

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

ETYKA CZY PSYCHIATRIA?

Zdrowie psychiczne pod redakcją Kazimierza Dąbrowskiego, PWN, Warszawa, ss. 504.

Wątpliwość wyrażona w tytule recenzji zapewne nie zdziwi czytelnika zorientowanego w pewnych trendach współczesnej psychologii i psychiatrii, zmierzającej do włączania problematyki wartościowania moralnego do obszaru pytań o definicję zdrowia psychicznego i warunki jego realizacji. Lektura książki nie uchyla tej wątpliwości — rodzi nawet pytanie, czy nieostrość podziału kompetencji etyki i psychiatrii w orzekaniu o zdrowiu psychicznym człowieka nie jest w sposób konieczny związana z samym przedmiotem badań?

Książka jest zbiorem artykułów 12 autorów podejmujących zagadnienie zdrowia psychicznego w bardzo zróżnicowanych tematycznie kontekstach rozważań. Tak więc obok prób definicyjnego określenia kontrowersyjnego współcześnie pojęcia „zdrowia psychicznego” (K. Dąbrowski, M. M. Piechowski, G. L. Borofsky) czy od strony analizy mechanizmów biologicznych rozpatrywanej teorii patogenezy psychicznej człowieka współczesnego (J. Aleksandrowicz — *Cerebrologia. Nauka o wpływie środowisk na zdrowie somato-psychiczne*) — znajdujemy również bardziej monograficznie potraktowane ujęcie problematyki zdrowia psychicznego z punktu widzenia socjologii (J. Chałasiński — *Zdrowie psychiczne uczonego*), pedagogiki (M. Grzywak-Kaczyńska — *Zdrowie psychiczne nauczyciela*) i teorii wychowania (R. Miller — *Wychowanie i psychoterapia*, A. Rojkiewicz — *Psychohygieniczne funkcje czasu wolnego*, K. Zieliński — *Wychowanie dzieci do zdrowia psychicznego*). Bardzo szeroko i hasłowo potraktowane tematy (M. Szyszkowska — *Filozofia zdrowia psychicznego*, i tej samej autorki — *Zdrowie psychiczne a przeżycia radości i szczęścia*) kontrastują w mozaice ujęć charakterystycznej dla omawianej książki z artykułami o doniosłym posłaniu praktycznym, takimi jak wspomniane już artykuły J. Aleksandrowicza i A. Rojkiewicza, czy B. Suchodolskiego — *Osobowość i alternatywy cywilizacji współczesnej*, i H. Szwarz — *Higiena psychiczna ludzi starych*. To zróżnicowanie skali poruszanych tematów oraz metod ich analizy i postulowanych rozwiązań sprawia, że książka — choć może stanowić ciekawą lekturę dla czytelnika zainteresowanego tą problematyką — jest niewdzięcznym zadaniem dla jej recenzenta. Dlatego niniejsza recenzja będzie bardziej garścią refleksji niż systematycznym przeglądem wszystkich poruszonych w niej problemów.

Niewątpliwie najistotniejszym problemem teoretycznym książki jest sama definicja zdrowia psychicznego. Stanowisko prof. K. Dąbrowskiego, związanego tak ściśle z Ruchem Higieny Psychicznej w Polsce, znane jest zapewne czytelnikowi z licznych publikacji i nie wymaga szczególnej prezentacji. Zasadnicza idea rewizji znaczeń pojęcia normy psychicznej i patologii, rewizji pociągającej za sobą radykalną zmianę klasyfikacji nozologicznej szeregu objawów ujmowanych do-

tychczas jako symptomatyczne dla psychopatologii (dezintegracja psychiczna) lub normy (przystosowanie), budzi nadal kontrowersje teoretyczne wśród psychiatrów, filozofów i teoretyków moralności. Entuzjastycznej niemal akceptacji pewnych twierdzeń i propozycji (dynamiczne i rozwojowe ujęcie kategorii zdrowia psychicznego, rewaluacja dezintegracji jako warunku rozwoju psychicznego jednostki, odrzucenie kryterium przystosowania jako warunku normy psychicznej czy wreszcie zwrócenie uwagi na psychoterapeutyczne w stosunku do pacjenta oddziaływanie samej diagnozy, eksponującej twórcze i głęboko ludzkie możliwości ukryte w rzekomo patologicznych objawach psychoneurotyczności, depresji itp.) towarzyszy nie mniej zdecydowana opozycja teoretyczna, kwestionująca głównie metodologiczną poprawność kwalifikowania pewnych objawów jako symptomów rozwoju psychicznego i związaną z tym nieostrość znaczeniową pojęcia normy i patologii psychicznej. Wydaje się, iż trudno byłoby nie zgodzić się z generalnie chyba słuszną tendencją poddania rewizji tradycyjnych ustaleń w kwestii symptomatyczności pewnych sposobów przeżywania przez człowieka swojej obecności w świecie: niepokój egzystencjalny, konflikt wewnętrzny itp. jako objawów zaburzeń psychicznych. Szczególnie dla filozofa stojącego na pozycjach metodologii marksistowskiej i podejmującego problem istoty człowieczeństwa z szerokiej i ważnej definicyjnie panoramy społecznych i historycznych determinant rozwoju nie tylko struktur myślenia i zasad działania człowieka w świecie, ale i teoretycznej wykładni wiedzy o naturze ludzkiej, kierunek poszukiwań badawczych prof. Dąbrowskiego, burzący mit statyki i ostrości podziału pojęć normy i patologii psychicznej, musi się wydać ujęciem w pewnym sensie bliskim. Nie eliminuje to jednak dość zasadniczych wątpliwości i wielu znaków zapytania, które pojawiają się w momencie, kiedy przechodzimy do konkretnych problemów. Przykładowo: czy trafne merytorycznie zakwestionowanie rangi teoretycznej kryterium przystosowania i integracji psychicznej jako warunków koniecznych i wystarczających zdrowia psychicznego jednostki nie prowadzi jednak w konsekwencji do (być może niezamierzonej) apoteozy stanów dezintegracji psychicznej i nieprzystosowania? Używanie terminów „integracja wtórna” czy „nieprzystosowanie negatywne” (mających w zamierzeniu autora umożliwić różnicowanie pozytywnych i negatywnych form integracji i nieprzystosowania), które pozornie zdaje się przeczyć takiej sugestii — w gruncie rzeczy ją tylko potwierdza. Pojęcie integracji wtórnej, odnoszące się do najwyższego, piątego poziomu rozwoju psychicznego człowieka, nie tylko bowiem funkcjonuje jako przeważnie pustospelniony, idealny punkt odniesienia w analizie przejawów dezintegracji, ale nie da się zarazem pogodzić z tą cechą zdrowia psychicznego, jaką jest niski próg frustracji osobników zdrowych psychicznie. O ile zatem trudno nie zgodzić się z prof. Dąbrowskim, kiedy powiada: „Nie można patologizować poczucia winy, smutku, konfliktu, walki z sobą” (s. 32), to przecież można mieć dość zasadnicze wątpliwości w przypadku tezy, iż „... każdy człowiek silnie przeżywający zdarzenia i problemy sensu życia i «ból tego świata» ma niski próg frustracji” (s. 32). Takie ujęcie nie tylko bowiem przekreśla możliwość sensownej oceny tego, co naprawdę ważne i istotne w człowieczej perspektywie „trudu istnienia”, ale i unieważnia te techniki psychoterapii, które w innej terminologii były praktycznie stosowane od tysięcy przez różne nurty filozofii, dostrzegające właśnie w podejmowaniu zagadnienia sensu życia czynnik stabilizujący chwiejne emocje i myśli człowieka. Oczywiście nie brakuje u prof. Dąbrowskiego stwierdzeń świadczących o dostrzeganiu tej właśnie funkcji filozofii — nie zmienia to jednak w niczym faktu, iż mamy do czynienia z pewną niekonsekwencją wewnętrzną w ramach teorii, formułującej niespójne logicznie warunki jej spełnienia.

Ujęciem w pewnym sensie alternatywnym w stosunku do koncepcji prof. K. Dąbrowskiego, chociaż inspirowanym tą samą ideą przewodnią dostrzegania ścisłego związku między zdrowiem psychicznym a poziomem rozwoju moralnego człowieka jest stanowisko prof. Juliana Aleksandrowicza. Zasadnicza idea autora, znana z wielu opracowań poświęconych temu zagadnieniu (m.in. *Wiedza stwarza nadzieję*, *Sumienie ekologiczne* itp.) i wiążąca interpretacyjnie podstawowe dla człowieka procesy psychiczne z prawidłową biochemicznie strukturą i funkcją mózgu (co z kolei zależy w dużej mierze od obecności niezbędnych biopierwiastków znajdujących się w bezpośrednim środowisku człowieka) zmusza do pewnej refleksji. Najprościej można by ją wyrazić stwierdzeniem, iż dialektyka rozwoju i interpretacji pewnych idei bywa przewrotna. Jeszcze stosunkowo niedawno kryterium humanizmu w sporach o interpretację „natury ludzkiej” był (i nadal często jest) antyredukcjonizm, podkreślający swoistą wyjątkowość człowieka jako bytu świadomego i odpowiedzialnego za swe wybory moralne, a przez to nieporównywalnego ze światem bytów animalnych. W sensie teoretycznym teza antyredukcyjnista jest nadal merytorycznie słuszna, problematyczne bywają jednak pewne jej konsekwencje praktyczne. Ekspozowanie wyjątkowego statusu człowieka w porządku przyrody gubi często albo programowo pozostawia poza obrębem badań przyrodniczą płaszczyznę związków i reakcji neuropsychofizjologicznych człowieka ze środowiskiem. Zbyt daleko posunięte podkreślanie „sytuacji egzystencjalnej” człowieka w świecie przyrody może bowiem doprowadzić nie tylko do samouwikłań myślowych świadomości wyobcowanej ze świata materii — ale wręcz do zapoznania wagi biologicznych podstaw egzystencji człowieka. Jeśli wydana w połowie XVIII w. sztandarowa w pewnym sensie pozycja francuskiego materializmu mechanistycznego — *Człowiek-maszyna* La Mettriego mogła być i była oceniana głównie z punktu widzenia trafności interpretacyjnej w kreśleniu obrazu związków przyczynowych między działaniem układu wegetatywnego człowieka a jego reakcjami psychicznymi i razila współczesnych „wulgarnością” tego obrazu (podobnie zresztą jak znane powiedzenia Feuerbacha, iż człowiek jest tym, co je), to wydaje się, iż współcześnie sens tych konstatacji uległ dość radykalnej zmianie. Teza podkreślająca znaczenie wymiany materii z otoczeniem dla przebiegu procesów psychicznych człowieka nabiera bowiem szczególnej doniosłości w drugiej połowie XX w. Właśnie z uwagi na zakres zmian technologicznych i technicznych wprowadzanych przez człowieka w świat przyrody i nie zawsze możliwe do przewidzenia skutki uboczne eskalacji zmian w biosferze naszej planety, potrzeba uwzględniania biologicznej płaszczyzny egzystencji człowieka staje się imperatywnym przesłaniem współczesności. W tym kontekście tak drażliwa i wyklęta przez obrońców idei humanizmu teza: „człowiek-maszyna”, uzyskuje nieoczekiwane nowe znaczenie — wyraża ona i staje w obronie interesów człowieka. Nawet bowiem jeśli nie zgodzimy się z jej interpretacją opisową, to biorąc pod uwagę szereg konkretnych sytuacji, których nie brak we współczesnym świecie, trudno oprzeć się pokusie zaakceptowania pewnej słabszej wersji preskryptywnego jej rozumienia, a mianowicie, iż człowiek powinien być traktowany co najmniej tak jak maszyna — a więc nie gorzej. Jeśli niektórzy socjologowie z przekąsem podkreślają fakt, iż znajomość instrukcji obsługi samochodu — szczególnie własnego — czy innych kosztownych urządzeń mechanicznych, jakie oferuje współczesna technika, znacznie przewyższa znajomość elementarnych zasad wychowania własnego dziecka, i że podobne dysproporcje zachodzą w ilości czasu poświęcanego tym sferom działań, to zrównanie w prawach człowieka i maszyny działałoby w tym wypadku oczywiście na rzecz człowieka. Stąd cerebriologię prof. J. Aleksand-

rowicza można by ujmować nie tylko jako wyraz przyrodniczo-lekarskiego spojrzenia na mechanizmy patogenezy psychicznej, ale i zarazem jako współczesną wersję humanizmu konkretnego.

Nie oznacza to jednak, że z wszystkimi propozycjami prof. Aleksandrowicza można się zgodzić bez zastrzeżeń. Dla filozofa i etyka, mimo wszystkich podniesionych poprzednio społecznych i moralnych walorów przyrodniczego widzenia kryzysu etycznego współczesnego świata i związanego z tym postulatu odpowiedzialności człowieka nie tylko za biosferę, ale i zarazem za zdolność do wyborów i działań moralnie cennych człowieka współczesnego i człowieka przyszłości, sprowadzanie etyki do prawidłowego stanu mózgu i wyjaśnianie aktów agresji politycznej, ludobójstwa i innych aktualnych przejawów zła moralnego prostym pojęciem „cerebropatii” — jest nie do przyjęcia — aczkolwiek heurystyczny walor takiego ujęcia tej kwestii jest olbrzymi, choćby ze względu na konieczność podejmowania pewnych działań profilaktycznych i kształtowania odpowiedzialności człowieka za wytyczany przezeń kierunek zmian cywilizacyjnych. Mimo więc, iż niektóre twierdzenia prof. Dąbrowskiego i prof. Aleksandrowicza wydają się dyskusyjne, sam kierunek poszukiwań związków między zdrowiem psychicznym człowieka a wartościami moralnymi akceptowanymi i realizowanymi, wydaje się bardzo cenną artykulacją teoretyczną problemów implikowanych współcześnie przez naszą wiedzę o istocie człowieczeństwa.

Zagadnienie związku etyki i psychiatrii ma istotne znaczenie teoretyczne i praktyczne, nawet jeśli szereg proponowanych rozwiązań wypadnie nam odrzucić z racji pewnych uchybień metodologicznych. Trochę inaczej wygląda jednak problem, kiedy przyglądamy się bliżej pewnym próbom łączenia wychowania moralnego z postulatami zdrowia psychicznego. Trudno oprzeć się wrażeniu, że wiążąc sferę wartości z troską i zabiegami o zdrowie psychiczne, praktycznie przekreślamy obiektywny walor świata wartości moralnych i więzimy człowieka w sieci egocentryzmu. Oczywiście problem wygląda inaczej, kiedy przedmiotem zabiegów i troski czynimy nie własne zdrowie psychiczne, lecz walkę o społeczne i polityczne warunki egzystencji człowieka zgodnej z wymogami zdrowia psychicznego, ale jest to właśnie ten aspekt zagadnienia, który z reguły jest pomijany w proponowanym zestawie recept na zachowanie i rozwój własnego zdrowia psychicznego. Generalnie słuszną myśl, iż motywacje utylitarne zachowań ludzkich powinny być sprzężone z dążeniem do rozwoju wewnętrznego środowiska psychicznego jednostki, staje się trochę wątpliwa, kiedy dowiadujemy się, że „Błąd Sokratesa ciąży zapewne w dalszym ciągu i rodzi złudzenie, że kształcenie rozumu jest jednoczesnym kształtowaniem w sobie człowieczeństwa” (M. Szyszkowska — *Filozofia zdrowia psychicznego*, s. 369). Jaka jest zatem „wolna od błędu” propozycja rozwiązania zagadnienia metod kształtowania pożądanego, a więc zdrowych psychicznie, postaw moralnych człowieka? Oto odpowiedź autorki: „Gdyby stopień poświęcenia, do którego jednostki są zdolne zdobywając wartości z natury swej nietrwałej, jak stanowisko czy dobra materialne, zechciały zwrócić w kierunku własnego rozwoju — realizacja zdrowia psychicznego zyskałaby przyspieszenie w skali społecznej, przetwarzając jakościowo — jako skutek — układ międzyjednostkowych relacji, a więc warunki, w których każdy tworzy własne zdrowie psychiczne” (s. 369). Sporna wydaje się nie tylko kwestia „błędu” Sokratesa, ale i problem wychowawczych aspektów odwoływania się do postulatu rozwoju własnego zdrowia psychicznego jednostki. Nawet jeśli pominiemy problem historycznej metryki znaczeń takich pojęć, jak „rozum”, który dla Sokratesa był synonimem „mądrości”, to i tak zagadnienie jest co najmniej dyskusyjne. Osobiście sędzę, że właśnie ujęcie Sokratesa jest

bliskie tym współczesnym reinterpretacjom pojęcia zdrowia psychicznego, które wiąże definicyjnie rozum i sumienie z istotą człowieczeństwa.

