

Sprawozdania i recenzje

WOKÓŁ PROBLEMATYKI ZŁA SPOŁECZNEGO

Adam Podgórecki, *Patologia życia społecznego*, PWN, Warszawa 1969, ss. 402.

Nieprzypadkowo Adam Podgórecki pracę swą zadedykował Leonowi Petrażyckiemu. Wszak twórczość autora *Patologii* wynika z teoretycznej i praktycznej inspiracji znanego filozofa prawa. Omawiana książka ściśle mieści się w nurcie tych rozważań, które zmierzają do uczynienia z nauki prawa, a także prawa samego — narzędzia racjonalnej polityki społecznej.

Tym razem Adam Podgórecki podjął w sposób generalny problematykę zła społecznego. Do kwestii zła społecznego można podchodzić w sposób rozmaity.

Można tedy, po pierwsze, na modłę religijną doszukiwać się tych źródeł w „skażeniu natury ludzkiej” przez grzech pierworodny, można również na gruncie laickim snuć rozważania historiozoficzne dotyczące najbardziej ogólnie rozumianych źródeł zła, przy czym owe rozważania posiadają, rzecz jasna, różną wartość teoretyczną i praktyczną.

Niewątpliwie doniosłe znaczenie mają marksistowskie twierdzenia wiążące określone przejawy zła ze strukturą klasową społeczeństw, ze zjawiskami alienacji itp. Rozważania tego typu stanowią częstokroć ważne elementy programu przebudowy społecznej, a ich wyniki zawarte są w różnorodnych koncepcjach ideału społecznego. W tym rozumieniu, wedle marksizmu, podstawowe źródła zła tkwią w strukturze kapitalistycznej. Uważa się tedy, iż zabiegi zmierzające do uchylecia zła są tożsame z działalnością zmierzającą do budowy społeczeństwa socjalistycznego, a następnie komunistycznego.

Po wtóre, problematyka zła społecznego może być przedmiotem szczegółowych badań socjologicznych, polegających na empirycznej weryfikacji założonych hipotez.

Recenzowana praca nie należy bez reszty ani do pierwszej, ani do drugiej grupy. Podgórecki nie ogranicza się bowiem do kwestii szczegółowych, lecz przedstawia kompleksowo określone przejawy zła na podstawie różnych badań, a równocześnie stara się podejść do kwestii zła społecznego w sposób generalny. W tym sensie w omawianej pracy uwzględnione są owe dwa punkty widzenia. Warto dodać,

iż ten typ ujęcia ściśle odpowiada potrzebom naszej praktyki. Wszak ogólna ideologiczna wizja źródeł zła społecznego ma swe znaczenie tylko w odniesieniu do zasadniczych rewolucyjnych przemian społecznych. Inaczej rzecz się ma w sytuacji, w której przemiany takie zostały w zasadzie dokonane, zaś różnego rodzaju zło społeczne utrzymuje się w dalszym ciągu. W takich sytuacjach nie wystarcza ogólna wizja źródeł zła, niezbędne są również analizy szczegółowe, oparte na badaniach empirycznych, które stanowią podstawę racjonalnej polityki społecznej, a w szczególności racjonalnej polityki prawa.

Praca omawiana składa się z trzech części. Część pierwsza — ogólna, zawiera propozycje systematyki nauk społecznych oraz określenia w tej systematyce miejsca problemów patologii życia społecznego. Szczególnie cenne są tu uwagi krytyczne wobec nauki prawa w jej dogmatycznej postaci. Propozycje systematyczne Podgóreckiego w tym zakresie nie są motywowane chęcią czynienia zmian dla nich samych, lecz właśnie ową tendencją praktyczną, o której już była mowa. W tejże części autor proponuje czterocłonową klasyfikację „samego siebie”, która ma służyć zoperacjonalizowaniu pojęcia osobowości dla celów badań empirycznych.

Część druga — szczegółowa, zawiera rozważania związane z patologią indywidualną i grupową. W części tej Podgórecki, w oparciu przede wszystkim o badania amerykańskie, lecz również w pewnej mierze polskie, omawia poszczególne typy patologii, koncepcje dotyczące ich źródeł, a także różnego rodzaju propozycje społecznej terapii. W odniesieniu do każdego wyróżnionego typu autor wysuwa własne propozycje badawcze i terapeutyczne.

Część trzecia — teoretyczna, stanowi krytyczny przegląd różnych teorii zachowań dewiacyjnych i przestępczych.

Ukoronowaniem i podsumowaniem całości pracy jest rozdział zatytułowany „Socjotechnika a patologia życia społecznego”. W rozdziale tym Podgórecki, analizując konkretne przejawy patologii życia społecznego, w sposób przekonywający pokazuje możliwości socjotechniki w dziedzinie ich przezwyciężenia.

Tak pomyślana książka nie mogła, rzecz jasna, nie zawierać pewnych akcentów ideologicznych. Wprawdzie autor akcentów tych nie ujawnia wprost, to jednak sam charakter przedmiotu przesądza o tym, iż akcenty takie w książce się pojawiają. Tak np. nie jest rzeczą przypadkową, iż ilustracje poszczególnych typów patologii zaczerpnięte są z literatury amerykańskiej. Nie chodzi o to, iż właśnie w Stanach Zjednoczonych badania te się rozwinęły, lecz raczej o to, iż obiektywna sytuacja w tym kraju zmusiła badaczy do podjęcia problematyki patologii życia społecznego. Niektóre typy patologii, jak w szczególności pewne formy przestępczości zorganizowanej, są charakterystyczne i specyficzne dla sytuacji w USA. Warto dodać, iż autor widzi również, i daje temu wyraz w swej książce, iż badania amerykańskie nie są pozbawione w swych założeniach elementów ideologicznych. Tak np. słusznie dowodzi, iż niektóre z tych badań są celowo konstruowane w ten sposób, by udowodnić, iż częstotliwość występowania różnych typów patologii jest większa wśród ludności murzyńskiej niż wśród ludności białej.

Przy lekturze książki nasuwają się również pewne wątpliwości natury teoretycznej. Na przykład nie całkiem jasne jest kryterium podziału na patologię indywidualną i grupową. Dlaczego np. hazard czy zabójstwo należą do patologii indywidualnej, zaś rozwód do patologii grupowej? Zapewne w literaturze przedmiotu owe podziały są uzasadnione, jednakże w omawianej książce nie zostały wyraźnie uwi-
docznione.

Autor, słusznie dążąc do wyeliminowania ze swej pracy wszelkich pierwiastków subiektywizmu i arbitralności, bardzo ostrożnie, by nie rzec zbyt ostrożnie, podchodzi do określenia zła społecznego. Wedle Podgóreckiego, określenie zła społecznego zależy od przyjętej siatki wartości, która stanowić może punkt odniesienia przy jego ocenie. Otóż w tym wypadku dążenie do uniknięcia subiektywizmu i arbitralności prowadzi poniekąd do pewnego typu subiektywizmu, mówiąc inaczej, prowadzi do skrajnej relatywizacji określenia zła w zależności od przyjętej siatki wartości. Jest skądinąd sprawą doskonale znaną autorowi, iż owe „siatki wartości” nigdy nie są nawet w tym samym społeczeństwie takie same. Wszak istnieją siatki wartości w podkulturach przestępczych, które zazwyczaj bywają niejako odwrotnością siatek wartości społeczeństwa „normalnego”. Tak więc to, co jawi się jako zło na gruncie jednej siatki wartości, może być traktowane jako cnota na gruncie innej, i odwrotnie. Oczywiście w sferze czystej logiki relatywizacja pojęcia zła do siatki wartości jest przedsięwzięciem słusznym. Jednakże dzieje się tak wyłącznie w tej właśnie sferze. Gdyby zrelatywizowane do siatek „wartości” określenie zła było konsekwentnie stosowane w trakcie pisania omawianej pracy, wówczas nie sposób byłoby tej pracy w ogóle napisać, bowiem nie można byłoby wyróżnić ani jednego typu działań i stanów rzeczy, które by można zaliczyć do sfery patologii w sposób niedyskusyjny. A przecież w tym zakresie formy i typy patologii społecznej wyróżnione przez Podgóreckiego są traktowane jako formy i typy patologii przez ludzi, którzy skądinąd akceptują różne, a nawet przeciwstawne siatki wartości. Wydaje się tedy, iż w omawianej książce materiał empiryczny zaprzeczył niejako słuszności logicznej konstrukcji relatywizmu aksjologicznego. Nie jest to wszakże sprawa pierwszorzędnej wagi. W końcu przecież Podgórecki w sposób trafny poddał klasyfikacji i opisowi różne typy i formy społecznej patologii, niezależnie od zaprezentowanej konstrukcji relatywizacji zła społecznego do określonych siatek wartości.

Trudno wszakże wymagać od autora, by „przy okazji” rozstrzygał jeden z najbardziej trudnych i skomplikowanych problemów, jakim jest problem dowodzenia słuszności bądź wartościowania różnych siatek wartości. Zresztą, jak się okazuje przy lekturze tej pracy, rozstrzygnięcie tego problemu nie było bynajmniej warunkiem niezbędnym napisania owej książki.

Praca Adama Podgóreckiego jest niewątpliwie nowatorska, interesująca i potrzebna. Wzbudzi ona zapewne wiele dyskusji w środowiskach socjologicznych, a także — oby tak było — w środowiskach teoretyków i praktyków prawa. Bo w końcu chodzi o to, by nauka prawa nie ograniczała się do ustaw i kodeksów jako ostatecznego przedmiotu badania, lecz by analizowała ustawy i kodeksy w związku ze społeczną rzeczywistością. I o to chodzi właśnie autorowi omawianej pracy.

Henryk Jankowski

MONOGRAFIA O ETYCE ABRAMOWSKIEGO

Romuald Jezierski, *Poglądy etyczne Edwarda Abramowskiego*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1970, ss. 368.

Z satysfakcją godzi się odnotować, że marksistowska literatura filozoficzna wzbogaciła się o cenną monografię Romualda Jezierskiego, *Poglądy etyczne Edwarda Abramowskiego*. Książka ta, jak już sam tytuł wskazuje, skupia się na etyce Abramowskiego, ale wcale się do niej nie ogranicza. Autor bowiem, poddawszy wnikliwej analizie stosunek poglądów etycznych Abramowskiego do całości jego doktryny, stawia śmiałą, wszakże dobrze przez siebie uzasadnioną tezę, iż centralnym, dominującym i konstytutywnym składnikiem tej doktryny jest zawarty w niej system etyczny. System ten zaś interesuje Jezierskiego nie tylko jako system określonego autora, jest on w niemałej mierze jakby pretekstem do licznych interesujących rozważań metodologicznych, dotyczących m.in. struktury, genezy i funkcji wszelkich systemów etycznych. A rozważania te, podobnie jak interpretacja poglądów etycznych Abramowskiego, obierają sobie za punkt wyjścia podstawowe założenia filozofii marksistowskiej.

Romuald Jezierski nie idzie jednakże w swej analizie, interpretacji i ocenie doktryny Abramowskiego śladem tych marksistów, którzy znają tylko jeden jedyny punkt odniesienia badanej doktryny, a mianowicie jej stosunek do marksizmu, i z uwagi na ten stosunek malują ją albo w całkowicie czarnych, albo w całkowicie jasnych kolorach. Nasz autor umie spojrzeć na twórczość Abramowskiego i z innych punktów widzenia, bierze pod uwagę i inne kryteria oceny, co pozwala mu z jednej strony uniknąć jednostronności spojrzenia, z drugiej zaś rażących niesprawiedliwości, jak np. przypisywania etyce Abramowskiego skrajnie egoistycznego indywidualizmu. Jednakże Jezierski, przeciwstawiając się jednej skrajności, nie popada w drugą; daleki jest od przeceniania wartości osiągnięć Abramowskiego i — nie rezygnując z postawy obiektywności i życzliwości wobec niego — w sposób przekonujący dowodzi zasadniczej sprzeczności pomiędzy jego światopoglądem i pojmowaniem socjalizmu a socjalizmem naukowym i ideologią marksistowską.

