

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

DZIAŁANIE NA OSOBOWOŚĆ

Helga E. Hörz, *Blickpunkt Persönlichkeit. Ein Beitrag der Ethik zu Theorie und Praxis der Persönlichkeitsentwicklung*, Berlin 1975, VEB, ss. 165.

Recenzowana książka jest pracą habilitacyjną autorki, której rozprawa doktorska *Die Frau als Persönlichkeit* ukazała się po raz pierwszy w 1968 r. i została wznowiona trzy lata później. Helga Hörz, żona znanego filozofa przyrodoznawstwa i autora licznych prac, Herberta Hörza, kieruje Zakładem Etyki Uniwersytetu Humboldta w Berlinie i pełni szereg odpowiedzialnych funkcji politycznych i społecznych; jest między innymi przedstawicielką NRD w Światowej Radzie Kobiet przy ONZ. Do obowiązków tych dochodzą też odpowiedzialne zadania wychowania trojga dzieci.

Książka *Blickpunkt Persönlichkeit* stanowi pierwszy tom w serii „Weltanschauung heute”, nad którą pieczę sprawują: H. Hanke, H. Hörz, H. Kölsch, E. Lange, H. Ley, D. Mühlberg, E. Pracht, G. Söder i V. Wrona. W 1975 r. w serii tej ukazały się między innymi: praca S. Wollgasta, *Tradition und Philosophie. Über die Tradition in Vergangenheit und Zukunft* (Tradycja i filozofia. O tradycji w przeszłości i przyszłości); praca zbiorowa *Wissenschaft und Gesellschaft. Antworten des historischen Materialismus auf neue Fragen von Wissenschaft und Technik* (Nauka i społeczeństwo. Odpowiedzi materializmu historycznego na nowe problemy nauki i techniki), tłumaczenie prac z języka rosyjskiego oraz publikacje poświęcone szeroko rozumianym zagadnieniom światopoglądowym. W latach następnych przewiduje się wydanie dalszych prac poświęconych między innymi problemom stosunku władzy do techniki, kwestiom ideologii i panowania. W serii tej dominuje tematyka krytyczno-ideologiczna.

Helga Hörz w omawianej książce, idąc śladem innych, często przez nią cytowanych autorów, stara się ustalić współzależność między szeroko rozumianą osobowością współczesnych ludzi żyjących w różnych warunkach ekonomiczno-ideologicznych a determinantami biologicznymi, ideologiczno-swiatopoglądowymi, psychologicznymi, materialno-ekonomicznymi, moralnymi itp. Zadania teoretyczne widzi przy tym w ścisłym powiązaniu z możliwymi sposobami ich praktycznego wykorzystania w szeroko pojętej praktyce czynnego przekształcania zastanej osobowości ludzi i dostosowania jej do postulatów decydentów. Jednym z głównych teoretycznych i praktycznych celów jej pracy jest — jak pisze — walka z przeciwnikami marksizmu, do których zalicza zwolenników teorii niezgodnych z marksizmem-leninizmem. Są nimi rewizjoniści, adherenci freudyizmu, neofreudyzm, egzystencjaliści itp. Takie sformułowanie głównego celu pracy przesądza szereg wyników i zakreśla wyraźne ramy rozważań.

Publikacja składa się z czterech rozdziałów. W rozdziale pierwszym autorka podkreśla konieczność rozpatrywania problemów osobowości i moralności w ścisłym związku z konkretnymi, społeczno-ekonomicznymi realiami, w których przyszło żyć konkretnym ludziom. Wielokrotnie powtarza, że jest to nieuchronnym następstwem odkrycia, że „człowiek jest całokształtem stosunków społecznych”, nie może być poza nimi zrozumiany i nie powinien być w izolacji od nich rozpatrywany. Abstrahowanie od tych okoliczności uważa za podstawowy błąd wszystkich niemarksistowskich teorii moralności i osobowości. Za podstawowy postulat metodologiczny tego typu rozważań uznaje też konieczność świadomego określenia (przyjęcia) wyraźnego stanowiska światopoglądowego, w ramach którego te problemy mają być analizowane. Stanowisko światopoglądowe wyznacza — jej zdaniem — podstawowe kryteria interpretacji takich życiowo i teoretycznie ważnych zagadnień, jak np. problem miejsca człowieka w świecie, natura ludzka, sens życia. Zgodnie z tym założeniem, autorka rzeczywiście w swej pracy dużą rolę przypisuje twierdzeniom o charakterze światopoglądowym i przedmiotem swej krytyki czyni z reguły, by tak rzec, „ideologów osobowości”, a nie empirycznych psychologów. Uwzględnia oczywiście udział rozmaitych czynników w kształtowaniu osobowości człowieka, ale krytykuje najwyraźniej spekulatywne teorie osobowości, sformułowane bądź zarysowane przez Freuda, Simone de Beauvoir itp. Polemizuje też z niektórymi twierdzeniami na temat osobowości, sformułowanymi przez I. S. Kona.

Autorka krytykuje rewizjonistów głównie za to, że twierdzą, iż „marksizm-leninizm teoretycznie ujmując tylko społeczeństwo, a nie osobowość. Jest jedynie nauką o prawidłowościach historii i rozwoju formacji społecznych, ale nie ma żadnej teorii człowieka i jednostki ludzkiej i dlatego wymaga uzupełnienia filozoficzno-antropologicznego” (s. 14). Przyznaje też, że „W konkretnych, historycznych warunkach kultu jednostki i pogwałcenia demokracji socjalistycznej, które w dzisiejszych Chinach przybrały postać odrażającą, zjawiska alienacji (*Entfremdungserscheinungen*) mogą występować także w socjalizmie” (s. 16). Nie należy jednak tych kwestii, zdaniem autorki, absolutyzować, gdyż większość trudności w państwie budującym socjalizm — to „Konflikty i sprzeczności, które nie są zjawiskami alienacyjnymi, lecz częścią obfitującego w konflikty procesu rozwoju osobowości, do którego należy czasem niezgodność interesów nie dających się chwilowo przezwyciężyć” (s. 17). Trudności praktyczne i teoretyczne są też czasem wynikiem utrzymywania się w tym społeczeństwie „przeżytków” dawnych systemów. Dobitym tego przykładem jest, jej zdaniem, wizja roli kobiety w społeczeństwie socjalistycznym, będąca zbiorem dawnych i nowych wyobrażeń. Autorka jest na te sprawy szczególnie wrażliwa; wystarczy przypomnieć, iż swoją pracę doktorską, o której wspominałem wcześniej, zatytułowała właśnie *Kobieta jako osobowość*.

Wielokrotnie też czytelnik zostaje ostrzeżony przed błędem niedostatecznego oddzielania tego, co psychiczne, od tego, co biologiczne, społeczne, moralne itp. Autorka podkreśla ich jedność w człowieku, ale jednocześnie zwraca uwagę, iż nie są one ze sobą tożsame i nie należy ich mylić ze sobą. Dlatego mówi o „psychicznym”, „biologicznym”, „społecznym”, „ekonomicznym”, „moralnym” itp. uwarunkowaniu ludzkiego działania (*resp.* postępowania). W świetle tych założeń uważa osobowość za „zjawisko społeczne” (*soziale Erscheinung*), za „przedmiot i podmiot stosunków społecznych” (s. 27). Dla ustalenia kryteriów oceny postępowania i osobowości niezbędne jest, po pierwsze, „opracowanie ogólnych właściwości osobowości” (*Wesen der Persönlichkeit*), oraz, po drugie, „specyficznych właściwości osobowości socjalistycznej” (s. 31). Hörz powtarza w związku z tym za Leninem,

że „to, co ogólne, istnieje tylko w tym, co jednostkowe, i dzięki temu, co jednostkowe” (s. 31). Twierdzenie to uważa za podstawowy postulat metodologiczny mający pomóc znaleźć ogólne i specyficzne właściwości osobowości. Przyjmuje też twierdzenie Herberta Hörza, które głosi, że „To, co szczegółowe, jest ogólne, które podporządkowane jest innemu ogólnemu” (s. 32). Jednocześnie odrzuca twierdzenie, w myśl którego do istoty osobowości miałaby należeć świadomość (s. 33). To, co szczegółowe w osobowości, nazywa „jakością” (*Qualität*). Słusznie zaznacza przy tym, że nie wszystko, co inne, jest tym samym lepsze; nie każda nowa jakość jest jakością lepszą. O nowej jakości osobowości można więc mówić dopiero wtedy, kiedy zmienia się istota tej osobowości.

Niekiedy, krytykując niemarksistowskie systemy społeczne, autorka wydaje się posługiwać uproszczonym schematem interpretacyjnym, jak choćby np. wówczas, gdy twierdzi, że w społeczeństwie kapitalistycznym jedynym i podstawowym kryterium oceny wartości człowieka jest pieniądz (s. 42). Nikt nie kwestionuje, iż pieniądz odgrywa tam jedną z kluczowych ról, ale nie jest on na pewno jedynym czynnikiem brany pod uwagę przy ocenie wartości człowieka — na pewno w czasach dzisiejszych trudno byłoby dowieść empirycznie, że wartość moralną czy intelektualną wyznacza wyłącznie pieniądz. Sprawa oceny moralnej wydaje się zresztą o wiele bardziej złożona.