Znacznie istotniejsze jest jednak zagadnienie wychowawczych funkcji nawoływania do rozwoju własnego zdrowia psychicznego. Po pierwsze dlatego, iż na ogół wszelkie programy postulujące doskonałość osobistą jednostki jako przedmiot docelowych jej zabiegów, popadają w niezamierzoną kolizję z autentycznie moralnymi motywacjami czynów i zachowań człowieka: wiąże bowiem intencję działań głównie z własnym dobrostanem psychicznym jednostki, a nie wartościami i ideałami moralnymi jako takimi. (Nie mówąc już o tym, że „wewnętrzny przymus doskonałości” (s. 391) zbyt często współwystępuje ze skłonnością do fanatyzmu i nietolerancji, aby zgodzić się na „oczywistość” tego rodzaju motywacji i nie zachować pewnej dozy ostrożności i krytycyzmu w stosunku do treściowej zawartości takiego zniewolenia wewnętrznego). Po drugie, ponieważ współczesna fascynacja pojęciem zdrowia psychicznego wydaje się być tyleż wyrazem, co i stymulatorem, sterowanego łękiem nadmiernego przerostu pewnej formy narcyzmu psychicznego czy wręcz eskapizmu, i z tego względu łączenie idei i wartości postulowanych w teorii wychowania moralnego z pojęciem zdrowia psychicznego wydaje się problematyczne. Zachowania sterowane głównie troską o własne zdrowie fizyczne czy psychiczne jednostki są zawsze podejrzane; stwarzają poszlakę diagnostyczną egocentryzmu, hipochondrii czy innych form naruszenia prawidłowego kontaktu ze światem zewnętrznym. W tym sensie aczkolwiek nie wszystkie poczynania ludzkie wolne od motywacji „zdrowotnej” będą wyrazem zdrowia, to przecież u ludzi autentycznie zdrowych będziemy oczekiwali raczej nieobecności tej komponenty motywacyjnej. Nie dlatego zatem pewne wartości i idee moralne powinny być przewodnikami naszych działań w świecie, że służą naszemu zdrowiu psychicznemu, lecz odwrotnie: funkcja użytecznościowa pewnych form myślowego i emocjonalnego wiązania się człowieka z szerszym kręgiem spraw i celów niż interes własny jest wtórna wobec swoistego dla człowieka sposobu przeżywania fenomenu swojej egzystencji w świecie.

Jedną z wątpliwości, która towarzyszy lekturze omawianej książki, jest pewien niepokój o to, czy zbyt daleko posunięte koneksje etyki i psychiatrii, nie objawiają nam swego janusowego oblicza. To znaczy, czy kredyt zaufania, jakim darzymy ustalenia dotyczące kwestii mieszczących się w ramach badawczych dyscyplin przyrodniczych, nie stwarza podatnego gruntu dla odradzania się pewnej formy dogmatycznego rozstrzygnięcia niektórych kwestii natury moralnej? Stawianie znaku równości między pojęciem „człowiek zdrowy psychicznie” i „człowiek zdrowy moralnie” prowadzi bowiem nie tylko do sytuacji, w której głębiej wnikamy w istotę pewnych powiązań i zależności związanych z prawidłowym funkcjonowaniem psychiki ludzkiej, ale i stwarza pewną pokusę większej apodyktyczności w ferowaniu ocen moralnych, skrywanych za parawanem terminologii pozornie neutralnej moralnie, bo medycznej.

Na koniec warto odnotować ciekawe spojrzenie prof. B. Suchodolskiego na problem współczesnego znaczenia ideału wszechstronnego rozwoju człowieka. Autor poddaje krytycznej refleksji tradycyjną dyhotomię: życie wszechstronne — życie jednostronne, przesuując zagadnienie na płaszczyznę podziału: życie zaangażowane — życie niezaangażowane. W tym ujęciu podstawowe dla człowieka zagadnienie samookreślenia siebie nabiera innego wymiaru. „Musimy wybierać: albo wszechstronność powierzchowną, albo zaangażowanie jednostronne” (s. 70). Nie kwestionując słuszności tej konstatacji, która bardzo trafnie eksponuje realny sens werbalnie na ogół traktowanych postulatów wychowawczych życia wszechstron-

nego, wydaje się, iż bardziej adekwatne wobec współczesnych dylematów wychowawczych byłoby nadanie tej formule postaci koniunkcji, a nie alternatywy rozłącznej.

Dużym atutem książki jest fakt, iż podejmuje ona problemy istotne i ważne (nawet jeśli za dyskusyjne uznamy pewne wnioski i postulaty formułowane na jej kartach) dla współczesnych teorii zdrowia psychicznego. Już dziś bowiem powinniśmy zrozumieć doniosłość pytania o rozumny kształt cywilizacyjnych ram egzystencji człowieka w świecie, ram sprzyjających nie tylko ochronie zdrowia psychicznego jednostki, ale i rozwojowi tych możliwości świadomego i pełnego przeżywania swej egzystencji, które są definicyjnie związane z istotą człowieczeństwa.

Halina Promieńska

WSPÓŁCZESNA ETYKA BULGARSKA

Etika, socjalnoje poznanije, nrawstwiennoje powiedienije, red. Wasil Momow, Centr teorii i upravljenija idieologiczeskim processom AONSU pri CK BKP. Institut propagandy marksizma-leninizma pri sofijskom GK BKP, Sofia 1979, ss. 379.

Etika, socjalnoje poznanije, nrawstwiennoje powiedienije to zbiór artykułów najwybitniejszych bułgarskich filozofów, etyków, estetyków, socjologów i psychologów starszej i średniej generacji. Zamieszczone w zbiorze artykuły stanowią owoc interdyscyplinarnych studiów prowadzonych pod egidą Centrum Teorii i Kierowania Procesami Ideologicznymi przy KC BPK dotyczących teoretycznych i praktycznych zagadnień związanych z formowaniem socjalistycznej moralności i socjalistycznego stylu życia.

Zamieszczone w publikacji artykuły zostały uporządkowane w kilka grup problemowych. Pierwsza dotyczy zagadnień metodologicznych aksjologii i etyki. Tematyka i kolejność rozpraw informuje o stanowisku, jakie zajmują etycy bułgarscy w sprawie metodologii dyscyplin normatywnych. Podchodzą oni do zjawisk moralnych kompleksowo: tworząc filozoficzne podwaliny dla teorii moralności, wiążą ją z jednej strony — z materializmem historycznym i dialektycznym, a z drugiej strony — badając fakty społeczne („żywą” moralność) starają się je interpretować zgodnie z przyjętym paradygmatem filozoficznym. Sądzą oni, że tylko przy takim „kompleksowym podejściu” można będzie uniknąć w etyce jałowego moralizatorstwa, i nadać jej charakter naukowy (por. s. 7).

Autorami artykułów zamieszczonych w tej części są kolejno: Dobrin Spasow, *Filozoficzne „prolegomena” do „poznania społecznego”*, Wasil Prodanow, *Aksjologiczna zasadność (obosnowanije) poznania naukowego*, Dymitr Georgijew, *Poznanie etyczne a etyczne podejście*, Wasil Momow, *Etyka stosowana i praktyka ideologiczna*, Kirił Nieszew, *Socjologiczne aspekty moralności*, Lubomir Dramaliew, *Etyka i polityka*.

Dobrin Spasow sądzi, że skoro na gruncie etyki marksistowskiej ujmuje się

moralność jako zjawisko społeczne i jako regulator stosunków społecznych, to dla zbudowania naukowej teorii moralności jest niezbędne opracowanie jej podstawowych kategorii i powiązanie ich z logiczną teorią relacji. Przedmiotem „poznania społecznego” (nie jest jasne, dlaczego autor ujmuje to wyrażenie w cudzysłów) są jego zdaniem „swoiste stosunki międzyludzkie” (s. 13). Aby adekwatnie opisać rozmaite zjawiska społeczne, zwłaszcza moralność, należy poczynić należyte dystynkcje znaczeniowe wśród takich wyrażań, jak: „cecha”, „cecha relacyjna” i „stosunek”, — których często używa się synonimicznie. Autor twierdzi, że naukom społecznym należy przywrócić pojęcie „cecha relacyjna”, którym posługiwał się już Arystoteles, a które oznacza tę właściwość przedmiotów, która pojawia się tylko wówczas, gdy pozostają one względem siebie w jakimś stosunku. Przykładem takiej właściwości jest świadomość. Pojawia się ona zawsze jako świadomość czegoś, jako świadomość przedmiotu i dlatego może być nazwana właściwością relacyjną. Zdaniem autora wartości estetyczne i etyczne również są takimi „cechami relacyjnymi”, wyrastającymi na podłożu „odpowiednich stosunków między obiektywnym przedmiotem a podmiotem społecznym” (s. 16) lub indywidualnym.

Propozycja Spasowa zasługuje na uwagę, zwłaszcza na tle trwającego ciągle sporu o sposób istnienia wartości. Być może ujęcie wartości jako „cech relacyjnych” pozwoliłoby rozstrzygnąć spór między subiektywistami a obiektywistami w aksjologii. Niestety, autor nie prowadzi swych rozważań w tym kierunku i nie pokazuje konsekwencji, jakie wynikają dla aksjologii z przyjęcia takiego poglądu na status ontologiczny wartości. Dalszy ciąg jego artykułu poświęcony jest krytyce indywidualizmu i holizmu w naukach społecznych. Zagadnienia te niewątpliwie wiążą się z aksjologią, lecz związek ten, niestety, nie został przez autora wyeksplikowany. Pytania: „Czym jest społeczeństwo jako pewnego rodzaju całość nieredukowalna do sumy swych elementów?”, „Jak się konstytuują swoiste cechy tej całości?”, „Czy są one determinowane przez swoiste cechy swych elementów i w jaki sposób?” — pozostają bez odpowiedzi. Każdy marksistowski teoretyk wartości będzie więc musiał pytania te podjąć na nowo, a „prolegomena” Spasowa są zbyt mgliste i zbyt ogólne, żeby mogły być bezpośrednio użyteczne dla aksjologa.

Kolejna rozprawa przedstawiciela młodszej generacji, Wasila Prodanowa podejmuje niezmiernie dziś aktualny problem aksjologicznej neutralności nauki. Autor twierdzi, że w metodologii nauk akcentowano dotychczas rolę dwu typów uzasadnienia wiedzy: uzasadnianie polegające na odwołaniu się do faktów („empiryczne”) oraz uzasadnianie dedukcyjne („teoretyczne”) (s. 25). Nie doceniano natomiast — nawet w marksistowskiej metodologii — uzasadnienia aksjologicznego. A przecież poznanie ma także aspekt społeczny. Potrzeby praktyki oraz „ogólna kultura” danej cywilizacji determinują „strategię strukturę i metody” poznania naukowego (por. s. 25 i nast.). „Metodą aksjologicznego uzasadnienia — powiada autor — nazywamy takie ogólne przesłanki działalności poznawczej człowieka, które kształtują się poza procedurami swoistymi dla nauki, w szerszym kontekście społecznym i kulturowym” (s. 16—27). Nie jest to najjaśniejsze określenie uzasadnienia aksjologicznego.

Znaczenie czynników wartościujących w poznaniu naukowym analizuje autor w dwu aspektach. Po pierwsze: pyta jakie wartości tkwią u źródeł poznawczej działalności człowieka i jak wpływają one na dobór problematyki badawczej oraz jak determinują przedmiot badań i jego wyniki. W ramach tej problematyki mieści się socjologia i psychologia działalności naukowej. Po drugie: rozpatruje udział nauki i wiedzy w realizowaniu określonych wartości społecznych i indywidualnych.

Pojęciem wartości posługuje się W. Prodanow w sensie najbardziej rozpow-

szechnionym wśród marksistów, zwłaszcza radzieckich. Przyjmuje on za nimi, że wartość to „pozytywne lub negatywne znaczenie przedmiotu (wartości przedmiotowe), a także normatywny, oceniająco-preskryptywny aspekt zjawisk z zakresu świadomości społecznej (wartości subiektywne lub wartości świadomości)” (s. 28). Prodanow posługuje się pojęciem wartości w bardzo szerokim sensie tego słowa, co może prowadzić do wniosku, że nie ma takiej sfery w życiu społecznym, która mogłaby być uznana za aksjologicznie neutralną. „Znaczenie pozytywne” czegoś utożsamia on z pożytkiem społecznym, „znaczenie negatywne” zaś — ze społeczną szkodą. Problem wartości poznania naukowego przekształca się w ten sposób w kwestię określenia warunków użyteczności teorii z punktu widzenia społecznej praktyki. Ponieważ pojęcia praktyki autor nigdzie bliżej nie definiuje, przy skrajnej interpretacji można przypuszczać, że za główne kryterium wartości badań naukowych uznaje on doraźną korzyść (por. s. 30—31, 41—42). Zastrzeżenie to jest tym bardziej zasadne, że autor w ogóle pominął problem prawdziwości poznania naukowego i względnej niezależności nauki od praktyki. Po omówieniu kilku typowych poglądów na związek aksjologii z nauką (s. 32—42), autor przedstawia dialektyczny charakter tego związku, wykazując, w jaki sposób nauka wpływa na wartości i jak wartości determinują poznanie naukowe (por. s. 40—42). Następnie analizuje prawidłowość tej dialektyki i ujmuje je w postaci pewnych zasad. Wymienionym zasadom nadaje autor charakter dyrektyw metodologicznych, zgodnie z którymi powinien przebiegać proces poznania, żeby samo poznanie mogło być uznane za aksjomatycznie uzasadnione. Są to dyrektywy ogólne, na podstawie których można sformułować zasady bardziej konkretne odniesione do każdej z nauk szczegółowych. Być może podane przez Prodanowa dyrektywy zasługują na uwagę ze strony tych filozofów, którzy — jak autor — stoją na stanowisku, że żadna nauka nie wyłączając nauk dedukcyjnych nie jest wolna od wartości i wartościowania. Pojawia się tu wszakże jeden problem, który został przez Prodanowa pominięty, a który ma decydujące znaczenie dla heurystycznej wartości proponowanych przezeń dyrektyw. Mianowicie: na jakiej podstawie dokonać podziału wartości na typy lub rodzaje? Autor mówi o wartościach filozoficzno-światopoglądowych i metodologicznych jako tych, które powinny odgrywać dominującą rolę w naukach przyrodniczych oraz o wartościach ekonomicznych, politycznych, moralnych i estetycznych występujących w różnych naukach społecznych i humanistycznych. Nigdzie jednak nie podaje kryterium podziału wartości na typy. Zagadnienie to należy oczywiście do aksjologii, autor powinien jednak ogólnie bodaj problem ten podjąć i wskazać przyjęte przez siebie kryterium podziału. Jest to naszym zdaniem poważny mankament tego interesującego artykułu.