Niewątpliwą zasługą Jezierskiego jest to, że udało mu się odsłonić dramat upowszechnianej przez Abramowskiego ideologii, ideologii, która bynajmniej nie jest tylko wyrazem poglądów Abramowskiego, lecz powtarzającym się i współcześnie wyrazem dezorientacji poważnej części inteligencji, oddanej szczerze ideałom humanizmu, nie umiejącej jednakże odnaleźć drogi ich realizacji. Autor doskonale zdaje sobie sprawę z tego stanu rzeczy, toteż jego analizy i wnioski mają nie tylko charakter historyczny; są one jak najbardziej aktualne i w chwili obecnej, dotyczą w nie mniejszej mierze wielu przedstawicieli tzw. „socjalizmu etycznego” i „radikalnej lewicy”, co Abramowskiego. To, co Jezierski, rekapituluje odpowiednie swe wywody, pisze o Abramowskim, stosuje się niewątpliwie i do niejednego współczesnego intelektualisty (mniejsza z tym, czy żyjącego w kraju kapitalistycznym, czy socjalistycznym), który nie potrafił swego humanizmu skojarzyć z dobrze zrozumianym marksizmem. A oto rekapitulacja Jezierskiego: „Ideologia Abramowskiego ujmowana jako ekspresja dowodzi, iż jej twórca reprezentował najbardziej szlachetne ideały. Ta sama ideologia ujmowana od strony wartości informacyjnej, chociaż dowodzi wolności, godności i dobroci człowieka i występuje jednocześnie w obronie ludzkich wartości, jest niestety jednostronna, nie daje

obiektywnej wiedzy o rzeczywistości i możliwościach jej przekształcenia. Jest to wielki dramat tej ideologii, polegający na sprzeczności między pozytywną wartością jej humanizmu a fałszywą jednostronnością jej teorii oraz utopijnością proponowanych reform" (s. 276).

Nie widzę potrzeby streszczania dostępnej w języku polskim książki, stwierdząc tylko, że składa się ona niejako z dwóch części. W pierwszej z nich autor rekonstruuje elementy systemu etycznego Abramowskiego, poczynając od jego „teorii osobowości”, jak — moim zdaniem niewłaściwie — nazywa to, co znacznie adekwatniej oznacza termin „filozofia człowieka” (inna rzecz, iż autor nie jest odosobniony w tak szerokim pojmowaniu „teorii osobowości” i że czasami sam posługuje się jako jej zamiennikami takimi nazwami, jak „antropologia filozoficzno-socjologiczna”). W drugiej części Jezierski usiłuje ujawnić „strukturę” systemu etycznego Abramowskiego, istotne związki zachodzące między poszczególnymi jego elementami, stanowiące o jego jednolitości, integralności i swoistości. Wykonanie tego zadania umożliwi mu w dalszym ciągu analiz podjęcie problemu genezy i społecznych funkcji doktryny Abramowskiego. Warto tu może jeszcze wskazać na to, iż badając genezę systemu etycznego Abramowskiego, autor nie porzeka na próbie ustalenia obiektywnego podłoża i determinant tego systemu, lecz sięga również do nierzadko niesłusznie pomijanych przez marksistów czynników subiektywnych, a więc w tym wypadku do osobowości Abramowskiego.

Wiele wysuniętych przez autora tez, zwłaszcza dotyczących genezy systemu etycznego Abramowskiego, sytuujących ten system w warunkach społecznych Polski na przełomie XIX i XX wieku, wymaga bez wątpienia dalszych badań i weryfikacji. Są to wszakże tezy należycie dokumentowane i inspirujące do kontynuacji badań zarówno nad twórczością Abramowskiego, jak i innych teoretyków, w ten czy inny sposób powiązanych z dziejami myśli marksistowskiej w naszym kraju. Jako etyk pragnę zaś oświadczyć, iż monografia Jezierskiego stanowi m. in. wartościowy przyczynek do zrozumienia istoty i charakteru etyki marksistowskiej. W szczególności Jezierski z powodzeniem ukazuje podstawowe różnice między etyką marksizmu a etyką „socjalizmu humanistycznego”, czyli „socjalizmu etycznego”, ani na całość wszakże nie ustępując tym przeciwnikom marksizmu, którzy pomawiają marksizm o lekceważenie ideałów etycznych. Przeciwnie — dowodzi Jezierski, zwłaszcza w swych dociekaniach nad funkcją systemu etycznego Abramowskiego — rzeczywistymi bojownikami o ideały etyczne socjalizmu są nie ci, co w imię etyki odrzucają marksizm, lecz ci, co w imię etyki marksizm akceptują.

Wspomniałem już z aprobatą, że wiele miejsca w książce Jezierskiego zajmują dociekania metodologiczne i — dodam — semantyczne, również i przede wszystkim z zakresu etyki. Autor powodując się słuszną lojalnością wobec czytelnika, ujawnia metodologiczne i filozoficzne przesłanki swych poczynań i twierdzeń, nieraz usiłuje też poprzec je odpowiednią argumentacją, stara się wyluszczyć sens niemal wszystkich używanych przez siebie podstawowych pojęć, poczynając od takich, jak etyka, system etyczny, ideologia, nauka, a kończąc na takich, jak struktura, funkcja i geneza. Ta godna uznania wrażliwość metodologiczna, nieustanne przeplatanie się wątków merytorycznych z metodologicznymi i semantycznymi, umożliwiające czytelnikowi świadome śledzenie kroków badawczych autora i pobudzające go do samodzielnych przemyśleń, mają jednak i swe ujemne strony. Przez swój, jak sądzę, nadmiar rozpraszają uwagę czytelnika, odwodzą go od centralnego tematu, zaś ciasne ramy książki nie zawsze pozwalają autorowi należycie rozwinąć poruszone kwestie metodologiczne. Skoro już mowa o usterkach książki, niech jeszcze

dorzuć, że jej płynny i komunikatywny język zakłócają niekiedy chropowatości stylistyczne, że tu i ówdzie wyszłyby książce na dobre pewne skróty, i że od czasu do czasu spotyka się błędy korektorskie.

Usterki te wszakże bez wielkiego trudu dadzą się usunąć w ponownym wydaniu omawianej monografii. A na to książka Jezierskiego z pewnością zasługuje, tym bardziej, iż pierwszy jej nakład nie przekracza tysiąca egzemplarzy. Lecz oto przychodzi mi na myśl pytanie, czy nie warto by jednocześnie zachęcić autora do napisania popularnej, wolnej od aparatu erudycyjnego i roztrząsań metodologicznych pracy o etyce Abramowskiego, takiej pracy, jak te na przykład, które wydawane są w serii „Omega”. Udostępniłoby to monografię Jezierskiego znacznie większemu kręgowi czytelników, a przecież istnieje u nas szerokie zainteresowanie historią myśli filozoficznej i społecznej w Polsce, książka zaś Jezierskiego zaleca się nadto swą aktualnością i doniosłością ideologiczną.

Marek Fritzhand

CZŁOWIEK JAKO ISTOTA ZAWISTNA

Helmut Schoeck, *Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft*, Verlag Karl Alber, Freiburg 1968, ss. 427.

Czyjeś klęski cieszyły go bardziej niż własne zwycięstwa

(Dag Hammarskjöld)

Książka Helmuta Schoecka, zatytułowana *Zawiść*, jest próbą wszechstronnej analizy emocji, która „znieść nie może cudzych dóbr”. Człowiek jako istota zawistna, Psychologia zawiści, Przystępstwo z zawiści, Lęk przed zawiścią kłopotem krajów rozwijających się, Zawiść z perspektywy nauk społecznych, Zawiść w literaturze pięknej, Zawiść jako temat filozofów, Społeczeństwo wolne od zawiści, czyli utopia — oto tytuły kilku spośród 22 rozdziałów tej obszernej monografii. Autor jest socjologiem (po 15 latach pobytu w Stanach Zjednoczonych wykłada obecnie w NRF) i zajmuje się zawiścią przede wszystkim jako czynnikiem determinującym określone zjawiska społeczne.

Wydawca słusznie reklamuje książkę jako pasjonującą. Lektura tych w intencji demaskatorskich rozważań nasuwa jednak pewne obiekcje, przede wszystkim moralne, które przedstawię na końcu swego sprawozdania.

Zacząć by wypadało od możliwie ścisłego określenia samego zjawiska. Czytelnik nie znajdzie wszakże u autora definicji, którą by się on w swojej książce konsekwentnie posługiwał. Z pomocą niech nam przyjdzie charakterystyka W. Witwickiego, która — moim zdaniem — odpowiada założonemu przez Schoecka rozumieniu zawiści w tych jego rozważaniach, w których analizuje on zawiść jako zjawisko zdecydowanie negatywne, jako postawę „najbardziej aspołeczną i najbardziej destrukcyjną”.

Władysław Witwicki uznał zawiść za jedną z postaci nienawiści. Zawiść to

„nienawiść do człowieka silniejszego naprawdę lub pozornie, który nigdy do nas nie odnosił się wrogo, a jedyną jego winą jest to, że ma powodzenie, talent, majątek, dobre formy, piękność, szczęście w domu, popularność, w ogóle reprezentuje jakąś znaczną moc życiową. Zawiść zaczyna się od przykrości na widok cudzego szczęścia, powodzenia. [...] Zawistnemu nie smakuje własny kawałek chleba, kiedy widzi, że drugi ma go również. Tym bardziej, jeśli drugi ma do tego masło. Ta przykreść budzi potrzebę obniżenia poziomu życiowego szczęśliwca, zepsucia mu tego, co ma, choćby się bezpośrednio nic na tym nie zyskiwało”. Schoeck idzie nawet dalej i mówi, że człowiek zawistny nie zawaha się przyprawić siebie samego o stratę, jeśli w ten sposób może zaszkodzić drugiemu.

Oto główne tezy referowanej książki. W każdej ludzkiej społeczności istnieje tendencja do porównywania siebie z innymi; prowadzi ona do uświadomienia sobie nierówności w zakresie wyposażenia ludzi w dobra. Stwierdzenie faktu posiadania czegoś mniej od innych wywołuje u wielu uczucie zawiści. Autor przytacza przysłowia wyrażające potoczne obserwacje na temat zawiści (w języku niemieckim przysłów tych jest podobno około dwustu), np. „Zawistny wierzy, że gdy sąsiad jego złamie nogę, on sam będzie chodził lepiej”, „Zawistny dostrzega morze tam, gdzie naprawdę jest sadzawka”, „Jeśli chcesz uniknąć zawiści, nie ujawniaj swego szczęścia”. Schoeck uznaje skłonność do zawiści za zjawisko uniwersalnie ludzkie, jednakże występuje ono w poszczególnych kulturach w bardzo nierównomiernym nasileniu. Jest to potęga groźna, niszcząca nie tylko szczęście cudze, ale przyprawiająca również o udrękę samego siebie.

Ludzie zawistni stwarzają atmosferę zagrożenia — nikt nie może być pewien, czy ktoś nie czyha na jego upadek, aby się na nim odegrać i zemścić za sam fakt, że mu się lepiej powodzi, toteż nie ma takiej kultury, w której by zawiść spotykała się z uznaniem, w której by się ją zalecało jako cnotę. Pojęcie zawiści ma wszędzie ujemne skojarzenia emocjonalne. La Rochefoucault stwierdził: „Ludzie chlubią się często namietnościami nawet najbardziej zbrodniczymi, ale zawiść jest namietnością trwożliwą i wstydliwą, do której nikt przyznać się nie śmie”.

Różne zabiegi są stosowane dla utrzymania zawiści w znośnych rozmiarach. Prawo legalizuje mniejszy lub większy zakres nierówności, religie dają nadzieję na równość w życiu przyszłym, głoszone są teorie o przyrodzonej wyższości grup w danym społeczeństwie uprzywilejowanych, podkreśla się kapryśny charakter fortuny i zmienność ludzkiego losu. Zabiegi te pomagają jednostkom w pogodzeniu się z nierównościami, które mają okazję wokół siebie stwierdzić.

Doktryny, które głoszą ideał społeczeństwa zharmonizowanego, nie znającego konfliktów, przyjmują na ogół, że można całkowicie wyeliminować zawiść przez odpowiednią reorganizację życia zbiorowego. Wedle tych doktryn wystarczy, aby wszyscy mieli zaspokojone potrzeby elementarne i zapewnione względnie wysokie wykształcenie, a znikną konflikty, których źródłem jest motyw zawiści. Temu przekonaniu autor stanowczo się przeciwstawia. Twierdzi on, że nie jest możliwe zorganizowanie życia zbiorowego w ten sposób, aby usunąć wszelkie okazje do zawiści. Możliwych powodów jest bowiem nieskończone mnóstwo; niektórym ludziom wynajduję je i stwarza bezustannie ich „zawistna optyka”.