Definiując społeczne składniki osobowości człowieka, autorka pisze, że rozumie przez nie „produkcyjny stosunek człowieka do przyrody i wzajemne stosunki międzyludzkie” (s. 48), natomiast to, co „biologiczne”, stanowi „chemiczno-biologiczny stosunek człowieka do środowiska, jego proces życiowy (rozmnażanie się, życie i śmierć), system nerwowy, pamięć, uzdolnienia wrodzone” (s. 48). Dialektykę czynników „biologicznych” i „społecznych” uważa autorka za podstawowy mechanizm tworzący konkretną osobowość człowieka. Oznacza to wprawdzie niepełne, ale w pewnym sensie ważne „równouprawnienie” tych dwóch czynników, z czego wynika, iż wrodzone właściwości osobowości (czynnik „biologiczny”) nie są dla powstania konkretnej osobowości decydujące. Tym samym autorka jest daleka od uznania „automatyzmów” w rozwoju osobowości, choć uznaje pożyteczność korzystania w rozsądnych wymiarach z badań i ustaleń statystycznych.

Ważnym stwierdzeniem jest też teza, iż teoria głosząca istnienie niezmienniej, wiecznej „natury ludzkiej” okazała się „absurdalna” (s. 58). Otwiera to, zdaniem autorki, rzeczywiste możliwości określonego wychowania i kształtowania pożądanej osobowości. Hörz nie podejmuje jednak szerzej ważnego metodologicznie i moralnie problemu doboru kryteriów tego kształtowania. Nie wystarczy bowiem chyba powoływanie się na stare twierdzenie, iż „anatomia człowieka stanowi klucz do zrozumienia anatomii mały” (s. 61).

Drugi rozdział ma charakter polemiki z psychoanalityczną teorią osobowości, a w szczególności z teorią Wilhelma Reicha, który — jak pisze Hörz — usiłował połączyć materializm dialektyczny z psychoanalizą. Uznawał on za fakt osiągnięcia marksizmu, ale proponował zupełnie inną diagnozę i terapię. W terapii tej podstawową rolę przypisywał emancypacji osobowości nie poprzez walkę klas, lecz wyzwolenie seksu spod dominacji mechanizmów frustrujących. Odpowiedzialnymi za podstawowe problemy społeczne i konflikty międzyludzkie, a także osobiste czynił nie sytuację ekonomiczno-społeczną, lecz hipokryzję, autorytatywny system wychowania i rządzenia oraz uznawanie zaspokojenia seksualnego za grzech wywołujący silne poczucie winy. Nie zmiany struktury społeczno-ekonomicznej są najważniejsze, twierdził Reich, lecz zmiany świadomości i postaw; nie rewolucja

ekonomiczno-społeczno-polityczna, lecz rewolucja seksualna. Nietrudno się domyślić, że dla autorki teoria ta jest nie do przyjęcia.

Krytyka Reicha, oprócz aspektu teoretycznego, ma także znaczenie praktyczne. Wiąże się bowiem z problemem etyki seksualnej w ogóle, a w szczególności z problemem małżeństwa i rodziny. Ten wątek rozważań autorki stanowi przykład jej próby wykorzystania wniosków teoretycznych do analizy zjawisk z życia codziennego. Wspomina ona w tym kontekście, iż w „kręgach studenckich w RFN i Berlinie Zachodnim można nierzadko słyszeć, iż w NRD istnieje wprawdzie socjalistyczna baza ekonomiczna, ale nadbudowa odpowiada całkowicie kapitalistycznym stosunkom produkcji. Konkretnie mówi się w związku z tym, że np. w socjalizmie podstawą jest burżuazyjna rodzina monogamiczna; jest ona nawet prawnie chroniona. Małżeństwo monogamiczne prowadzi z konieczności do autorytarnego wychowania dzieci. Autorytarne wychowanie z kolei oznacza wytwarzanie ducha niewolniczego (*Untertanengeist*) wskutek represjonowania życia seksualnego. Z tym znów wiążą się ogólne wyobrażenia na temat systemu państwa mającego charakter dyktatury. Dyktatura zaś jest nie do pogodzenia z demokracją i wolnością człowieka” (s. 81 i n.). Krytykując tę interpretację, autorka omawianej pracy podkreśla jednak, iż w wyniku eksperymentalnych badań można wykazać, że „nie można prowadzić antyautorytarnego wychowania za pomocą autorytarnych wychowawców” (s. 83). Ostatecznie przyznaje, że spraw tych nie można rozstrzygnąć, posługując się jedynie izolowanymi eksperymentami, ponieważ „człowiek jest istotą społeczną”, a „Sposób wzajemnego odnoszenia się ludzi do siebie można wyjaśnić ostatecznie na podstawie materialnych stosunków społecznych” (s. 87). Inaczej mówiąc, „Przyczyn takich zjawisk, jak żądza władzy, lęk przed władzą i tłumienie popędu płciowego należy szukać przede wszystkim w charakterze bazy materialnej społeczeństwa” (s. 87). Powstaje tu jednak pytanie, czy — zgodnie z wcześniej wymienionymi postulatami autorki — wystarczy tu ograniczyć się do badania owej „bazy”? Czy zdołamy wyjaśnić te problemy, badając tylko jeden z wymienionych przez nią czynników? Co wówczas należy począć z postulatem uwzględnienia dialektyki różnych czynników kształtujących ostatecznie osobowość?

Autorka pisze, że „Stabilność rodziny w kapitalizmie służy zapewnieniu i umocnieniu istniejącego systemu panowania” (s. 90). Ale przecież także w socjalizmie zabiega się o trwałość i stabilność rodziny. Podkreśla przez to, że w jednym systemie stabilność rodziny może mieć wartość dodatnią, a w innym ujemną. Dowodzi to, iż o wartości moralnej czy też po prostu przydatności jakiejś instytucji nie decyduje jej funkcja czysto „wewnętrzna”, w tym przypadku „biologiczna”, lecz sposób jej użytkowania i usytuowanie wobec innych wartości.

Trzeci rozdział poświęcony jest analizie stosunku obiektywnych praw działania człowieka do norm moralnych w procesie kształtowania osobowości. Już na początku wyłania się problem wartości logicznej zdań normatywnych i kwestia wartości. Autorka odrzuca ustalanie prawdziwości norm i wartości zarówno w drodze odwoływania się do subiektywnych i subiektywistycznych intuicji, jak też nauk szczegółowych. Jako punkt wyjścia proponuje ustalenie (odkrycie) „obiektywnych praw działania człowieka” (s. 97) i dopiero wówczas określenie norm i wartości. Schemat proponowanego przez nią rozumowania jest mniej więcej taki: najpierw zbadać, do czego ludzie faktycznie w życiu dążą, i w ten sposób wykryć uznawane przez nich „wartości”, a następnie „Z tych wartości wyprowadzić normy postępowania człowieka (...), które będą prawdziwe wówczas, gdy będą formułowały postulaty dotyczące działania człowieka w interesie postępu społecznego i właściwie odzwierciedlały obiektywne prawa, interesy klasowe i znajdu-

jące w nich swe uzasadnienie obiektywne cele ruchów społecznych. Aby prawdę tę osiągnąć, nie wystarczy porównać pojedynczą wypowiedź ze stanem faktycznym, lecz rozpatrywać wartości i normy w kontekście praw społecznych i prawdziwości teorii, która stanowi ich uzasadnienie" (s. 97 i n.).

Innymi słowy: prawdziwość norm i wartości zależy od szeregu innych czynników, a w szczególności od uprzednio zweryfikowanych określających owe „obiektywne prawa” postępu społecznego, interesów itd. Ale prawa te są przecież odkrywane przez nauki szczegółowe. One bowiem ustalają między innymi statystyczne prawidłowości ludzkich działań. Rodzi się więc pytanie, czy mimo deklaracji, iż nauki szczegółowe nie mogą same określać „powinności”, autorka w końcu nie przyznaje im jednak tej roli? Oznaczałoby to przełamanie starego dylematu Hume'a, według którego z żadnych badań „bytu”, w tym przypadku praktyki społecznej, nie wynika „powinność”.

Stosunek jednostki do społecznie ukształtowanych norm czyni Hörz „probierzem ukształtowania osobowości” (s. 117). Czy miałoby to znaczyć, że tylko konformistyczne osobowości zasługują na akceptację? Uprowadzając to pytanie autorka postuluje, by jednostka norm się nauczyła, następnie winna je świadomie respektować i na końcu świadomie kształtować (s. 118). Nasuwa się tu uwaga, że najbardziej znani pionierzy moralności uczyli się wprowadzić obowiązujących w danym społeczeństwie norm, ale ich nie przestrzegali (lub przynajmniej niewiele z nich respektowali) i raczej przekształcali moralność niż ją akceptowali.

