ibid.).

Nie wydaje się, by takie przeciwstawianie tych wyróżnianych przez autora rodzajów popularyzacji wartości moralnych było w pełni uzasadnione i ściśle, choć jest spotykane. Tym bardziej nie wydaje się uzasadnione prezentowane przez Jankowskiego ujęcie moralistyki, a w każdym razie wszelkiej moralistyki. Autor bierze tu raczej pod uwagę obiegową postać moralistyki, którą właściwiej byłoby określić mianem moralizatorstwa, nie zaś jej kształt właściwy i pożądanym z racjonalnego punktu widzenia. Taka moralistyka — w mym ujęciu — obejmuje oczywiście „analizę wartości” godnych zaakceptowania, ale polega ona także na „wyjaśnianiu ludziom”, jak powinni postępować. Rzecz natomiast w tym, że jak uniknąć „kliwisto-sentymentalnego” tonu i wiodącej do abstrakcji ślepoty, nieliczenia się z rzeczywistością, a zarazem pragmatycznego relatywizmu. Rzecz więc także w tym, by nie zerwać więzi między moralistyką, jako „propagowaniem dobra” na użytek praktyczny, wychowawczy, a racjonalną teorią świata społecznego, bytu ludzkiego, moralności. Istotną przeszkodą na drodze wiodącej do „odrywania powinności od bytu”, a więc

do postawy moralizatorskiej, może wreszcie być „analizowanie wszelkich przejawów zła”, co bynajmniej, jak słusznie zauważa Jankowski, nie musi oznaczać „postawy inkwizytora czy cenzora” (s. 13), czyli znów swoistego moralizatorstwa. Trafna też jest uwaga Jankowskiego, choć wyrażona w pewnej przenośni, że: „Jeżeli moralisanci to raczej nieszkodliwi nudziarze [...], to — jak poucza doświadczenie — działalność inkwizytorów pociągnęła za sobą oplakane skutki w odniesieniu do wielu tysięcy ludzi” (ibid.). Warto dodać, że właśnie zarówno apostołstwo kłiwych i abstrakcyjnych apeli moralnych, jak i apostołstwo polegające na malowaniu obrazów ludzkiego upadku i doszukiwaniu się wszędzie odraźającego — abstrakcyjnego — zła stanowią dwie strony moralizatorstwa, których negacją jest racjonalna moralistyka. Warto też dodać, iż z punktu widzenia rozwoju kultury zawsze o wiele większe, konstruktywne znaczenie ma „nauczanie” czegoś wartościowego niż jedynie piętnowanie i oduczanie czegoś, co uchodzi za zło.

Niezbędna natomiast — i w pełni realna — jest jedność, jak je Jankowski określa, aksjologii dobra i aksjologii zła, w połączeniu nadto ze świadomie założonymi zabiegami wychowawczymi — perswazyjnymi, preskryptywnymi. Na pełną aprobatę zasługuje więc opinia, iż „swoisty podział na moralistów, aksjologów dobra z jednej strony oraz aksjologów zła, cenzorów i inkwizytorów z drugiej, mógłby ulec przekształceniu. Powinniśmy bowiem mieć do czynienia z jednolitą postawą, polegającą na obiektywnej ocenie realiów zarówno z punktu widzenia pozytywów, jak i negatywów” (s. 15). O pozytywnej roli zabiegów wychowawczych, w tym wychowawczej roli etyki, i jej popularyzacji wypowiada się wprost m. in. w felietonach: „W kierunku wychowania” (s. 309-312) oraz: „Czy moralności można się nauczyć” (s. 316-319).

Taką właśnie postawę prezentuje Jankowski w całości książki. Obok elementów analizy wartości pozytywnych znajdujemy więc w niej także elementy analizy zła — konkretnego, dziejącego się *hic et nunc*, ujawnianego zwłaszcza w postawach ludzkich. Postawa „aksjologa dobra” pozwala mu na ostre widzenie przejawów zła, postawa teoretyka ułatwia zaś dostrzeganie jego konkretnych wymiarów, społecznych źródeł, perspektyw przezwyciężenia. Konsekwencją tego jest wiele trafnych i ostrych — choć może nie odkrywczych — spostrzeżeń socjologicznych, dotyczących współczesnych zjawisk moralno-obyczajowych, a także zachodzących w tej dziedzinie przemian.

To skrótkowe przypomnienie zawartości książki Jankowskiego i nie mniej skrótkową jej ocenę warto zakończyć zaczerpniętymi z niej zdaniem, które dotyczy właśnie związku etyki i moralistyki, i w świetle których tym lepiej widoczne są jej walory i wychowawcza użyteczność: „W dziedzinie etyki nie wystarczy «odkrywać» codziennie Amerykę i sądzić, że takie codzienne «odkrycia» będą pociągały za sobą określone konsekwencje praktyczne. Należy przyjąć te wartości, które zostały odkryte oraz uzasadnione i stosować je jako niezbędny element wychowania. Należy zdać sobie sprawę, iż samo sformułowanie i uzasadnienie systemu wartości to dopiero pierwszy i wcale nie najtrudniejszy krok na drodze do ich internalizacji” (s. 74). Z tych właśnie względów dobrze się stało, iż „Książka i Wiedza” zaoferowała książkową edycję felietonów z „Gieldy wartości”. Jest to bez wątpienia pozycja wartościowa i pożyteczna.

Mieczysław Michalik

ZARYS HISTORII ETYKI

Tejmuraz Dżafarli, *Iz istorii domarksistskoj eticzeskoj mysli* (kratkij oczerk), Genczano, Tbilisi 1970, ss. 442.

Poważną luką w uprawianiu etyki marksistowskiej jest między innymi brak dobrze, całościowego opracowania z dziedziny historii etyki. Brak ten mogą nieco złagodzić, ale nie zlikwidują go w pełni, wartościowe monografie historyczno-etyczne, które pogłębiają w społeczeństwie znajomość odpowiednich zagadnień etycznych i niekiedy rzucają nowe światło na stare problemy etyczne. W literaturze marksistowskiej są już precedensy takich badań. Wspomnę tu dla przykładu o pracy czeskiej uczonej Popelovej (recenzję z tej książki zamieściłem w „Studiach Filozoficznych” w 1964 r.) oraz o wydanym w Moskwie *Zarysie historii etyki* pod redakcją B. A. Czagina, M. I. Szachnowicza i Z. N. Mieleščzenki. Książki te mają wiele zalet, ale jak każde inne opracowania z historii myśli społecznej nie są wolne od błędów. Z konieczności prace te oparte są w dużym stopniu na materiale „z drugiej ręki”.

Wspomniane tu prace znane są polskim badaczom etyki. Wątpię jednak, czy praca Tejmuraza Dżafarli wydana w Gruzji wprawdzie po rosyjsku, ale w nakładzie dwóch tysięcy egzemplarzy, dotrze do polskich bibliotek. Między innymi z tego względu pragnę zaprezentować ją czytelnikowi.

Praca obejmuje, jak to sugeruje tytuł, tylko etykę przedmarksowską. Składa się ze wstępu i zakończenia oraz dziewięciu rozdziałów poświęconych kolejno etyce starożytnego Wschodu, etyce antycznej Grecji i Rzymu, etyce wieków średnich, etyce XVI, XVII, XVIII i pierwszej połowy XIX wieku.