Przedmiotem zawiści mogą być, rzecz jasna, nie tylko dobra podlegające społecznej dystrybucji. Znana jest zawistna nienawiść do kogoś, kto jest młodszy, zdrowszy, piękniejszy. Można komuś zazdrościć bardziej uzdolnionych dzieci lub szczęśliwego małżeństwa. Każda wartość, której posiadanie stwierdza się u drugiego człowieka, może być przedmiotem zawiści. Może nim być prestiż, może być atmosfera uznania, może być wyższy poziom moralny. Przytoczę, co pisał na ten temat

Witwicki: „Człowiek bardziej opanowany, zrównoważony wewnętrznie, spokojny, wolny od chciwości i taniej ambicji, uprzejmy, który się nie obraża i nie ma ochoty się mścić, nie nastaje na drugich, bo niełatwo czuje się zagrożony w swym poczuciu mocy — łatwo budzi swą postawą zawiść u jednostek chciwych, obraźliwych, następliwych, czujących swój niewysoki poziom”. Schoeck uwzględnia przypadki, gdy reakcją na czyjś wysoki poziom moralny nie jest bynajmniej podziw, lecz wprost przeciwnie — pogarda, pogarda z zawiści. Ludzie, którzy czują się moralnie skompromitowani np. swoim oportunistycznym, pełni są zawiści w stosunku do tych, którzy potrafili nie ulec naciskom — pragną, aby tamci również znaleźli się na ich poziomie i z zawiści czynią wszystko, aby ściągnąć ich w dół. Schopenhauer zwracał uwagę, że zawiść jednoczy często ludzi miernych przeciwko wybitniejszej jednostce. Wedle niego cnota skromności wynaleziona została tylko dla ochrony przed zawiścią. Mandeville stwierdził o ludziach pióra: „Kiedy zazdroszczą komuś talentów lub uczoności, główną ich troską jest skrzętne ukrywanie własnej ułomności, co przejawia się zwykle w zaprzeczaniu lub obniżaniu wartości zalet stanowiących przedmiot ich zawiści”.

Zdrowe społeczeństwo to, wedle koncepcji autora, takie, w którym możliwe niewiele ludzi jadem zawiści zatrują życie sobie oraz innym, a ci nieliczni, którzy to czynią, nie spotykają się ze społeczną aprobatą.

Autor przeciwstawia się poglądom, w myśl których jaskrawe nierówności szczególnie sprzyjają powstawaniu uczuć zawistnych. W rzeczywistości jest, jego zdaniem, zupełnie inaczej — zawiść występuje najintensywniej wśród prawie równych, tam, gdzie dystans społeczny jest minimalny. „Potężna, szokująca nierówność, zwłaszcza gdy chodzi o coś dla drugiej strony naprawdę niedostępnego, wyzwała mniej zawiści niż nierówność minimalna, przy której człowiek mówi sobie: tak niewiele by brakowało, a miałbym to samo. [...] Skuteczniej chroni przed zawiścią sąsiadów lub współpracowników jeżdżenie luksusowym samochodem rolls-royce niż tylko trochę droższym, a także podróż dookoła świata niż spędzenie urlopu w tym samym uzdrowisku, ale w lepszym pensjonacie”. Na tę okoliczność zwracało uwagę wielu myślicieli, których opinie autor przytacza. Na przykład Bacon twierdził, że „królom zazdroszczą jedynie królowie”. Bacon twierdził też, że bliscy krewni oraz koledzy zawodowi szczególnie skłonni są do zawiści w stosunku do tych, którzy wspięli się wyżej — porównując własną sytuację z cudzą, boleśnie uświadamiają sobie, że zostali w tyle.

Od siebie zacytuje słowa Mandeville'a na ten temat: „Gdy ktoś, kto zmuszony jest chodzić piechotą, zazdrości wielkiemu panu poszóstnej karocy, uczucie to nigdy nie będzie tak gwałtowne i przykre, jak u człowieka, który sam trzyma pojazd, lecz może sobie pozwolić tylko na czwórkę koni”.

Uwzględnione przez Schoecką badania empiryczne wykazały, że robotnik nie zazdrości ani wielkiemu fizykowi, ani znakomitemu artyście, ani innym ludziom wykonującym zawód uważany za szczególnie atrakcyjny, lecz robotnik zazdrości po prostu robotnikowi tej samej kategorii, który został przodownikiem pracy lub częściej ma okazję zarobić coś dodatkowo.

Im bardziej idea równości przyjmuje się w umysłach, mówi autor, tym łatwiej społeczeństwo staje się zawistne; przy głęboko zakorzenionym przekonaniu o należnych równych szansach życiowych osobie A trudno zaakceptować fakt, że B posiada jakąś wartość, której ona sama jest pozbawiona.

Autor twierdzi, że znacznie więcej zachowań niż się na ogół sądzi skierowanych jest, mniej lub bardziej świadomie, na to, aby zabezpieczyć się przed zawiścią. Gdy ktoś informuje o korzystnych zmianach w swoim życiu, skłonny jest, aby obraz nie

wypadł zbyt różowo, przynajmniej napomknąć o jakichś wydarzeniach mniej korzystnych. Kto nabył nowy samochód, nie omieszka się pożalić, jak daleko ma z domu do miejsca pracy. Kto wygrał los na loterii, wspomni o swoich licznych obciążeniach finansowych. Kto awansował na kierownicze stanowisko, westchnie, że przy obecnym nadmiarze obowiązków zagrożony jest „chorobą managerów”. W niektórych kulturach tendencja ta przybrała postać tak jaskrawą, że właściwie nikt nie śmie stwierdzić niczego pomyślnego na temat własnej osoby lub swoich najbliższych. Niepowodzenia, klęski, choroby w kulturach prymitywnych tłumaczy się często jako skutek czyjegoś niezycliwego, zawistnego spojrzenia. Aby uchronić się przed złą mocą zawistnika, ludzie udają, że są biedni, chorzy, dręczeni przez różne przeciwności losu. Wracając z polowania, członkowie niektórych plemion notorycznie utyskują, że im się nie powiodło, podczas gdy w rzeczywistości ukryli zdobycz i dopiero pod osłoną nocy ją wyciągną. W społeczeństwach wysoce cywilizowanych zaobserwować można analogiczne zachowania. Ludzie boją się zdradzić, że się spodziewają rychłego urzeczywistnienia jakichś marzeń, zanim sprawa nie jest zupełnie pewna — aby zawistne oko nie zburzyło im szczęścia.

W Stanach Zjednoczonych w biurach, podobnie jak w szkołach, osoby szczególnie uzdolnione skłonne są celowo obniżyć swoje osiągnięcia do przeciętnego poziomu grupy, aby się nie wyróżnić i nie stać się przedmiotem zawiści. Bardziej ludziom zależy na dobrych stosunkach z kolegami niż na sukcesach w pracy lub w nauce.

Jak wiadomo, w amerykańskich instytucjach naukowych przyjął się zwyczaj pracy przy otwartych drzwiach. Wedle autora, ta fobia w stosunku do wartości określanej mianem *privacy* podyktowana jest nie tylko lękiem, aby nie uchodzić za wyniosłego, izolującego się od reszty, ale także aby nikt nie myślał, że się jest szczególnie produktywnym — chodzi zatem o to, aby nie budzić zawiści kolegów, którzy nie umieją sobie narzucić dyscypliny i zawsze radzi są skorzystać z okazji do przerwania pracy.

Autor twierdzi, że ludzie, na których patrzą zawistne oczy, żyją z poczuciem winy. W niektórych środowiskach każde pozytywne wyróżnienie, choćby niewątpliwie zasłużone, budzi wyrzuty sumienia. Solidny pracownik, któremu szef powierzył bardziej odpowiedzialną funkcję, czuje się winny wobec kolegów. Pewien młody poeta stwierdził o sobie, że nie czuje się w porządku wobec kolegów, którzy nie są obdarzeni talentem literackim. Tego rodzaju nastawienie, które można zaobserwować we wszelkich dziedzinach, obniża oczywiście pułap ludzkich osiągnięć. Rozwój gospodarczy stał się możliwy dzięki temu, że moralność mieszczańska zagwarantowała ludziom wykazującym się sukcesami ekonomicznymi całkowicie czyste sumienie; sukces ekonomiczny stał się nawet warunkiem czystego sumienia.

Schoeck zajmuje się problemem ewentualnych korzystnych skutków zawiści w życiu społecznym. Referuje stanowisko autorów, którzy uważają, że zawiść poskramia nazbyt wybujałe apetyty, że kontroluje zachłanność, że niweluje jaskrawe nierówności. On sam jednak tej opinii nie podziela; nie uważa w każdym razie, aby zawiść była tu czynnikiem wystarczającym, ponieważ — jego zdaniem — nie dosięga ona tych, od których dzieli wielki dystans społeczny, zaś przykro daje się we znaki prawie równym.

Mimo negatywnego ustosunkowania się do zawiści spotykamy w książce Schoeka takie wypowiedzi, jak: „Zawiść jest niezbędna dla społecznej egzystencji”, „Społeczeństwo nie może istnieć bez zawiści”. Autor wielokrotnie stwierdza, że „pewna dawka zawiści” korzystnie wpływa na życie społeczne — mianowicie jest czynnikiem postępu. W tym punkcie autor zgodny jest z Mandevillem, wedle którego „zawiść i próżność serią podnieć wytwórczość ożywiają zgodnie”.

Trzeba jednak zwrócić uwagę, że autor w swojej książce operuje nie dość sprecyzowanym pojęciem zawiści oraz że pewnym swoim twierdzeniom nadaje wielki kwantyfikator, podczas gdy weryfikacja prawdopodobnie pozwoliłaby uznać je za twierdzenia ogólne dopiero po odpowiednim zmodyfikowaniu.

Na wstępie swojej recenzji zacytowałam określenie zawiści z II tomu *Psychologii* Witwickiego, nie przytoczyłam natomiast definicji Schoecka. Otóż w większej części jego rozważań cechą charakterystyczną zawiści jest — tak jak przyjmuje Witwicki — nienawiść do człowieka posiadającego jakąś wartość i chęć pozbawienia go tej wartości, choćby nikt nic na tym nie zyskiwał. Jednakże gdy autor omawia korzystne skutki zawiści, posługuje się zazwyczaj innym jej rozumieniem — jest to wówczas po prostu chęć posiadania również jakiejś wartości, którą się stwierdza u innych. Cały nacisk położony jest na aspirację dorównania innym, aspiracje zaś takie bywają, jak wiadomo, niezmiernie ważnym bodźcem wzmożenia aktywności. Nie mówi natomiast o nienawiści ani o chęci pozbawienia kogoś dóbr, zwłaszcza zaś o chęci mściwego niszczenia tego, czego się samemu posiadać nie jest w stanie. W książce Schoecka można wykryć pewną niekonsekwencję. Raz mówi on, że zawiść hamuje postęp, ludzie boją się bowiem wprowadzać cenne innowacje, aby nie paść ofiarą zawiści, innym zaś razem mówi, że zawiść przyczynia się korzystnie do postępu, zachęca bowiem do współzawodnictwa. Wywody byłyby bardziej konsekwentne, gdyby autor niekiedy osobno rozpatrywał poszczególne elementy zaliczane przez niego do zawiści, a nie operował tym pojęciem generalnie.

Książka Schoecka nasuwa również pewne uwagi natury moralnej. Autor ze zdumiewającą niechęcią odnosi się do tendencji egalitarnych, które doszły do głosu po rewolucji francuskiej. Zupełna równość jest niemożliwa, twierdzi, i choć twierdzi to słusznie, niesłusznie — moim zdaniem — obniża wartość wysiłków, aby szanse życiowe były równiejsze. Niesłusznie też wiąże wszelkie tego rodzaju wysiłki z motywem zawiści lub motywem lęku przed zawiścią. Nie uwzględnia chyba dość oczywistego faktu, że motywem opowiadania się za tendencjami egalitarnymi może być i bywa faktycznie poczucie solidarności z szerokim kręgiem ludzi, pragnienie, aby jak największej liczbie ludzi powodziło się jak najlepiej. Autor nie wierzy w autentyzm takich poczuc; troskę o ludzi dalekich — nazywaną pogardliwie *Fernstenliebe* i przeciwstawianą *Nächstenliebe* czyli miłość bliźniego — tłumaczy jako wyobcowanie z grup pierwotnych, emocjonalną ucieczkę od osób konkretnych i bliskich do abstrakcyjnych i dalekich. Wydaje się jednak, że taki brak wiary nie jest usprawiedliwiony.

Autor nie docenia moralnej wagi pewnego „poczucia winy” ludzi, którym przypada w udziale znacznie więcej pozytywów życiowych niż innym. Jednoznacznie deprecjonuje tego rodzaju postawy. Chce, aby ludzie umieli się cieszyć przywilejami własnego losu w sposób nie zamącony myślą o cudzym nieszczęściu. Wydaje się jednak, że w dyspozycji, którą autor tak zdecydowanie odrzuca, jest coś bardzo cennego — nawet jeśli nie prowadzi ona do efektów w postaci natychmiastowego nakarmienia głodnych, to jednak sprzyja energicznemu wysiłkowi na rzecz sprawiedliwszego podziału dóbr na świecie.