Ciekawe, iż autorka uważa, że „etyka musi znaleźć odpowiedź na podstawowe pytanie światopoglądowe o sens życia” (s. 122). Ciekawe jest to dlatego, iż tym razem nie w obiektywnych prawach nauk szczegółowych, lecz właśnie w nieokreślonej co do swej naukowości etyce poszukuje sensu życia człowieka. Etykę pojmuje jako „teoretyczne uogólnienie praktycznego postępowania ludzkiego służące rozwojowi postępowania i kryteriów wartościowania, jako krytykę przestarzałych norm, utopii moralnych oraz iluzji społecznych na temat przyczyn, sensu i znaczenia decyzji moralnych” (s. 123). Ale nie dowiadujemy się z tego jeszcze, jaką to mianowicie etykę autorka ma na myśli; czy chodzi np. o socjologię moralności, czy też o etykę normatywną? A więc czy chodzi jej tu o dyscyplinę opisową, czy wartościującą?

Pytanie o sytuacyjnie i społecznie nieuwarunkowany sens życia człowieka jest, zdaniem autorki, bezsensowne (por. s. 13). Sens ten jest, w jej przekonaniu, zawsze zrelatywizowany do konkretnej klasy, a skądinąd wiadomo, że „klasa panująca zawsze walczy o zachowanie istniejących warunków, podczas gdy klasa uciskana właśnie z tymi warunkami walczy” (s. 131). W innym miejscu z kolei powiada, że „Człowiek może określić sens swego życia tylko w sposób naukowy”, uświadamiając sobie, że „w ostatecznej instancji postępowanie jednostki określone jest przez ekonomiczną strukturę społeczeństwa” (s. 132). Twierdzi też, że „Cele człowieka muszą wypływać z charakteru danej epoki” (s. 133).

Ostatnie partie pracy (rozdział czwarty) poświęcone są wybranym zagadnieniom wychowawczym i praktycznym. Podkreślona zostaje w szczególności rola kolektywu jako narzędzia wychowującego jednostki. Dotyczy to także zbiorowości naukowców.

Nie jest przypadkiem, że zainteresowanie osobowością człowieka ze strony psychologów społecznych, ideologów, polityków, moralistów i innych jest dziś coraz większe. Chodzi bowiem nie tylko o samo zrozumienie jej struktury, lecz także o możliwość praktycznego sterowania osobowością. Rzecz idzie nie tylko o poznanie osobowości, lecz jej opanowanie; o zneutralizowanie jej możliwej ag-

resywności, o pacyfikację przez internalizację odpowiednio wyselekcjonowanych i dawkowanych przepisów (norm, nakazów, zakazów, kar, nagród itp.). Celem jest „oblaskawienie” teoretyczne i praktyczne „natury ludzkiej”. Ważne jest też, by osiągnąć to przy użyciu możliwie najbardziej humanitarnych środków i względnie małym kosztem społecznym. Rzecz jest jednak trudna, mamy tu bowiem do czynienia z identycznością poznającego podmiotu i poznawanego przedmiotu. W obu przypadkach jest nim człowiek. Gdyby wystarczała autorefleksja i „analiza treści własnej duszy”, problemu „natury ludzkiej” prawdopodobnie by nie było.

Tak zwane konstrukty teoretyczne, tzn. przedmioty teoretyczne nie dane nam w bezpośrednim doświadczeniu, są nie tylko wynikiem określonych preferencji metodologicznych, lecz — jak to ma miejsce zwłaszcza w przypadku, kiedy mamy ustalić empiryczny sens „natury ludzkiej”, „istoty człowieka” czy jego „osobowości” — stanowią wynik określonej (światopoglądowo między innymi) opcji aksjologicznej. Opcja ta determinuje dobór kryteriów wartościowania teorii alternatywnych wobec naszej. A w każdej opcji nieuchronnie zawarty jest element wyboru. Świadomość tego faktu zawsze winna nam towarzyszyć, zwłaszcza, gdy nowoczesnym badaniom naukowym makrokosmosu towarzyszą poszukiwania „mechanizmów” rządzących naturą ludzką, osobowością człowieka i powraca echo starej, greckiej maksymy „poznaj samego siebie”.

Zbigniew Zwoliński

TEORIE NATURY LUDZKIEJ

Leslie Stevenson, *Seven Theories of Human Nature*,
Oxford University Press, 1974, ss. 128.

O trudnościach związanych z konstruowaniem filozoficznej koncepcji natury ludzkiej traktuje książeczka Leslie Stevensona *Seven Theories of Human Nature*. Autor jest wykładowcą logiki i filozofii na Uniwersytecie St. Andrews, ma także wykształcenie matematyczne, co ma niemały wpływ na sposób, w jaki analizuje siedem znanych teorii antropologicznych (Platona, chrześcijańska, Marksa, Freuda, Sartre'a, Skinnera, Lorenza). Niejasna jest zasada wyboru stanowisk tych właśnie, zastrzeżenie budzi również powierzchowność samych analiz, interesująca wydaje się natomiast klasyfikacja twierdzeń zawartych w omawianych teoriach oraz przesłedzenie ich stosunku do nauki.

Nie zamierzam — za Stevensonem — zdawać sprawy z filozofii Platona, Sartre'a czy Marksa. Wszystkie koncepcje we wspomnianej pracy, może z wyjątkiem Skinnera czy Lorenza, należą wszak do filozoficznego elementarza. Ich streszczenia są na ogół wierne, choć — jak się rzekło — powierzchowne. Warto jednak zatrzymać się nad przedsięwziętym przez autora zamyśle zorganizowania poglądów różnych myślicieli wokół pewnej wspólnej struktury metodologicznej.

Składają się na nią cztery poziomy rozważań: refleksja nad uniwersum jako

całością, właściwa teoria człowieka wraz z pytaniem o ludzkie wartości, problem genezy zła oraz koncepcja uchronienia gatunku ludzkiego przed rozmaicie rozumianą dekadencją.

Autor świadom jest swoistości tradycyjnej refleksji filozoficznej, nadto świadom wpływu myśli naukowej i naukowych procedur na tradycyjny kształt filozofii. Daje się więc poznać niejako w dwóch rolach: jako pozytywista-analityk, rygorystycznie badający sensowność filozoficznych ustaleń, oraz jako historyk idei przywiązany do klasycznie uprawianych i rozstrzyganych kwestii metafizycznych.

Prześledźmy jego tok rozważań. Intuicja potoczna, a również wiedza metodologiczna każą traktować całość antropologii filozoficznej jako dociekania zasadniczo różne od teorii człowieka ufundowanej wyłącznie na osiągnięciach nauk przyrodniczych. Nie znaczy to jednak, że teoria filozoficzna wyklucza doniesienia wiedzy szczegółowej; przeciwnie, tym więcej znajduje zwolenników im mocniej wsparta jest na nauce. Wszelako stanowi to tylko część jej istoty. Pozostałe składniki to system wartości moralnych związany z pewną ogólną perspektywą ludzkiego losu, oraz określone implikacje praktyczne wpływające dla wyznawcy z zaakceptowania odpowiednich postaw i wartości.

Wspomniany 4-członowy układ analizy stosowany w każdym z siedmiu przypadków nie mówi co prawda wyraźnie o przenoszeniu tez filozoficznych w sferę działań, czytelnik odnosi jednak wrażenie, że Stevensona interesują jedynie teorie brzemienne w konsekwencje dla praktyki życiowej. Te teorie, których wpływ na zasięg polityczny i instytucjonalny mają wedle autora cechy ideologii, służą bowiem interesom pewnej grupy ludzi. Należy do nich marksizm, związany z działalnością zorganizowanej partii robotniczej, oraz chrześcijaństwo, związane z istnieniem instytucji kościoła; w obu wypadkach koncepcja człowieka i świata narzuca jednocześnie pewien system działań. Nieobojętne dla praktyki życiowej są również pozostałe koncepcje. Wynika to z samego charakteru refleksji (Platońska nauka o duszy i państwie) lub z nakazów tkwiących wewnątrz teorii (nakaz życia autentycznego w egzystencjalizmie) bądź też z metody stosowanej przez myśliciela (behawioryzm Skinnera, psychoterapia Freuda, analiza instynktu agresji u Lorenza).