W rozdziale pierwszym Dżafarli przedstawia etykę starożytnych Indii i Chin. Stosunkowo dużo miejsca poświęca przedstawieniu zasad moralnych Wed. Czytając z kolei szkieletowe przedstawienie filozofii i etyki buddyjskiej, nie można się nie zgodzić z autorem, że Budda był jednym z pierwszych, jeżeli nie pierwszym dialektykiem, który znacznie wcześniej od Heraklita sformułował pewne zasady filozofii dialektycznej. Budda był również jednym z pierwszych badaczy, którzy zajmowali się rolą i znaczeniem psychiki dla rozważań etycznych.

W zarysie etyki Chin, który przedstawia Dżafarli w dalszej części rozdziału pierwszego, nie ustrzegł się on pewnych błędów. Na przykład stwierdza, że podstawowymi pojęciami w etyce Konfucjusza są *žen* i *li*. Dżafarli niesłusznie oba te terminy rozumie jako ludzkość. Termin *li* w etyce Konfucjusza nie oznacza bowiem ludzkości, lecz porządek, który człowiek przyjmuje. *Li* jest tym, co powstało z *žen*. Jest to obiektywizacja *žen*, czyli ludzkości, humanitaryzmu w instytucjach społecznych, w obyczajowości, w regułach postępowania, w etykiecie.

Nie brak w omówieniu etyki chińskiej systemów Mo-tsy, Lao-tsy, Jang czy Mencjusza, Sün-tsy czy Wang Czunga. Szkoda tylko, że Dżafarli pominął, zasadniczo odrębną od powyższych, szkołę legistów. Zamazuje to częściowo obraz walk ideologicznych w ostatnich wiekach istnienia klasycznej filozofii chińskiej. Legiści, do których nawiązują obecnie maoiści, wnieśli do etyki chińskiej akcenty antyhumanizmu i nihilizmu.

Obszernie Dżafarli przedstawia etykę grecką (sofiści, Sokrates, Demokryt, Platon, Arystoteles, cynicy, cerenaicy, stoicy, Epikur). Zwrócona jest też uwaga na klasowe uwarunkowanie etyki greckiej. Dżafarli trafnie zauważa, że np. etycznej nauce

Demokryta właściwy jest intelektualny arystokratyzm — wyraz ideologii właścicieli niewolników. Ideologię tę, moim zdaniem, wyraża w swoisty sposób, również szkoła cynicka. Zagadkowe jest więc dla mnie sformułowanie (s. 101), że antyhedonistyczne postępowanie cyników było swoistym wyrazem protestu ideologów „dołów”. Szkoda, że Dżafarli nie precyzuje i nie rozwija tej tezy.

W rozdziale o etyce średniowiecza Dżafarli przedstawia najpierw poglądy Filona i Pawła, a następnie Aureliusza, Augustyna i Tomasza z Akwinu. Osobno traktuje nurt „nieortodoksyjny”, do którego zalicza Eriugę, Abelarda, R. Bacona, Dunsza Szkota i W. Ockhama.

Na uwagę zasługuje omówienie etyki Pawła. Dżafarli stwierdza, że etyka Pawła zależna jest od systemu Filona. Paweł, według charakterystyki autora, uczył, że światem rządzi wieczne i niezienne prawo, w którym kryje się wola Boga. Moralnym celem człowieka jest dążenie do poznania woli bożej, od której zależy dobro i w ogóle każda wartość. Trzeba więc walczyć z ciałem, trzeba przydawać mu cierpienia.

Omawiając w dużym skrócie etykę średniowiecznej Gruzji, Armenii i Azerbajdżanu nie pomija Dżafarli interesującej postaci Mechitara Gosza (ok. 1140-1213), ormianina, który pisał o równości ludzi z natury, ale żyjąc w społeczeństwie feudalnym usprawiedliwiał istnienie własności prywatnej. W odróżnieniu jednak od Tomasza z Akwinu Gosz uważał, że człowiek może wybierać wartości dzięki swemu rozumowi i że jest odpowiedzialny za swój wybór, a podstawą wyboru jest ludzki egoizm.

W sposób interesujący przedstawiona jest między innymi etyka perskiego (pochodzenia azerbajdżańskiego) poety Nizamiego (1141-1209). Autor zwraca uwagę na pokrewieństwo etyki Nizamiego z eudajmonizmem greckim. Cennym elementem jest zwrócenie uwagi na rolę pracy w tej etyce. Nizami bowiem pracowitość stawiał w hierarchii dóbr bardzo wysoko i umieszczał ją wśród najważniejszych cnót.

W rozdziale o etyce Renesansu oraz etyce XVII wieku Dżafarli omawia poglądy L. Valli, N. Machiavellego, Erazma z Rotterdamu, G. Bruno, M. Montaigne'a, P. Charrona, Kartezjusza, T. Hobbesa, J. Locke'a, A. J. Komenskigo i innych. Warto czytając ten rozdział zwrócić uwagę na interpretację etyki Kartezjusza. Dżafarli polemizuje z Jodlem, który twierdził, że poglądy etyczne Kartezjusza są w gruncie rzeczy powtórzeniem poglądów rzymskich i greckich stoików, dopełnionych pozostałościami scholastyki. Dżafarli wskazuje, że Kartezjusz eliminował rozważania o istotach nadprzyrodzonych z etyki i sugerował, że podstawą moralności jest ludzki rozum. Świadczą o tym między innymi jego rozważania o wyrzutach sumienia, o skrusze i o wstydzie. Wydaje mi się też interesujące omówienie związku znanej kartezjańskiej teorii afektów z etyką. Autor zauważa mianowicie, że Kartezjusz nie wyprowadza zasad moralnych z afektów, lecz uważa, że należy za pomocą woli podporządkowywać sobie wszystkie afekty, które same w sobie mogą być przyczyną zła. Dżafarli charakteryzując kartezjańską koncepcję szczęścia, wspomina również o intelektualizmie sokratejskim. Istotnie, według Kartezjusza tylko prawdziwa wiedza może być podstawą moralności i może gwarantować szczęście.

W rozdziale o etyce francuskiego Oświecenia Dżafarli polemizuje z tymi historykami etyki, którzy twierdzili, że francuscy myśliciele z XVIII w. nie wnieśli w zasadzie niczego do etyki i że np. zasługi Helwecjusza dla etyki są żadne. Aby wykazać fałszywość tych opinii, m. in. Jodla i Russella, Dżafarli obszernie charakteryzuje systemy etyczne Monteskiusza, Helwecjusza, Holbacha i innych.

Dżafarli stwierdza, z czym należy się zgodzić, że etycy francuskiego Oświecenia jako pierwsi postawili problem roli środowiska oraz okoliczności życia dla uformo-

wania się moralnego oblicza człowieka i w sposób zdecydowany odrzucili pretensje religii do kierowania stosunkami moralnymi. Diderot, Helwecjusz i Holbach zde-maskowali społeczne funkcje etyki religijnej, jej służalczość wobec interesów feudałów.