To prawda, że „zawistnemu nie smakuje własny kawałek chleba, kiedy widzi, że drugi ma go również”. Ale prawdą jest także, że człowiekowi dobremu nie smakuje własny kawałek chleba, kiedy widzi, że drugi go nie ma. Schoeck niesłusznie w reakcji tej dopatruje się lęku przed zawiścią.

WSTĘP DO ETYKI

Richard T. Garner, Bernard Rosen, *Moral Philosophy. A Systematic Introduction to Normative Ethics and Meta-ethics*, Macmillan, New York, London 1967, ss. 367.

Książka Garnera i Rosena jest przykładem nieczęsto podejmowanej próby skonstruowania systematycznego podręcznika etyki. Praca ta posiada przede wszystkim szereg walorów dydaktycznych wartych podkreślenia. Są to np.: a) jasny układ: podział na części, rozdziały, podrozdziały i paragrafy, co bardzo sprzyja orientacji w jej konstrukcji, a także ułatwia precyzyjne zreferowanie poszczególnych problemów; b) operowanie w wykładzie konkretnymi przykładami, co jest pożyteczne, bo mimo pewnych uproszczeń zachęca studentów do aktywniejszego przemyślenia podanego materiału; c) stopniowanie trudności w miarę rozwijania wykładu; d) zamknięcie każdego rozdziału zestawem pytań i ćwiczeń odpowiadających jego treści; e) wskazanie bibliografii poszczególnych problemów, zamieszczane po każdym rozdziale.

Książka składa się z trzech części: 1) etyka normatywna, 2) problemy nienormatywne związane z etyką normatywną, 3) metaetyka. Podział ten jest dość konsekwentnie realizowany. Mimo to powstają pewne kłopoty ze ścisłym przestrzeganiem rozdzielenia kwestii normatywnych i metaetycznych, które właśnie w tak całościowym ujęciu zagadnień, jakim jest systematyczny wykład problematyki moralnej, z trudem tylko daje się przeprowadzić.

Rozważania części pierwszej rozpoczynają się od wyjaśnienia pojęcia teorii i określenia różnic między teoriami naukowymi a teoriami etycznymi. Problemami, wokół których koncentrują się te rozważania, są odmienności zasad działania od praw naturalnych oraz swoistość zachowania etycznie ważnego w ramach szerszej sfery ludzkiego działania w ogóle. Jest to cenny fragment omawianego podręcznika, zawierający celne wyodrębnienie problematyki moralnej przez ukazanie jej miejsca w całokształcie różnorodnych aspektów ludzkiego działania.

Teorie etyczne zostają następnie podzielone na empiryczne, czyli po prostu konkretne, faktycznie funkcjonujące systemy norm, oraz filozoficzne teorie etyczne, które wprowadzają w stosunku do norm moralnych określone preferencje.

Analizując relację między etyką normatywną a logiką, Garner i Rosen wskazują na występowanie w etyce dwu typów sądów: sądów dotyczących wartości i sądów dotyczących obowiązku. W oparciu o te dwa rodzaje sądów dzielą etykę normatywną na teorię wartości i teorię obowiązku.

Po tych wstępnych metodologicznych wyjaśnieniach następuje prezentacja różnych stanowisk w ramach etyki normatywnej. Nie wnikając tu w szczegóły omawiania poszczególnych koncepcji, wskażemy tylko na sposób uporządkowania materiału. Zasadniczym podziałem stanowisk jest wspomniane już wyróżnienie teorii obowiązku i teorii wartości. Teorie obowiązku podlegają następnie podziałowi na teleologiczne i deontologiczne. W ramach koncepcji teleologicznych zostają dość szczegółowo zanalizowane egoizm i utylitaryzm. Jako przykłady teorii deontologicznych omówione są filozofia moralna Kanta, koncepcja Rossa oraz dekalog chrześcijański.

Zarówno teorie teleologiczne, jak i deontologiczne zostają z kolei podzielone na takie, które mówią o czynach, i takie, które mówią o regulach. Wyróżnia się więc *act utilitarianism* i *rule utilitarianism*, podobnie jak *act deontology* i *rule deonto-*

logy. Podstawą podziału koncepcji na teleologiczne i deontologiczne jest uzależnienie słuszności (czynu lub reguły) od konsekwencji lub pomijanie roli konsekwencji.

Teorie wartości odpowiadają, wedle autorów książki, na pytanie „jakie rzeczy są dobre?“, w odróżnieniu od teorii obowiązku, które rozstrzygają kwestię, „jakie czyny są słuszne?“. Wstępem do przedstawienia teorii wartości jest analiza pojęć wartości samej w sobie oraz wartości ze względu na coś, czyli wartości instrumentalnej. Przechodząc dalej do pojęcia dobra, autorzy wskazują na odrębność dobra i zła w sensie moralnym od innych ich znaczeń. W związku z pojęciem wartości samej w sobie zostaje przypomniana jego krytyka dokonana przez Deweya, której ogólną tendencję Garner i Rosen zdają się podzielać.

Stanowiska etyczne, odwołujące się do pojęcia dobra i odpowiadające na pytanie „co jest dobrem?“, zostają podzielone przede wszystkim na monistyczne i pluralistyczne. Jako przykłady monistycznego stanowiska w kwestii dobra zostają omówione koncepcje upatrujące dobro w szczęściu, przyjemności, dobrej woli (Kant). Są ponadto wymienione jedynie możliwości innych jeszcze rozwiązań, jak uznanie siły, samorealizacji czy Boga za dobro najwyższe. Koncepcje pluralistyczne, uznające wielość i różnorodność dóbr, są przedstawione bardzo skrótowo i niewyczerpująco, mimo że sympatia autorów znajduje się wyraźnie po ich stronie.

Rozdziały poświęcone teoriom wartości są opracowane znacznie gorzej niż poprzednie. Ich zasadniczą wadą jest to, że autorzy teorię wartości utożsamiają przede wszystkim z eudajmonizmem i ogromnie zawężają jej sens. Dość powiedzieć, że nazwiska takie, jak Max Scheler, Nicolai Hartmann lub Brentano czy Meinong, nie pojawiają się w pracy ani razu. Brak tym samym całej poważnie rozbudowanej i po dziś żywej problematyki wartości i ufundowanej na jej gruncie etyki. Podobnie całkowicie pominięta została ukształtowana w nurcie egzystencjalistycznym koncepcja wartości i etyki; znajduje się jedna krótka wzmianka o Sartrze, nie uwzględniająca istoty jego poglądu, a prace R. Polina nie są nawet wspomniane. Braki te stanowią istotną wadę omawianego podręcznika nie tylko dlatego, że tytuł rozdziału „Teorie wartości” staje się przez to mylący i nieadekwatny, lecz także dlatego, że kierunki te wprowadziły do współczesnej myśli moralnej pojęcia i teorie zbyt ważne i o zbyt szerokim oddziaływaniu, by można je było w zasadniczym systematycznym wykładzie etyki pominąć milczeniem.

Część druga książki, „Problemy nienormatywne związane z etyką normatywną”, jest znacznie szczuplejsza od dwu pozostałych i uwzględnia dwie kwestie: zagadnienie relatywizmu i problemy wolności. W sprawie relatywizmu autorzy przede wszystkim kładą nacisk na odróżnienie relatywizmu kulturowego od relatywizmu etycznego i nieuzasadnione opieranie tego ostatniego na pierwszym.

Część trzecia wreszcie poświęcona jest metaetyce. Problematykę w niej występującą określają autorzy w sposób następujący: „Ograniczymy pojęcie metaetyki do sądów, wypowiedzi i pytań dotyczących znaczenia sądów normatywnych, ich natury lub metod ich umacniania” (s. 214).

Po wyjaśnieniu, na czym polegają kwestie metaetyczne dotyczące znaczenia sądów wartościujących, natury sądu moralnego oraz charakteru uzasadnień w etyce, autorzy przechodzą do przedstawienia głównych współczesnych stanowisk i sporów w ramach metaetyki.

Problem, czy prawdziwość lub fałszywość może przysługiwać sądom moralnym, jest podstawą podziału poglądów metaetycznych na kognitywizm i niekognitywizm. Natomiast ze względu na sprawę definiowalności dobra Garner i Rosen dzielą stanowiska na definicjonizm i niedefinicjonizm. Te dwa zasadnicze podziały i kombi-

nacje między nimi wyczerpują w ujęciu naszych autorów różnorodność stanowisk metaetycznych.

Szczegółowe omówienie znajduje kognitywistyczny definicjonizm, w ramach którego zostaje przedstawiony naturalizm. Obok naturalizmu jest możliwy również nienaturalistyczny kognitywistyczny definicjonizm, co ma miejsce w przypadku teorii głoszącej, że pojęcia etyczne mogą być definiowane, lecz nie w kategoriach własności podlegających naukowej obserwacji. Jako kognitywistyczny definicjonizm zostają zreferowane m. in. koncepcje Perry'ego, Westermarcka, Benthama, Spencera. Natomiast tendencje intuicjonistyczne zostają przedstawione jako kognitywistyczny niedefinicjonizm. Różnorodność stanowisk w ramach intuicjonizmu poddana jest dość wnikliwej analizie, która wprowadza dalszą typologię poglądów. Uwzględnia się w niej charakter możliwej wiedzy: empiryczna czy aprioryczna, oraz jej przedmiot: słusność, zasady lub własności.

Rozdział ostatni poświęcony jest przedstawieniu koncepcji niekognitywistycznych. Tu autorzy koncentrują się na dwu zasadniczych współczesnych poglądach: emotywizmie i analizie języka etyki. Zreferowane zostają koncepcje Stevensona, Ayera, Hare'a, Nowell-Smitha i Austina.

W zakończeniu książki znajduje się następująca deklaracja podsumowująca liczne analizy: „W dziedzinie etyki normatywnej czujemy, że możemy osiągnąć pewne rozwiązanie. Poważne obiekcje budzą wszystkie teorie teleologiczne, a także wszystkie teorie mówiące o zasadach [*all rule theories*], natomiast wydaje się, że najlepiej zaspokajają wszystkie kryteria akceptacji teorii deontologia czynu [*act deontology*]. W dziedzinie metaetyki sytuacja jest bardziej skomplikowana. Żadna z teorii nie wydaje się zwycięska” (s. 353). Nie znaczy to jednak, by autorzy odrzucali teorie metaetyczne, żądają jedynie ich udoskonalenia.

Na zakończenie niniejszego omówienia wypada dodać, że zasadniczą wadą książki jest pominięcie szerokich obszarów współczesnej filozofii moralnej, o czym już wspominaliśmy z okazji rozdziału o teoriach wartości. Problematyka etyczna, wniesiona przez fenomenologię, egzystencjalizm czy myśl katolicką, nie jest tu nawet wspomniana. Brak we współczesnym podręczniku etyki nazwisk Schelera czy Hartmanna wydaje się bardzo poważną usterką. Trudno tu wnikać w jej genezę, wydaje się jednak, że skądinąd przejrzysty i jasny układ problemowy pracy sprzyja takiemu zaniedbaniu, bowiem trudno byłoby powiedzieć, w którym miejscu miałyby znaleźć się kwestie, o których wspominaliśmy. Sytuacja ta sugerowałaby, że stosowanie podziału na etykę i metaetykę jako zasadniczego schematu wykładu nie sprzyja ogarnięciu całej problematyki filozofii moralnej. Podział ten, nie dając się zastosować do wszystkich problemów i koncepcji, sprzyja ich pomijaniu. Struktura omawianego podręcznika jest odzwierciedleniem analitycznych tendencji metaetyki anglosaskiej, pod wpływem której Garner i Rosen niewątpliwie pozostają. Pominięcie pewnych stanowisk jest zapewne funkcją negocowania ich. Podręcznik jednak powinien mieć, w moim przekonaniu, charakter szerszy, obejmować wszystkie współcześnie ważne kwestie i nosić więcej cech postawy neutralnej.

Hanna Buczyńska-Garewicz

ETYKA W ŚWIETLE PSYCHOLOGII ROZWOJOWEJ

Jean Piaget, *Rozwój ocen moralnych dziecka*, tłum. Tamara Kołakowska, PWN, Warszawa 1967, ss. 383.

Książka *Rozwój ocen moralnych dziecka*, wydana po polsku w 1967 r., omawia wyniki badań, które po raz pierwszy zostały opublikowane w 1932 r. w Paryżu. Mimo że od tego czasu upłynęło z górą 30 lat, tezy zawarte w tej pracy nadal są aktualne i godne dyskusji.