Zamiarem Stevensona była krytyczna ocena kilku poglądów na naturę człowieka zarówno pod względem ich doniosłości dla ludzkiego losu, jak i pod względem rzetelności naukowej. Autor bada między innymi poszczególne koncepcje jako tzw. systemy zamknięte, tzn. takie, które bronią się przed ewentualnymi zarzutami, analizując motywację krytyka za pomocą własnej terminologii. Cechy systemu zamkniętego ma więc marksizm, który zwalcza przeciwne idee między innymi za pomocą pojęcia świadomości fałszywej; bronią chrześcijaństwa jest teoria grzechu zaślepiającego heretyków; podobnie można interpretować stanowisko przeciwne platońskiemu — jako wynikłe z niedostatku światła rozumu. Cechy systemu zamkniętego ma również egzystencjalizm — o ile wygodniejsza jest „zła wiara” od tragicznej odpowiedzialności; a także freudyzm, gdzie brak zaufania do psychoanalizy można traktować jako lęk przed ujawnieniem prawdy o sobie.

Autor dezawuuje naukowość zamkniętego systemu poglądów, przypisując jego trwałość pewnej inercji intelektualnej oraz wygodzie wyznawców, zwłaszcza jeśli pełni on zarazem funkcje ideologii. Nie przesądza to jednak o słuszności poszczególnych twierdzeń składających się na szerszą propozycję antropologiczną. Stevenson klasyfikuje je wedle znanego wzoru: sądy wartościujące, analityczne i empiryczne. Sądy wartościujące wyrażają powinność, są świadectwem określo-

nych stanów psychicznych, nie zawierają natomiast opisu faktów. Nie zawierają go również sądy analityczne, jako nie wykraczające poza definicyjną analizę pojęć. Istotnym jądrem teorii naukowej pozostają tedy sądy empiryczne, prawdziwe na mocy konfrontacji z doświadczeniem.

Czy znaczy to jednak, że formuły nie podlegające regule falsyfikacji, zatem nie należące do nauki, takie jak twierdzenia o wolnej woli, o istnieniu Boga i nieśmiertelności duszy, pozbawione są sensu? Autor uważa je za nienaukowe, lecz nie za bezsensowne. Przeciwnie, mają one pewien walor dla życia ludzkiego, nawet jeśli w sensie poznawczym nie wytrzymują konkurencji wiedzy ścisłej. Do prawd naukowych metafizyka dodaje bowiem szczególny rodzaj prawd o człowieku, niewyraźalnych za pomocą samych tylko zdań spostrzeżeniowych. Powiększają one naszą samowiedzę, wyznaczają ludzkie cele i wybory. Rzecz osobliwa, na podstawie dokonanej przez Stevensona weryfikacji naukowości sądów o naturze człowieka, nie można stwierdzić, by był on bardziej przywiązany do koncepcji ufundowanych — przynajmniej częściowo — na doświadczeniu niż do teorii jawnie metafizycznych. Tyleż zastrzeżeń budzi w nim skrajny behawioryzm Skinnera, co rozstrzygnięcie problemu zła czy boskiego istnienia w chrześcijaństwie. Umiarkowana postawa autora budzi sympatię, razi jednak niekiedy brakiem konsekwencji.

Książeczkę Leslie Stevensona czyta się z pewnym zainteresowaniem. Respekt dla autora budzi jego umiejętność jasnego i zwięzłego przedstawiania myśli omawianych autorów. Uproszczony tok wykładu, mieszczący na stu stronicach siedem obszernych teorii człowieka, nie zadowoli jednak czytelnika obeznanego z filozofią. Zapowiedziane zaś we wstępie podejście metodologiczne — właściwe *credo* pracy — nie w pełni zostało urzeczywistnione na kartach książki.

Joanna Górnicka

SYSTEM NORMATYWNY MAJÓW

Francesca M. Cancian, *What are Norms? A Study of Beliefs and Action in a Maya Community*, Cambridge 1975, Cambridge University Press, ss. 212.

Recenzowana książka jest jednym z wielu studiów zrealizowanych w ramach badań nad grupami Majów południowo-wschodniego Meksyku prowadzonych od początków lat sześćdziesiątych przez Uniwersytet w Harvardzie, a kierowanych przez prof. Evana Z. Vogta. Praca (składająca się z 9 rozdziałów i 9 dodatków) zawiera próbę analizy systemu normatywnego Majów Tzotzil, żyjących w komunie Zinacantan¹.

¹ Aktualnie istniejące „komuny indiańskie” w Meksyku powstały w konsekwencji szeregu dekretnów wydanych przez królów Hiszpanii w XVI wieku w celu obrony Indian przed nadmiernym wyzyskiem ze strony kolonistów hiszpańskich. Oczywiście rzeczą jest, że dekrety te spełniały wiele różnych funkcji, nierzadko sprzecznych ze swoim statusem „opiekuństwa”; bliższe objaśnienie tych skomplikowanych kwestii wymagałoby jednak osobnej pracy. Z czasem w komunach dokonały się poważne zmiany. Pomimo to nie utraciły one swych pier-

W swoim studium autorka zamierza osiągnąć dwa zasadnicze cele: 1) wykazać ograniczoność stworzonej przez Parsonsa teorii aktora poprzez zastosowanie jej do opisu norm badanej grupy Majów i stwierdzenie braku korelacji między owymi normami i zachowaniem, a następnie 2) opisać istniejące w badanej komunie normy za pomocą *frame-sorting method*. Występujący brak korelacji między normami i zachowaniem wyjaśnia autorka, stosując nową koncepcję teoretyczną *social identity approach*².

Cancian rozpoczyna swe rozważania od wyróżnienia trzech typów norm, które pojawiają się, jej zdaniem, w każdej społeczności:

1) założenia rzeczywistości (*reality assumptions*), czyli wszystkie społecznie akceptowane zasady, stwierdzające, co jest dobre albo złe w określonym kontekście;

2) normy członkostwa (*membership norms*), tj. te wszystkie normy, które odnoszą się do czynów wymaganych przez społeczeństwo przy akceptacji danego indywiduum w grupie lub na określonym stanowisku społecznym (zdaniem autorki, oba typy norm są stosowane jednakowo wobec wszystkich członków społeczności i ze względu na to nie tworzą podstawy dla systemu klasyfikacji normy);

3) normy klasyfikujące (*ranking norms*), tj. normy stanowiące o tym, jakie czyny zasługują na szacunek i aprobatę lub brak szacunku i dezaprobatę; właśnie ten typ norm tworzy, zdaniem autorki, normy właściwe i dlatego skupia się ona prawie wyłącznie na ich analizie.

Opis metod i rezultatów pracy terenowej poprzedzony jest ogólną charakterystyką komuny Zinacantan, żyjącej w północnym łańcuchu górskim stanu Chiapas i liczącej około 9000 Indian i 350 tzw. *ladinos*, w większości Metysów oraz białych.

Analizując system ekonomiczny, autorka stwierdza, że ludność zajmuje się głównie uprawą roli, zwłaszcza kukurydzy, która jest podstawowym źródłem utrzymania. Ziemię częściowo dzierżawią od *ladinos*, mieszkających w rejonach niższych i bardziej żyznych. Nie wskazuje natomiast na charakterystyczny dla Indian typ uprawy ziemi, nie uwzględnia działalności rzemieślniczej, uprawianej głównie przez kobiety, a także pomija rolę stosunków społecznych, które dzięki „zasadzie wzajemności” tworzą rodzaj swoistego „sposobu produkcji”, pozostającego w sprzeczności z dominującym w Meksyku kapitalizmem. Ponadto autorka minimalizuje znaczenie nędzy, dyskryminacji i wyzysku Indian, poświęcając temu faktowi wyłącznie jedno zdanie (s. 33).

Mieszkańców Zinacanteco charakteryzuje Cancian jako ludzi uczciwych, pracowitych i oszczędnych, dochodząc do wniosku, że Zinacanteco można określić jako ludzi żyjących według wzorów etyki protestanckiej, oczywiście bez wyznawania tej religii. Analizując wierzenia religijne Indian, autorka skupia się na zachowaniach charakteryzujących w gruncie rzeczy wszelkie społeczności. Brak natomiast analizy filozoficznych podstaw, na których opiera się religia Indian Tzotzil.

Jeżeli chodzi o system polityczny, autorka w gruncie rzeczy nie analizuje niczego; ani systemu władzy w Zinacantan, ani formy, w której uczestniczą w nim jednostki, ani tym bardziej sprzeczności pomiędzy tym systemem władzy a systemem federalnym reprezentowanym przez *ladinos*.

wotnych cech, zwłaszcza jeżeli chodzi o uznaną koncepcję świata, wartości, sposób sprawowania władzy, a szczególnie o „sposób produkcji”, w którym kategorie kapitalistyczne nie istnieją lub też funkcjonują w odmienny sposób. Natomiast istnieje w komunach szereg zasad opartych na „wzajemności”, które organizują życie społeczności indiańskich i odróżniają je od otaczającego je świata *ladinos*.

² Objasnienie metod stosowanych przez autorkę zawiera dalsza część recenzji.