Stosunkowo obszernie pisze Dżafarli o dość dobrze opracowanej przez radzieckich historyków filozofii niemieckiej etyce Kanta, Fichtego, Hegla i Feuerbacha. Pisząc o etyce niemieckiej, Dżafarli powołuje się między innymi na książkę H. Jankowskiego o etyce Feuerbacha. Wspominam o tym fakcie, bo jest to jedyna polska praca z dziedziny historii etyki, którą autor odnotowuje. Dżafarli charakteryzując tę książkę zwraca uwagę na jej oryginalność i solidność w przedstawieniu materiału. Zgadza się też z zasadniczymi wnioskami tej pracy i w ślad za Jankowskim przedstawia etykę Feuerbacha jako etykę materialistyczną.

W ostatnich trzech rozdziałach Dżafarli przedstawia kolejno etykę angielską z XVIII wieku i pierwszej połowy XIX wieku (Hume, Smith, Bentham, Mill, Spencer), etykę socjalizmu utopijnego i etykę rosyjskich demokratów rewolucyjnych (Bieliński, Hercen, Czernyszewski i Dobrolubow).

Szkoda, że omawiając etykę brytyjską z końca XVII i z XVIII wieku, autor nie zwraca uwagi na kontrowersję między racjonalizmem i emocjonalizmem, że pomija etykę szkoły szkockiej (Reid i inni). Ponadto Dżafarli nie przedstawia etyki Kierkegaarda, etyki nowożytnych Indii, Chin, Korei, Japonii, Azerbajdżanu, Gruzji i Armenii oraz etyki rosyjskiej do końca XVIII wieku.

Sądzę jednak, że w recenzowanej książce można znaleźć dobry zarys przedmarksowskiej historii etyki. Książka Dżafarlego jest wartościowym podręcznikiem historii etyki.

Stanisław Jedynek

AGRESJA A NATURA LUDZKA

Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse*, dr G. Borotha-Schoeler Verlag, Wien 1970, ss. 371.

Książka zoologa austriackiego, Konrada Lorenza zyskała uznanie szerokiej publiczności; świadczy o tym choćby liczba jej wznowień. Z żywym zainteresowaniem przyjęto ją również w świecie naukowym¹.

W książce, opatrzonej podtytułem *Z historii naturalnej agresji*, można wyróżnić dwie części. Pierwsza poświęcona jest problemowi agresji w świecie zwierzęcym. Autor powołuje się tu na własne obserwacje oraz wykorzystuje wyniki badań przeprowadzonych przez zoopsychologów i psychoanalityków. Druga część, na którą składają się trzy końcowe rozdziały, stanowi próbę naturalistycznego wyjaśnienia ludzkich problemów i daje autorowi okazję do przedstawienia własnych moralnych oraz pewnych praktycznych wniosków.

¹ W styczniu 1973 r. ukazało się polskie tłumaczenie książki: K. Lorenz, *Tak zwane zło*, PIW, Warszawa 1972, ss. 360 (przyp. Red.).

Książkę otwiera opis różnych form, w jakich występuje agresja w świecie zwierzęcym. Przez agresję rozumie Lorenz zazwyczaj instynkt walki z istotą współrodzajową. Walki zwierząt należących do tego samego gatunku prowadzą często do rezultatów korzystnych z ewolucyjnego punktu widzenia: gatunek równomiernie rozprzestrzenia się na obszarze całej niszy ekologicznej, a dominację uzyskują osobniki najsilniejsze. Jednak nie zawsze tak jest. Jeśli selekcja w ramach jednego gatunku odbywa się stosunkowo niezależnie od środowiska, to zdarza się, że dominację uzyskują osobniki obdarzone cechami szkodliwymi. Agresja nie jest jedynie reakcją na zewnętrzną sytuację bodźcową. Akceptowane przez klasycznych behawiorystów zdanie Kartezjusza: *Animal non agit, agitur*, nie jest prawdziwe. Rację ma raczej McDougall: *The healthy animal is up and doing*. Odnosi się to również do agresji, która jest zatem czymś spontanicznym: jeśli zwierzę przez dłuższy czas żyje odcięte od sytuacji wywołujących agresję, wówczas może dojść do „nieuzasadnionego” wyładowania agresji. Autor wiele uwagi poświęca wykształconym ewolucyjnie mechanizmom hamującym agresję. Dzięki nim utrzymują się w świecie zwierzęcym pewne formy zachowania przypominające zewnętrznie ludzką moralność. Na przykład do określonego wieku młode psy mogą czuć się bezpieczne, gdyż nie grozi im atak ze strony starszych osobników. Podobnie, wiele gatunków zna biologiczny „zakaz” atakowania samic. Ciekawy jest opis różnych odmian struktury społecznej powstającej w grupach zwierzęcych. Przykładem tzw. stada anonimowego jest ławica śledzi. Tu agresja jest zupełnie nieznana. Ale też poszczególne osobniki nie rozpoznają się wzajemnie. Inaczej bywa u niektórych ptaków, np. para bocianów rozpoznaje się tylko w pobliżu gniazda. Natomiast szczury wędrowne, zachowujące się przykładowo w stosunku do osobników z tej samej gromady, obcych atakują z dziką zjadłością. Ponieważ szczury z tej samej gromady rozpoznają się po zapachu, i w tym przypadku nie może być mowy o jakiejś indywidualnej więzi łączącej poszczególne osobniki. Związki oparte na okazywanych sobie nawzajem uczuciach przyjaznych występują tylko wśród niektórych „wyższych” zwierząt. Autor omawia tę odmianę struktury społecznej na przykładzie gęsi gęgowych i dochodzi do wniosku, że analogony ludzkich uczuć przyjaźni i miłości znane są naturze od niedawna. Agresja była czymś nie tylko wcześniejszym, ale także bardziej pierwotnym, i dopiero na jej podłożu mogła się wykształcić w toku długiego procesu ewolucyjnego zdolność do uczuć przyjaznych. Należy pamiętać o tym związku genetycznym.

Opierając się na materiale ilustracyjnym początkowych rozdziałów, autor przedstawia obecną sytuację ludzkości, widzianą oczyma biologa. Rodzajowi ludzkiemu zagrażają poważne niebezpieczeństwa. Większość z nich wiąże się z tym, że zdobycze nauki i techniki zaskakują człowieka, nieprzygotowanego psychicznie na ich przyjęcie. Nasze reakcje uczuciowe wciąż jeszcze wykazują wiele podobieństw do reakcji ludzi pierwotnych, a nawet dalszych naszych przodków. Dlatego np. ludzie zagrażają ludziom w stopniu daleko większym niż wilki wilkom. Zwierzęta, które jednym „uderzeniem” zdolne są pozbawić życia inne zwierzę swych rozmia-
rów, obdarzone są najsilniejszymi mechanizmami hamującymi agresję. Jest to zrozumiałe: gdyby wilki atakowały się częściej, nie byłoby już wilków. Natomiast zając czy gołąb nie jest w stanie zabić swego towarzysza bez długiej walki. Hamowanie agresji nie ma więc w ich przypadku tak istotnego znaczenia. Podobnie jak zając czy gołąb, człowiek prehistoryczny nie potrzebował zbyt silnych mechanizmów powstrzymywania agresji. Mógł on zadać śmierć bliźniemu tylko przez uduszenie lub zagryzienie. Ofiara miała więc dość czasu, by krzykami i płaczem zaapelować do uczuć napastnika. Co prawda badacze australopiteka twierdzili, że ludzkość dziedzi-
czycy po nim mentalność zwierzęcia drapieżnego (*carnivorous mentality*). Jednak

australopitek, choć żył z polowania na grubego zwierza, nie był zwierzęciem drapieżnym. Świadczy o tym fakt, że nie tylko australopitek, ale także dalecy jego potomkowie byli kanibalami, a właśnie kanibalizm jest zjawiskiem wyjątkowo rzadkim wśród drapieżników. Należy raczej żałować, że człowiekowi nie jest dana natura zwierzęcia drapieżnego. Gdyby tak było, człowiek posiadałby bardzo silny mechanizm powstrzymywania przed zachowaniem agresywnym. Tymczasem, dzięki swej inteligencji ludzie — tacy jacy są — dysponują potężnymi narzędziami zabijania istot współrodzajowych. Pierwsze niebezpieczeństwo polega więc na tym, że ludzie, choć emocjonalnie podobni raczej do zajęcy, rozporządzają bronią nieporównanie potężniejszą niż wilcze kły.