Zdaniem Piageta, teorie uczenia się i teorie przystosowania, dominujące w psychologii i socjologii, często zaniedbują sprawę wewnętrznych regulacji. Tymczasem poznanie moralne nie jest kopią rzeczywistości, lecz dynamiczną organizacją rozwijającą się w ciągłym procesie zmian i odbudowy równowagi.

Jean Piaget, twórca i klasyk epistemologii genetycznej, pragnie znaleźć odpowiedź na pytanie: w jaki sposób umysł dochodzi do konstruowania pojęcia związków koniecznych i obowiązujących niezależnie od czasu i sytuacji, skoro narzędziami umysłu są operacje psychologiczne zmienne i podlegające ewolucji. Pytanie to dotyczy nie tylko świadomości moralnej, ale poznania w ogóle.

Epistemologia genetyczna posługuje się dwiema metodami. Metoda psychologiczna bada proces kształtowania się i transformacji struktur myślowych, analizuje rolę czynników wpływających na powstawanie i rozwój poszczególnych operacji oraz ich wzajemne korelacje w zależności od wieku dziecka i zabiegów wychowawczych rodziców. Metoda historyczno-krytyczna bada dzieje pewnych pojęć i teorii naukowych, okoliczności towarzyszące ich powstaniu oraz przyczyny dalszych przekształceń i determinanty rozwoju. Jednoczesne stosowanie obu metod ma zapewnić rzetelność wnioskowania oraz uniknięcie tendencyjnych interpretacji w myśl ukrytych założeń.

W omawianej pracy nie znajdziemy dokładnych definicji używanych pojęć etycznych. Ogólną orientację co do poglądów i zamierzeń autora może dać stwierdzenie zawarte we wstępie: „Każdą moralność polega na pewnym systemie reguł, istoty każdej moralności należy szukać w szacunku, jakiego nabywa jednostka dla tych zasad. Analiza refleksyjna Kanta, socjologia Durkheima czy psychologia indywidualistyczna Boveta są w tym punkcie zgodne. Rozbieżności doktryn ujawniają się dopiero przy wyjaśnianiu, na jakiej drodze świadomość dochodzi do respektowania tych reguł. Właśnie o analizę tego «jak» zamierzamy pokusić się na terenie psychologii dziecka” (s. 9).

Trzy wymienione teorie są niejako punktami odniesienia do analizy i interpretacji materiału badawczego. Piaget w rozważaniach dotyczących genezy *homo moralis* odrzuca transcendentalizm Kanta i przyjmuje, że moralność jest wytworem życia społecznego. Jednak to ogólne sformułowanie bywa różnie interpretowane. Zdaniem autora, antynomiczne rozwiązania uznające prymat jednostki lub społeczeństwa są błędem wynikającym z jednostronnego i statycznego traktowania wzajemnych interakcji. Taki błąd popełnia Durkheim, twierdząc, że grupa społeczna narzuca jednostce gotowy zespół reguł — a przecież presja grupy i geneza jej autorytetu są niejasne i trudne do wytłumaczenia bez uwzględnienia kontaktów między jednostkami. Dlatego też w kwestii szacunku dla norm moralnych Piaget przychylił się do zdania Boveta. Zjawisko szacunku, niejako katalizatora związków społecznych, traktuje jako uczucie skierowane do konkretnych osób, a nie całej grupy lub

reguły jako takiej. Uczucie to może zostać przeniesione z cenionej osoby na zalecaną przez nią regułę.

Ale szacunek nie jest zjawiskiem jednorodnym i zmienia się wraz ze zmianą form kontaktów społecznych. Ramami, w których Piaget umieszcza analizowane procesy, są okresy, gdy w życiu dziecka dominuje: 1) faza ruchowa (z myśleniem konkretnym); 2) egocentryzm (z brakiem rozróżniania „ja a świat” i artycjalizmem myślenia) z przymusem dorosłych i towarzyszącym mu jednostronnym szacunkiem; 3) współdziałanie (z rówieśnikami i dorosłymi) z towarzyszącym mu wzajemnym szacunkiem.

Przymus i współdziałanie są to centralne kategorie interpretacji wyników badań. Zdaniem autora, forma kontaktów z otoczeniem jest decydującym czynnikiem, który determinuje przeobrażenia jednostki w zakresie wszelkich zjawisk moralnych. Przymus i współdziałanie prowadzą do ukształtowania całkowiec odmiennych postaw, jak powiada autor, wręcz „dwu różnych moralności”. Ich wpływ jest widoczny w zmianie poglądów na: pochodzenie wszelkich reguł (moralnych i pozamoralnych) i ich mocy obowiązującej; pochodzenie i rolę sankcji; opinię na temat kłamstwa; pojęcia odpowiedzialności i sprawiedliwości. Na przykład pojęcie odpowiedzialności w okresie dominowania przymusu dorosłych ma charakter materialny i obiektywny (ocena skutków), podczas gdy w okresie współdziałania zmienia się w odpowiedzialność subiektywną (ocena intencji). W wyniku rozwoju współdziałania pojęcie sankcji z naturalnej i ekspiacyjnej zmienia się w restytucyjną i prewencyjną. Ogólnie — lecz racjonalnie; moralność heteronomiczną (obowiązku) zastępuje moralność autorealizm moralny zmienia się w relatywizm, reguły nie są traktowane *ad litteram*, nomiczna (dobra).

W sprawie genezy obowiązku wewnętrznego, tak istotnego dla sumienia, Piaget przychyła się do stanowiska Boveta, który w życiu społecznym dostrzega głównie stosunki między jednostkami, a nie ogólną presję grupy, tak jak Durkheim. Otóż reguła, a nie nawyk, staje się obowiązkiem wewnętrznym przez przeniesienie, jakie następuje, gdy jednostka uzna potrzebę przestrzegania reguł wobec innych. Takie przeniesienie ma w pewnym sensie charakter decyzji, a więc wiąże się z pewną autonomią, która powstaje drogą krzyżowania się różnych wpływów otoczenia i konieczności wyboru między sprzecznymi regułami. Tu również decydujące znaczenie ma złagodzenie przymusu i rozwój współdziałania.

Prezentowane dotychczas rozważania autora zawarte w dwóch pierwszych rozdziałach dotyczyły głównie genezy moralności. W pierwszej części książki analiza rozwoju pewnych pojęć jest raczej podporządkowana metodzie psychologicznej. Wnioski szczegółowe są rzetelnie udokumentowane bogatym materiałem empirycznym. Interesujące analizy faz rozwojowych i ich interpretacje brzmią przekonująco, chociaż trudno ustalić, w jakim stopniu przedstawione wnioski wynikają z opracowania wyników badań, a w jakim stopniu na ich interpretacji zaważyły ogólniejsze poglądy autora.

Lektura drugiej części książki, zawierającej analizę poglądów dotyczących głównie istoty moralności oraz rozwoju pojęcia sprawiedliwości, nasuwa podejrzenie, że całość rozważań jest osadzona w neokantowskim schemacie interpretacyjnym. Jest to najbardziej widoczne w tych fragmentach, które omawiają analogię między moralnością a logiką. Piaget, znawca dziecięcego intelektu, zwraca uwagę na paralelizm i wzajemny wpływ dojrzewiania w dziedzinie intelektu, emocji, moralności i socjoli-zacji: „Wszyscy zauważyli pokrewieństwo, jakie istnieje między normami moralnymi a normami logicznymi; logika jest moralnością myśli, jak moralność jest logiką działania” (s. 370). Autor nie twierdzi, że normy logiczne i moralne są wza-

jemnie wywodliwe. Poszukiwanie analogii nie dotyczy tu tylko podobnej genezy czy funkcji, ale opiera się na założeniu, iż cała rzeczywistość, w tym i społeczna, stanowi specyficzny rodzaj organizacji danej *a priori*, w której panują swoiste prawa dialektyki. „*A priori* jest to, co obowiązujące, a niezbędne połączenia narzucają się stopniowo w przebiegu samej ewolucji” (s. 371).

Uniwersalny rozum Kanta pojawia się u Piageta pod nazwą „podmiotu epistemologicznego”, który w przeciwieństwie do konkretnych jednostek ma być tym, co wspólne wszystkim podmiotom, bowiem ogólna koordynacja i paralelizm zjawisk zakładają uniwersalną konstrukcję, którą jest sama organizacji biologiczna uformowana *a priori*. Konsekwentnie autor stwierdza, że autonomia rozumu jest to swoboda konstruowania własnego planu działania „w takiej perspektywie, by perspektywy innych były z nią zgodne” (s. 355). Moralność autonomiczna (dobra) polega na przyswojeniu czy też odkryciu racjonalnych reguł moralnych (tzw. reguł konstytuujących), które umożliwiają ustalenie głównego celu i ogólnej formy współdziałania. Moralność heteronomiczna (obowiązkowa) polega jedynie na przyswojeniu reguł konstytutywnych, będących egzemplifikacją ogólnego schematu.

Na szczególną uwagę zasługują rozważania autora dotyczące rozwoju i charakteru pojęcia sprawiedliwości. Piaget wyróżnia cztery sposoby rozumienia tego terminu. Pojęcie sprawiedliwości immanentnej, występujące głównie u małych dzieci, polega na przekonaniu, że sankcje emanują z rzeczywistych przedmiotów. Zdaniem autora, bardziej istotne jest pojęcie sprawiedliwości dystrybtywnej, określanej jako całkowita równość (egalitaryzm), wyrównawczej (stopniowanie egalitaryzmu ze względu na wiek, poprzednie zasługi, możliwości itp.), którą autor redukuje do dystrybtywnej, oraz sprawiedliwości retrybtywnej, określanej przez proporcje między czynem a sankcją. Wraz ze zmianą kontaktów społecznych, osłabieniem przymusu i autorytetu, przy jednoczesnym rozwoju współdziałania i zasady odwzajemnienia (zdaniem autora apriorycznej), sprawiedliwość retrybtywna zanika na rzecz sprawiedliwości dystrybtywnej (egalitarnej), a nawet wyrównawczej. Taka prawidłowość świadczy, zdaniem Piageta, o tym, że sprawiedliwość dystrybtywna „stanowi najgłębszy sens sprawiedliwości jako takiej” (s. 290). Teza ta wiąże się z rozważaniami sięgającymi do apriorycznej zasady równowagi: „Dla epistemologii koncepcje takie mogą być jedynie aprioryczne, jeżeli przez to rozumie się nie ideę wdrożoną, ale normę, do której nieuchronnie musi zdążyć umysł. ... norma aprioryczna może istnieć jedynie jako forma równowagi, stanowi ona równowagę idealną, do której dążą zjawiska” (s. 291).

Tak więc w ogólnych orzeczeniach etycznych Piaget wybiega daleko poza metodę psychologiczną, a wynik zastosowania metody historyczno-krytycznej ma charakter interpretacji w ramach epistemologii neokantyzmu. Dlatego też szczegółową analizę poglądów autora na temat istoty zjawisk etycznych i normy apriorycznej należałoby przenieść na płaszczyznę ontologii i teorii poznania. Jednak ten nurt rozważań wybiega znacznie poza materiał zawarty w omawianej książce i nie mieści się w ramach krótkiej recenzji.

Skrótowna prezentacja zawartości książki *Rozwój ocen moralnych dziecka* świadczy dobitnie, że jej tytuł oraz wstępne zamierzenia autora nie oddają w pełni bogactwa poruszanych w niej problemów. Jest to nie tylko próba wyjaśnienia genezy i rozwoju świadomości moralnej przez analizę charakteru kontaktów społecznych, ale również propozycja pewnych rozstrzygnięć etycznych. Jean Piaget przy rozważaniach dotyczących genezy i ewolucji pojęć moralnych u dzieci pozostaje dociekliwym psychologiem i interpretatorem, natomiast orzeczenia dotyczące istoty zjawisk etycznych są wynikiem poglądów epistemologicznych autora. Całość rozważań jest

spójna i konsekwentna, udokumentowana bogatym materiałem empirycznym. *Rozwój ocen moralnych dziecka* może stanowić — zarówno dla etyków, jak i psychologów — kopalnię informacji dotyczących rozwoju klasycznych pojęć etycznych i procesu kształtowania się świadomości moralnej.

Ludmiła Żuk-Łapińska

STUDIA Z FILOZOFII MORALNEJ

„Studies in Moral Philosophy”, ed. Nicholas Rescher, published by Basil Blackwell with the Cooperation of the University of Pittsburgh, Oxford 1968, ss. 144.