Problem organizacji społeczno-politycznej nie jest wprawdzie zasadniczym przedmiotem studium Cancian, niemniej jednak musimy stwierdzić, że dokonana przez nią analiza tych aspektów życia badanej społeczności jest zbyt uboga i powierzchowna. Brak głębszej analizy sytuacji ekonomiczno-politycznej, w jakiej żyją Indianie, jest, jak sądzimy, jedną z przyczyn, dla których autorka — mimo długoletnich, pracowitych studiów i zastosowania skomplikowanych metod statystyczno-matematycznych — niewiele może nam powiedzieć o systemie normatywnym i życiu moralnym badanej społeczności.

W książce brak również analizy systemu pokrewieństwa omawianej społeczności, nie spotykamy też ani jednego słowa dotyczącego systemu klanów i rodów. Autorka ogranicza się jedynie do powierzchownej analizy roli ojca (zwłaszcza w kształceniu dzieci), nie wskazuje zupełnie na ważność funkcji, jaką pełnią kobiety. Ponadto, wprawdzie podkreśla znaczenie pokrewieństwa rytualnego poprzez zwrócenie uwagi na rolę ojca chrzestnego, jednak pomija jej ekonomiczne implikacje.

Oporając się na tej niekompletnej i subiektywnej ocenie społeczności Zinacanteco, autorka usiłuje opisać jej system normatywny, stosując w tym celu *frame-sorting method*. Jest to metoda, która polega na stosowaniu specjalnych schematów zdań normatywnych (*substitution frames*). Zdania te są niekompletne, uzyskane na podstawie analizy mowy potocznej badanego regionu. Autorka proponuje 4 takie schematy:

- 1) Jan jest dobry, ponieważ...
- 2) Jan jest zły, ponieważ...
- 3) On jest szanowany, ponieważ...
- 4) On nie jest szanowany, ponieważ...

Owe cztery schematy były następnie uzupełniane przez 3 informatorów Zinacantecos, których praca dała w rezultacie 1400 postulatów normatywnych. Z kolei autorka dokonała analizy wszystkich tych norm, eliminując powtarzające się oraz te, które nie mieściły się w uprzednio zdefiniowanej koncepcji *ranking norms*. W rezultacie uzyskano 775 norm, z których następnie wybrano 100 norm. Cancian ogranicza się do analizy 100 norm ze względu na trudności techniczne, które pojawiły się przy późniejszym matematycznym opracowaniu większej ich liczby, jak również z uwagi na niemożliwość równoczesnego objęcia pamięcią komputera 775 norm.

W pierwszym etapie analiz wybrane normy zostały podzielone na „dobre” i „złe”, a następnie trzydziestu informatorów uszeregotało je, wyróżniając normy o treści religijnej, politycznej, etycznej, ekonomicznej i innej (interwencja autorki ograniczyła się do sprawdzenia logicznej zawartości klasyfikacji).

Informatorami Cancian byli Indianie, wyłącznie mężczyźni. Wielkim błędem autorki wydaje się nam fakt, że nie bierze ona pod uwagę opinii kobiet (czyni tak ze względu na ich analfabetyzm i niższy status społeczny). 30 uzyskanych klasyfikacji zostało następnie poddanych opracowaniom statystyczno-matematycznym, co pozwoliło stworzyć klasyfikację, zawierającą pięć grup norm „dobrych” i sześć grup norm „złych”, i odpowiednio określić relacje między tymi normami.

W rezultacie autorka wyróżnia 4 grupy norm „dobrych” i odpowiadające określonym instytucjom: politycznym, religijnym, ekonomicznym i pokrewieństwa, oraz piątą grupę norm „dobrych” nie mających takiego odniesienia. Na przykład: „On jest dobry lub szanowany, ponieważ...”:

- 1) „mówi dobrze po hiszpańsku”, „zwalnia ludzi z więzienia”, „chce być *ladino*”;

- 2) „umie dobrze uprawiać kukurydzę”, „pożycza pieniądze”, „jest bogaty”;
- 3) „oddaje cześć Bogu i wypełnia obowiązki religijne”, „bije dobrze w dzwony, gdy jest zakrystianem”;
- 4) „ma dobre serce i nie gniewa się”, „ofiaruje wodę sodową teściowej”, „traktuje dobrze rodzinę”;
- 5) „jest dobrym znachorem”, „płaci długi we właściwym czasie”.

Jak z tego wynika, „bycie dobrym” oznacza jak najlepszą partycypację w wymienionych instytucjach. Im ważniejsza jest dana instytucja, tym bardziej ceni się aktywne w niej uczestnictwo.

W ramach norm „złych” jest sześć grup: gwałtowność, lenistwo, brak kompetencji, podstępność, bezbożność oraz inne normy. Na przykład: „On jest zły lub nie jest szanowany, ponieważ...”:

- 1) „bije się po pijanemu”, „jest zabójcą”;
- 2) „jest złym rolnikiem”, „nie pomaga ludziom”;
- 3) „jest głuchy”, „nie umie grać na instrumentach muzycznych”, „nie umie rozmawiać z biurokacją *ladinos*”;
- 4) „kłamie”, „krytykuje i naśmiewa się z ludzi”, „powołuje fałszywych świadków przeciwko innym”;
- 5) „nie bierze udziału w obrzędach religijnych”, „nie chce pożyczać pieniędzy”, „źle traktuje swych robotników”;
- 6) „kradnie konie”, „nie chce się żenić”, „nie jest posłuszny rodzicom”.

Po dokonaniu analizy wymienionych norm autorka dochodzi do wniosku, że „być złym” w Zinacantan to tyle, co nie uczestniczyć lub źle uczestniczyć w życiu społecznym.

Autorka sprawdza następnie rezultaty swych badań, powtarzając cały opisany proces badawczy na nowej próbie norm i wykorzystując szereg dodatkowych ankiet, aby stwierdzić wartość zastosowanej metody oraz spójność sformułowanego modelu.

Przedstawione rezultaty badań wzbudzają jednak wiele wątpliwości i mają, jak sądzimy, wiele braków:

1) Sporządzona przez Cancian lista norm w gruncie rzeczy niewiele mówi nam o systemie normatywnym badanej społeczności. Takie normy, jak: „wierzyć w Boga i brać udział w obrzędach rytualnych”, „być dobrym rolnikiem” czy też „być moralnie dobrym traktując swych bliźnich” są zasadami spotykanymi w większości społeczeństw na świecie. Podobnie nie mówi nam jeszcze nic o czynach potępionych przez Indian cytowanie takiej np. normy jak „być zabójcą”. Dla potwierdzenia możemy przytoczyć chociażby znany nam fakt, iż Indianin (też z grupy Tzotzil, lecz z sąsiedniej komuny Chamula) oskarżył się przed władzą o zabójstwo swojego znajomego *ladino*, ponieważ w czasie polowania zabił zwierzę, o którym wiedział, że jest „zwierzęciem-towarzyszem” owego znajomego. Jak się okazało, człowiek ten umarł w domu dalekim od miejsca polowania, lecz ów Indianin uważał się w myśl swoich wierzeń za jego zabójcę. Sprawą fundamentalną dla analizy systemu normatywnego mieszkańców Zinacantan jest więc dopiero określenie, na czym polegają i jak funkcjonują omawiane zasady z punktu widzenia wizji świata Indian Tzotzil. W ten sposób można by sformułować system normatywny, który nie redukowałby się do sporządzonej przez autorkę prostej listy norm.

2) Praca Cancian posiada też szereg niejasności, z których dla przykładu wymienimy kilka: w jakim stopniu darowanie wody sodowej teściowej może być przedmiotem regulacji normatywnej (w dodatku w regionie, w którym podarun-

kami są napoje alkoholowe)? W jakiej mierze należy do systemu normatywnego zasada nakazująca zakrystianom dobre bicie w dzwony (zwłaszcza w regionach, w których nie ma księży katolickich ani zakrystian)? Czyżby naprawdę należało: „mówić dobrze po hiszpańsku”, „chcieć zostać *ladino*” itd. we wsiach, które mają uzasadnione powody, by nienawidzić mówiących po hiszpańsku *ladinos*? Dlaczego autorka wyłącza „płacenie długów” z grupy norm ekonomicznych? I w końcu dlaczego — jeżeli autorka sądzi, że zarówno „oddawanie czci Bogu”, jak i „wypełnianie obowiązków religijnych” są koniecznymi warunkami wypełniania funkcji publicznych — normy te należy uznać za „normy klasyfikujące”, a nie za „normy członkostwa”?

3) Sądzę, że odpowiedź na to pytanie i wątpliwości może być uzyskana w drodze wszechstronnych analiz wszystkich dziedzin życia badanej społeczności. Takie analizy pozwolą dopiero zrozumieć zasady, które rządzą kulturą i życiem społeczno-ekonomicznym Indian. Ponadto, zgadzam się wprawdzie z autorką, gdy sądzi, że religia jest najważniejszym elementem w życiu Indian, niemniej jednak odrzucam kategorycznie jej twierdzenie o braku relacji między religią a polityką i ekonomiką. Relacja między tymi elementami jest tak ścisła, że tworzą one specyficzną jedność, czego dowodem jest fakt, że np. Indianin wprowadza w proces produkcji kukurydzy obrządki na cześć boga kukurydzy i bogów ziemi sądząc, że bez tych obrządków nie są możliwe dobre zbiory. Religia funkcjonuje w tym wypadku jako czynnik ekonomiczny, i na tym właśnie polega jej znaczenie w życiu Indian.