Inny rodzaj niebezpieczeństw wiąże się ze spontanicznością agresji. Agresja — jak to podkreślał autor w pierwszej części książki — narasta spontanicznie. Jeśli nie znajduje zwykłych ujść, może doprowadzić do nieoczekiwanych wybuchów. Może się również skierować do wewnątrz, przeciw samemu osobnikowi, stając się wtedy przyczyną różnych dolegliwości, np. nerwic. Tę ostatnią tezę potwierdza psychoanalityk amerykański, Sidney Margolin, który zajął się w swych badaniach potomkami indiańskiego plemienia Ute, stanowiącymi najbardziej znerwicowaną grupę społeczeństwa amerykańskiego. Dawniej Indianie z tego plemienia cieszyli się sławą groźnych wojowników. Badacz wysunął hipotezę, że przyczyna nerwic wiąże się z koniecznością pohamowania — ze względu na warunki życia w rezerwacie — impulsów agresywnych. Za tym przypuszczeniem przemawia fakt, że Indianie Ute ulegają bardzo często wypadkom samochodowym. Wykazano bowiem, że tzw. *accident-proneness* jest następstwem nagromadzenia się niewyżytej agresji. Przypadek Indian jest nieco przejawskrawioną ilustracją położenia całej ludzkości: w warunkach stworzonych przez kulturę coraz trudniej wyładować narastającą spontanicznie agresję.

Trzeci rodzaj niebezpieczeństw jest konsekwencją niezwykle szybkiego tempa przemian cywilizacyjnych. W toku trwającej całe tysiąclecia ewolucji człowiek prehistoryczny zdołał się przystosować do trudnych warunków życia: do tego, że zagraża mu i przyroda, i sąsiednia gromada. Jego postawa odpowiadała sytuacji, w której żył: respektował niemal instynktownie nakazy solidarności wobec członków własnej grupy, zaś wobec przedstawicieli obcych grup zachowywał się nieufnie i wrogo. Choć emocjonalnie człowiek niewiele się zmienił od tego czasu, warunki życia w cywilizowanym społeczeństwie stawiają przed nim coraz trudniejsze zadania. Spełnienie tych zadań nie zawsze jest możliwe. Już sama liczba osobników zaliczanych do własnej społeczności sprawia, że związki stają się bardzo luźne. Można mieć niewiele „prawdziwych” przyjaciół. Stłoczenie ludzi na małym obszarze osłabia reakcje solidarnościowe. Eksperymentalnie dowiedziono, że tendencja do zachowań agresywnych wzrasta w takich warunkach. Wymogi życia społecznego żądają jednak od ludzi rezygnacji z zaspokojenia naturalnych agresywnych skłonności. Człowiek współczesny nie może skierować swej agresji przeciw członkom obcych grup, bo stracił z nimi bezpośredni kontakt, a co więcej, musi się zdobywać na przyjazną postawę wobec osób zupełnie mu nieznanymi. W miarę rozwoju cywilizacji ten rozdziew między potrzebami emocjonalnymi ludzkiej natury a tym, czego się od niej oczekuje, będzie się pogłębiał. Już obecnie jest tak wielki — twierdzi Lorenz — że w pewnym sensie wszyscy jesteśmy psychopatami. Człowiek nie może jednak wyzbyć się sfery uczuć odziedziczonej po zwierzęcych przodkach. Rozum zdany na siebie umie podsuwać tylko środki do realizacji dowolnych celów, zaś cele wyznaczać potrafi jedynie owa sfera uczuć, dostępna rozumowi pośrednio. Człowiek nie byłby człowiekiem, gdyby mu odebrać całe dziedzictwo zwierzęcych

przodków, a pozostawić tylko rozum. Nawet tak czysto ludzką — na pozór — cechą, jak zdolność do entuzjazmu, do poświęcania wszystkiego w obronie najwyższych wartości, zawdzięcza człowiek swym zwierzęcym przodkom. Wprawdzie greckie słowo „entuzjazm” sugeruje, że człowiek w momentach największych uniesień znajduje się we władaniu bogów, „w rzeczywistości jednak człowiek opanowany entuzjastycznymi uczuciami znajduje się we władaniu naszego starego przyjaciela i nowego wroga — agresji, która tym razem przyjmuje postać prastarej, wcale nie wysublimowanej reakcji obrony własnej społeczności” (s. 343). Każdy, kto porówna zachowanie się szympansa w chwili, gdy jego rodzinie lub stadu zagraża niebezpieczeństwo, i zachowanie człowieka gotowego do wystąpienia w obronie najwyższych wartości, musi zwątpić w świętość tej reakcji. Człowiek zachowuje się prawie tak samo jak szympan. Fakty te bynajmniej nie przynoszą ujmy człowiekowi, stanowią jednak ostrzeżenie: podobnie jak inne naturalne reakcje, entuzjazm może w warunkach stworzonych przez cywilizację okazać się szkodliwy.

Czy na podstawie wiedzy, jaką o agresji zgromadziły zoologia, zoopsychologia, psychoanaliza, można sformułować jakieś praktyczne wnioski? Lorenz w ostatnim rozdziale swej książki, zatytułowanym „Wyznanie nadziei”, odpowiada twierdząco na to pytanie.

Najpierw wiedza ta pozwala stwierdzić, czego nie należy czynić. Otóż, nie mają sensu zabiegi, które zmierzają wyłącznie do likwidowania sytuacji wyzwających agresywne reakcje ludzkie. Agresja, jako instynkt spontaniczny, nie może być w ten sposób stłumiona. Dlatego m. in. niepowodzeniem musiały się zakończyć podejmowane w Ameryce eksperymenty wychowawcze, polegające na oszczędzaniu dziecku wszelkich „frustrujących” przeżyć. *Non-frustration children* po zetknięciu się z normalnym życiem bardzo często zmieniały się w psychopatów. Fiaskiem muszą się też zakończyć próby powstrzymania agresji za pomocą zakazów popieranym argumentacją moralną. Próby te są tak samo nieskuteczne, jak dokręcanie zaworów bezpieczeństwa w ciągle podgrzewanym kotle parowym.