Rozprawa Dymitra Georgijewa dotyczy poznania etycznego i jego związków z socjalistyczną moralnością. Autor analizuje mechanizm przechodzenia „od deskryptywnej formy odbicia społecznego do formy preskryptywnej” (s. 56), twierdząc, że dokonuje się ono w świadomości moralnej ludzi. Świadomość moralna kształtuje się jako swoiste „wartościujące odbicie zjawisk społecznych” (s. 56), ujmowanych w postaci wartości moralnych i kwalifikowanych jako „dobro moralne”, „sprawiedliwość” lub „socjalistyczna zaleta moralna” (s. 56). Wymienione w tytule artykułu wyrażenie „podejście etyczne” wymaga wyjaśnienia. Otóż Georgijew — podobnie jak większość etyków bułgarskich — nazwą tą oznacza działalność i postawę polegającą na kierowaniu procesami przeobrażeń moralnych zachodzącymi w społeczeństwie i osobowości ludzi zgodnie z ustalonymi na gruncie socjalistycznej etyki normatywnymi wartościami, ideałami i normami moralnymi (por. s. 60—62).

Na marginesie rozważań Georgijewa warto zaznaczyć, że etycy bułgarscy na ogół bez większych zastrzeżeń przyjmują twierdzenie o poznawczym charakterze sądów wartościujących. Etykę traktują jako naukę o charakterze filozoficznym, której twierdzenia mają status logiczny twierdzeń filozoficznych i mogą być prawdziwe bądź fałszywe. Dostrzegają, co prawda, funkcję wartościującą i normatywną wypowiedzi etycznych, lecz bliżej jej nie analizują (przynajmniej w omawianym zbiorze brak jest uwag na ten temat). Podejmując fundamentalny dla marksizmu problem ontologicznego statusu świadomości moralnej jako swoistego odbicia zjawisk społecznych, autor nie określa jednak ściślej, na czym polega swoistość tego odbicia. Nie wiadomo np., co owa świadomość moralna odbija i jak odbija. Jeśli przedmiotem odbicia są obiektywne wartości moralne, to w jaki sposób one istnieją i jak powstają? Jaki jest ich ontologiczny status? Jakie kryterium prawdy obowiązuje w etyce? Autor niesłusznie zakłada, że problemy te są już dawno rozstrzygnięte.

Wasil Momow używa innego wyrażenia dla oznaczenia praktycznego aspektu dociekań etycznych, mianowicie mówi o „etyce stosowanej” i przedstawia „deontologiczną część etyki”, która miałaby się zajmować analizą „norm moralnych i strefy powinności” (s. 67). Według jego propozycji etyka stosowana rozpadałaby się na kilka działów: etykę zawodową, związaną z problemami moralnymi wynikającymi z pełnienia określonych ról w społecznym podziale pracy; etykę stosunków służbowych, zajmującą się problemami moralnymi wynikającymi ze struktur organizacyjnego podporządkowania ludzi; etykę życia rodzinnego oraz etykę pedagogiczną, badającą mechanizmy kształtowania się i rozwoju osobowości moralnej (s. 69).

Kirył Nieszew zastanawia się nad statusem socjologii moralności, stara się określić jej miejsce w socjologii w ogóle oraz jej związek z etyką normatywną. Autor podziela pogląd Prodanowa, według którego nauki społeczne nie mogą być wolne od wartości i w odniesieniu do socjologii moralności stwierdza, że nie może się ona składać tylko z twierdzeń deskryptywnych, opisujących dane zjawisko społeczne. Opiera się ona na „skomplikowanej treściowo jedności przeciwieństw: opisu i oceny — z tym, że dominuje tu opis i wyjaśnienie. Ostre przeciwstawienie faktów wartościom, opisu zaleceniom, wyjaśnienia wartościowaniu nie ma nic wspólnego z rzetelnym naukowym badaniem zjawisk moralnych” (s. 95). Z tak zarysowanym programem socjologii moralności, który z góry rezygnuje z postulowania obiektywności badań, z pewnością warto by podjąć polemikę. Ale ograniczmy się tylko do stwierdzenia, że program ten łatwo może prowadzić do subiektywizmu.

Ostatni w tej części książki artykuł L. Dramaliewa prezentuje poglądy kilku wybranych współczesnych myślicieli Zachodu na związek polityki z etyką i moralnością. Autor krytycznie ustosunkowuje się do stanowiska E. F. Carritta, R. M. Hare'a, R. Polina, H. Barsa i F. Schmoltza. Na tych przykładach wykazuje Dramaliew jałowość próby zbudowania neutralnej politycznie „etyki politycznej”, opartej tylko na przesłankach filozoficznych.

Druga część omawianej książki porusza problemy odnoszące się do człowieka i moralnych aspektów jego postępowania. Zainteresowanie tą problematyką wynika z przekonania autorów, że kształtowanie rzeczywistości społecznej zgodnie z ideałami etyki socjalistycznej nie jest procesem zachodzącym automatycznie pod wpływem przemian dokonanych w bazie. Proces ten zależy od świadomej i celowej działalności ludzi, a jego przyspieszenie wymaga podjęcia celowej pracy wychowawczej skierowanej na formowanie „socjalistycznej osobowości” członków

wspólnoty. O konieczności prowadzenia takiej pracy pisze W. Dobrijanow w artykule *Walka o dojrzały socjalizm — walką o dojrzałą socjalistyczną osobowość*.

Na gruncie etyki marksistowskiej człowiek i wszechstronny rozwój jego osobowości stanowi wartość naczelną. Dobro człowieka uznane jest także za kryterium postępu społecznego. I właśnie tym zagadnieniem zajął się T. Trendafilow w rozprawie *Człowiek jako kryterium postępu*. Oto jak autor określa postępowanie: „Postęp to ruch naprzód i do góry. To ruch ku bardziej doskonałym formom istnienia w najszerszym sensie tego słowa, tzn. ruch, który stwarza najlepsze możliwości wszechstronnego przejawiania się bogactw osobowości człowieka” (s.144). I dodaje: „Im bardziej adekwatna wobec człowieka i jego historycznie uformowanej istoty jest dana struktura społeczna, im bogatsze możliwości przejawiania tego, co w człowieku ludzkie, tym bardziej jest ona postępową, tym bliższa idealnej, teoretycznie wykoncypowanej doskonałej strukturze” (s. 144—145). Autor słusznie założył, że kryterium postępu należy szukać w granicach samej historii i że wobec tego na każdym etapie jej rozwoju będzie ono ulegało modyfikacji, ponieważ „istota człowieka to nie abstrakcja, tkwiąca w poszczególnej jednostce”, lecz w swej rzeczywistości „jest ona całokształtem stosunków społecznych” (Marks). Zatem historycznie ukształtowana istota człowieka stanowi dla T. Trendafilowa kryterium postępu historycznego. Autor przekonująco dowodzi tezy o niemożności wyjścia poza historię. Zabrakło jednak w artykule omówienia tego, co Hegel nazwał „negatywnością”, a Marks „krytyczno-rewolucyjnym” stosunkiem do rzeczywistości społecznej. Bez omówienia zaś tego aspektu problemu nie jest dostatecznie jasne, jak za sprawą człowieka jako podmiotu historii dokonuje się urzeczywistnienie owej „bardziej postępowej”, „idealnej”, „doskonałej struktury społecznej”.

Ten aspekt znalazł swoje miejsce w artykule W. Wiczewa, dotyczącym kształtowania światopoglądu młodzieży i wpływu światopoglądu na postawy i postępowanie ludzi. Stwierdza on: „Wytrwałe i konsekwentne urzeczywistnianie zasad światopoglądu komunistycznego poprzez postępowanie każdego człowieka stanowi niezbędny warunek przyspieszenia postępu społecznego, konieczny warunek powszechnego i pełnego umocnienia socjalistycznego stylu życia” (s. 167).

Stefan Angiełow dyrektor Instytutu Filozofii i Socjologii Bułgarskiej Akademii Nauk w szkicu *O pozycji życiowej jednostki* pisze o możliwościach wszechstronnego rozwoju, jakie stwarza ustroj socjalistyczny każdemu człowiekowi, i o działaniach, jakie w tym kierunku podejmuje Bułgarska Partia Komunistyczna (por. s. 170—173). Z kolei G. Jołow i D. Gradiew w rozprawie *Uczucia społecznie ukierunkowane a postępowanie* opisują proces rozwoju tzw. „uczuciowości wyższej”, wskazują oni, jaki wpływ na socjalizację jednostki wywierają moralne oceny jej postępowania formułowane przez grupę odniesienia (s. 179—185), i omawiają rolę socjalistycznego kolektywu w kształtowaniu się uczuć społecznych oraz funkcji, jaką w tym procesie spełnia właściwie prowadzona propaganda ideologiczna (s. 186 i nast.).

Problematyce postaw moralnych bułgarskiej młodzieży poświęcone są dwa artykuły: M. Draganowa — *Młodzież a ideały*, i P. Mitiewa — *Wychowanie moralne młodzieży a zagadnienie postępu społecznego*. Pierwszy to pogłębione omówienie wyników sondy dotyczącej ideałów moralnych młodzieży przeprowadzonej przez czasopismo „Narodnaja kultura” w 1979 r. Autor zaznacza, że nie jest prawdą, jakoby współczesna młodzież nie miała żadnych ideałów — jak się to niekiedy zwykło twierdzić. Jej ideały są jednak inne niż wartości starszej generacji. Autor

stwierdza, że młodzież bułgarska pragnie kierować się w życiu nowoczesnymi wzorcami zachowań i z tego powodu odrzuca wzorce tradycyjne dla tamtejszej kultury. Po drugie, przemiany w hierarchii wartości młodzieży bułgarskiej wskazują tendencję odwrótu od ideałów o charakterze „makroskopowym” ku „ideałom mikroskopowym” (s. 194). Przejawia się to w fakcie docenienia przez młodzież takich wartości, jak rodzina, małżeństwo, miłość, zdobycie dobrego zawodu. Niechętnie natomiast uczestniczy ona w jakiejś działalności o charakterze społecznikowskim. Nie pragnie także (w większości) robić kariery zawodowej, a tym bardziej politycznej. Zachowuje krytycyzm wobec rozmaitych mankamentów życia społecznego, lecz jednocześnie przyjmuje postawę biernego wyczekiwania. Zdaniem autora znaczną część odpowiedzialności za ten odwrót młodzieży od ideałów rewolucyjnych ponosi praktyka wychowawcza. Wadą bowiem wychowania moralnego jest to, że pokazuje się młodzieży ideały sformułowane jeszcze przed rewolucją, pobudzające do działań w skali makrospołecznej. Te tradycyjne ideały stają się dla młodzieży zbyt abstrakcyjne i „nieżyciowe”, jako że nie odpowiadają sytuacji aktualnej. Współczesne życie nie wymaga już heroizmu rewolucyjnego, lecz heroizmu pracy codziennej i odwagi walki z drobnymi bolączkami życia codziennego (por. s. 196). Autor dostrzega potrzebę krzewienia nowych ideałów i wzorców zachowania, które brałyby pod uwagę nie sytuacje wyjątkowe, lecz powszechne; nie konieczność rewolucyjnej walki zbrojnej, lecz postępowanie w czasach pokoju. Muszą to być takie wzorce, w których przejawiałyby się szacunek dla indywidualności każdego człowieka i poszanowanie prywatnej sfery życia. Bowiem nadmierna ingerencja różnych instytucji państwowych i społecznych jest przez młodzież oceniana negatywnie. Taka ingerencja — sądzi autor — stanowi w oczach młodzieży „pozostałość patriarchalnego modelu życia”, ma więc niewiele wspólnego z nowoczesnością.

Peter Mitiew porusza podobną problematykę, jednakże omawia szerzej źródła i przyczyny przemian w postawach moralnych młodzieży, traktując je jako szczególny aspekt przeobrażeń dokonanych w społeczeństwie bułgarskim pod wpływem takich czynników, jak: rewolucja socjalistyczna, industrializacja i urbanizacja kraju. Nie zawsze, stwierdza autor, miejsce tradycyjnych wartości zajęte zostało przez nowe, socjalistyczne modele życia. Dlatego przed wychowawcami i ideologami nowego społeczeństwa stoi zadanie nieustannego zapelniania owej „próżni moralnej”. Bułgarska Partia Komunistyczna uświadamia sobie to zadanie i podejmuje odpowiednie inicjatywy — co znalazło wyraz w niejednym dokumencie partyjnym nacechowanym troską o moralne wychowanie społeczeństwa.

Towarzysze bułgarscy zdają sobie sprawę z tego, że proces budowania rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego nie przebiega i nie może przebiegać bez zakłóceń i przeszkód. Jak każda wspólnota, tak i społeczeństwo socjalistyczne stanowi zjawisko złożone, którego istotnym składnikiem — obok zjawisk zdecydowanie pozytywnych z punktu widzenia ideologii komunistycznej — są także różnorodne zjawiska negatywne. Analizie tych zjawisk i ich przyczyn poświęcona jest trzecia grupa zebranych w omawianej książce artykułów. Zdaniem autorów „wraz z rozwojem socjalizmu, rozpowszechnianiem się norm moralności socjalistycznej jako kryterium oceny moralnej różnych zjawisk, rośnie także niezgoda społeczeństwa na tolerowanie przeżytków i odstępstw od socjalistycznego stylu życia” (s. 8). Docenianie potrzeby naukowej analizy zjawisk negatywnych znalazło wyraz w artykule sekretarza propagandy i agitacji KC BPK, S. Michajłowa — *Walka z przeżytkami przeszłości i zjawiskami negatywnymi jako istotna cecha socjalistycznego stylu życia*. Autor z dużą wnikliwością podchodzi do zjawiska „przeżytków histo-

rii". Przejawia się to m.in. w starannym definiowaniu podstawowych pojęć, którymi się posługuje (por. np. s. 224 określenie pojęcia „przeżytek” i „zjawisko negatywne”). Jeżeli chodzi o przyczyny i źródła tych zjawisk, to autor stanowczo stwierdza, że odpowiedzialnością za powstawanie zjawisk negatywnych w społeczeństwie bułgarskim nie można obciążać polityki partii. Jest ona w generalnej linii słuszna, prawidłowa i społecznie pożyteczna. Sprzeczności, jakie się pojawiają w ustroju socjalistycznym, nie mają charakteru antagonistycznego. Obserwowane zróżnicowanie poziomu życia różnych grup obywateli — co często bywa oceniane jako odstępstwo od socjalistycznego egalitaryzmu — jest zdaniem autora konieczne. Wynika ono z procesów intensyfikacji rozwoju gospodarki, z tego że za różną pracą musi iść zróżnicowana płaca. Podniesienie stopy życiowej wszystkich obywateli zależy od rozwoju bazy produkcyjnej. A pod tym względem można zaobserwować w kraju daleko idące zmiany na lepsze. Autor uważa, że w społeczeństwie bułgarskim nie ma już klasy, która byłaby zainteresowana w utrzymywaniu się różnych „przeżytków”. „Nosiciele przeżytków, nosiciele różnych negatywnych zjawisk w naszej rzeczywistości można spotkać wśród przedstawicieli wszystkich grup społecznych” (s. 231). Dlatego obowiązkiem każdego prawdziwego komunisty musi być ostra krytyka takich ludzi i takich zjawisk. Krytyka jednak nie może przekształcać się w totalną negację dorobku partii i narodu. Musi być ona rzetelna, wypływająca z pragnienia doskonalenia ustroju socjalistycznego, a także konstruktywna. Każdy obywatel ma prawo i obowiązek krytyki i walki z negatywnymi zjawiskami i postawami współobywateli, które nie licują z ideałami komunizmu. Należy do nich głównie konsumpcyjny stosunek do życia, kumoterstwo, postawy mieszczańskie, karierowiczostwo, bierność i apatia społeczna (por. s. 239 i nast.). Autor omawia także funkcje i zadania literatury i sztuki, która jego zdaniem słusznie bierze na siebie obowiązek piętnowania zła społecznego, lecz często czyni to w sposób jednostronny, nie przedstawia bowiem pozytywnych osiągnięć, co narusza rzeczywiste proporcje i nie jest zgodne z postulatem realizmu w sztuce (por. s. 235).