W 1968 r. redakcja „American Philosophical Quarterly” rozszerzyła ramy dotychczasowej działalności i podjęła wydawanie zbiorów rozpraw z poszczególnych dziedzin filozofii. Te seryjne publikacje mają wspólny tytuł „Monograph Series”, a każdy tom dodatkowo nosi nazwę działy filozofii, którego dotyczy. Pierwszy tom, „Studies in Moral Philosophy”, w całości poświęcony jest etyce i zwraca uwagę przede wszystkim doborem zagadnień. Autorzy rozpraw zajęli się najbardziej doniosłymi i atrakcyjnymi tematami współczesnej etyki filozoficznej. Porządek doniosłości trafnie jest odzwierciedlony przez kolejność prac zamieszczonych w zbiorze. Cały tom otwiera esej *O prawdzie w moralności*, a zamyka *Etyka Whewella*. Chciałbym jednak omówić je w innym porządku, tak by podkreślić istotne konkluzje niektórych prac. Przy takim uszeregowaniu na pierwszym miejscu powinien się znaleźć, jak sądzę, artykuł *O egoizmie etycznym (On Ethical Egoism)*, którego autorem jest Jesse Kalin.

Od kilkunastu lat dyskutuje się kwestię, czy egoiści mogą stworzyć własną teorię etyczną. Artykuł Kalina jest cennym głosem w tym sporze. Kalin stara się wykazać, że egoizm etyczny jest możliwy. Przyznaje jednak, że przedstawiony wywód odnosi się tylko do jednej wersji egoizmu, nie jest więc wykluczone, że obalone w jego wywodzie zarzuty mogą się słusznie stosować do innych typów egoizmu. Wyróżnioną przez siebie wersję definiuje jednym zdaniem:

(Z) „Każdy powinien kierować się przede wszystkim własnym interesem”.

Teorii wywiedzionej z tego twierdzenia grożą trzy zarzuty:

A. Egoizm etyczny nie może przedstawić zasad podejmowania decyzji o tym, jakich czynów należy dokonywać.

B. W egoizmie etycznym niemożliwe są oceny moralne, bo egoizm implikuje oceny sprzeczne.

C. Egoizm etyczny jest „praktycznie niekonsekwentny”.

Zarzut A zaczerpnięty jest z pracy Medlina¹, który wskazał, że egoista zalecając, by wszyscy postępowali jak egoiści, daje instrukcje, których nie można zarazem spełnić. Gdy zachodzi konflikt interesów między X i Y i egoista zaleca, by obaj

¹ B. Medlin, *Ultimate Principles and Ethical Egoism*, „The Australian Journal of Philosophy” 1957, s. 111-118.

kierowali się własnym interesem, nie można zrozumieć, jakie czyny właściwie zaleca. Nakazuje X-owi, by robił to, co może być zrobione tylko wtedy, gdy Y się temu nie przeciwstawia. Jednocześnie nakazuje jednak Y-owi, by nie dopuścił do tego, co X zamierza zrobić. Daje więc niekonsekwentne i mylące instrukcje, nakazując, by jedna i ta sama rzecz była zrobiona (bo X ma jej dokonać) i nie była zrobiona (bo Y ma temu zapobiec). Polecenia egoisty nie pozwalają zdecydować o tym, co powinno być dokonane.

Zarzut B pochodzi z książki Baiera². X i Y zabiegają o pewną rzecz *p*, i *p* jest tylko jedno. Zabiegi X są słuszne (w etycznym egoizmie), bo zgodne z własnym interesem X. Zabiegi Y tak samo. X i Y nie mogą zarazem zdobyć *p*, bo rzecz jest tylko jedna. Możliwe są więc dwa wyjścia zgodne z czymkolwiek interesem: albo X zdobędzie *p*, a Y nie, albo odwrotnie, Y zdobędzie *p*, a X nie. Oba wyjścia, a zarazem postępowania wiodące do nich, są zarazem słuszne i niesłuszne moralnie. Gdy X osiągnie *p*, jest to słuszne ze względu na jego interes, a niesłuszne ze względu na interes Y. Gdy Y zdobędzie *p*, wartość jego postępowania będzie w identyczny sposób zarazem dodatnia i ujemna.

Zarzut C wynika z zarzutu B. Gdy X jest etycznym egoistą (tego warunku w zarzucie B nie było), to bez względu na to, co robi, czyn jego będzie niezgodny przynajmniej z jednym jego przekonaniem o tym, co powinno być dokonane. Użytkując *p* dla siebie, wyklucza, by Y mógł mieć *p*. Nie dopuszcza zatem do realizacji własnego interesu Y-ka. Zostaje więc dokonane to, co nie powinno być — zgodnie z teorią egoizmu — dokonane. Czyn jest więc niesłuszny. Oddając *p* Y-kowi, X nie zrealizuje własnego interesu, a więc też postąpi niesłusznie. Trzeciego wyjścia nie ma i egoista jest patentowanym hipokrytą. Zawsze co innego uważa za słuszne moralnie, a co innego robi.

Wszystkie trzy zarzuty odpiera Kalin w jednym wywodzie. Wykazuje, że są one oparte na milczącym przyjęciu następującego twierdzenia:

- (V) „Nigdy nie powinno się nikomu przeszkadzać w robieniu tego, co powinien zrobić” (s. 31).

Twierdzenie to nie jest jednak oczywiste. W żadnym zaś razie nie musi należeć do systemu etyki egoistycznej. W trzech opisanych wyżej sytuacjach było ono używane jako norma równie uprawniona, co (Z). Gdy X realizuje własny interes kosztem Y, to nie wykracza przeciwko zasadzie (Z). Niemożliwe jest wykroczenie przeciwko tej zasadzie ze względu na działanie wobec kogoś innego. Zasada (Z) mówi tylko o sprawcy i jego sprawach, można ją więc naruszyć tylko w jeden sposób: nie dbając o własny interes. Jeśli X realizuje własny interes, to względy moralnie istotne zostały już całkowicie wzięte pod uwagę. Jego postępowanie jest słuszne, zgodne z powinnością, oparte na jasnej dyrektywie postępowania. Jak natomiast czyn ten ma się do spraw Y-ka, nie ma nic do rzeczy. Jedyna rzecz moralnie istotna ze względu na Y-ka polega na tym, by spełniał on własny interes. Jeśli więc podaje się w wątpliwość nienagane ze względu na (Z) postępowanie X-a, wskazując na związek między działaniem X-a a sprawami Y-ka, to wartościuje się postępowanie X-a przy użyciu normy (V), a nie (Z). (V) nie należy jednak do teorii egoizmu i żaden z trzech zarzutów nie podważa teorii opartej wyłącznie na (Z).

Teoria ta głosi, że w każdym konflikcie interesów słuszne jest, a zarazem zgodne z powinnością, by każdy robił wszystko dla realizacji własnej korzyści, bez względu na ostateczny wynik. Egoizm nie typuje z góry, kto powinien wygrać, i nie

² K. Baier, *The Moral Point of View*, Ithaca, New York 1958.

widzi racji, by komuś się wygrana „należała”. Jeśli wiele osób pragnie mieć rzecz *p*, to każda z nich powinna zrobić wszystko, by zdobyć *p* dla siebie. Modelem etyki egoistycznej jest więc wojna, gry konkurencyjne lub sport. We wszystkich tych wypadkach przeciwnicy wzajem utrudniają lub nawet uniemożliwiają sobie działanie. Takie jest ich podstawowe zadanie. Tylko przeszkadzając sobie wzajem mogą dokonać tego, co powinni. W tej sytuacji norma (V) nie ma żadnego zastosowania. Prócz (Z) kieruje egoistą najwyższą zasadą: *Now go out and fight a good, clean fight*. I podobnie jak w niektórych dyscyplinach sportowych, ten, kto dba tylko o wygraną, a nie o wynik, powinien być karany, powinien też być karany każdy, kto jak zły bokser lub zapaśnik stara się unikać walki.

Egoizm oparty na zasadzie (Z) nie popełnia więc żadnego logicznego czy formalnego błędu, choć oczywiście może być koncepcją merytorycznie fałszywą. Taka jest konkluzja artykułu Kalina i, jak sądzę, jest to konkluzja przekonująca.

Równie interesujący jest artykuł Michaela Stockera *Supererogacja i obowiązki (Supererogation and Duties)*. Główny temat artykułu to podobieństwa i różnice między obowiązkami i czynami supererogatoryjnymi. Najistotniejsze związki i różnice ujawnia już sama definicja tych pojęć. Do obowiązków zalicza się te czyny, które słusznie jest dokonać, a niesłusznie nie dokonać; za czyny supererogatoryjne zaś uważa się te czyny, które słusznie jest dokonać, lecz nie jest niesłusznie zaniechać (s. 53). Jeśli więc czyn *b* jest słuszny i czyn nie-*b* niesłuszny, to *b* jest obowiązkiem; jeśli czyn *c* jest słuszny i czyn nie-*c* nie jest niesłuszny, to *c* jest czynem supererogatoryjnym. To precyzyjne rozróżnienie zmacone zostaje spostrzeżeniem, że ten sam czyn zależnie od okoliczności może być albo czynem supererogatoryjnym, albo obowiązkiem. Wydaje się więc, że podział czynów słusznych moralnie na obowiązki i czyny supererogatoryjne jest nierozłączny. Istnieje bowiem grupa czynów słusznych moralnie, których niedokonanie nie jest ani zdecydowanie słuszne, ani zdecydowanie niesłuszne, lecz czasami jest słuszne, a czasami nie. Grupa tych czynów wyróżniona była w historii etyki już dość dawno i określona nazwą „obowiązków niedoskonałych”. Opisał je w *Utylitaryzmie* J. St. Mill: „Etycy dzielą obowiązki moralne na dwie klasy, nazywając niefortunnie pierwsze obowiązkami powinności doskonałej, drugie — powinności niedoskonałej. Z tym drugim wypadkiem mamy do czynienia, gdy idzie o czyny, których spełnienie wprawdzie się nakazuje, ale pozostawia się do uznania wybór okoliczności, w jakich mamy je spełniać. Tak się rzecz ma np. z miłością bliźniego czy dobroczynnością. Winniśmy uprawiać i jedną, i drugą, ale ani osoba, na którą mają być skierowane, ani moment nie są określone”³. Z charakterystyki tej wynika, że w pewnych wypadkach niedokonanie czynu objętego obowiązkiem niedoskonałym jest dopuszczalne, czyli słuszne moralnie (wystarczy, by sprawca uznał czas lub zainteresowane osoby za nieodpowiednie do dokonania czynu), w innych jednak wypadkach niedokonanie takiego samego czynu jest już niesłuszne. Stocker wskazuje, że gdy sprawca nie dokonał np. dostatecznej liczby odpowiednich czynów, można od niego wymagać, by od pewnego momentu nie zasłaniał się już okolicznościami.

W sumie czyny słuszne moralnie mogą być trojakiego rodzaju:

- 1) wymagane przez obowiązek doskonały (niedokonanie ich jest moralnie niesłuszne);
- 2) wymagane przez obowiązek niedoskonały (niedokonanie ich może być czasem słuszne, a czasem niesłuszne);
- 3) czyny supererogatoryjne (niedokonanie ich nie jest moralnie niesłuszne).

³ J. St. Mill, *Utylitaryzm*, tłum. M. Ossowska, Warszawa 1959, s. 85.

Utrzymanie tych trzech kategorii czynów w jednej teorii etycznej wymaga trudnych zabiegów. Obowiązki muszą być zawsze charakteryzowane jako typy postępowań (*act types*), a nie jako pojedyncze czyny (*act tokens*). Stocker jednak słusznie wskazuje, że dokonywać możemy tylko czynów, a nie ich typów (s. 54). Teoria, która miałaby zawierać obowiązki doskonałe i obowiązki niedoskonałe, musiałaby przedstawić zasady uszczegółowienia tych ogólnych norm w zalecenia dla konkretnych sytuacji.

Stocker proponuje więc prosty podział na dwie grupy: czyny dokonywane z obowiązku doskonałego i czyny supererogatoryjne. Przedstawia też dwa kryteria — ilościowe i jakościowe — przypisywania dowolnego czynu bądź do jednej, bądź do drugiej grupy.