Teoretycznie wiele można spodziewać się po eugenicie. Jednak ważne powody przemawiają przeciw temu sposobowi uwolnienia ludzi od agresji. Po pierwsze, zdolność do entuzjazmu jest ściśle powiązana z agresywnością. Wykorzenienie agresji, choć uwolniłoby ludzkość od wielu nieszczęść, jakie pociągają za sobą czysto entuzjastyczne reakcje, uniemożliwiłoby jednak ludziom walkę o wartości najwyżej przez nich cenione. Po drugie, z rozważań na temat uczuć przyjaznych wynika, że agresja jest u wielu zwierząt, a prawdopodobnie i u człowieka — *odi et amo* — niezbędnym elementem tych uczuć. Po trzecie, nie można przewidzieć, jakie skutki wywołałoby stłumienie jednego z najsilniejszych instynktów. Nie wiemy dotąd, w ilu ważnych formach ludzkiego zachowania agresja jest czynnikiem współmotywującym. Można jednak przypuszczać, że wraz z agresją zniknęłoby z życia ludzi wszystko, co w jakiś sposób łączy się z ambicją, z dążeniem do zajęcia lepszej pozycji itp. Być może człowiek utraciłby tę część szacunku dla samego siebie, która jest niezbędna zarówno przy czynnościach zupełnie prostych, jak też przy czynnościach najbardziej skomplikowanych, takich jak np. twórczość naukowa.

Oprócz ostrzeżeń Lorenz przedstawia także pozytywne wnioski. Znajomość fizjologicznych mechanizmów pozwala stwierdzić, że do rozładowania agresji można się skutecznie posłużyć tzw. obiektami zastępczymi. Jeśli agresję skierować na takie obiekty (przykład najbardziej prymitywny: ktoś uderza pięścią w stół zamiast w twarz przeciwnika), to bez żadnych kosztów społecznych osiąga się efekt fizjologicznie pożądanym. Badania prowadzone przez psychoanalityków dostarczają ciągle nowych wiadomości o sublimacji, innym sposobie zmiany ukierunkowania agresji.

Pojęcie *katharsis* — reakcji oczyszczającej — znała już starożytność grecka. Psychoanaliza pokazuje, jak często motywację chwalebnych czynów stanowi właśnie wysublimowana agresja. Szczególnie wielu okazji do nieszkodliwego rozładowania agresji dostarcza sport. W czasie zawodów sportowych zawodnicy wykorzystują poważną część potencjału agresji, a równocześnie zyskują ciężką fizyczną. Sport spełnia ważną rolę wychowawczą: uczy opanowywać pierwotne odruchy walki. Z tego punktu widzenia *fair play* jest jedną z najpoważniejszych zdobyczy kulturalnych ludzkości. Sport wpływa korzystnie nie tylko na uczestników zawodów, lecz także na tych, którzy się im przypatrują. Pozwala więc rozładować agresję większych zbiorowości. Sport ułatwia także kontakty międzynarodowe, często jednoczy ludzi, którzy poza sportem nie mają ze sobą nic wspólnego. Największe nadzieje pokłada Lorenz w możliwości innego ukierunkowania entuzjazmu. Dotychczas entuzjazm wykorzystywano najczęściej w obronie wartości partykularnych, cennych dla poszczególnych grup społecznych czy narodowych. Te same siły psychiczne można jednak użyć do walki o ideały, które mogłyby zjednoczyć ludzkość. Do spełnienia takiej roli nadają się nauka i sztuka. Ideał walki o prawdę naukową może się wydać szerokiemu ogółowi mało atrakcyjny. Wspiera go jednak cenny sojusznik. Jest nim typowo ludzka zdolność do śmiechu (także wyrastająca z agresji). Właśnie humor pozwoli ludziom dostrzec śmieszność dawnych, ograniczonych ideałów. Kończąc, autor deklaruje swą wiarę w zwycięstwo prawdy naukowej, w zwycięstwo rozumu.

Wydaje się, że nie oryginalność przedstawionych w omawianej książce tez zdecydowała o jej powodzeniu. Sprawily to inne walory. Autor przemawia jako uczonego o wybitnych kompetencjach w swojej dziedzinie. Sprawy człowieka przedstawia na szerszym niż zazwyczaj tle. Warto też podkreślić, że książka nie jest pozbawiona wartości literackiej. Niezwykle interesująco wypada jej materiał ilustracyjny. I wreszcie cechuje ją optymizm, jaki wielu czytelników pragnie znaleźć w dziełach ludzi nauki.

Czesław Porębski

RACJONALNY ALTRUIZM

Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Clarendon Press, Oxford 1970, ss.148.

Od dawna wiąże się w etyce znaczne nadzieje z przekonaniem, że brak powszechnej zgody na temat dobra i zła da się przezwyciężyć za pomocą zabiegów racjonalnych. Przekonanie to upatruje źródła wszelkich nieporozumień etycznych w niekonsekwencji i niejawności poglądów moralnych. Sądzi się, że gdyby tylko każdy dokładnie pamiętał dziś, co robił wczoraj, gdyby wobec obcego postępował tak, jak wobec brata, gdyby innych traktował tak, jak sam chce być przez nich traktowany, gdyby dla nikogo nie czynił wyjątków, nie zmieniał zdania, nie tworzył nowych reguł w każdej trudniejszej sytuacji moralnej — w etyce zapanowałby ład, a może nawet jednomyślność. Wszelkie trudności biorą się zazwyczaj stąd, że nikt nie wy-

jawia *explicite* swego pełnego systemu moralnych poglądów. Zwykle o jego postawach i przekonaniach wnioskować możemy tylko z pojedynczych czynów i maksym wypowiedzianych od przypadku do przypadku. Całość poglądów pozostaje w ukryciu, w ukryciu więc pozostają także ich niekonsekwencje i sprzeczności.

Książka Nagla jest propozycją nowego ugruntowania moralności na podstawach racjonalnych. Autor podejmuje próbę usprawiedliwienia altruizmu, poszukując poparcia dla twierdzenia, że „każdy ma bezpośrednią rację do tego, by przyczynić się do realizacji interesów innych — rację, która nie opiera się na takich pośrednich czynnikach, jak własny interes, uprzedzające poczucie sympatii czy życzliwość” (s. 16). Postępowanie oparte na takiej racji jest, zdaniem autora, postępowaniem moralnym w istotnym sensie tego słowa. Nagel nie jest jednak moralizatorem i nie prowadzi w swej książce kampanii na rzecz głównej tezy altruizmu. Argumenty przedstawione w obronie zasady: „Každy ma bezpośrednią rację do tego, by przyczynić się do realizacji interesów innych” mają raczej charakter usprawiedliwienia, a nie uzasadnienia. Nagel nie podkreśla walorów postawy altruistycznej, broni jej jedynie przed niesłusznymi, jego zdaniem, zarzutami.

Racji usprawiedliwiających altruizm szuka Nagel w ramach etyki pojętej jako część psychologii, przy założeniu, że tak rozumiana etyka jest jednocześnie dyscypliną autonomiczną, niezależną od czynników zewnętrznych. Etyka ma bowiem w psychologii pozycję uprzywilejowaną — jest częścią psychologii, bo wyznacza motywacje, ale ponieważ sama nie podlega wpływom innych czynników psychologicznych, jest autonomiczna. Z uznania etyki za autonomiczną część psychologii wynika twierdzenie, że racje moralne należą do swoistych motywów ludzkiego działania. Stanowisko oparte na tej zasadzie nazywa Nagel internalizmem. Stanowisko przeciwne — eksternalistyczne — sprowadza się do twierdzenia, że „racje moralne są skutkiem pewnych dążeń psychicznych”. Oba te poglądy reprezentowane były w historii etyki: internalizm przez Arystotelesa, Kanta i Platona, eksternalizm przez Hobbesa i Hume'a.