Całe wystąpienie S. Michajłowa cechuje daleko idący umiar w wytyczaniu kierunków walki ideologicznej z „przeżytkami” i „zjawiskami negatywnymi”. Poznanie tych zjawisk nazywa on odkrywaniem „małej prawdy” o rzeczywistości (w przeciwieństwie do „wielkiej prawdy”, którą stanowią osiągnięcia ustroju socjalistycznego). Terminem tym posługują się także autorzy innych artykułów, w których owe „małe prawdy” są już nazwane i bardziej szczegółowo omówione.

Do zagadnienia postaw moralnych młodzieży w kontekście „małej prawdy” powraca K. Wasilew w interesującym artykule *Spoleczna aktywność młodzieży a „mała prawda”*. Zastanawia się on nad przyczynami bierności społecznej młodego pokolenia i dochodzi do wniosku, że negatywny wpływ na zachowania społeczne młodzieży wywierają obserwowane przez nią i często wyolbrzymiane negatywne zjawiska życia społecznego. Młodzież skłonna jest do walki ze złem, jeśli tylko widzi jej skuteczność. Inicjatywy młodzieży są jednak tłumione, a взгляд na dobro społeczne w sytuacji, gdy starsze pokolenie przyjmuje postawy egoistyczne i konsumpcyjne, nie staje się pożądanym motywem postępowania. „Karierowiczostwo starszej generacji rodzi karierowiczostwo wśród młodych” — stwierdza autor (s. 250). Biurokratyzm i pozorowanie działalności społecznej to cechy zbyt wielu organizacji młodzieżowych, z których później rekrutuje się znaczna część odpowiedzialnych pracowników aparatu władzy. Młodzież dostrzega, że w wielu kręgach społecznych, zwłaszcza tych, które mają dostęp do jakichś deficytowych dóbr (np. przyjęcie na wyższą uczelnię, załatwienie miejsca w domu wczasowym.

zdobycie pracy), ocenia się ludzi nie wedle ich rzeczywistej wartości, lecz wedle „chodów” i „znajomości”.

Jak wynika z tego pobieżnego omówienia treści artykułu, zjawiska które piętnuje K. Wasilew, nie są swoiste tylko dla Bułgarii. Z podobnymi często można się spotkać także w naszym kraju. Być może w BRL można je jeszcze nazwać „maleńką prawdą” — u nas coraz bardziej narastają one do rangi głównego problemu. Dla kogoś zainteresowanego problematyką moralną współczesnych społeczeństw socjalistycznych artykuł Wasilewa stanowić będzie interesującą pozycję. Tym bardziej, że autor nie poprzestaje na opisie i analizie tych zjawisk, ale poszukuje także dróg wyjścia, zastanawia się nad podniesieniem aktywności społecznej młodego pokolenia. Artykuł swój kończy autor stwierdzeniem, że krytyka jako „wyższa forma społecznej aktywności” (s. 253 i nast.) powinna być, zwłaszcza w młodej generacji, postawą powszechną. Jest ona bowiem warunkiem postępu i rewolucyjnego przekształcania społecznego bytu. Tymczasem jedną z „maleńkich prawd” jest w Bułgarii tłumienie krytyki.

Do interesujących artykułów należy także krótka rozprawa młodej autorki S. Christowej. Ona także pisze o zjawiskach negatywnych, o konfliktach moralnych, jakie musi rozwiązać młody człowiek stykający się z nimi, oraz o tym, jak deprymująco wpływają one na aktywność prospołeczną. Jej wypowiedź jako przedstawicielki młodego pokolenia stanowi doskonałą ilustrację problematyki omawianej przez K. Wasilewa. Christowa sądzi także, że krytyczna działalność stanowi najlepszą gwarancję naprawy rzeczywistości społecznej (por. s. 253—255).

Problemowi zwalczania i zapobiegania negatywnym zjawiskom społecznym poświęcony został artykuł ostatni artykuł w tej części książki. Napisał go znani już nam autorzy — W. Wiczew i W. Prodanow. Wychodzą oni z założenia, że walka z tymi zjawiskami wymaga „kompleksowego podejścia” zarówno przy badaniu ich źródeł, jak i przy poszukiwaniu metod i środków. Autorzy szczegółowo omawiają (zwłaszcza s. 282—283, gdzie formułują postulaty konkretne), na czym polega „kompleksowe podejście” w tej walce. Postulaty przez nich sformułowane dotyczą nie tylko aspektów teoretycznego rozpoznania mechanizmów rodzących zjawiska niepożądane, nie tylko specyfiki pracy ideologicznej, ale także mają walor konkretnych praktycznych propozycji, które gdyby były zrealizowane, mogłyby przynajmniej częściowo zapobiec rozprzestrzenianiu się tych zjawisk. Brak nam jednak miejsca na obszerniejsze omówienie tych propozycji.

Ostatnia część omówionego zbioru dotyczy wychowawczej funkcji sztuki oraz współczesnej kultury artystycznej. Autorzy zamieszczonych tu artykułów interesują się nie tylko tradycyjnym zagadnieniem „sztuka a moralność”, ale również omawiają wpływ sztuki na osobowość człowieka i jego postępowanie. Autorami rozpraw zamieszczonych w tej części są kolejno: K. Goranow, *Teoria wartości a praktyka masowej komunikacji*, A. Stojkow, *Sztuka i skierowana ku wartościom osobowość*, E. Koprinarow, *Wartości artystyczne a osobowość*, A. Natew, *Indywidualność jako sprawdzian sztuki*, I. Stefanow, *Sztuka a hedonizm*, L. Dimitrow, *Estetyzacja, opinia społeczna i estetyczne zachowanie*. Większość z tych autorów znana jest polskiemu czytelnikowi m.in. dzięki wydanej ostatnio przez PWN *Antologii współczesnej estetyki bułgarskiej* (Warszawa 1979).

Cel omawianej publikacji ma charakter wyraźnie praktyczny: doskonalenie systemu wychowania ideologicznego m.in. poprzez badanie przeobrażeń moralnych zachodzących w społeczeństwie bułgarskim — zwłaszcza w środowiskach młodzieży — analizę przyczyn pojawiania się zjawisk ocenianych negatywnie i poszukiwa-

nie metod ich przewyższania. Autorzy objawiają ambicję naukowego podejścia do postawionego przed sobą zadania, starają się przeto nie tylko opisywać obserwowane zjawiska, ale także ujmować je w pewne prawidłowości, na podstawie których formułują prognozy przemian i program doskonalenia pracy ideologiczno-wychowawczej.

Ewa Klimowicz

PARADYGMATY ETYCZNE

Wasil K. Prodanow, *Poznanie i cennosci (osnowni paradigmi na etičesko poznanie)*, Nauka i Isskustwo, Sofia 1979, ss. 183.

W ostatnich latach daje się zauważyć w filozofii i literaturze etycznej istotny wzrost publikacji, w których podejmuje się niejako problemy „koniunkcyjne”. Są to, ogólnie rzecz biorąc, wszelkie problemy z zakresu ontologii, epistemologii czy metodologii, które można wyrazić w postaci koniunkcji. W tym samym nurcie rozważań lokuje się książka młodego etyka bułgarskiego W. Prodanowa.

Wasil Prodanow proponuje, aby traktować historię filozofii i etyki jako proces, w którym pojawiają się i przewijają się trzy paradygmaty etyczne: paradygmat zbieżności, w którym wartości i wiedza są ściśle ze sobą związane (to, co dobre, jest wówczas tym samym, co prawdziwe, a to, co prawdziwe lub rozumne, okazuje się w sposób konieczny dobre); paradygmat ten swoisty jest przede wszystkim dla etyki klasycznej, przedmarksowskiej. Drugim paradygmatem jest paradygmat antynomii, w którym zakłada się ostrą przeciwstawność wiedzy i wartości. Niepodobna wówczas wyprowadzić sądów wartościujących ze zdań o faktach. Fakty i wartości, stanowiąca jednocześnie podstawę i epistemologiczne uzasadnienie etyki normatywnej jako nauki. Relacja pomiędzy faktami a wartościami traktowana jest jako problem ściśle naukowy, który można badać i rozstrzygać przez odwołanie się do powszechnie uznanych metod praktyki społecznej.

Autor stara się ukazać społeczne i teoriopoznawcze przesłanki każdego paradygmatu. Paradygmat zbieżności wyraża swoisty heteronomiczny typ osobowości, a także pewną zależność etyki od ontologii i epistemologii. Teoretycznym wyrazem owej zależności jest utożsamianie substancji i wartości w filozofii przedmarksowskiej. W przypadku paradygmatu antynomii układem odniesienia jest świadomość jednostki, uwikłanej w urzeczowione stosunki społeczne w świecie alienacji; etyka stanowi wówczas teoretyczny wyraz właściwego burżuazyjnemu społeczeństwu fetyszyzmu towarowego. Z kolei paradygmat jedności ilustruje świadomość osobowości socjalistycznej; teoretyczną podstawą tego paradygmatu jest społeczna nauka marksizmu.

Oryginalność i wartość teoretyczna podejścia Prodanowa polega przede wszy-

stkim na postawieniu problemu możliwości paradygmatycznego ujęcia rozwoju teorii etycznej, a zwłaszcza na analizie poszczególnych paradygmatów. Ograniczoność miejsca nie pozwala na szczegółowe przedstawienie treści kolejnych rozdziałów książki, ale podajmy przynajmniej ich tytuły: część I, „Zbieżność” zawiera następujące rozdziały: „Socjologia zbieżności”, „Rozum i uczucie”, „Substancja i obowiązek”, „Zbieżność — ocena z zewnątrz”; część II, „Antynomia” zawiera m.in. rozdziały „Socjologia antynomii”, „Byt i wartość”, „Racjonalność i wybór wartości”; część III składa się z trzech rozdziałów: „Socjologia jedności”, „Jak jest możliwa autonomiczna etyka normatywna pojmowana jako nauka?”, „Metoda dochodzenia do normatywnej wiedzy etycznej”.

W książce znajduje się szereg twierdzeń i argumentów, z którymi niepodobna się zgodzić (np. twierdzenie o substancji społeczno-historycznej na s. 163 lub twierdzenie o substancjalizmie filozofii moralnej Kanta, s. 45). Ale nie w tym rzecz. Największą wartością książki jest proponowana przez autora koncepcja rozwoju teorii etycznej. Stanowi ona ważką inspirację dla dalszego rozwoju marksistowskiej teorii moralności.

Wiktor T. Ganżyn

MORALNOŚĆ W DZIAŁANIU REWOLUCYJNYM

Endre Farkas, *Moral i rewolucyonnost'. Rozmyslenij ob etičeskom nasledii K. Marksa i F. Engelsa*. Izdatielstwo političeskoj litieratury, Moskwa 1979, ss. 168, tłum. z węgierskiego M. A. Cheweszin.

Niewiele jest elementów szeroko rozumianego marksizmu, które wzbudzały tyle kontrowersji, co kwestia etycznych poglądów twórców tej filozofii. I chyba w tym można upatrywać jedną z psychologicznych przyczyn faktu, iż duża część autorów zajmujących się współcześnie etyką marksistowską bądź moralnością socjalistyczną poświęca część swych — ograniczonych przecież — sił na zrekonstruowanie i usystematyzowanie przedstawienia poglądów etycznych Marksa, Engelsa lub Lenina. Prace tego rodzaju zasługują na szczególną uwagę, gdy zawierają próbę ukazania „nerwu” etyki marksistowskiej — kategorii lub wartości, organizującej całość refleksji etycznej, będącej jej motywem przewodnim, a zarazem punktem odniesienia większości norm i ocen.

Zadania takiego podejmuje się węgierski etyk Endre Farkas w książce noszącej tytuł *Moralność i rewolucyjność* (wyd. węgierskie 1976 r.). Farkas jest autorem wielu publikacji poświęconych etyce marksistowskiej; napisał między innymi książki: *Wolność i jednostka* (1968), *Moralność i polityka* (1970) i *Podstawy etyki marksistowskiej* (1975). Wiele jego publikacji przełożono na język rosyjski i cieszy się w Związku Radzieckim dużą poczytnością.

Zamiary badawcze autora obrazuje sam tytuł. To właśnie „rewolucyjność” ma być tą kategorią normatywno-opisową, która jest kluczem do etyki Marksa i Engelsa. Bez niej niepodobna zrekonstruować systemu normatywnego, a zarazem określić jego istotnych cech, odróżniających etykę marksistowską od etycznego rewizjonizmu: anarchizmu i oportunistów (z tymi to bowiem kierunkami autor naj-

częściej polemizuje). Intuicje czytelnika związane z pojęciem rewolucyjności idą w dwóch kierunkach: po pierwsze — termin ten odniesiony do etyki zdaje się określać jej charakter na tle tradycji etycznej, po drugie — w sferze moralnej kojarzy się z określoną postawą wobec rzeczywistości. Jak zaś rozumie go sam autor, powinniśmy się dowiedzieć śledząc tok jego wyводу.

W części pierwszej autor prezentuje poglądy Marksa i Engelsa — traktując je zresztą zawsze jako spójny blok — na rolę ideałów moralnych w procesie historycznym: wykazuje, że wątek normatywny i naukowy stanowi w ich twórczości jedność, dokonuje analizy marksistowskiego rozumienia wolności oraz próbuje ustalić, jakie mogą być podmioty moralności oraz na czym polega jej klasowy charakter. W części drugiej analizuje za Marksem i Engelsem wpływ stanów faktycznych — interesów ekonomicznych, stosunków wymiany — na ruch idei moralnych oraz prezentuje poglądy obu myślicieli w kwestii: cele moralne i środki ich osiągnięcia. W części trzeciej i czwartej prezentuje twierdzenia materializmu historycznego dotyczące rewolucji oraz dokonuje przeglądu elementów wzoru osobowego, norm i wartości składających się na moralność socjalistyczną i występujących w mniej lub bardziej rozwiniętej postaci w pismach klasyków. Widoczne jest, że żadne z obiegowych znaczeń pojęcia „rewolucyjność” nie może organizować tak różnorodnej całości. Albo więc autor nie zdołał pokazać, iż rewolucyjność „jest systemem koordynat, czy też, używając wyrażenia Lifszica, encyklopedią wszystkich problemów etycznych marksizmu” (s. 97), albo też podkładał pod to pojęcie treści diametralnie różne od zwyczajowo przyjętych. I mamy chyba do czynienia z tym drugim przypadkiem. Autor dokonał po prostu dosyć luźnej prezentacji poglądów etycznych Marksa i Engelsa, zwracając przede wszystkim uwagę na to, w jaki sposób funkcjonują one w szerszym kontekście filozoficznym. „Rewolucyjność” oznaczała w tym wypadku właśnie ów kontekst. Lecz lepiej byłoby chyba użyć zwrotu „teoria rewolucji” lub po prostu „materializm historyczny”.

Do największych zalet omawianej książki należy bogactwo zebranego i zaprezentowanego materiału. Autor przytacza wiele wypowiedzi Marksa i Engelsa odnoszących się do zagadnień etycznych, a także dokonuje ich szczegółowej analizy. Na uznanie zasługuje przede wszystkim analiza etycznej zawartości *Kapitału*. Farkas pokazuje za Marksem, jak mające zrealizować się w sferze ekonomiki cele moralne, takie jak równość, wolność, własność, realizują za sprawą panujących na rynku stosunków własne przeciwieństwo: nierówność, niewolę i wyłączenie. Ciekawe jest, że te fragmenty wywodów Marksa służą zwykle jako materiał dla prezentacji mechanizmu powstawania ideologii rozumianej jako fałszywa świadomość. Połączenie wątku świadomości fałszywej i moralności mogłoby otworzyć przed badaczami marksistowskimi nowe perspektywy pomyślnego zakończenia często podejmowanych prób przyznania ocenom wartości logicznej (na gruncie węgierskim podejmowała je między innymi Agnes Heller).