Na podstawie zgromadzonego materiału autorka podejmuje próbę porównania systemu normatywnego badanej społeczności z rzeczywistym zachowaniem indywiduów. Stosuje w tym celu nowy kwestionariusz, za pomocą którego porównuje omawiane normy z określonymi zachowaniami, dochodząc do wniosku, że nie istnieje zbyt wielka korelacja między normą i czynami. Właśnie z tego względu autorka odrzuca teorię Parsonsa i przyjmuje *social identity approach* jako podstawę analiz. Uzyskuje w ten sposób rozszerzenie obszaru omawianych norm, gdyż ta druga koncepcja bierze pod uwagę również „założenia rzeczywistości” i „normy członkostwa” ze względu na ich decydujący wpływ na zachowanie społeczne. W koncepcji *social-identity approach* normy mają bowiem swoją rację bytu w grupach społecznych, które mogą w zależności od sytuacji zmienić system norm, naruszając przez to ich „tożsamość” i powodując zmiany w systemach wartości i zachowania indywiduów. W ten sposób ustanawia się relację między normą i czynami.

W końcowej partii książki autorka podkreśla owocność badań opartych na teorii *social-identity approach*. Sądów swych nie uzasadnia jednak własnymi badaniami zrealizowanymi wśród Indian, lecz powołuje się na studia innych autorów amerykańskich.

Mówiąc ogólnie, książka wydaje się, mimo poczynionych zastrzeżeń, interesująca ze względu na ogrom ciekawego materiału empirycznego, którym operuje. Szkoda jednak, że autorka nie uwzględniła żadnego ze studiów, które napisano o systemach wartości Majów Chiapas (ze 141 dzieł cytowanych w bibliografii tylko 12 dotyczy tego regionu, a w dodatku są one w pracy mało wykorzystane). Byłoby to — jak sądzę — o wiele bardziej owocne niż długie dyskusje teoretyczne wokół problematyki północno-amerykańskiej, na których autorka opiera swoje rozważania o etyce tak odległej i odmiennej społeczności Tzotzil.

UTYLITARYZM PLATONIZUJĄCY

Robin Barrow, *Plato, Utilitarianism and Education*, London and Boston 1975, Routledge and Kegan Paul, ss. 211.

Bogactwo zadań, które stawia przed sobą zwłaszcza początkujący filozof, dobrze świadczy o jego ambicji i pasjach poznawczych. Nie zawsze jednak rezultat pracy pokrywa się z zamiarami. Może się o tym przekonać każdy, kto zechce zapoznać się z rozprawą R. Barrowa. Jak wskazuje sam tytuł, autor postawił przed sobą trzy główne zadania: 1) próbuje wykazać, że Platon był utilitarystą; 2) dowodzi, że utilitaryzm jest jedyną doktryną etyczną godną zaakceptowania; 3) usiłuje przekonać czytelnika, że wskazane przez niego utilitarystyczne treści w Platońskiej teorii wychowania i teorii państwa zachowały współcześnie swój walor i mogą w pełni służyć jako filozoficzna osnowa praktyki pedagogicznej. Każde z wymienionych zagadnień mogłoby stać się przedmiotem odrębnej rozprawy, a tymczasem Barrow uporał się z nimi w niespełna 220 stronicowej książce. Skrótowność wyrażania myśli jest oczywiście zaletą, lecz tylko wówczas, gdy nie idzie w parze z powierzchownością w prezentowaniu materiału dowodowego. A to właśnie mam do zarzucenia autorowi rozprawy.

Praca składa się z ośmiu problemowo wyodrębnionych rozdziałów. We „Wstępie” autor zapoznaje czytelnika z poglądami swych głównych adwersarzy co do interpretacji filozofii Platona. Przedstawia w ogólnym zarysie ich ocenę platońskiej teorii państwa, usiłując dotrzeć do filozoficznych źródeł tych ocen. Barrow polemizuje przede wszystkim z poglądami K. R. Poppera (*The Open Society and its Enemies*), R. H. S. Crossmana (*Plato Today*) i B. Russella (*History of Western Philosophy*). Uważa bowiem, że przyjęta przez tych myślicieli interpretacja filozofii społecznej Platona jest reprezentatywna dla wszystkich tzw. liberalnych demokratów. Zasadniczy zarzut, jaki stawia Barrow wspomnianym filozofom sprowadza się do tego, że oceniając Platona, nie potrafią oni uwolnić się od własnych uwarunkowań kulturowych, że rozpatrują Platoński ideał państwa przez pryzmat „naszej cywilizacji”, „naszych ideałów wolnego Zachodu” (s. 2), i z tego powodu nie potrafią wnikać głębiej w filozoficzną i moralną treść Platońskiej wizji społeczeństwa planowo i racjonalnie zorganizowanego. Nic dziwnego — stwierdza autor — że Platon jawi się im jako reakcjonista, totalitarysta i faszysta, a jego wizja państwa wydaje im się odrażająca i niehumanitarna. „Liberalni demokraci rzadko polemizują z przyjętymi przez Platona zasadami organizacji państwa, zazwyczaj uwagę ich przyciągają pewne szczegółowe propozycje Platona (np. sprawa regulowania przez państwo współżycia seksualnego obywateli lub sprawa stosowania kar cielesnych w wychowaniu). Nie badając proponowanych przez Platona zasad moralnych, zamiast argumentów posługują się często „emotywną frazeologią” (s. 3—4). Barrow uważa, że w celu zrozumienia Platona i właściwej oceny jego wizji państwa należy sięgnąć do treści moralnych leżących u jej podstaw, bo „współczesne znaczenie Platona ujawnia się właśnie w akceptowanych przez niego zasadach, a nie w szczegółach” (s. 4). Krótko mówiąc, Barrow zarzuca wspomnianym krytykom Platona brak obiektywizmu, płynącego z przyjętej z góry negatywnej oceny filozofii starożytnego myśliciela, oraz powierzchowność analiz. Jeśli nawet „liberalni demokraci” odnajdują w pracach Platona pewne treści pozytywne — jak np. Popper, który ceni Platona jako socjologa i widzi w nim prekursora

inżynierii społecznej — to jednak nie mogą rozwinąć ich w pełniejszy system, ponieważ sami nie dysponują racjonalną i koherentną doktryną. W taki oto sposób podjęta przez Barrowa obrona Platona przed fałszywymi, jego zdaniem, interpretacjami przekształca się w totalną prawie krytykę założeń filozoficznych, społecznych, politycznych i etycznych liberalizmu.

Zasadnicza różnica między poglądami Barrowa a poglądami „liberalnych demokratów” przejawia się w tym, że stoi on na stanowisku monizmu aksjologicznego, natomiast jego przeciwnicy akceptują pluralizm zasad moralnych. Stąd też płynnie odmienną interpretacji i oceny filozofii Platona. Przedstawiona w recenzowanej książce polemika Barrowa z pluralizmem prowadzi do wniosku, że opowiada się on za monizmem właśnie z powodów utylitarnych. Uważa on, że źle się dzieje, jeśli tę samą sytuację reglamentują dwie różne zasady, ponieważ w praktyce prowadzi to do zamieszania i utrudnia wybór. Pluralizm czyni z wyboru moralnego „rodzaj gry hazardowej”, uniemożliwia ustalenie hierarchii wartości; „ceną tolerancji jest impotencja” — stwierdza dobitnie (s. 14).

Nie mam zamiaru rozpatrywać, czy Barrow, czy krytykowany przez niego „liberalni demokraci” bardziej adekwatnie pojmują myśl Platona. Interesuje mnie stanowisko samego autora rozprawy. Określa on swe poglądy mianem „platonizującego utylitaryzmu”. Ciekawe, jak dokonała się synteza Platona z utylitaryzmem, co zostało zacierpnięte z propozycji autora *Państwa*, a co należy do tradycyjnych elementów utylitaryzmu. Jak się przekonamy, Barrow czasem zbliża się do utylitaryzmu w jego hedonistycznej wersji. Jednak pragnąc uniknąć niedostatków klasycznego utylitaryzmu wprowadza do tej teorii pewne modyfikacje. Tak np. Barrow twierdzi, że zarówno Bentham, jak i Mill niewiele uwagi poświęcili wyjaśnieniu podstawowej kategorii swej etyki, a mianowicie szczęściu. Analizie problemu, czym jest szczęście, poświęca Barrow czwarty rozdział swej rozprawy, by z kolei w rozdziale następnym, zatytułowanym „Dążenie do szczęścia”, skupić się na uzasadnieniu swej teorii, odwołując się do swoistej teorii motywacji i antropologii.