Nagel jest konsekwentnym internalistą i zdecydowanym przeciwnikiem hedonizmu psychologicznego. Zwolennicy tego ostatniego stanowiska uważają, że pragnienie lub oczekiwanie przyjemności stanowi jedyną przyczynę działania, a więc tym samym jest też jedyną racją dokonywania jakichkolwiek czynów. Nagel jednak zwraca uwagę na dość oczywisty fakt: pragnienia i oczekiwania mogą być motywem działania tylko wtedy, gdy są aktualne. Oczekiwane pragnienia nie powodują pragnienia aktualnego, które stanowić by mogło motyw teraźniejszego działania. Hedonizm psychologiczny musi więc uznać, że oczekiwane pragnienia nigdy nie kierują naszym postępowaniem.

Jest jednakże faktem, że dokonujemy czynów zgodnych z naszymi oczekiwanymi pragnieniami, i co więcej, dokonujemy ich z tego tylko względu, że są one zgodne z tymi pragnieniami. Trzeba więc uznać, że motywacją naszego działania mogą być różne czynniki, m. in. aktualne pragnienia, lecz nie wyłącznie one.

Przekonuje o tym dość prosty przykład. Gdybyśmy zadali sobie następujące pytanie: „Czy powinienem w sobotę zamówić daktylę na niedzielę, jeśli w sobotę mam ochotę zjeść daktylę w niedzielę, ale wiem jednocześnie, że w niedzielę nie będę miał ochoty na daktylę?” (s. 39). Odpowiemy oczywiście, że w tych warunkach nie warto zamawiać daktyli. Sobotnia ochota jest nieracjonalna. Aktualnie przeżywane pragnienie uznamy za słabszą rację działania niż pragnienie przewidywane, które może pojawić się dopiero nazajutrz. Wbrew hedonizmowi psychologicznemu umiemy kierować się w swym postępowaniu namysłem i refleksją i umiemy wyrzec się dobrowolnie realizacji aktualnie odczuwanych pragnień.

Może się co prawda zdarzyć, że sobotnia ochota jest tak silna i natrętna, że warto dla świętego spokoju zamówić daktylę po to tylko, by je nazajutrz wyrzucić. Wtedy jednak nie działa się z myślą o jutrze, tak jak się to zakładało, lecz wyłącznie o chwili obecnej. Zamawia się daktylę w sobotę, nie myśląc w ogóle o tym, co się z nimi zrobi w niedzielę. Jest to jednak sytuacja raczej wyjątkowa. Nie czujemy się stale zmuszeni do realizowania tego tylko, czego w danej chwili żądają subiektywnie doświadczone pragnienia.

Jest to stwierdzenie o podstawowym znaczeniu. Wynika z niego bowiem, po pierwsze, że możemy oderwać się od swych doraźnych chęci i kierować się zasadą roztropności, czyli zasadą właściwego rozłożenia realizacji własnego interesu w czasie. Po drugie, umiemy opisać cele własnego działania i ich motywację w kategoriach „bezosobowych”, bez uciekania się do introspekcji, lecz odwołując się do racji, które są ponadczasowe i obiektywne. Owe racje działania, jako ponadczasowe i obiektywne służą do ugruntowania zarówno postawy roztropności, jak i altruizmu: by postępować roztropnie, wystarczy jedynie uznać aktualny moment za jedną z chwil pośród wielu składających się na pojedyncze życie. Na płaszczyźnie międzyosobowej odpowiada temu „pojmowanie siebie samego po prostu jako osoby pośród innych, należących do tego samego świata” (s. 100).

Podstawą działań roztropnych jest więc tożsamość z sobą samym, pomimo upływającego czasu, a racją tłumaczącą altruizm — realne istnienie innych. Oto dwie naczelne racje moralności.

Realne istnienie innych i możliwość mówienia o sobie w sposób „bezosobowy” nakłania nas do używania jednego, wspólnego języka, bez względu na to, czy mówimy o sobie, czy o innych. Czy musimy jednak tego właśnie języka używać? Nagel wyraźnie przyznaje, że nie: „Można sobie oczywiście wyobrazić, że znajdzie się ktoś, kto będzie formułował sądy praktyczne stanowiące motywację działania jedynie z osobistego punktu widzenia. Nie będzie on wydawać podobnych sądów na temat innych i nie będzie mówić na swój temat w formie bezosobowej. Nie ma w tym żadnej sprzeczności. Jeśli przyjmiemy, że jego ogólna zdolność postrzegania świata i siebie samego w sposób bezosobowy pozostanie nienaruszona (tzn. że nie będzie on zdecydowanym solipsystą), wówczas w dowolnym momencie może on zmienić swój punkt widzenia na taki, który (jego zdaniem) nie pociąga za sobą żadnych praktycznych wniosków, chociaż okoliczności pozostały niezmienione. Te same fakty, które w perspektywie osobistej stanowią uzasadnienie sądu praktycznego, tracą natychmiast tę właściwość, jeśli potraktować je w sposób bezosobowy. Jaki jeszcze zarzut można postawić komuś, kto w tak bezwstydnym sposób dopuszcza się niekonsekwencji?” (s. 145).

Istotnie chyba żaden. Jeśli ktoś nie godzi się, by słowa „krzywda”, „przyjemność”, „wina”, „pragnienie” itd. stosowały się równie dobrze do niego, jak do innych, nie można go przekonać, że powinien dokonać choćby jednego czynu nie dyktowanego przez wzgląd na własny interes. Tylko ten, kto używa tych słów bezstronnie, może być skłoniony do rozumienia sytuacji innego człowieka analogicznie do podobnej sytuacji własnej. Ma on wówczas dobrą rację, by postąpić tak, jakby chciał, by postąpiono wobec niego. Gdy dodatkowo przyjmie on jeszcze internalistyczne stanowisko Nagla, racja ta stanowić będzie skuteczną motywację dokonania odpowiedniego czynu.

Jasne jest, w jaki sposób sam język wyklucza z moralności totalnego egocentryka. Orzekanie nie jest czynnością subiektywną. Za pomocą tych samych słów i zwrotów można wypowiedzieć tylko te same rzeczy, i jest bez znaczenia, kto je wygłasza. Język przedstawia wszystkie wypadki jako typowe, znosi wyjątkowość i unikal-

ność. Nie można powiedzieć, że zdanie „Boli mnie głowa” jest ważne wtedy tylko, gdy ja je wypowiadam, natomiast nie ma żadnego znaczenia, gdy wypowiada je kto inny. Niepodobna, w szczególności, żądać dla siebie wyjątkowego traktowania, powołując się na racje ogólne.