Uciążliwy natomiast dla czytelnika jest dość swobodny sposób operowania przez autora pojęciami etycznymi. Omawiając np. problem wolności Farkas wprowadza rozróżnienie wolności formalnej i merytorycznej (znane na polskim gruncie jako rozróżnienie „wolności od” i „wolności do”). Pierwszą utożsamia z autonomią, drugą z możliwością osiągnięcia celów. Twierdząc, iż cele najskuteczniej osiąga się poprzez przynależność do organizacji, która nakłada na członka obowiązki oraz gubiąc w trakcie wyvodu wprowadzone rozróżnienie, autor dochodzi do paradoksalnego wniosku, że „maksymalne obowiązki rodzą maksymalną autonomię” (s. 54) i że zależność ta jest istotą marksistowskiego rozumienia wolności moralnej. Tego rodzaju deklaracje uderzają tak dalece w potoczne intuicje moralne, że zagadnienie

warsztatu badawczego schodzi na dalszy plan; wydają się one wprost stanowić zagrożenie dla etyki marksistowskiej. Zakorzenione stereotypy są w stanie podważyć autorytet nawet dobrze uzasadnionej i skonstruowanej teorii normatywnej.

Równie niepokojącym zjawiskiem jest zauważalna u Farkasa nieumiejętność odróżnienia postulatów etycznych występujących w tekstach Marksa i Engelsa od postulatów poznawczych, prakseologicznych, politycznych itp. Błąd ten sięga tak daleko, że postulatom spoza zakresu refleksji etycznej przyznaje się rangę postulatów naczelnych: „Podstawowe socjalistyczne zasady moralności rewolucyjnej są następujące: 1) rewolucyjność, 2) zorganizowanie, 3) konkretność” (s. 113). W wypadku pierwszej zasady chodzi o „realistyczną rewolucyjność, czyli rewolucyjny realizm” (s. 113), tj. o zespół postaw i wartości oraz zasób pewnych informacji o rzeczywistości. W wypadku drugim autor ma na myśli centralizm demokratyczny oraz potrzebę więzi partii z masami, w trzecim zaś konieczność ujmowania zjawisk w ich historycznej konkretności. Jedynie więc pierwsza „zasada” zawiera elementy normatywne; pozostałe odnoszą się bezpośrednio do teorii poznania bądź sposobu organizowania działalności politycznej. Tak „rozszerzona” moralność pozwalałaby na stosowanie sankcji moralnych wobec jednostki, gdyby np. jej sposób patrzenia na historię odbiegał od przyjętego wzorca. Stwierdzenie, że ktoś myśli niedialektycznie, byłoby równoznaczne z jego moralnym potępieniem.

Szkoda, że autor nie podjął w swej pracy problemu autonomii etyki marksistowskiej. Wydaje się, że można ją rozumieć jako zdolność ustanawiania celów oraz regulowania postępowania podmiotów działających w historii. Autonomia ta nie oznacza rozerwania jedności wątku opisowego i normatywnego w etyce marksistowskiej — wręcz przeciwnie: wynika ona ze zrodzonego właśnie na tym gruncie postulatu historycznie konkretnej analizy problemów etycznych. Istnieją momenty w historii społeczeństw, kiedy moralna słuszność czynów oraz ich polityczna konieczność bądź skuteczność łączą się dialektycznie. Wtedy to etyka udziela raczej wsparcia rozstrzygnięciom politycznym, aniżeli sama je dyktuje. Jednak w okresach następujących po przełomowych punktach historii sytuacja kształtuje się inaczej: nie chodzi już o dokonanie przełomu, lecz o urzeczywistnienie celu zawierającego w sobie ideały. Tu etyka wydaje się być bardziej kompetentna niż historiozofia. Szczegółowe rozpatrzenie tej kwestii jest z pewnością jednym z najpilniejszych zadań, przed którymi stoją etycy marksistowscy.

Krzysztof Wojciechowski

W KRĘGU ETYKI MEDYCZNEJ

Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance, edited by Stuart F. Spicker and H. Tristram Engelhardt Jr., D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland (Boston-USA) 1977, ss. 252.

W ciągu ostatnich kilkunastu lat niepomiaralnie wzrosło zainteresowanie etyką medyczną. Przyczyn tego stanu rzeczy szukać należy nie tylko w teoretycznych zainteresowaniach filozofów, ale przede wszystkim w pojawieniu się wielu istotnych

z punktu widzenia moralności problemów wynikających z rozwoju wiedzy medycznej (np. poradnictwo genetyczne), stosowania nowych środków i metod leczenia (np. transplantacje narządów, sztuczne podtrzymywanie przy życiu ludzi nieuleczalnie chorych, często pozbawionych świadomości), zalegalizowania w niektórych krajach zabiegów przerywania ciąży, sterylizacji i antykoncepcji, stosowania eksperymentów medycznych na ludziach itp. Do dyskusji etycznych coraz częściej włączają się również lekarze przedstawiając własne wątpliwości i szukając rozwiązań zgodnych z obowiązkami lekarza i przysięgą Hipokratesa. Recenzowana książka jest sprawozdaniem z III Interdyscyplinarnego Sympozjum Filozofii i Medycyny, które odbyło się w dniach 11—13 grudnia 1975 r. w Farmington, Connecticut w USA. Jest to trzeci z kolei tom wydany przez D. Reidel Publishing Company w serii „Filozofia i Medycyna”¹. Ambicją organizatorów Sympozjum było skonfrontowanie dwóch odmiennych sposobów myślenia lekarzy i etyków oraz znalezienie wspólnej płaszczyzny porozumienia między nimi. Podstawą takiego porozumienia powinno stać się zrozumienie przez filozofię i medycynę, że są one „...częściami wspólnej ludzkiej wiedzy i będą nadal przynosić korzyści, tak jak w przeszłości, niezależnie od siebie. Łatwiej będzie im jednak iść razem, ponieważ naszym nadrzędnym celem jest zawsze dobro pojedynczej istoty ludzkiej”².

Książka zawiera 16 artykułów różnych autorów³ oraz sprawozdanie z dyskusji „okrągłego stołu”⁴ na temat roli lekarzy jako podmiotów moralnych. Całość tomu podzielona została na siedem części tematycznych: „Od dawnych perspektyw do obecnych dylematów”, „Etyka a etyka medyczna”, „Specjalne prawa i obowiązki: od eutanazji do eksperymentów”, „Zmienianie ludzkiej natury: medycyna w służbie cnót”, „Metafizyka a etyka medyczna”, „Podmioty moralne w medycynie”, „Lekarz jako podmiot moralny”. Poszczególne części nie są wyodrębnione w sposób sztuczny, każda z nich stanowi pewną zawartą całość. Artykuły umieszczone w ramach poszczególnych części są ściśle ze sobą powiązane, autorzy często nawiązują do poprzedzających ich artykułów wypowiedzi lub polemizują z zawartymi w nich wnioskami. Ten żywy układ recenzowana książka zawdzięcza nie tylko swemu pochodzeniu (artykuły są zredagowanymi na potrzeby wydawnictwa tekstami referatów z Sympozjum), lecz również tematyce i osobom autorów.

W pierwszej części książki zamieszczone zostały trzy artykuły traktujące o hi-

¹ Poprzednio ukazały się pod redakcją Stuarta F. Spickera i H. Tristrama Engelhardta, Jr. dwie pozycje: *Evaluation and Explanation in the Biomedical Sciences* w 1975 r. oraz *Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences* w 1976 r.

² *Philosophical Medical Ethics: its Nature and Significance*, Prologue, s. 1.

³ Chester R. Burns, *American Medical Ethics: Some Historical Roots*; Albert R. Jonsen, *Do No Harm: Axiom of Medical Ethics*; Louis Lasagna, *Discussion of „Do No Harm”*; Richard M. Hare, *Medical Ethics: Can the Moral Philosopher Help?*; James Rachels, *Medical Ethics and the Rule Against Killing: Comments on Professor Hare's Paper*; Marvin Kohl, *Euthanasia and the Right to Life*; John Troyer, *Euthanasia, the Right to Life, and Moral Structures: A. Replay to Professor Kohl*; Sidney Morgenbesser, *Experimentation and Consent: A Note*; Natalie Abrams, *Medical Experimentation: The Consent of Prisoners and Children*; Joseph Owens, *Aristotelian Ethics, Medicine, and the Changing Nature of Man*; Stuart F. Spicker, *Medicine's Influence on Ethics: Reflections on the Putative Role of Medicine*; Bernard Towers, *Ethics in Evolution*; Roderick M. Chisholm, *Coming Into Being and Passing Away: Can the Metaphysician Help?*; H. Tristram Engelhardt, Jr., *Some Persons are Humans, Some Humans are Persons, and the World is What We Persons Make of It*; Alasdair Mac-Intyre, *Patients as Agents*; Edmund D. Pellegrino, *Moral Agency and Professional Ethics: Some Notes on Transformation of the Physician-Patient Encounter*.

⁴ W dyskusji „okrągłego stołu” uczestniczyli: Stuart F. Spicker, André E. Hellegers, Sisela Bok, Robert W. Daly, Daniel Callahan, H. Tristram Engelhardt, Jr.

starycznych podstawach etyki medycznej, przy czym pierwszy z nich (Ch. R. Burns, *American Medical Ethics: Some Historical Roots*) ma charakter wstępnych rozważań i dotyczy tylko tradycji amerykańskiej. Dwa pozostałe (A. R. Jonsena i L. Lasagny) skupiają się na interpretacji zasady Hipokratesa *Primum non nocere*. Albert R. Jonsen wyróżnia 4 możliwe interpretacje tej maksymy, z których każda reprezentuje inny model dyskursu etycznego i w inny sposób określa zadania medycyny: 1) uznanie maksymy „Po pierwsze nie szkodzić” za aksjomat całej moralności; podstawowym motywem lekarza jest dobro pacjenta, a medycyna traktowana jest jako przedsięwzięcie moralne. 2) interpretacja deontologiczna: zadaniem medycyny jest odpowiednia opieka nad pacjentem będąca w zgodzie z akceptowanymi i przyjętymi powszechnie metodami leczenia. 3) interpretacja utylitarna, w której maksyma Hipokratesa otrzymuje następującą postać „Czyń możliwie najmniej krzywdy (zła)”; pojęcie „krzywdy” zostaje w tym wypadku rozszerzone do naruszenia osobowej integralności pacjenta, a zadaniem medycyny jest umiejętność określania stopnia ryzyka i korzyści (maksymalizacja dobra i minimalizacja zła). 4) interpretacja w kategoriach podwójnego skutku — „Nie szkodzić, jeśli szkoda nie wiąże się w sposób konieczny z uzyskiwanymi korzyściami (dobrem)”. Zadaniem medycyny byłoby w tym wypadku zbilansowanie korzyści i krzywdy jakie niesie za sobą zastosowanie określonej metody leczenia do danego pacjenta. Ten rodzaj kalkulacji nie powinien być, według autora, stosowany w sytuacjach, w których korzyść przypada na jedną stronę, a krzywda na drugą, np. przerywanie ciąży, nieterapeutyczne eksperymenty wykonywane na nieświadomym podmiocie, sterylizacja roznosicieli szkodliwych genów itp. Jonsen rozważa również paradoksalną interpretację maksymy Hipokratesa, która zakładając, że życie ludzkie może w pewnych warunkach być wartością negatywną, zezwala na możliwość dopuszczenia do śmierci pacjenta dla jego dobra. Nie stara się jednak odpowiedzieć na pytanie, czy i w jakich warunkach podtrzymywanie przy życiu chorego można określić jako działanie na jego „szkodę”. Artykuł Louisa Lasagny jest komentarzem do przedstawionych przez Jonsena sposobów interpretacji maksymy *Primum non nocere*. Lasagna uważa, że maksyma ta straciła obecnie swoje znaczenie, choć nadal uznawana jest za naczelną zasadę etyki medycznej. Postawił jej można przede wszystkim zarzut minimalizmu — głównym celem opieki lekarskiej jest polepszenie stanu zdrowia chorego, a nie zaledwie powstrzymanie się od szkodenia. Zbytecznym jest poza tym traktowanie medycyny jako zadania moralnego, ponieważ problemy moralne pojawiają się w sytuacjach, które stanowią tylko fragment praktyki lekarskiej. Lekarz w swoim działaniu krępowany jest często sprzecznymi regułami prawnymi lub nakazami, które ograniczają jego możliwości wyboru i podjęcie decyzji co do sposobów i metod leczenia, np. wymaganie świadomej zgody pacjenta na zabieg i niedopuszczenie do działania na jego szkodę, jeśli udzielenie choremu informacji o stanie jego zdrowia może przestraszyć pacjenta i spowodować, że podejmie on decyzję przeciwko swojej pomyślności. Lasagna opowiada się za pluralizmem etycznym, a maksyma *Primum non nocere* wydaje mu się surowym i sztywnym przykazaniem wyrzeźbionym w kamieniu, przy czym ani kamień, ani sama rzeźba nie są najwyższej jakości.

Rozdział „Etyka a etyka medyczna” zawiera artykuł Richarda M. Hare’a *Medical Ethics: Can the Moral Philosopher Help?* oraz komentarz do tego artykułu Jamesa Rachelsa. Hare jest przekonany, że filozofia może pomóc w rozwiązywaniu problemów etyki medycznej, są to bowiem typowe problemy moralne, poprzez precyzyjne określenie znaczenia używanych terminów, ustalenie zasad prawomocnego dowodzenia oraz dyskusję praktycznych trudności. Tezę tę ilustruje rozwa-

żając i porównując argumenty wysuwane za i przeciw eutanazji przez zwolenników absolutystycznego i utilitarnego sposobu rozważania problemów etycznych medycyny. Argumenty wysuwane przez absolutystów mają zwykle charakter praktyczny, szczególnie uprzywilejowany jest argument równi pochyłej (*slippery slope argument*), natomiast utilitaryści opierają się na argumentach teoretycznych. Hare opowiada się za podejściem utilitarnym sądząc, że „...bardziej rozbudowana teoria utilitarna może całkiem dobrze objąć podejście absolutystyczne, nie tracąc przy tym jego praktycznych zalet” (s. 53). Na uwagę zasługuje też dokonane przez Hare'a rozróżnienie dwóch sposobów stosowania zasad moralnych do kwestii medycznych — poprzez analizowanie poszczególnych przypadków lub przez próbę ustalenia zasad, jakimi powinien kierować się w swojej praktyce każdy lekarz. Artykuł Hare'a jest jednym z najbardziej interesujących artykułów zamieszczonych w recenzowanej pracy.

W przeciwieństwie do Hare'a James Rachels uważa, że związek między uniwersalnym preskrytywizmem Hare'a a utilitaryzmem jest problematyczny, a zasada uogólnialności pozwala wyprowadzić bardziej bezpośrednie wnioski niż utilitarna kalkulacja i odwoływanie się do „społeczeństwa jako całości”. Nie sądzi też, by był możliwy kompromis między utilitaryzmem a absolutyzmem. Według Rachelsa Hare nie dostrzegł dwóch odmiennych form argumentu równi pochyłej, z których pierwsza odwołuje się do logicznego związku pomiędzy moralną akceptacją jakiegoś czynu a koniecznością zaakceptowania wszystkich tego rodzaju działań, a druga z faktu zaakceptowania moralnego pewnego typu czynów wyciąga wnioski o możliwości rozszerzenia się tej akceptacji na inne podobne praktyki nie powiązane logicznie z pierwszą. Rachels uważa, że nie ma potrzeby odwoływać się w tych szczególnych wypadkach, kiedy czujemy się zmuszeni do zawieszenia zasad moralnych, do podstaw utilitaryzmu i z obawą patrzeć na łamanie uświęconych zasad, ponieważ raczej historyczne i antropologiczne wskazują, że np. zmiana nastawienia ludzi wobec eutanazji nie pociąga za sobą zmiany ich nastawienia wobec zabijania. Dwuznaczność pojęcia „życie” i analiza moralnego prawa przeciwko zabijaniu skłania autora do moralnego usprawiedliwienia niektórych form eutanazji.