Dwa następne rozdziały poświęcone zostały problematyce społecznej. Podejmuje w nich Barrow zagadnienie wolności, równości i sprawiedliwości, rozpatrując je z punktu widzenia przyjętej wcześniej zasady użyteczności. W rozdziale ostatnim autor przedstawia własną koncepcję filozofii wychowania. Należy podkreślić, że w każdym rozdziale swej rozprawy Barrow rozwija trzy wskazane w tytule książki wątki: interpretuje Platona w duchu utylitaryzmu, następnie zgodnie z tym omawia główny problem rozdziału oraz polemizuje ze stanowiskiem „liberalnych demokratów”. Jedynie w rozdziale 4 i 5 większy akcent kładzie na głębszą prezentację treści swej wersji utylitaryzmu. Z tego powodu czytelnik często gubi główną myśl autora, znikającą wśród szczegółowych polemik i interpretacji.

Co przemawia, zdaniem Barrowa, za tym, że Platon był utylitarystą? Jak wiadomo, jednym z kluczowych pojęć etyków starożytnych jest pojęcie eudajmonii. Posługiwał się nim także Platon. Barrow sądzi, że uznanie Platona za utylitarystę zależy od tego, jak będziemy rozumieć to pojęcie oraz funkcję, jaką ono spełnia w platońskiej etyce. Nie przeczy, że Platon nie utożsamiał dobra ze szczęściem. Uważa jednak, że szczęście może stanowić kryterium dobra; że dobro najwyższe można określić poprzez to wszystko, co prowadzi do maksymalizacji szczęścia w społeczeństwie (por. s. 40 i n.). Jest on zdania, że Platon był utylitarystą w tym właśnie znaczeniu, to jest „uznawał szczęście ludzi za ostateczne kryterium, pozwalające stwierdzić, co jest słuszne, a co złe, co dobre, a co złe” (s. 41).

Tylko ten sposób rozumienia utilitaryzmu wydaje się autorowi racjonalny / bez względu na to, czy był przez kogokolwiek z powszechnie znanych utilitarystów akceptowany, czy też nie.

Jeśli się odrzuci platońską teorię idei, to oczywiście można się zgodzić z przyjętą przez Barrowa interpretacją Platona. Ale czy nie odbiega ona zbyt daleko od poglądów samego Platona? Czym w takim wypadku różniłaby się jego etyka od etyki Arystotelesa czy Epikura? Sądję, że Barrow zbyt tendencyjnie interpretuje poglądy Platona, usuwając z nich to wszystko, co zdecydowanie różni je od utilitaryzmu.

Barrow nie neguje także, iż / w hierarchii dóbr Platon wysoko umieszczał wiedzę i prawdę. Uważa jednak, że były to dla niego wartości mieszczące się w zakresie szeroko pojętego szczęścia. W racjonalnie uporządkowanym platońskim ideale społeczeństwa nie może być miejsca dla wspólnoty cieszącej się prymitywnymi przyjemnościami. Platońska eudajmonia oznacza szczęście istot rozumnych, tj. zdolnych do zrozumienia różnicy jakościowej między przyjemnościami, a także do dokonywania wyboru przyjemności duchowych, wyższych. Dotyczy to zwłaszcza filozofów-królów. Dla nich właśnie — jak stwierdza Barrow — dążenie do prawdy jest konieczną częścią szczęścia, a wiedza niezbędnym warunkiem osiągnięcia szczęścia powszechnego, pojętego jako harmonia całości społecznej, w której każda część właściwie spełnia powierzona sobie rolę. Hierarchia społeczna, będąc dla Platona odwzorowaniem hierarchii rozmaitych części duszy, jest — zdaniem Barrowa — usprawiedliwiona moralnie. Nie jest bowiem efektem jakichś sztucznych podziałów społecznych opartych na irracjonalnych podstawach, lecz stanowi rezultat naturalnego zróżnicowania ludzi, naturalnego zróżnicowania uzdolnień, talentów i predyspozycji. Z tego powodu — stwierdza Barrow — nie mają racji Russel i Crossman, kiedy twierdzą np., że Platon deprecjonuje klasę rzemieślników. Autor *Państwa* nie twierdzi, że nikt, kto jest rzemieślnikiem nie jest zdolny do poznania idei, lecz odwrotnie, kto nie może poznać idei, należy do tej klasy. Barrow uważa, że błędne rozumienie poglądów Platona na tę sprawę jest efektem niedoceniań pracy fizycznej przez społeczeństwa „wolnego Zachodu”. Racjonalne wychowanie powinno zmienić tę ocenę (s. 155). Wedle niego Platoński podział społeczeństwa na klasy jest funkcją pewnych cech osobowościowych. Filozofem-królem może być tylko ten, kto rozumie, że dążyć do prawdy i dobra to dążyć do szczęścia całej wspólnoty, bo tylko ono stanowić może ostateczne kryterium dobra (s. 43). Jak się zdaje, w gronie platońskich filozofów-królów widzi Barrow wyłącznie utilitarystów.

Królowie kreowani przez Barrowa na utilitarystów, pozbawieni (tym razem przez Platona) dążeń egoistycznych, bo jedynym ich celem ma być wzgląd na dobro całości, mają pełne moralne prawo kierowania postępowaniem innych. Posiadając wiedzę rozleglejszą, mogą w sposób kompetentny decydować o środkach wiodących do celu. Barrow zdaje się sądzić, że kompetencje i brak motywacji egoistycznych stanowią dostateczny warunek sprawowania władzy politycznej. Jak za chwilę się przekonamy, pogląd ten stoi w sprzeczności z przyjętą przez autora definicją szczęścia.

Ostatni z argumentów Barrowa odnosi się do sposobu pojmowania szczęścia ogółu. Dość powszechnie uznaje się Platona za rzecznika tzw. organicystycznej koncepcji społeczeństwa. Rzecz jasna, przy takim pojmowaniu społeczeństwa absurdatne jest twierdzenie o szczęściu jako przedmiocie dążeń tej całości. Wszak całość ta pozbawiona jest odrębnej świadomości i zdolności odczuwania. Barrow zdaje sobie z tego sprawę, dlatego musi podważyć taką interpretację poglądów Platona. Do-

wodzi więc, że Platon, mimo organicystycznej koncepcji społeczeństwa, szczęście ogółu pojmował dystrybutywnie, jako sumę szczęścia poszczególnych obywateli (s. 50—51). Jest też przekonany, że Platowska republika stwarza każdemu obywatelowi dostateczne warunki szczęścia, jest bowiem zorganizowana zgodnie z zasadą użyteczności, tj. zasadą największego szczęścia największej liczby osób (s. 51—52).

Moim zdaniem, Barrow zbyt tendencyjnie interpretuje filozofię Platona, zbyt gorliwie chce w nim widzieć prekursora swych własnych poglądów. Zasadność jego interpretacji jest poważnie osłabiona, ponieważ ogranicza się on prawie wyłącznie do analizy *Państwa*, sporadycznie tylko sięgając do *Praw* i *Gorgiasza*. Zarzutu tego nie podważa fakt, że autor nie miał zamiaru pisać rozprawy z zakresu historii filozofii, lecz zajął się filozofią wychowania. Jako znawca filozofii starożytnej, winien był jednak postarać się o szersze uzasadnienie nowej przecież interpretacji poglądów Platona, tym bardziej, że posłużyły mu one za podstawę teorii pedagogicznej.

Kluczowe dla swej doktryny pojęcie szczęścia definiuje Barrow jako zadowolenie (s. 54) bądź akceptowanie sytuacji, w jakiej się człowiek znalazł (s. 62). Określa ono relację między dwiema zmiennymi: jednostką a otoczeniem. Ze względu na ową zmienność nie można, zdaniem autora, podać żadnych powszechnych warunków szczęścia (s. 52 i n.); szczęście jest relatywne. Można jednak i trzeba zbadać to, co szczęściu przeciwdziała, co uniemożliwia jednostce wyrażenie zgody na świat, co ją skłania do zmieniania świata lub zmieniania siebie. Aktywność człowieka jest dla Barrowa symptomem nieszczęścia, ponieważ szczęśliwy nie pragnie nic zmienić w swym położeniu. Nie dotyczy to osób, które z samej aktywności czerpią zadowolenie (s. 63). Poczucie szczęścia posiada różne odcienie i stopień intensywności, bo przecież w różnym stopniu akceptujemy swe położenie. Pełnia szczęścia pojawić się może tylko wówczas, gdy człowiek dojdzie do wniosku, że otaczający go stan rzeczy jest taki, jaki powinien być (s. 62 i n.). Mamy tu do czynienia ze zmianą pojęcia szczęścia. Zagubione zostają jego elementy hedonistyczne, których rozważaniom autor poświęcił sporo miejsca (rozdz. 5). Ich miejsce zajmują wątki perfekcjonistyczne. Szczęście oznacza stan zadowolenia płynący z przekonania o zgodności ideału (tego, co powinno być) z rzeczywistością. Jeśli teraz odniesiemy to do szczęścia ogółu — a o to przecież chodzi każdemu utylitaryście — musimy uznać za najbardziej szczęśliwe społeczeństwo, w którym każda jednostka akceptuje swe położenie, ponieważ uznaje, że jest tak, jak powinno być. Przy takim przesunięciu znaczenia możemy zgodzić się z Barrowem, że każdy dąży do szczęścia, bo przecież każdy pragnie urzeczywistnić swe ideały. Barrow jednak zapomina, że spór między etykami toczy się właśnie o to, co powinno być, o ideał, i że nie zajmuje żadnego stanowiska w tym sporze, kto tylko twierdzi, że ludzie pragną zrealizowania swych ideałów.