Specjalne względy można uzyskać tylko wówczas, gdy się ich otwarcie zażąda, ale i to często nie wystarcza. Egoista, który nie chce dokonać czynu altruistycznego, musi powołać się na coś, co merytorycznie, a nie tylko formalnie różni go od innych. Nie wystarczy, by mówił o swoich pragnieniach, o własnym interesie, i o tym, co sprawia jemu przykrość, a co radość. Własne pragnienia, przykrości i radości mają wszyscy. Jeśli egoista decyduje się już mówić na swój temat, by za pomocą słów uzasadnić roszczenie do wyjątkowego traktowania, to musi stwierdzić o sobie coś faktycznie różniącego go od innych, że np. kiedy jego głowa boli, ból jest większy, niż wtedy, gdy boli kogokolwiek innego, że strach przeżywa on głębiej, a radość pełniej niż inni. Wypowiedzi te mogą być absurdalne, ale nie mogą być „nieobiektywne” i „osobiste”. Musi on mówić o sobie tak, jakby mówił o każdym innym, kto jest do niego pod pewnymi względami podobny i zarazem jako rzecz całkowicie naturalną musi traktować fakt, że nikt jednak nie jest do niego podobny.

Nagel zamknął więc ostatecznie dostęp do moralności tym egoistom, którzy nie potrafią jasno powiedzieć, o co im chodzi, którzy mówiąc to, co wszyscy, chcą wypowiedzieć coś szczególnego na własny temat. Natomiast egoiści elokwentni, umiejący w kategoriach obiektywnych przedstawić swą sytuację jako całkowicie wyjątkową, zostali przez Nagla tak samo usprawiedliwieni, jak altruści.

Podjęty przez Nagla kierunek argumentacji wydaje się obiecujący. Nagel postuluje, by język moralności był w pełni jawny i semantycznie konsekwentny. Pozwala mu to wykluczyć z etyki egoizm formułowany subiektywistycznie. Można mieć nadto nadzieję, że pewnego dnia jawność i konsekwencja, pojmowane już nie jako wymagania formalno-językowe, lecz jako warunki merytoryczne uzasadniania sądów moralnych, pozwolą również wykluczyć z etyki roszczenia do wyjątkowości wyrażane w sposób obiektywny i bezosobowy.

Jacek Hołówka

ETYKA W „THE PHILOSOPHICAL QUARTERLY”

“The Philosophical Quarterly” 1971, vol. 21, ed by G. P. Henderson with the assistance of Anthony Ralls, L. C. Holbrow and N. G. E. Harris. Published by the University of St. Andrews for the Scots Philosophical Club.

Od pewnego czasu daje się zauważyć rosnące zainteresowanie teorią uutilitarystyczną. Świadczą o tym głośne publikacje takich autorów, jak John Rawls, J. O. Urmson czy R. B. Brandt. Świadczy o tym także rosnąca liczba artykułów w czasopiśmie

filozoficznych dotyczących uzasadnienia i implikacji utilitaryzmu. Przykładem tego typu rozważań może być chociażby artykuł Geорга C. Kenera — *The Immorality of Utilitarianism and the Escapism of Rule-Utilitarianism*, zamieszczony w recenzowanym roczniku „The Philosophical Quarterly”.

Zwolennicy utilitaryzmu — pisze Kerner — zakładając, że pozytywny dowód uzasadniający ich teorię jest w gruncie rzeczy niepotrzebny, a być może nawet niemożliwy, starają się przede wszystkim obalić stawiane im zarzuty. Kerner w swoim artykule wysuwa najpoważniejszy zarzut, jaki można postawić teorii etycznej, mianowicie oskarża ją o amoralizm. Sądzi on, że utilitaryzm pociąga za sobą w sposób konieczny hipokryzję i obłudę, ponieważ konsekwentny utilitarysta musi przyznać, że reguły moralne winny być ignorowane, jeżeli tego wymaga użyteczność ogółu. Zarzut ten byłby chybiony w postulowanym przez utilitarystów idealnym świecie, wolnym od ignorancji i uprzedzeń. Ale świat jest taki, jaki jest, i jak dotychczas utilitaryzm skłania nas do hipokryzji moralnej.

Broniąc się przed tego typu obiekcjami, współcześni utilitaryści w istotny sposób modyfikują klasyczną teorię utilitaryzmu. Kerner wymienia wiele możliwych wariantów utilitaryzmu, ale w swoich rozważaniach stara się uzasadnić tylko jedną tezę, że odróżnienie utilitaryzmu zasad i utilitaryzmu czynów nie rozwiązuje podstawowych trudności. Jeśliby wyjść od utilitaryzmu zasad, to okaże się, że sama abstrakcyjna zasada nie ma żadnych konsekwencji; mają je jedynie czyny nakazane przez zasadę. Wobec tego albo sama zasada jest uzasadniona nieutilitarystycznie, i wtedy teoria przestaje być w ogóle utilitaryzmem, albo też o słuszności zasady decydują czyny przez nią nakazane, i wtedy teoria przekształca się w utilitaryzm czynów, narażając się na tradycyjne zarzuty.

Aby wykazać, że dylemat ten dotyczy także najnowszych wariantów utilitaryzmu, autor rozważa propozycje Rawlsa dotyczące problemu karania niewinnego w interesie ogółu, dotrzymywania obietnic i analogii z regułami gry. Rawls powiada, że reguła jest uzasadniona utilitarystycznie, a konkretne czyny deontologicznie. Tak więc reguła dopuszczająca w interesie ogółu karanie niewinnego nie może być słuszna, ponieważ prowadzi do zachwiania poczucia bezpieczeństwa społecznego. Kerner uważa, że jeżeli powierzając praktykę karania godnej zaufania instytucji wykluczmy takie konsekwencje lub ukryjemy wypadki karania osób niewinnych w interesie ogółu, to utilitaryzm nie jest w stanie wykazać, że karanie niewinnego jest niesłuszne moralnie. Co do praktyki dotrzymywania obietnic, utilitarysta będzie bezradny, gdy ktoś złamie obietnicę realizując tym samym coś, co ma większą wartość. Takich usprawiedliwionych wypadków może być wiele, a wtedy zasada dotrzymywania obietnic przestanie spełniać swoją pożyteczną rolę społeczną. Analogia reguł moralnych z regułami gry, jest, zdaniem Kenera, pozorna, podobnie jak analogia z regułami instrumentalnymi. Co do reguł gry, to mogą je dobrowolnie przyjąć lub odrzucić. Mogą w trakcie partii szachów powiedzieć, że gra przestała mnie interesować, ale nie mogą tego powiedzieć w życiu. Zakładając, że inni mogą dobrowolnie przyjąć lub odrzucić reguły, nie mogą sensownie organizować współpracy, a więc muszą przyjmować (choćby błędnie), że inni też przestrzegają reguł. Analogia z grą nie może uzasadnić konieczności lub powinności przyjęcia pewnych reguł. W podsumowaniu Kerner sugeruje, że utilitaryzm nie może rozwiązać tych trudności, dopóki pozostaje teorią teleologiczną. Ostecze dobro opisywane jako stan ludzkich interesów nie może być uzasadnione w sposób utilitarystyczny. Autor powołuje się na teorię Arystotelesa, która, jego zdaniem, jest niewątpliwie niedeskryptywistyczna. Szczęście jako najwyższe dobro jest działalnością zgodną z cnotą, a cnota nie może być opisana bez odniesienia

do reguł i zasad. Zasady moralnie słusznego życia nie są zasadami tworzenia szczęścia. W związku z tym autor przedstawia propozycję Urmsona, który odróżnia „reguły konstytuujące cel” od „reguł osiągania celu”, i stwierdza, że propozycja ta również nie rozwiązuje klasycznego dylematu.