Problemom związanym bezpośrednio z oceną moralną eutanazji oraz warunkom jej ewentualnego zalegalizowania poświęcone są artykuły Marvina Kohla oraz Johna Troyera zamieszczone w trzeciej części omawianej pracy. Kohl opowiada się za zalegalizowaniem „dobrowolnej i dobroczynnej eutanazji”. Uważa, że każdy nieuleczalnie chory człowiek (w tym również dzieci i osoby znajdujące się w stanie nieodwracalnej komatozy, których zgodę możemy uzyskać pośrednio od osób upoważnionych) ma prawo do nieodczuwania cierpienia, odmówienia zgody na dalsze leczenie (zwłaszcza za pomocą środków nadzwyczajnych, sztucznie utrzymujących pacjenta przy życiu) oraz do w miarę bezbolesnej i szybkiej śmierci. Tezy te uzasadnia autor odwołując się do pojęcia prawa do życia. Prawo to powinno, według niego, zapewniać: po pierwsze, posiadanie przynajmniej minimum środków potrzebnych do życia (w tym również opiekę zdrowotną!); po drugie, obronę przeciwko nieuzasadnionym naruszeniom lub ingerencjom w życiowe interesy jednostki. Kohl nie widzi sprzeczności pomiędzy tak zdefiniowanym prawem do życia a aktem eutanazji. Lekarz powinien mieć prawo nie tylko do pozostawienia do dyspozycji pacjenta odpowiednich środków, które spowodowałyby szybką i bezbolesną śmierć, lecz także — jeśli sam chory nie jest w stanie ich użyć — „powinno pozwolić się lekarzowi spowodować śmierć lub zezwolić na jej przyjście” (s. 75).

Te kontrowersyjne wnioski Kohla spotkały się z krytyką J. Troyera. Nie podziela on proponowanego przez Kohla rozumienia prawa do życia. Uważa, że argumenty Kohla wcale nie dowodzą moralnej słuszności aktów eutanazji. Można usprawiedliwić eutanazję — sądzi — tylko wtedy, gdy wykaże się, że pacjentowi przysługuje prawo do popełnienia samobójstwa. Zalegalizowanie prawa do samobójstwa pozwoliłoby wyeliminować wiele przypadków określanych dotychczas mianem eutanazji np. zaniechanie dalszego leczenia, podanie odpowiednich środków prosiącemu o to pacjentowi itp. Troyer sądzi też, że w sytuacjach, w których nie możemy wiedzieć, jakie jest życzenie pacjenta, legalizacja eutanazji byłaby równoważna z prawnym zezwoleniem na zabijanie ludzi. Natomiast w tak wyjątkowych wypadkach, jak przypadek Karen Quinlan, nie można, z uwagi na możliwość odzyskania przez chorego przytomności, znaleźć żadnych przekonujących dowodów na moralne usprawiedliwienie eutanazji, jeśli chcemy pozostać przy sformułowanej przez Kohla definicji określającej eutanazję jako akt dobroczynny.

W części zatytułowanej „Specjalne prawa i obowiązki” znalazły się dwa artykuły poświęcone warunkom dokonywania eksperymentów medycznych na ludziach. Sidney Morgenbesser zwraca uwagę na dwa aspekty dyskusji o medycznych eksperymentach: pierwszy dotyczy problemów związanych z pogodzeniem interesów społecznych, naukowych i ekonomicznych, drugi dotyczy kwestii związanych z ustaleniem szczegółowych zasad przeprowadzania eksperymentów. Autor wyróżnia trzy znaczenia terminu eksperyment: 1) najszersze, obejmujące wszystkie zabiegi lecznicze z uwagi na ryzyko i niepewność towarzyszące pracy lekarza; w tych przypadkach wymaganie zgody od pacjenta jest w praktyce tylko uprzejmością; 2) zastosowanie przez lekarza nowej formy leczenia, np. zabiegu operacyjnego; również w tym wypadku nie przestrzega się konieczności wyrażenia specjalnej zgody przez pacjenta (pisemna zgoda wymagana jest bowiem przed każdą operacją); 3) eksperyment biomedyczny mający na celu zgromadzenie danych statystycznych potrzebnych do zweryfikowania hipotezy medycznej. Przy przeprowadzaniu tego typu eksperymentów konieczne jest uzyskanie zgody pacjenta po uprzednim poinformowaniu go o stopniu ryzyka, sposobie przeprowadzenia i celu takich badań. Morgenbesser omawia też etapy sprawdzania nowego rodzaju leków oraz problemy związane z uzyskaniem zgody pacjenta w sytuacjach, w których poinformowanie chorego o stosowaniu nowej metody leczenia koliduje z innymi obowiązkami lekarza.

Bardziej szczegółowe kwestie związane z udziałem w eksperymentach medycznych więźniów i dzieci są tematem artykułu Natalie Abrams. Warunkiem koniecznym uczestniczenia w eksperymentach jest wyrażenie przez ochotników niczym nie krępowanej zgody na podstawie stosownych informacji koniecznych do podjęcia decyzji. W przypadku więźniów sprawą decydującą jest więc pytanie o to, czy groźby lub oferty zniewalają lub ograniczają możliwość odmówienia zgody na udział w eksperymencie. Abrams na podstawie teorii V. Held, G. Dworkina i R. Nozicka analizuje różnice pomiędzy ofertą a groźbą i odnosi wyniki tych rozważań do sytuacji więźniów. Najbardziej interesująca wydaje się autorce propozycja Nozicka, który odróżnia groźbę i ofertę porównując konsekwencje danego czynu, np. jeżeli więzień za udział w eksperymencie będzie mógł wcześniej opuścić więzienie, to ma on do czynienia z ofertą. W konkluzji Abrams stwierdza, że nasze wątpliwości dotyczące udziału więźniów w eksperymentach mniej dotyczą problemu autonomii więźniów, a bardziej zależą od stosowanej koncepcji kary. Abrams zgadza się więc z Morgenbesserem w sprawie przyzwolenia moralnego na udział więźniów w eksperymentach medycznych. Co się tyczy dzieci, autorka ma zastrze-

żenia do terminu „zastępcza zgoda”, określającego decyzję rodziców lub prawnych opiekunów dziecka podjętą w jego imieniu.

Na bardziej ogólne pytania dotyczące roli medycyny w kształtowaniu ludzkiej aktywności i jej wpływu na zachowanie człowieka odpowiadają artykuły Josepha Owensa — *Aristotelian Ethics, Medicine, and the Changing Nature of Man* oraz Stuarta F. Spickera — *Medicine's Influence on Ethics: Reflections on the Putative Moral Role of Medicine*. Owens odwraca pytanie zadane przez Hare'a i pyta za Arystotelesem: w jaki sposób medycyna może pomóc etyce? Odpowiedź znajduje analizując poglądy Arystotelesa na temat roli fizjologii i znaczenia medycyny w kształtowaniu się cnót. Zdaniem Owensa idee Arystotelesa zawarte w *Etyce Nikomachejskiej* są nadal żywe i mogą wskazywać kierunek rozważań również współczesnej etyce. Także Spicker podkreśla znaczenie medycyny i lekarzy w kształtowaniu sądów moralnych jednostki. Celem medycyny jest nie tylko polepszanie stanu zdrowia chorego, lecz również wpływanie na postawy moralne pacjentów.

Trudny, ale bardzo interesujący problem pojawiania się w istnieniu i zaprzestania bycia człowieka leży u podstaw rozważań Bernarda Towersa, Rodericka Chisholma i Tristrama Engelhardta. Towers, biolog, wychodzi z założeń filozofii naturalnej i pragnie zachęcić filozofów i lekarzy do myślenia w kategoriach biologicznej ewolucji. Powinniśmy ujmować samych siebie oraz otaczający nas świat jako „wzorce zmieniającego się porządku” (s. 160), a nie jako niezależne, abstrakcyjne indywiduala. Znajomość biologicznej ewolucji da nam wskazówki co do tego, jakie dążenia są słuszne, a jakich powinniśmy unikać. Towers jest rzecznikiem pluralizmu etycznego, bowiem otwartość na zmiany i modyfikacje pokoleniowe są istotnym elementem przystosowania i ewolucyjnego przetrwania. Osią rozważań Chisholma jest kwestia osobniczego pojawiania się i umierania. Dokonuje on ważnego rozróżnienia między byciem osobą a byciem istotą ludzką. Osoba, zdefiniowana przez autora przykładowo jako istota ludzka posiadająca własność świadomego myślenia, podlega prawom moralnym i jest zatem przez moralność ochrańniana. Tak jak wejście do klasy istot ludzkich może być według Chisholma procesem, tak stawanie się osobą jest tylko pewnym momentem, zdarzeniem, niemożliwym do uchwycenia. Jednak niemożność określenia momentu „zaczęcia istnienia” i zaprzestania bicia” osoby nie może być żadnym usprawiedliwieniem dla stosowania takich praktyk, jak przerywanie ciąży czy czynna eutanazja. I chociaż, być może, mamy prawo czynić to, to powinniśmy mieć odwagę spojrzeć prawdzie w oczy i przyznać, że czasami jedna osoba ma prawo unicestwić drugą. Nie powinno się jednak stwarzać pozorów, że nie powodujemy w ten sposób zaprzestania bycia osoby. Chisholm odbiera nadzieję na możliwość pozytywnej oceny moralnej eutanazji i przerywania ciąży, ponieważ nie dopuszcza do głosu najpoważniejszych argumentów za usprawiedliwieniem moralnym tych czynów — argumentów opierających się na określeniu zygoty i ludzi trwale pozbawionych świadomości jako istot tylko „ożywionych”, ale nie żyjących naprawdę.

Artykuł Engelhardta jest komentarzem do obu omówionych koncepcji. Engelhardt sądzi, że pojęcie osoby jest dwuznaczne i w rzeczywistości posługujemy się więcej niż jedną koncepcją osoby. Wyróżnia on pojęcie osoby w ścisłym tego słowa znaczeniu określające świadomy siebie, wolny i rozumny podmiot moralny oraz pojęcie osoby opierające się na kategoriach społecznych. Autor uważa, że są dobre racje za tym, by przyjąć, iż możemy określić moment, w którym osoba zaczyna i przestaje istnieć, i dlatego też potrafimy również osądzić, czy unicestwiający życie ludzkie unicestwiamy również życie osoby.

Ostatnie dwa artykuły dotyczą określenia moralnych podmiotów etyki medycznej. Alasdair MacIntyre sądzi, iż błędnie przyjmuje się, że problemy etyki medycznej są problemami lekarzy, pielęgniarek i administracji medycznej. Właściwymi podmiotami etyki medycznej są pacjenci. Dlatego — sądzi autor — kwestii związanych z eutanazją, przerywaniem ciąży, obowiązkiem lekarzy mówienia choremu prawdy o jego stanie zdrowia i innych nie powinno się rozwiązywać w izolacji od szerszych problemów społecznych. Stanowisko MacIntyre'a zostało rozszerzone przez Edmunda D. Pellegrino, który przedstawia swoje uwagi na temat rozwoju i przyszłych zmian autorytetu lekarza i stosunku lekarz — pacjent.

Recenzowany tom artykułów dotyczących etyki medycznej świadczy o rosnącym praktycznym znaczeniu filozofii i etyki w rozwiązywaniu narastających problemów i o potrzebie rozpowszechniania wiedzy filozoficznej w środowisku lekarskim. Sama medycyna nie może bowiem, jak i inne nauki, decydować o wykorzystywaniu swoich osiągnięć, zwłaszcza jeśli wiążą się one z koniecznością zdefiniowania takich pojęć jak osoba, istota ludzka, prawo do życia, prawo do śmierci itp. Filozofia, jak pisał Hare, może pomóc medycynie, co nie oznacza oczywiście, że jest w stanie rozwiązać od razu wszystkie problemy w sposób jednoznaczny. O ważności problemów z zakresu etyki medycznej i o pojawieniu się w nowej postaci tradycyjnych pytań filozoficznych świadczy między innymi recenzowana książka.

Alicja Przytuśka-Fiszler

FESTSCHRIFT Z ANN ARBOR

Values and Morals, Alvin I. Goldman, Jaegwon Kim (eds), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, London 1978, ss. 331.

W etyce amerykańskiej liczyły się po wojnie trzy nazwiska: Ch. L. Stevenson, R. B. Brandt i W. K. Frankena. Charles Stevenson wyprowadził etykę z impasu, w jakim się znalazła po sprowadzeniu przez Ayera wszystkich sporów etycznych do sporów o fakty i sporów o logikę. Stevenson wskazał, że spory moralne nie zamierają nawet wówczas, gdy dyskutanci przyjmują identyczną logikę i identyczne twierdzenia o świecie. Różnica, jaka ich wówczas dzieli, jest różnicą postaw. Etyka sprowadza się więc do rozumnej perswazji, troskliwego wychowywania dzieci i umiejętności dogłębnego i życzliwego zrozumienia upodobań i ideałów innych ludzi. Wiąże się raczej z psychologią niż z przewidywaniem faktów i logiką. G. E. Moore, najbardziej krytyczny umysł filozofii moralnej naszego wieku, pisał nawet, że skłania się zarówno do podtrzymania własnej filozofii intuicjonistycznej, jak i do przyjęcia emotywizmu Stevensona, i sam nie wie, do czego skłania się bardziej. William Frankena zasłynął w 1939 r. publikując w „Mind” artykuł podważający twierdzenie Moore’a, że każda naturalistyczna definicja dobra musi być błędem, a jego niewielka książka *Etyka* przetłumaczona została na chiński, flamandzki, niemiecki, japoński, hiszpański i szwedzki. Richard Brandt jest autorem najszerzej używanego na świecie akademickiego podręcznika etyki

Ethical Theory. Prowadził badania nad moralnością Indian Hopi i wyniki tych badań są wyjątkowym świadectwem zależności między poglądami moralnymi a stylem życia. Był jednym z inicjatorów skoncentrowania badań w filozofii moralności na poszukiwaniu nowych wersji utilitaryzmu i autorem rozpraw na temat relatywizmu etycznego.

Biografie tych trzech filozofów zawierają zaskakujące zbieżności. Wszyscy urodzili się między 1908 i 1910 rokiem. Studia skończyli w 1930 r. Wszyscy studiowali w Cambridge, a następnie — Frankena i Stevenson w Harvard, a Brandt w Yale. Doktoraty napisali w Ameryce, i po latach wszyscy trzej znaleźli się w Uniwersytecie Michigan w Ann Arbor. Dzięki ich obecności uczelnia ta stała się jednym z najmocniejszych ośrodków badań etycznych w Stanach Zjednoczonych, obok Harvardu i Pittsburga.

Dziś, Stevenson już nie żyje, a pozostali dwaj odchodzą na emeryturę. Zanim to się jednak stało, ich uczniowie na Uniwersytecie Michigan wydali pamiątkowy tom: *Values and Morals*, na który składają się artykuły wielu najśłynniejszych teoretyków etyki piszących po angielsku. Są tam m.in. prace takich autorów, jak Lyons, Hare, Feinberg, Rawls, Urmson, Firth, Baier, Wesserstrom. Jest nawet artykuł logika z Harvardu, który nigdy dotąd nie dawał się poznać jako etyk — mianowicie W. V. Quine'a¹.

Niemal wszystkie artykuły są trudne i kontrowersyjne. Są zwykle próbą sformułowania nowych twierdzeń w etyce, bez wyraźnego związku z jakąkolwiek doktryną moralną. Wyraźnie inny charakter mają jedynie dwa artykuły, Johna Rawlsa i Richarda Hare, i tymi zajmujemy się bliżej.