Charakterystyka ilościowa opiera się na przekonaniu, że możemy zrobić coś dobrego dla innych tylko wtedy, gdy „zechcemy zejść z własnej drogi”. Przy takiej okazji dokonanie czynu supererogatoryjnego polega na tym, że „idzie się jeszcze drugą milę” (s. 62). Stocker definiuje zatem zbiór czynów spełniających obowiązek, i zależnie od tego, czy czyn *b* mieści się wewnątrz, czy poza tym zbiorem, uznaje go odpowiednio za czyn wypełniający obowiązek lub za czyn supererogatoryjny. Rozpisuje więc formalnie zasadę, że można dokonać czynu supererogatoryjnego dopiero wtedy, gdy dokonane już zostały wymagane przez obowiązek (s. 55). Słusznie przy tym podkreśla — i jest to najciekawszy pomysł w artykule — że wypełnienie obowiązku w danej sytuacji nie polega na ogół na wyczerpaniu jednego określonego zbioru czynów. W każdej sytuacji można raczej wyodrębnić kilka alternatywnych zbiorów czynów i dokonanie wszystkich czynów z któregośkolwiek zbioru równoznaczne jest ze spełnieniem obowiązku. Wtedy czyny należące do innych zbiorów mogą już być dokonywane jako czyny supererogatoryjne, mimo że gdyby za podstawę wypełnienia obowiązku wybrany został ten zbiór, w którym one się właśnie znajdują, byłyby dokonane jako czyny objęte prostą powinnością.

Charakterystyka ilościowa ujawnia istotną własność czynów supererogatoryjnych — komplementarność względem obowiązku; nie ujmuje ich jednak w poprawnej definicji. Nie wszystkie czyny zawarte w nie zrealizowanych zbiorach są supererogatoryjne — niektóre są już zbędne po zrealizowaniu obowiązku w inny sposób. Ponadto pewne czyny alternatywne nie mieszczą się w żadnym alternatywnym zbiorze czynów wypełniających obowiązek, np. wyjazd lekarza do odległych i niebezpiecznych terenów.

Stocker wprowadza więc charakterystykę jakościową:

— *b* ma wartościową cechę *v*. Cecha *v* przesądza o tym, że *b* jest czynem obowiązkowym wtedy, gdy bez dokonania *b* nie można zrealizować żadnego pełnego zbioru czynów, co byłoby równoznaczne ze spełnieniem obowiązku.

— *b* ma wartościową cechę *v*. Cecha ta przesądza o tym, że *b* jest czynem supererogatoryjnym, gdy: 1) *b* nie jest czynem, który powinien być dokonany ze względu na obowiązek, lecz jest realizowany (po części przynajmniej) ze względu na *v* lub inny słuszny cel; 2) dopuszczalne jest zaniechanie czynu *b* bez względu na liczbę zaniechanych czynów o własności *v*; i 3) gdy słuszne jest i godne pochwały realizowanie tego, co ma własność *v* (s. 62).

Trzecim interesującym artykułem w zbiorze „Studies in Moral Philosophy” jest praca O *prawdzie w moralności* (*On Moral Truth*) Kai Nielsena. Rozprawa ta jest obroną pewnego kryterium prawdy. Składa się ono z dwu warunków: z charakterystyki „moralnego punktu widzenia”, koncepcji przejętej z cytowanej już książki Kurta Baiera, oraz z proponowanej już przez samego Nielsena zasady powszechnej pomyślności czy dobrobytu (Nielsen zamiennie używa terminów *well-being* i *wel-*

fare). Okazuje się więc w konkluzji artykułu, że prawdziwe są tylko te sądy moralne, które z moralnego punktu widzenia postulują realizację powszechnego dobrobytu.

Zasadniczym czynnikiem w uformowaniu „moralnego punktu widzenia” jest zagwarantowanie normom „odwracalności” (*reversability*, s. 17). Norma jest wtedy odwracalna, jeśli treść jej dopuszcza, by równie dobrze stosować ją mógł *A* wobec *B*, co *B* wobec *A*. Nieodwracalna jest natomiast taka zasada, która nadaje pewne uprawnienia jednemu, a innym ich odmawia, nie podając racji dla tego zróżnicowania. Kto kieruje się w postępowaniu zasadami nieodwracalnymi lub na nich opiera swe oceny, nie zajmuje „moralnego punktu widzenia”, lecz jakiś inny, najczęściej, jak się sądzi, punkt widzenia własnego interesu.

Konstrukcji tej Paul W. Taylor postawił następujący zarzut: „jeśli zdefiniujemy słowo «moralny» jako zbiór bezstronnych zasad, z których każda jest słuszna tylko pod tym warunkiem, że jest odwracalna, to bez popadnięcia w sprzeczność nie można uznać, że w pewnym społeczeństwie kodeks moralny podporządkowuje kobiety mężczyznom”⁴. „Moralny punkt widzenia” nie jest zatem moralnie neutralny, lecz dostosowany do „moralności liberalnego społeczeństwa Zachodu” (s. 15). Przyjęcie odwracalności jako koniecznego warunku wszelkiej moralności jest absolutyzacją moralności własnego kręgu kulturowego, obarczone jest więc „błędem etnocentrycznym”.

Zasadnicza treść artykułu Nielsena sprowadza się do uchylenia obiekcji Taylora. Konkluzja wywodu pozwala więc dyskredytować każdy kodeks podporządkowujący kobiety mężczyznom, pozwala twierdzić, że moralność całych społeczeństw bywa fałszywa, a równocześnie wskazuje, że przekonania te nie muszą być bynajmniej obciążone błędem etnocentrycznym.

Nielsen wskazuje, że wymaganie „odwracalności” nie różni się niczym, ze względu na podatność na „błąd etnocentryczny”, od wymagania, by norma była uogólnialna. Przypomina następnie Taylorowi, że uznał on zasadę uogólnialności za zasadę analityczną, a więc moralnie neutralną. Zasada ta dopuszcza, by różni ludzie byli różnie traktowani tylko wtedy, gdy się wykaże, że pod jakimś istotnym moralnie względem są oni od siebie różni. Zupełnie analogicznie wymaganie odwracalności polega na tym, by zasada, którą *A* stosuje słusznie wobec *B*, mogła być też słusznie stosowana przez *B* wobec *A*, chyba że wykaże się jakaś istotną ze względów moralnych różnicę między *A* i *B*. Te sformułowania formalne w niczym nie przesądzają, co jest tym „istotnym dla moralności względem”. Praktyczne stosowanie obu tych norm napotyka więc trudności. Zarazem jednak w zasadach formalnych nie przeżywa się żadnych własnych uprzedzeń.

Nielsen nie daje żadnej propozycji ustalającej, co jest słuszną podstawą moralnego zróżnicowania, ma jedynie nadzieję, że ani norma uogólnialności, ani norma odwracalności nie dają się nagiąć do usprawiedliwienia odmiennego traktowania całych grup społecznych. „Bardzo trudno utrzymać plemienną mentalność w etyce, a zachować jednocześnie trzeźwe myślenie. Jeśli bowiem barbarzyńcy, Żydzi, Murzyni, kobiety, proletariaty czy jakaś inna jeszcze grupa nie mają być traktowani tak, jak wymaga tego mentalność plemienna dla ludzi własnego szczepu, to muszą mieć oni jakąś taką cechę — muszą na mocy logiki — która usprawiedliwiałaby to odmienne traktowanie” (s. 19).

Jeśli wykazane różnice nie usprawiedliwiają odmiennych sposobów traktowania, to zasady takiego postępowania nie zyskują sankcji ani ze strony normy uogólnial-

⁴ Paul W. Taylor, *The Ethnocentric Fallacy*, „The Monist” vol. 47, 1963, s. 563-584.

ności, ani ze strony normy odwracalności, są to więc zasady postępowania niemoralnego. Kodeks, który podporządkowuje kobiety mężczyznom, jest niemoralny nie dlatego, że różni się od zachodniej, liberalistycznej moralności, lecz dlatego, że nie spełnia analitycznych wymagań zasady uogólnialności i odwracalności — jako propozycja etyki jest więc po prostu fałszywy.

Rozważania te, jak sądzę, nie wprowadzają do tematu nic nowego w stosunku do tego, co napisał R. M. Hare. Nowe jest tylko połączenie tej problematyki z zasadą powszechnego dobrobytu. Nielsen nie rozważa relacji wiążących zasadę dobrobytu z zasadą odwracalności. Wskazuje tylko, że zasada dobrobytu może być również przyjęta bez popełniania błędu etnocentrycznego. Jest ona bowiem przyjmowana bardzo powszechnie. Tylko buddyjscy święci i Indianie z Great Plains odrzucają tę wartość i poważnie traktują etykę wyrzeczenia (s. 23).

W recenzowanym tomie zawarte są jeszcze cztery artykuły. David Braybrooke w pracy *Ograniczmy nasze potrzeby, by lepiej rozwijały się preferencje* (*Let Needs Diminish that Preferences May Prosper*) stawia tezę, że pojęcie potrzeb używane jest w potocznym języku zbyt szeroko. Autor odróżnia potrzeby, pragnienia i preferencje, i ten fragment rozważań wydaje się interesujący dla utylitaryzmu, który bierze pod uwagę przede wszystkim preferencje, co może być niezgodne z postulatem Braybrooke'a, że potrzeby dowolnej osoby są w moralności zawsze ważniejsze niż preferencje jakiegokolwiek innej osoby (s. 93). Zbyt szerokie pojmowanie potrzeb, a w szczególności nieodróżnianie „potrzeb całego życia” od „potrzeb przygodnych” nakłada znaczne ograniczenia na swobodę wyboru ideałów życiowych i wówczas ludzie „nie wykorzystują możliwości zrealizowania projektów, jakie podsuwają im posiadane schematy orientacji, nie wykorzystują okazji, jakich dostarcza pomysłowość, by przekształcać, rozbudowywać i wzbogacać swe ideały” (s. 106).

Artykuł G. P. Hendersona, *Nihilizm moralny* (*Moral Nihilism*) omawia możliwość wyrzeczenia się czy wyparcia moralności. Istnieją poglądy, że nie można wyprzeć się moralności w słowach, bo wyparcie takie wymagałoby użycia pojęć etycznych w ich etycznej funkcji, a więc byłoby ostatecznie odrzuceniem jednej moralności na rzecz innej. Henderson obala te poglądy, wykazując, że nie można zmusić nihilisty do tego, by mówił tym samym językiem co inni, by używał pojęć moralnych i nadawał im zwykły, moralny sens.

Lawrence Haworth w rozprawie *Użyteczność i uprawnienia moralne* (*Utility and Rights*) stara się wykazać, że istnieją naturalne prawa moralne, bo obowiązuje zasada użyteczności, równej wolności i równego ryzyka i zysków.

Z pracy Jerome B. Schneewinda, *Etyka Whewella* (*Whewell's Ethics*) wynika, że system etyki Whewella rzadko zdobywał przychylne recenzje. Mill krytykował Whewella za intuicjonizm i banalność, Martineau, sam intuicjonista, krytykował Whewella jako złego intuicjonistę. Schneewind również wytyka sprzeczności i nierozwiązywalne rozbieżności tej teorii. Być może więc system ten wzbudza ciekawość właśnie przez swe błędy, a także, co może nie pozostaje bez związku — dla swej ogólnej orientacji, bo jest to intuicjonizm dedukcyjny.

Jacek Hołówka

ETYKA W „AMERICAN PHILOSOPHICAL QUARTERLY”

„American Philosophical Quarterly”, ed. Nicholas Rescher, Basil Blackwell with the Cooperation of the University of Pittsburgh, Oxford, vol. 6, 1969, vol. 7, 1970.

Omawiany kwartalnik jest czasopismem zamieszczającym publikacje z różnych dyscyplin filozoficznych. Wydawca, znany na kontynencie amerykańskim logik i metodolog Nicholas Rescher, stara się stworzyć na jego łamach szeroką płaszczyznę wymiany myśli filozoficznej. Osobowość Reschera sprawia, iż tradycyjne problemy filozoficzne opracowywane są w kierowanym przez niego piśmie z pozycji metodologii analitycznej; nie brak też w piśmie publikacji z pogranicza logiki i cybernetyki oraz teorii prawdopodobieństwa w szerokim jej zastosowaniu. Nie bez wpływu na charakter pisma jest fakt, iż wśród jego stałych konsultantów naukowych prym wiodą znany logik R. M. Chisholm i metodolog Carl Hempel. Oprócz nich spotykamy także nazwiska K. Baiera, M. Beardsleya, J. Hospersa, G. A. Schradera, W. Sellarsa i wielu mniej znanych w Europie badaczy, którzy także należą do komitetu redakcyjnego pisma. Kwartalnik ten nie ma zbyt bogatej tradycji, ukazuje się bowiem dopiero od 1964 r. Wypracował już jednak pewien własny styl; oprócz normalnych zeszytów publikowanych co kwartał wydaje również serię monografii. Dotychczas ukazały się trzy zeszyty z tej serii: 1) „Studia z filozofii moralnej”, 2) „Studia z teorii logiki” oraz 3) „Studia z filozofii nauki”. Tematyka artykułów zamieszczanych w tym czasopiśmie obejmuje nadto problemy z dziedziny polityki społecznej w ujęciu metodologicznym. W omówieniu tym ograniczymy się do przedstawienia kilku artykułów o tematyce etycznej.