Barrow nieustannie zmienia określenie owego ideału. Raz twierdzi, że jest nim to, co powinno być tożsame z pożytkiem danej osoby (s. 65), innym razem oznajmia, że w skład owego ideału muszą wchodzić pewne zasady współżycia społecznego (rozdz. 8). Przy tym nie zawsze wiadomo, czy chodzi mu o pożytek doraźny, czy przyszły, spodziewany. Jest jednak pewne, że Barrow agituje za przedkładaniem interesu (pożytku lub szczęścia) społecznego nad interes (szczęście, pożytek) własny, nawet wówczas, gdy osoba zainteresowana stwierdza zasadniczą rozbieżność obu. Ideałem autora jest bowiem społeczeństwo, w którym interes osobisty obywateli zgodny jest z interesem ogółu. Dowiadujemy się jednak, że owa harmonia społeczna, czyli społeczeństwo szczęśliwych, jest — zdaniem Barrowa — „niepraktyczną mrzonką” (s. 65), bo mało prawdopodobne, by każdy człowiek całkowicie akceptował swą sytuację, uznając ją za zgodną z tym, co powinno być. Najkrótszą receptę Barrowa

na szczęście (tym razem pojęte jako dążenie do zaakceptowania sytuacji) można wyrazić następująco: zmieniać okoliczności dostosowując je do siebie albo zmieniać siebie dostosowując się do okoliczności (s. 64). Dlatego takie wielkie znaczenie przypisuje autor polityce i wychowaniu. Polityka ma na celu zmienianie warunków życia, do czego najbardziej predysponowani są filozofowie, wychowanie zaś kształtować ma człowieka zgodnie z etyką utylitaryzmu.

Celem wychowania i nauczania wedle Barrowa ma być przygotowanie młodzieży do życia w państwie zorganizowanym na racjonalnych i etycznych zasadach. Należy przeto w wychowankach rozwijać talenty i uzdolnienia zgodne z realnymi możliwościami, kształtować osobowość tak, by nie zaprzepaszczać naturalnych predyspozycji, ale też nie budzić fałszywych ambicji, które nigdy nie będą mogły być zaspokojone i w efekcie przyniosą człowiekowi nieszczęście. Należy pamiętać, że tylko ten będzie szczęśliwy, kto potrafi stawiać sobie cele na miarę swych sił, przyczyniając się w ten sposób do wzrostu szczęścia ogółu.

Myślę, że u podstaw Barrowa teorii wychowania tkwi błędna koncepcja antropologiczna, streszczająca się w przekonaniu o niezmienności „natury” człowieka, o pewnych określonych i skończonych (by nie powiedzieć: wrodzonych) możliwościach człowieka, które racjonalne wychowanie powinno rozwijać aż do pełnej ich realizacji. Jest to teoria nawołująca do tego, by człowiek, znając już swój poziom możliwości i zależny od niego status społeczny, rozsądnie się go trzymał w imię szczęścia własnego i szczęścia ogółu. Jedynie wiara Barrowa w nieograniczone i pełne poznanie tego wszystkiego, co potencjalnie tkwi w człowieku, wydaje się bezgraniczna. Nie podzielał tej wiary. Sądzę natomiast, że wynika ona ze zbyt-niego zaangażowania się autora w filozofię Platona. Można się tu dopatrzeć pewnych reminiscencji platońskiego natywizmu, wedle którego w swym rozwoju intelektualnym i społecznym człowiek dochodzi do pewnego nieprzekraczalnego poziomu, jakim jest wiedza absolutna o niezmiennym świecie idei, wśród których króluje idea Dobra, a sposobem jej przejawiania się jest szczęście społeczeństwa.

Ewa Klimowicz

WARTOŚCI I WYCHOWANIE MORALNE

Karol Kotłowski, *Aksjologiczne podstawy teorii wychowania moralnego*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1976, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, ss. 196.

Aby spełnić to, co zapowiada tytuł, książka Kotłowskiego powinna zawierać co najmniej próbę rozstrzygnięcia kwestii, czy dopuszczalne jest, z punktu widzenia aksjologii, wpajanie określonego systemu wartości, a jeżeli tak, to jakiego i w jaki sposób. Wydaje się, że aby nadać wywodom niezbędną jasność, należałoby rozpocząć je od rozważenia, które spośród wartości moralnych stanowią podstawę do formułowania wszelkich moralnych dyrektyw dotyczących wychowania moralnego. Chodziłoby o przedstawienie możliwie zwartego zbioru wartości, za pomocą

którego można by pokusić się o rozwiązanie moralnych problemów związanych z określeniem celu wychowania moralnego oraz z oceną i wyborem właściwych sposobów realizacji tego celu. Jest to zadanie bardzo ważne, bowiem rozwiązanie tych zagadnień ma wielkie znaczenie dla rozstrzygnięcia kwestii najważniejszej — określenia warunków, których spełnienie upoważniałoby do zaakceptowania wychowania moralnego jako przedsięwzięcia pozytywnego moralnie. Rozważania te powinny obejmować również analizę możliwości zbudowania systemu norm, który określałby zakres oraz charakter obowiązków i uprawnień zarówno wychowawców, jak i odpowiednich instytucji społecznych zajmujących się wychowaniem.

W trakcie czytania okazuje się jednak, że autor jakoś inaczej rozumie tytuł swojej książki, gdyż nie problemy tutaj wyliczone są przedmiotem jego rozważań. Książka rozpoczyna się od próby zbudowania definicji teorii wychowania moralnego. Rozdział drugi zawiera schematyczne przedstawienie poglądów dotyczących genezy wartości ze szczególnym uwzględnieniem stanowiska marksistowskiego. W rozdziale następnym omówiony zostaje „socjalistyczny system wartości” (s. 44), który w dalszych rozważaniach pełnić ma rolę podstawy i celu wychowania moralnego. W pozostałych partiach książki wspomina się o konieczności respektowania pewnych wartości, ale jedynie jako wartości instrumentalnych, to jest przyczyniających się do zwiększenia skuteczności wpajania socjalistycznego systemu wartości.

Sądząc na podstawie tytułu, zamierzenia autora jawią się jako bardzo ambitne — rezultat okazuje się daleko skromniejszy. By uniknąć zbędnych nieporozumień, autor powinien raczej opatrzyć swoją książkę tytułem: *Problemy wychowania moralnego w świetle socjalistycznego systemu wartości*.

Wydaje się, że wychowanie moralne jest zabiegiem sensownym tylko wtedy, gdy dysponuje się modelem stanu idealnego moralności jednostki lub społeczeństwa bądź przynajmniej wiedzą, jakich elementów stan ten z pewnością zawierać nie powinien. Aby sformułować marksistowską teorię wychowania moralnego, należałoby za jej podstawę przyjąć marksistowską etykę, natomiast Kotłowski za taką podstawę przyjmuje rozumiany wielce osobliwie socjalistyczny system wartości, czyli „zespół sprzężonych i powszechnie akceptowanych idei będących źródłem norm (nakazów i zakazów) regulujących wzajemne stosunki pomiędzy ludźmi” (s. 60). Idee te to: proletariacki humanizm, patriotyzm, internacjonalizm, świadoma dyscyplina pracy oraz poszanowanie własności społecznej.

Za podstawę marksistowskiej teorii wychowania moralnego autor przyjmuje kilka idei, które zdają się być zaledwie powierzchowną i fragmentaryczną konkretyzacją etyki marksizmu. Zabieg ten, co potwierdzają przedstawione przez Kotłowskiego rozważania dotyczące zadań i metod wychowania moralnego, roli i zadań nauczyciela oraz szkoły, prowadzi do rozwiązań schematycznych, często sprzecznych z normami i zasadami etyki marksistowskiej. Kotłowski gubi z pola swych rozważań naczelną zasadę etyczną marksizmu, że najwyższym dobrem jest człowiek, traktując jednostkę instrumentalnie w stosunku do społeczeństwa.

Wydaje się, że właśnie pominięcie owej zasady spowodowało, iż do rozważań autora wkradł się chaos, a proponowane przez niego rozwiązania omawianych problemów są, niestety, schematyczne i mają małe szanse zastosowania w praktyce.

Zbigniew Miłtuński