Artykuł Rawlsa *The Basic Structure as Subject* zawiera pierwsze wyraźne autorskie ograniczenie teorii umowy społecznej. Rawls przyznaje, że umowa społeczna nie może być bez zastrzeżeń przyjęta jako wiążąca metoda ustalenia moralnych powinności we wszystkich warunkach. Muszą ją na przykład odrzucić kościoły lub uniwersytety. Umowa nadaje się do ustalenia moralnych zasad współpracy jedynie w globalnym społeczeństwie, nie związanym żadnymi specyficznymi celami, które dowolnie można przyjąć lub nie przyjąć. Nawet jednak w obrębie globalnego społeczeństwa umowa społeczna nie może być zawarta bez specjalnych rozważań i zastrzeżeń. W wersji idealnej mamy prawo założyć, że byłoby pod względem moralnym najlepiej, gdyby stosunki między jednostkami rozwijały się w miarę upływu czasu zgodnie z takimi porozumieniami, jakie jednostki te przyjęły działając w sposób całkowicie uczciwy i nieskrępowany. Odrzucimy jednak jako niewiążące takie porozumienie, które podjęte były pod przymusem lub przez wprowadzenie którejs z stron w błąd (s. 52). Otóż, czy wystarczy zastanowić się jedynie nad warunkami podejmowania umowy, nad „okolicznościami pozycji wyjściowej” jak to mówił Rawls w *A Theory of Justice*, by odróżnić umowy podjęte swobodnie i świadomie od umów wymuszonych? Dziś Rawls jest zdania, że nie wystarczy: „rola instytucji, które należą do podstawowej struktury społecznej, polega na zapewnieniu sprawiedliwych drugoplanowych warunków, na których opie-

¹ Oto pełna lista artykułów zamieszczonych w recenzowanym tomie: D. Lyons, *Mill's Theory of Justice*, J. Feinberg, *The Interest in Liberty on the Scales*, W. V. Quine, *On the Nature of Moral Values*, J. Rawls, *The Basic Structure as Subject*, R. M. Hare, *Relevance*, A. Gibbard, *Act—Utilitarian Agreements*, R. M. Chisholm, *Intrinsic Value*, J. O. Urmson, *The Goals of Action*, G. Harman, *What is Moral Relativism?* M. C. Beardsley, *Intending*, H. S. Goldman, *Doing the Best One Can*, R. Firth, *Are Epistemic Concepts Reducible to Ethical Concepts?* K. Baier, *Moral Reasons and Reasons To Be Moral*, W. S. Quinn, *Moral and Other Realisms: Some Initial Difficulties*. W. P. Alston, *Meta-Ethics and Meta-Epistemology*, R. Wesserstrom, *Some Problems in the Definition and Justification of Punishment*.

rać się ma działanie jednostek i stowarzyszeń. Jeśli struktura ta nie jest właściwie kontrolowana i korygowana, proces społeczny, który w momencie powstania był sprawiedliwy, przestaje być sprawiedliwy, choćby nawet wyjściowe porozumienia podjęte były całkiem swobodnie i bez wprowadzania w błąd" (s. 53).

Rawls rozwija tę myśl w kilku punktach. Po pierwsze, nie możemy stwierdzić, czy postępowanie jakiejś jednostki lub grupy jest sprawiedliwe, bez uwzględnienia społecznych okoliczności tego postępowania. Na przykład, porozumienie na temat wysokości płac musi uwzględniać takie okoliczności, jak ewentualny wzrost bezrobocia. Po drugie, drugoplanowe warunki sprawiedliwości same mogą ulegać zmianie, i to szybciej niż zmiany zachodzące w obrębie kontrolowanej działalności stron podejmujących zobowiązania. Jednostki działające uczciwie i w dobrej wierze tak mogą zmienić swe środowisko, otoczenie, czy nawet świat, że ich pierwotnie sprawiedliwy sposób postępowania od pewnego momentu staje się niesprawiedliwy. Po trzecie, nie można zabezpieczyć się przeciwko „erozji drugoplanowych zasad sprawiedliwości”. Odległe skutki uczciwie i odpowiedzialnie podjętych działań nie dają się przewidzieć. Nie powinno to być jednak powodem asekurantwa i apriorycznego ograniczania uczciwych inicjatyw w obawie przed ich zgubnym wpływem na drugoplanowe warunki sprawiedliwości. Trzeba raczej, uważa Rawls (i to jest czwarty punkt) — wprowadzić dwie płaszczyzny rozważań moralnych: przyjęcie reguły dotyczące drugoplanowych warunków sprawiedliwości, i te będą określać cechy struktury i organizacji społecznej; oraz reguły odnoszące się bezpośrednio do sposobu zawierania porozumień między jednostkami lub grupami. „Gdy ten podział pracy zostanie przeprowadzony, jednostki i grupy mogą spokojnie realizować swe cele w sposób bardziej skuteczny, opierając się na podstawowej strukturze społecznej, ponieważ towarzyszy im świadomość, że gdzieś podejmowane są konieczne decyzje poprawiania drugoplanowych warunków sprawiedliwości” (s. 55).

Modyfikacja, jaką tym samym wprowadza Rawls do swego systemu, nie jest bynajmniej drobna. Drugoplanowe warunki sprawiedliwości nie są sprawą marginalną. Chcemy, by uczciwie zawarte umowy rzeczywiście pozostały uczciwe. Spodziewamy się jednak znaleźć odpowiednie gwarancje nie w samych umowach, lecz w kontroli wszelkich zjawisk zachodzących w społeczeństwie. Jak to jednak osiągnąć bez wprowadzenia zasad centralistycznie kierowanej gospodarki, działającego wstecz prawa, bez powołania instytucji mających wgląd we wszystkie aspekty działania jednostek i grup, bez nadania komuś nieograniczonych uprawnień do wszelkich interwencji?

Artykuł Rawlsa jest wyraźnym atakiem na teorie liberalizmu. Robert Nozick mówił w *Anarchy State and Utopia*, że cokolwiek jest sprawiedliwą umową w chwili zawarcia, pozostaje sprawiedliwą umową bez względu na przemiany zachodzące w świecie. Na poparcie tej tezy przytaczał poglądy Locke'a i własne intuicje. Rawls uchyla jedno i drugie, i słusznie chyba przyjmuje, że niebezpiecznie jest przypisać jakiegokolwiek decyzji całą moralną odpowiedzialność za jej następstwa rezygnując z prawa ponownej jej oceny w przyszłości. Przecież to, co dziś jest sprawą poruszającą tylko najbardziej wrażliwe sumienia, może po latach przemienić się w przerażającą swymi rozmiarami niegodziwość. Co wtedy powinniśmy zmienić: nasze zobowiązania, umowy i sojusze, czy raczej dotknięty nimi świat? Rawls wybiera słusznie drugie wyjście, ale jest to w istocie gołosłowna deklaracja, że należy jakoś kontrolować drugoplanowe warunki sprawiedliwości. Jak to zrobić bez popadnięcia w paternalizm? Co warte są umowy, które z urzędu zerwać może nadrzędna instytucja strzegąca drugoplanowych warunków sprawie-

dliwości? W gruncie rzeczy Rawls bardziej więc wikła swoją teorię w nowe kłopoty niż wyprowadza ze starych.

Wniosek ten dotyczy także artykułu Hare'a — *Relevance*. Powtarza on z naciskiem tezę wielokrotnie już przez siebie głoszoną, że nie można zdefiniować moralności w sposób materialny. Sądzi on, że przedmiotem ograniczeń moralnych może być w zasadzie wszystko (nawet splatanie palców lub trzymanie ich prosto), jeśli tylko proponowane normy są istotnie uniwersalne. Etykę można zdefiniować jedynie formalnie, przez zasadę uogólnialności. Zasada ta mówi jednak niewiele: określony czyn jest zły lub dobry wyłącznie jako czyn określonego rodzaju, czyli każdy czyn tego samego rodzaju ma identyczną wartość moralną. Zasada uogólnialności wymaga jedynie konsekwencji w stosowaniu predykatów moralnych. Oceny moralne opierają się na pewnych istotnych własnościach ocenianych przez nas czynów, i gdy raz pewien układ cech istotnych moralnie uznamy za rozstrzygający dla wartości czasu, to konsekwentnie musimy postąpić tak samo zawsze, ilekroć układ ten się powtórzy. Czy taka konsekwencja obowiązuje nas jednak wyłącznie w odniesieniu do tych układów istotnych moralnie własności, które już raz oceniliśmy, czy także w odniesieniu do innych, mniej lub bardziej podobnych układów własności moralnie istotnych? Zdaniem Hare'a konsekwencja obowiązuje nas tylko w pierwszym przypadku. On sam nie zajmował się do tej pory drugą możliwością, uważając, że być może jest ona zredukowaną do pierwszej, i rzeczywiście tak jest. Jeśli jestem np. zdania, że dobre jest to, co przyczynia się do powszechnego szczęścia i że jest dobre proporcjonalnie do tego, jak się do tego szczęścia przyczynia, mogę poniechać ustalania trwałej zależności między stopniem użyteczności i stopniem pozytywnej wartości moralnej i poprzestać na stwierdzeniu, że poszczególne przypadki użytecznego postępowania są w określonym stopniu dobre. Mogę uporządkować czyny na skali wartości moralnej w taki sposób, w jaki są one uporządkowane na skali użyteczności. Nie muszą jednak wyrażać tych zbieżności w postaci twierdzenia istotnego etycznie. Wystarczy, jeśli zawsze czynowi o określonej użyteczności przypisywać będę tę samą wartość moralną. Muszę, co prawda, obciążyć swoją pamięć olbrzymią liczbą przypadków pozornie niepokojących, ale jest to trudność moralnie nieistotna. Może jednak powstać niepokojący dylemat. Co powinienem zrobić mając do wyboru dwa czyny: *a* i *b*, gdy czyn *a* może w sprzyjających okolicznościach przynieść skutki 10 razy bardziej użyteczne niż *b*, jednocześnie jednak jest 10 razy bardziej prawdopodobne, że *b* przyniesie użyteczne skutki, a nie *a*? Dylemat taki powstaje na przykład, gdy lekarz ma do wyboru przepisanie silniejszego antybiotyku (*a*) zamiast słabszego (*b*), gdy niemożliwe jest przeprowadzenie prób uczuleniowych na pierwszy antybiotyk. Co wtedy powinien zrobić? Czy zdecydowawszy się na jakieś wyjście, musi je w przyszłości konsekwentnie stosować? Czy jeśli raz podejmiemy większe ryzyko z uwagi na oczekiwaną większą wypłatę i uznajemy to za słuszne, to jesteśmy moralnie zobowiązani postąpić zawsze w taki sam sposób, gdy pojawia się przed nami możliwość dokonania czynów o analogicznych proporcjach między ryzykiem a użytecznością?

Hare nazywa swoją odpowiedź na te pytania jedynie próbą odpowiedzi (s. 82), podkreśla, że Platon, Arystoteles i D.W. Ross próbowali rozwiązać analogiczne zagadnienia nie dając definitywnych odpowiedzi. Zdaniem Hare'a przede wszystkim powinniśmy odróżnić dwie płaszczyzny rozważań: intuicyjną i krytyczną. Intuicyjna poucza nas o tym, jak powinniśmy postąpić w określonych okolicznościach — i tu ściśle obowiązuje nas zasada uogólnialności. Płaszczyzna krytyczna, której wskazania nigdy nie są rozstrzygające, poucza nas natomiast, w jakich

przypadkach powinniśmy stosować poszczególne normy akceptowane intuicyjnie. I choć tu też obowiązuje nas uogólnialność, ograniczenia ludzkiego umysłu skazują nas na nieuniknione błędy. Spróbujmy jednak ustalić, skąd się biorą te błędy. Hare mówi: „Myślenie krytyczne przebiega w dwóch etapach. Pierwszy polega na rozważaniu przypadków (i w zasadzie powinien obejmować wszystkie logicznie możliwe przypadki), na szczegółowym ustalaniu faktów składających się na daną sytuację i mających dla niej jakieś istotne znaczenie. Kończy się podjęciem decyzji mówiącej, co w idealnych warunkach należałoby zrobić. W drugim etapie szacujemy prawdopodobieństwo zajścia poszczególnych przypadków i w oparciu o ten szacunek wybieramy najlepsze zasady *prima facie*...” (s. 83). Najlepsze są te, mówi Hare, które powinniśmy zastosować, gdybyśmy z góry wiedzieli, który z możliwych przypadków w przyszłości zajdzie i gdyby zawsze zachodziły przypadki najbardziej prawdopodobne (s. 82).

By lepiej zrozumieć myśl Hare'a, spóbuśmy się posłużyć własnym przykładem. Prawdopodobnie Hare myśli o sytuacji, która w przyszłości może się rozwijać na kilka sposobów, i my nie wiemy, jak się rozwinie. Gdy na przykład wyjeżdżamy z domu na dwa tygodnie, możemy się spodziewać, że przez ten czas nikt w domu nie zachoruje, że zachoruje jedna osoba lub więcej, lub wszystkie. Oczywiście najbardziej jest prawdopodobne, że nie zachoruje nikt, później, że jedna osoba itd., i wreszcie jest najmniej prawdopodobne, że zachorują wszyscy. Jeśli więc przyjmiemy zasadę *prima facie*, która każe nie opuszczać domu, gdy chorują wszyscy, a spokojnie pozostawać poza domem, gdy nie choruje nikt, to nie wiedząc co się stanie przez dwa tygodnie licząc od dnia wyjazdu, mamy prawo wyjechać, bo najbardziej prawdopodobne jest to, że nie zachoruje nikt. „Krytyczne myślenie” polega wówczas wyłącznie na szacowaniu prawdopodobieństw i wybraniu tej zasady *prima facie*, którą uznajemy za najodpowiedniejszą przewidując najbardziej prawdopodobne następstwa naszego postępowania (skorzonego z postępowaniem i losem innych). Jeśli dobrze rozumiem Hare'a, czego, niestety, nie jestem pewien, to mam wrażenie, że wprowadzona przezeń propozycja oddzielenia dwóch poziomów myślenia nie ma nam uświadamiać, że istnieją jakieś swoiste trudności w refleksji moralnej, które przewyżczamy myśląc raz o moralnie istotnych cechach rozważanej sytuacji (rozważanie intuicyjne), a kiedy indziej o najstosowniejszych zasadach *prima facie* dla tych sytuacji (myślenie krytyczne), lecz ma raczej na celu modyfikację teorii w odpowiedzi na zarzut, że jest ona nie stosowalna przy niepełnej znajomości sytuacji, w której się działa². Hare obecnie stwierdził, że możemy to jednak zrobić, gdyż mamy prawo przyjąć, iż w nieznanym nam fragmentach sytuacja ma wyłącznie cechy najbardziej prawdopodobne spośród możliwych.

Pośrednio dowiadujemy się zatem, że prawdopodobieństwo zajścia jakiegoś zdarzenia jest jego cechą moralnie istotną (por. przykład z antybiotykiem).

Mamy bowiem obowiązek przygotowywać się na zajście zdarzeń najbardziej prawdopodobnych. Gdyby ten obowiązek traktować ściśle, byłoby błędem moralnym wybierać takie alternatywy i przygotowywać się na ich zajście, które są nie mniej prawdopodobne. Podejmowanie ryzyka staje się błędem moralnym.

Zwykle sądzimy, że błędem moralnym jest jedynie wystawianie innych na niepotrzebnie wysokie ryzyko poniesienia szkody, krzywdy czy przykrości; natomiast we własnych sprawach, albo za zgodą zainteresowanych osób, mamy zawsze prawo podejmować dowolnie wysokie ryzyko jeśli tylko wydaje się nam ono dostatecznie atrakcyjne. Hare chyba myśli inaczej i jest wrogiem hazardu. Ale

² Por. R. M. Hare, *Principles*, „The Proceedings of Aristotelian Society” vol. 73, 1972/73

nie może to być powodem uznania, że dobrowolne wystawianie się na ryzyko jest moralnie złe. Nie może być powodem wbudowania do teorii etycznej takiej zasady podejmowania decyzji, która każdy przypadek wyboru alternatyw mniej prawdopodobnych uznaje za błąd moralny.