Felix E. Oppenheim w artykule *Egalitarianism as a Descriptive Concept* podejmuje próbę metaetycznego rozważenia zagadnień związanych z często dyskutowanym pojęciem egalitaryzmu. Autor nie zajmuje się egalitarnym lub nieegalitarnym traktowaniem ludzi ze względu na pewne reguły, lecz egalitarnym lub nieegalitarnym charakterem samych tych reguł. „Równość wobec prawa” jest bowiem czymś różnym od „równości prawa”. Oppenheim wymienia osiem tradycyjnie używanych kryteriów egalitarnego podziału dóbr: 1) równo wszystkim, 2) równo równym, 3) równo tylko względnie równym grupom, 4) proporcjonalnie równo, 5) każdemu według jego zasług, 6) każdemu zależnie od stopnia spełniania ustalonych kryteriów, 7) nierówno, ale sprawiedliwie, 8) równo według przyjętej procedury. Autor poddaje każdą z tych reguł krytyce i dochodzi do wniosku, że żadna z nich nie może zostać przyjęta jako reguła powszechna. Następnie formułuje własną, „opisową” zasadę podziału egalitarnego. Opisowość jego proponowanej reguły jest wynikiem zabiegów eliminujących z jej treści wszelkie wyrażenia wartościujące (np. „zasługa”, „charakterystyka osobista”). Dokonuje przy tym istotnego odróżnienia początkowego stanu posiadania (dystrybucja) od stanu końcowego (po redystrybucji). Zakładając, że aktualny w danym przypadku stan posiadania (dystrybucja) jest „nierówny”, „niesprawiedliwy”, należy redystrybucję przeprowadzić tak, aby wyrównać różnice stanu posiadania. „Egalitaryzm” staje się więc znaczeniowo bliski „wyrównaniu” (*equalisation*) empirycznie stwierdzalnych nierówności, a „reguła podziału egalitarnego” spełnia rolę „wyrównującej zasady podziału” dóbr rzeczowych. W konkluzji autor stwierdza, że „reguła redystrybucji jest egalitarna, jeśli zmniejsza różnice stanu posiadania dóbr rzeczowych, jest zaś nieegalitarna, jeśli te różnice

jeszcze powiększa". Wypada tu wspomnieć, iż — wedle autora — tzw. zasada zapewniania wszystkim „równego startu” nie jest, w istocie rzeczy, zasadą egalitarną, bowiem faktyczne różnice uzdolnień między ludźmi doprowadzają i tak do nierówności „na mecie”.

Konstatując trafność końcowych spostrzeżeń autora, nie sposób pominąć nasuwającego się wniosku natury ogólnej, iż propozycje jego mają walor jedynie w odniesieniu do pewnego aspektu kwestii egalitaryzmu, do tego mianowicie, który dotyczy zasad redystrybucji dóbr rzeczowych. Propozycja jego jest nieprzydatna w dziedzinie wartości, a więc tam, gdzie mowa o egalitaryzmie dystrybucji i redystrybucji dóbr i wartości kulturowych lub dostępu do nich. Autor, co prawda, aby skonstruować „opisową regułę redystrybucji”, świadomie wyłączył ze swych rozważań te sformułowania zasad podziału, które zawierały wyrażenia wartościujące, ale w ten sposób uchylił się od dyskusji najbardziej kontrowersyjnych problemów egalitaryzmu.

Dwaj inni autorzy podejmują temat stosunku determinizmu do odpowiedzialności moralnej. R. Richman w artykule *Responsibility and the Causations of Actions* polemizuje ze zwolennikami teorii „analizy działania” (*actions analysis*). Teoria ta zakłada związek przyczynowy między postawami emocjonalnymi, np. pragnieniami, namiętnościami, a działaniem. Zwolennicy krytykowanej przez niego teorii (np. A. I. Melden) utrzymują, że należy odróżnić „działania” od „ruchów” (*bodily movements*). Twierdzą oni także, iż pragnienia podmiotu nie mogą być uważane za przyczyny działania w sensie ścisłym, choć nie kwestionują pewnych zachodzących między nimi zależności. Pragnienia i działania są powiązane jedynie myślowo (*conceptually related*). Z czasem wysunęli oni tezę bardziej umiarkowaną, że niektóre „ruchy” mogą być jednak uznane za działania. Richman postawił tezę bardziej radykalną; głosi ona, że jedynie niektóre „ruchy” nie są działaniami. Można więc, jego zdaniem, zasadnie obstawać przy twierdzeniu, że istnieje zależność przyczynowa między postawą emocjonalną i pragnieniami indywiduum a jego działaniem. Dla moralności ma to istotne znaczenie, ponieważ można obciążać odpowiedzialnością także za pewne pragnienia, z czego wynika, iż należy wpływać na kształtowanie się postaw akceptowanych przez zbiorowość. W podsumowaniu swego stanowiska autor stwierdza, że wierzy w determinujący charakter praw świata, ale determinizm jego jest „umiarkowany”.

Podobny problem, kwestię wzajemnego stosunku determinizmu i podejmowania decyzji rozważa J. L. Cowan w szkicu *Deliberation and Determinism*. Świat, w którym żyjemy, jest „kombinacją determinizmu i indeterminizmu”, przy czym determinizm i indeterminizm przejawiają się alternatywnie, jako wypadkowa prawdziwości stochastycznych. Miarą odpowiedzialności za decyzję jest stopień posiadanej o niej wiedzy w chwili jej podejmowania. Ponieważ wiedza ta jest ograniczona i niepełna, nasza odpowiedzialność nie może być absolutna. Autor podkreśla także, podobnie jak Richman, konieczność odróżniania związku przyczynowego od determinizmu, bowiem tylko w ten sposób można uniknąć konsekwencji fatalistycznych.

Elizabeth L. Beardsley, w artykule *A Plea for Deserts* przeprowadza drobiazgową analizę semantycznych kontekstów, w których występują terminy „nagana” i „kara”. Polemizuje w tym miejscu z „teorią prostych czynów” (*simple action theory*), w myśl której nagana jest rodzajem kary i należy do tej samej kategorii semantycznej. Autorka opiera się w swej argumentacji na wynikach badań J. L. Austina, który wyodrębnił pięć typów wypowiedzi performatywnych: 1) wyrokujące (*verdictives*), 2) mające celu wywarcie nacisku (*exercitives*), 3) nakazujące (*commissives*), 4) wywołujące lub wyrażające postawę (*behavitives*) oraz 5) uwypuklające

coś (*expositives*). Z rozważań autorki wynika, że nagana i jej pochodne (wymówka, reprimenda itp.) należą do dwu pierwszych typów wypowiedzi w klasyfikacji Austina i, w odróżnieniu od kary, wyczerpują się w zachowaniu słownym. Autorka skłania się jednak do przypuszczenia, że pełny opis wypowiedzi wyrażających nagane nie jest możliwy w granicach dwu pierwszych grup i należy szukać rozwiązań w ramach wyrażań typu czwartego. Przeprowadzenie stosownych badań odkłada na później.

Alex C. Michalos w artykule *Decision-Making in Committees* rozważa różne możliwości dotyczące trybu podejmowania zbiorowych decyzji. „Decyzja zostaje podjęta wtedy — pisze — gdy osoba lub grupa osób zaakceptuje pewien sąd”. Uchwała taka jest optymalnie obiektywna, gdy procedura prowadząca do jej zaakceptowania spełnia pięć warunków: 1) komisja jest wolna od przymusu z zewnątrz; 2) procedura podejmowania decyzji jest niesprzeczna; 3) procedura ta jest łatwa do stosowania; 4) komisja uwzględni wszystkie dostępne jej dane, które mają znaczenie dla sprawy; 5) znaczenie (*influence*) każdego z jej członków jest proporcjonalne do zakresu posiadanej przez niego kompetencji w diskutowanej sprawie. Autor jest zdania, że, praktycznie rzecz biorąc, wszystkie te warunki nie są nigdy spełniane łącznie. Dotyczy to zwłaszcza zapewnienia niezależności wobec nacisków z zewnątrz, co ujawnia się najbardziej tam, gdzie członkowie komisji są delegatami różnych grup, których interesy są rozbieżne. Grupy te z reguły wywierają nacisk na procedurę podejmowania decyzji w sposób bezpośredni (instrukcje udzielane swoim delegatom) lub pośredni (np. tzw. *lobby*). Najwięcej teoretycznych trudności przysparza, w opinii autora, ustalenie „względnej kompetencji” poszczególnych członków komisji. Temat ten zajmuje najwięcej miejsca w omawianej pracy. Wiadomo, że w komisjach, podejmujących decyzje demokratyczne, jednakowo liczy się głos każdego z członków. Istnieją jednak także inne formy podejmowania decyzji, spośród których najczęściej są stosowane: 1) forma delegacyjna — gdy wszyscy członkowie typują jednego spośród siebie jako kompetentnego do decydowania w danej kwestii; 2) forma monarchiczna — gdy jeden z członków ma przyznane kompetencje „z racji urodzenia” (np. król przewodniczący radzie królewskiej); 3) forma oligarchiczna — gdy za kompetentną zostaje uznana mniej niż połowa członków komisji (rządy mniejszości); 4) forma poliarchiczna — jeżeli zbiór osób kompetentnych zmienia się wraz ze zmianą problemów, jakie komisja ma do rozwiązania. Doliczając wspomnianą już formę demokratyczną, otrzymujemy pięć typów procedury podejmowania decyzji zbiorowych. Faktycznie większość współczesnych komisji formalnie podejmuje decyzje w sposób demokratyczny, nieformalnie zaś decyduje się poliarchicznie lub delegacyjnie. Zakładając, że poliarchiczny i delegacyjny system podejmowania decyzji jest najbardziej zbliżony do optymalnego wzoru pracy komisji, pozostaje nadal otwarte pytanie, jak określić obiektywny stopień kompetencji delegata lub członków grupy poliarchicznej? Niestety, na pytanie to nie sposób udzielić obecnie zadowalającej odpowiedzi, nie istnieje bowiem kryterium, które pozwalałoby obiektywnie mierzyć kompetencję.

Spór o istotę ocen stanowi przedmiot artykułu Francisca E. Sparshotta, *Disputed Evaluations*. Autor dochodzi do wniosku, że opisowe sądy o faktach mogą być skutecznie wykorzystane w sporze o oceny. Podziela w tym względzie znaną opinię Stevensona.

W artykule *How to Derive „Better” from „Is”?* A. Sloman przeprowadza wątpliwej wartości próbę „wywiedzenia” pojęć wartościujących z terminów opisowych. Występuje on przeciw „metafizycznemu” użyciu wyrazu „lepsy” (i terminów pokrewnych), czego przykładem może być stosowanie go w zdaniach typu: „To jest

po prostu lepsze", bez dalszych określeń. Proponuje zerwać z dotychczasowym rozumieniem terminu „lepszy” (i pokrewnych) i zamiast interpretować go jako wyraz określonych preferencji, traktować jako stałą logiczną. W ten sposób zostanie utrzymany opisowy charakter terminu „lepszy”. Skutkiem tego miałyby być „zracjonalizowanie sporów politycznych i moralnych”. Optymizm Słomana zostaje podcięty jego wyznaniem, że stosunek między „dobrym” a „lepszym” to problem „nieostry i złożony”, którego w ramach swego artykułu nie jest w stanie rozwiązać.

Brak miejsca nie pozwala nam przedstawić tu jednej z bardziej interesujących teoretycznie rozpraw, jaką jest praca Alana Gewirtha, *Must One Play the Moral Language Game?* Znaczenie tej rozprawki nie da się wyczerpać w kilku zdaniach omówienia, dlatego poprzestaniemy na zasygnalizowaniu jedynie podstawowych pytań, na które autor stara się znaleźć sensowną odpowiedź. Problemy, które autor podejmuje, można skrótowo przedstawić w postaci pytań: 1) czy musimy posługiwać się pojęciami moralnymi; 2) czy w ogóle jesteśmy zmuszeni wydawać sądy moralne; 3) czy naprawdę musimy być moralni; 4) co nas zmusza do akceptowania obowiązków moralnych? Być może artykuł Gewirtha doczeka się szerszego potraktowania przez znawców zagadnienia.

Zbigniew Zwoliński