Każde rozwinięte, posiadające prawo społeczeństwo narzuca świadomie karę na tych, którzy złamali jego przepisy — pisze Michael Lessnoff w artykule *Two Justifications of Punishment*. Kara powoduje cierpienie i dlatego wymaga usprawiedliwienia. Istnieją dwa tradycyjne, ale pozostające w konflikcie uzasadnienia kary — teoria retrybucji i teoria utylitarystyczna. Pierwsza głosi, że wina przestępcy usprawiedliwia karę, której wymiar winien być proporcjonalny do naganności czynu. W utylitarystyce karę usprawiedliwia jej użyteczność dla ogółu, przejawiająca się przede wszystkim w zmniejszeniu ilości i wagi przestępstw. Wymienione teorie nie precyzują kryteriów pozwalających orzec, który czyn należy uznać za moralnie naganny. Lessnoff pozostawia ten problem otwarty i koncentrując się na sprawie uzasadnienia kary stwierdza, że argumentacje popierające jedno lub drugie stanowisko nie są sprzeczne, ale dotyczą różnych aspektów.

Zwolennicy teorii retrybucji głoszą, że równie korzystne efekty jak karanie winnego może dać karanie niewinnego, ale teoria dopuszczająca tego typu kary jest niemoralna. Zwolennicy teorii utylitarystycznej twierdzą, że kara legalna dotyczy osób winnych moralnie (inaczej nie byłaby legalna), a jej uzasadnienie jest bardziej humanitarne. Zdaniem autora, wybór jednego z tych uzasadnień jest decyzją wartościującą. Ale ogólna odpowiedź utylitarystyki (w zasadzie poprawna) nie rozwiązuje sprawy wymiaru kary, która może być zbyt okrutna wobec wagi przestępstwa. Lessnoff powołuje się na Hartowskie rozróżnienie *General Justifying Aim* i *Principles of Distribution* i powiada, że ogólne uzasadnienie celu kary może mieć charakter utylitarystyczny, natomiast w zasadzie dystrybucji dochodzi do głosu idea uznawana przez zwolenników teorii retrybucji. Autor artykułu sądzi, że termin *justification* jest dwuznaczny i dotyczy dwóch różnych problemów: teleologicznego usprawiedliwienia (*teleological justification*) i uprawniającego usprawiedliwienia (*entitling justification*). Autor przyznaje, że jego propozycja wydaje się być analogią do teorii rozróżniających uzasadnienie czynu od uzasadnienia reguł. Jednak porównanie z taką teorią w interpretacji Rawlsa wskazuje, że jest to analogia pozorna. Rozwijając ten problem w innym aspekcie, Lessnoff sięga do socjologicznego rozróżnienia celów i norm oraz poglądu głoszącego, że w odniesieniu do kary utylitarystyka ustala cel, natomiast retributywizm ustala jedną z norm wymiaru kary. Autor stwierdza, że poprawne rozróżnienie nie dotyczy różnych aspektów problemu kary, lecz różnych znaczeń terminu *justification*. Nie jest tak, że cel karania jest usprawiedliwiony utylitarystycznie, a wymiar kary retributywistycznie. Zarówno cel (reguła karania), jak i konkretny czyn (wymiar kary) wymagają podwójnego usprawiedliwienia, tj. *teleological justification* i *entitling justification*.

Michael Clark w swoim artykule *The Moral Gradation of Punishment* zajmuje się problemem surowości kary w odniesieniu do kar legalnych, stosowanych wobec osób dorosłych i odpowiedzialnych w sensie prawnym. Autor uważa, że kary są często krytykowane jako zbyt surowe, przy czym powszechnie podaje się następujące uzasadnienie tych zarzutów: 1) wymiar kary przekracza minimum, które zapewnia uzyskanie utylitarystycznych celów; 2) kara jest zbyt surowa w porównaniu z tą, na którą przestępca zasłużył; 3) kara jest bardziej surowa niż kary za inne przestępstwa, które z moralnego punktu widzenia są równie poważne. Clark karę skuteczną nazywa taką, której dobrych konsekwencji nie przeciwważą konsekwencje złe, i stwierdza, że przyjmując utylitarystyczną teorię kary, należy uznać, że pomi-

janie pierwszego zarzutu jest niesłuszne moralnie. Zdaniem autora, najpoważniejszy jest zarzut drugi, jako że utylitarne cele mogą być realizowane przez karę w takim wymiarze, na jaki pozwala moralna wina przestępcy (subiektywna niegodziwość). Ustalenie wymiaru kary jest trudne, szczególnie w tych wypadkach, gdy czyn karany przez prawo jest moralnie neutralny lub gdy czyn jest niesłuszny moralnie, ale dotyczy jedynie moralności prywatnej (np. kaziroddstwo) i nie wywołuje szkodliwych konsekwencji ani dla sprawcy, ani też otoczenia. Różny wymiar kary za równie poważne przestępstwa jest, zdaniem Clarka, niesprawiedliwością moralną, która jest usprawiedliwiona względami utylitarnymi (np. za zabicie matki kara dożywotniego więzienia, za zabójstwo policjanta kara śmierci przez powieszenie). Clark przyjmuje, że dolegliwość wywołana karą nie może przekraczać rozmiarów szkód wywoływanych lub zamierzonych przez przestępcę, i proponuje rozważenie następującej procedury wymierzania kary: 1) ustalenie wymiaru koniecznego do realizacji celu (prewencja); 2) redukcja do wymiaru, na jaki przestępca zasłużył; 3) dalsza redukcja w wyniku porównania z karami za inne równie ważne przestępstwa. Autor przyznaje, że kolejne decyzje będą mniej lub bardziej arbitralne, ale nawet w tej sytuacji można przyjąć, że wymiar kary po dokonaniu redukcji będzie zbyt łagodny i nie pozwoli na realizację zamierzonego celu. Groźba kary, której dolegliwość jest mniejsza niż ewentualne korzyści, nie odstraszy przestępcy przed dokonaniem karalnego czynu. Podsumowując swoje rozważania, autor stwierdza, że zasady karania sprawiedliwego i karania skutecznego prowadzą do konfliktowych obowiązków. W sytuacji, gdy dwa obowiązki moralnie słuszne nie mogą być jednocześnie realizowane, musimy dokonać wyboru. Niewątpliwym złem jest cierpienie spowodowane przez karę, ale jeszcze większym złem byłoby zniesienie kary w sytuacji, gdy jej konsekwencje są społecznie pożądane.

Omawiany rocznik „The Philosophical Quarterly” zawiera nadto szereg innych interesujących pozycji. Należy tu wymienić przede wszystkim szkic Hugo Meynela — *The Objectivity of Value Judgement*, stanowiący jeszcze jedną próbę przezwyciężenia błędu naturalistycznego, artykuł Dorothy Walsh na temat kantowskiego pojęcia czynu moralnego (*The Dilemma of the Grundlegung*) oraz niezwykle wnikliwy szkic W. F. R. Hardie — *Willing and Acting* — dotyczący znaczenia pojęcia woli we współczesnej filozoficznej psychologii działania.

Ludmila Żuk-Łapińska