Mam jednak wrażenie, że Hare powróci jeszcze do tematu różnych płaszczyzn myślenia w etyce i przedstawione przez mnie wątpliwości zostaną rozwiązane.

Jacek Hołówka

ZASADA UOGÓLNIALNOŚCI W WERSJI RABINOWICZA

Włodzimierz Rabinowicz, *Universalizability. A Study in Morals and Metaphysics*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, London 1979, ss. 190.

Celem recenzowanej pracy jest formalizacja zasady uogólnialności w różnych jej wersjach, wskazanie na wady i zalety poszczególnych sformułowań tej zasady oraz na zależności występujące między różnymi koncepcjami metafizycznymi a zasadą uogólnialności. Związki wynikania lub wykluczania, zachodzące pomiędzy tezami uniwersalizmu etycznego a tezami różnych koncepcji metafizycznych wskazywać mają, która z tych koncepcji stanowi najstosowniejszą podstawę metafizyczną dla uniwersalizmu.

W wersji nieformalnej zasada uogólnialności w sformułowaniu Rabinowicza brzmi następująco: moralne własności rzeczy (osób sytuacji itp.) nie zależą od ich aspektów indywidualnych, czyli od cech numerycznych. Autor odróżnia ją od innych podobnych zasad: imperatywu kantowskiego i złotej reguły, które w przeciwieństwie do omawianej zasady mają charakter kategoriyczny, a nie hipotetyczny, gdyż wskazują na pewne powinności niezależnie od tego, czy w innych analogicznych przypadkach występują podobne powinności, czy nie, oraz od zasady generalizacji Singera i zasady uogólnialności Hare'a, z których pierwsza miała zdaniem Rabinowicza wyrażać podobną ideę, co jego własna zasada, lecz nie została sformułowana adekwatnie do intencji Singera, druga zaś ma charakter analityczny, a Rabinowicz nie jest pewien, czy można to samo powiedzieć o jego zasadzie.

Autor wyraża formalnie swoją zasadę uogólnialności przez szereg tzw. warunków uniwersalistycznych. Są to równoważnościowe zdania sformułowane przy użyciu zapisów symbolicznych, wskazujące na zależności występujące między pojęciem obowiązku, symbolizowanym tu przez pewną dwuargumentową relację określoną w zbiorze sytuacji, a pojęciem dokładnego lub istotnego podobieństwa. Dwie sytuacje są dokładnie podobne, gdy podlegają identycznemu charakterystykom ogólnym, a występujące w nich indywiduala różnią się tylko cechami numerycznymi, natomiast charakterystyka sytuacji podobnych pod istotnymi względami ma się pokrywać tylko tam, gdzie jest to istotne moralnie. Każdy z warunków uniwersalistycznych wyraża tę samą zasadę uogólnialności, głoszącą, że po-

dobne obiekty mają podobne właściwości moralne (właściwości te są reprezentowane w tym przypadku przez kategorię obowiązku). Autor porównuje te warunki między sobą ze względu na moc, prostotę sformułowania i zbiór założeń niezbędnych do wyprowadzenia każdego z nich. Każdy z tych warunków występuje w dwóch wersjach, mianowicie w wersji odwołującej się od pojęcia dokładnego podobieństwa lub też podobieństwa pod istotnymi względami. Oto przykład jednego z nich, chyba najprostszego, lecz nie najmocniejszego, w sformułowaniu słownym: jeżeli w pierwszej z dwóch dokładnie podobnych sytuacji istnieje określony obowiązek, to podobny obowiązek istnieje także w sytuacji drugiej. I analogiczny warunek, sformułowany w wersji istotnego podobieństwa: jeżeli w pierwszej z dwóch dokładnie podobnych pod istotnymi względami sytuacjami istnieje określony obowiązek, to podobny pod istotnymi względami obowiązek istnieje także w sytuacji drugiej.

Jak zauważa autor, po dokonaniu dokładniejszych analiz okazuje się, że do obu sformułowań zasady uogólnialności, czy to w odwołaniu się do relacji dokładnego podobieństwa, czy też podobieństwa w istotnych względach można mieć zastrzeżenia. Samo pojęcie istotnego podobieństwa nie jest dość jasne, a próby zdefiniowania go kończą się niepowodzeniem. Jeśli zaś chodzi o pojęcie dokładnego podobieństwa — obiekcje mogą zgłosić zwolennicy metafizyki leibnizjańskiej, dla których pokrywa się ono z pojęciem tożsamości. Dla leibnizjanisty zasada uogólnialności sformułowana przy pomocy relacji dokładnego podobieństwa jest banalna i oczywista, nie wyraża przy tym zasadniczej idei uogólnialności. Widać to choćby z przykładu zamieszczonego wyżej warunku uniwersalistycznego, w którym zamiast: „dokładnie podobny”, czytać: „tożsamy”.

Autor sądzi, że ani próby bliższej charakterystyki kategorii istotnego podobieństwa, ani polemika z ujęciem leibnizjańskim nie stanowią zbyt interesującej perspektywy. Zamiast tego proponuje trzecie wyjście z dylematu w postaci jeszcze innego sformułowania zasady uogólnialności, sformułowania, które nie opiera się na żadnym w ogóle pojęciu podobieństwa. Kluczowe jest dla niego natomiast rozróżnienie sądów na ogólne i jednostkowe. Warunek uniwersalistyczny wyrażający zasadę uogólnialności w tej właśnie wersji opiera się na pojęciu sądu ogólnego. Przytoczenie go tutaj wymagałoby zbyt wielu objaśnień wstępnych, lecz proponowane pojęcie sądu ogólnego, a zwłaszcza sposób jego charakterystyki, z pewnych względów zasługuje na uwagę.

Rabinowicz rozróżnia sądy intensjonalne i ekstensjonalne. Sąd intensjonalny to treść zdania, to, co zazwyczaj określa się mianem sądu logicznego, sąd ekstensjonalny natomiast — to zbiór sytuacji, w których prawdziwy jest jego intensjonalny odpowiednik. Na przykład sąd ekstensjonalny odpowiadający sądowi intensjonalnemu „Sokrates jest filozofem” to zbiór tych światów czy sytuacji, w których Sokrates jest filozofem. Wspomniany warunek uniwersalistyczny odwołuje się do pojęcia ekstensjonalnego sądu ogólnego. Jeśli warunek ten ma mieć dla nas jakiegokolwiek znaczenie, powinniśmy wiedzieć, na czym polega ogólność sądów ekstensjonalnych, czyli jakie zbiory sytuacji można nazwać ogólnymi sądami ekstensjonalnymi. Tymczasem charakterystyka tego pojęcia nie jest kompletna. Nie wystarczy ona, by bez dodatkowych założeń móc rozstrzygnąć o dowolnym zbiorze sytuacji, czy jest on sądem ogólnym, czy jednostkowym.

Autor nie zdefiniował pojęcia sądu ogólnego za pomocą innych znanych pojęć; zamieścił zaledwie kilka przykładów sądów ogólnych i jednostkowych. Charakterystyka przez przykłady, będąca w zasadzie definicją ostensywną, może być bardzo pomocna w przybliżeniu czytelnikowi znaczenia pojęcia, zazwyczaj jednak

nie jest na tyle wyczerpująca, by stanowić podstawę do jednoznacznego orzeczenia o każdym elemencie rzeczywistości, czy kwalifikuje się pod to pojęcie, czy nie. Wskazanie palcem konia w odpowiedzi na pytanie, co to jest koń, przybliży pytającemu znaczenie tego terminu, lecz nie stanowi podstawy do rozstrzygnięcia, czy słowo „koń” można odnieść do zebry lub do muła. Podobnie jest i w omawianym przypadku.

Autor sformułował wprawdzie kryterium pozwalające jednoznacznie rozstrzygać, czy dany sąd intensjonalny jest jednostkowy, czy ogólny: mianowicie jednostkowy jest wówczas, gdy występuje w nim co najmniej jedna nazwa indywidualna, a w przeciwnym razie jest ogólny. Ale nie jest to jednak pomocne przy rozstrzygnięciu, które sądy ekstensjonalne są ogólne. Jak zauważa sam autor, nie można przesądzać o ogólności sądów ekstensjonalnych przez analogię z ich intensjonalnymi odpowiednikami, co do których można rozstrzygać, czy są ogólne, bowiem może się zdarzyć tak, że intensjonalnemu sądowi jednostkowemu odpowiada ekstensjonalny sąd ogólny. Na przykład jednostkowy sąd intensjonalny „Sokrates jest filozofem lub Sokrates nie jest filozofem” jest prawdziwy we wszystkich sytuacjach, a z aksjomatycznej charakterystyki pojęcia ekstensjonalnego sądu ogólnego wynika, że sąd będący zbiorem wszystkich sytuacji jest ogólny.

Autor uznał ogólność sądów ekstensjonalnych za pojęcie pierwotne, w związku z czym w miejsce klasycznej definicji równoważnościowej sformułował charakterystykę aksjomatyczną tego pojęcia. Aksjomaty głoszą, że istnieją sądy ogólne i jednostkowe, że dopełnienie sądu ogólnego jest także sądem ogólnym, oraz że suma rozłącznych sądów ogólnych jest także ogólna. Aksjomatyka ta pozwala np. uznać za sąd ogólny pusty zbiór sytuacji lub też zbiór uniwersalny, lecz nie wystarczy, by bez dodatkowych założeń rozstrzygnąć o dowolnym zbiorze sytuacji, czy jest sądem ogólnym, czy jednostkowym. Granicę między sądami ogólnymi a jednostkowymi można by przeprowadzić różnie, nie naruszając prawdziwości aksjomatów.

Jak widać, pojęcie ekstensjonalnego sądu ogólnego jest na gruncie takiej charakterystyki znaczeniowej pojęciem nieostrym. Na podstawie przytoczonej przez Rabinowicza aksjomatyki i ostensywnych definicji omawianego pojęcia jesteśmy w stanie stwierdzić o niektórych sądach, że są ogólne, o innych — że są jednostkowe, a o jeszcze innych — nie wiemy, jaki w istocie mają charakter.

Pojęcie sądu ogólnego jest tym ważniejsze w całości koncepcji, że autor opiera na nim rozróżnienie między leibnizjanizmem i antyleibnizjanizmem, wyszczególniając twierdzenia dotyczące sądów ogólnych w jednej i drugiej koncepcji. Na przykład dla antyleibnizjanisty zbiór sytuacji jest sądem ogólnym, gdy jest zamknięty ze względu na relację dokładnego podobieństwa. W leibnizjanizmie natomiast, gdzie relacja ta pokrywa się z relacją tożsamości, powyższe twierdzenie nie będzie obowiązywać, gdyż każdy sąd, jako zbiór sytuacji zamknięty ze względu na relację tożsamości należałoby uznać za ogólny — co byłoby sprzeczne z aksjomatem głoszącym, że istnieją sądy ogólne i jednostkowe. Twierdzenia tego typu mają charakteryzować leibnizjanizm i antyleibnizjanizm. Gdy nie wiadomo dokładnie, co to są sądy ogólne, twierdzenia te można interpretować nie jako wyraz przeciwstawnych poglądów, lecz jako różne postulaty terminologiczne dla pojęcia ogólności w leibnizjanizmie i antyleibnizjanizmie. Zakładając leibnizjanizm byłibyśmy w stanie odróżnić sądy ogólne od jednostkowych na podstawie tych postulatów, przy przeciwnym założeniu — nie.

Brak jednoznacznej charakterystyki pojęcia sądu ogólnego jest najpoważniejszym zarzutem, jaki można postawić wobec omawianej pracy.

W dalszym ciągu swoich rozważań Rabinowicz dowodzi, że na gruncie antyleibnizjanizmu warunek uniwersalistyczny sformułowany przy użyciu pojęcia sądu ogólnego jest równoważny jednemu z warunków sformułowanych wcześniej, operującemu pojęciem podobieństwa, a przy przyjęciu pewnych dodatkowych założeń oba stanowią konsekwencję antyleibnizjanizmu. Na gruncie leibnizjanizmu natomiast warunek odwołujący się do pojęcia sądu ogólnego implikuje warunek odwołujący się do pojęcia istotnego podobieństwa, lecz nie na odwrót. Pierwszy z tych warunków nie znajduje uzasadnienia w leibnizjanizmie, drugi natomiast może być dowiedziony jedynie we wzmocnionych wersjach leibnizjanizmu, które z innych względów są nie do przyjęcia. Nie znaczy to, że zasada uogólnialności jest sprzeczna z leibnizjanizmem; uniwersalista etyczny może stać na gruncie jednej lub drugiej z tych dwóch przeciwstawnych koncepcji metafizycznych, niemniej jednak stanowisko antyleibnizjanisty będzie o wiele bardziej spójne, a jego poglądy etyczne rzetelniej uzasadnione, niż w przypadku leibnizjanisty. Antyleibnizjanizm stanowi więc stosowniejszą bazę metafizyczną dla uniwersalizmu etycznego niż leibnizjanizm. Rabinowicz sądzi, że wyniki tego typu analiz mogą z powodzeniem służyć jako kryteria wyboru między różnymi koncepcjami metafizycznymi.

Na zakończenie próbuje on rozszerzyć swą zasadę uogólnialności na zależności natury pozamoralnej, np. na przyczynowość. W tym wypadku uniwersalizm wyrażałby się w przekonaniu, że podobne przyczyny wywołują podobne skutki — analogicznie jak w etyce, gdzie w podobnych sytuacjach mają miejsce podobne obowiązki. Podstawę dla zasady uogólnialności rozszerzonej na różne inne dziedziny stanowić ma przeświadczenie, zgodnie z którym numeryczne różnice między indywiduami czy sytuacjami są nieistotne z wielu względów, nie tylko moralnych. Przeświadczenie to próbuje autor wyrazić w ścisły i sformalizowany sposób.

Rabinowicz posługuje się ogromnym aparatem formalnym, co sprawia, że lektura jego pracy nie należy do łatwych. Na pewno jednak jest to praca doniosła i warta przeczytania, głównie ze względu na wskazanie szeregu relacji logicznych zachodzących między różnymi twierdzeniami z dziedziny etyki i metafizyki.

Anna Jedynak

MORALNE ZNACZENIE ZŁA

Regnar Ohlsson, *The Moral Import of Evil. On counterbalancing death, suffering, and degradation*. Filo-sofska studier 1, Utgivna av Filosofiska institutio-nen, Stockholms universitet, Stockholm 1979, ss. 121.

Podstawowe pytanie autora sytuuje go w centrum humanistycznej refleksji moralnej: w jakiej mierze mamy prawo posługiwać się innymi istotami dla osiągnięcia własnych celów? Odpowiedzi na to pytanie autor szuka na płaszczyźnie moralistyki, nie stroniąc wszelako od teoretycznych polemik ze stanowiskami go-

dżącymi w wyznawane przezeń zasady. Stosowaną przez siebie metodę Ohlsson nazywa metodą hipotetyczno-dedukcyjną: zaleca ona wsparcie systemu etycznego na ostatecznych zasadach moralnego wyboru — przy zachowaniu określonych rygorów logicznych, takich jak wewnętrzna niesprzeczność systemu czy wywodliwość norm z ogólnej normy teoretycznej. Autor przestrzega jednak przed rygoryzmem nadmiernym w etyce, bowiem w trosce o empiryczną nieobalalność systemu często tracimy z pola widzenia rzeczywiste konflikty moralne, zachowując jedynie zasady o charakterze czysto formalnym. Ohlssona interesują wyłącznie rzeczywiste sytuacje moralne, takie, w których pewne działania ludzkie mają wzajem sprzeczne moralne kwalifikacje, przynosząc szczęście pewnym jednostkom sprawiają jednocześnie cierpienie innym. Ów klasyczny dla utylitaryzmu problem rachunku dobra i zła jest właściwą treścią książki *The Moral Import of Evil*.

Podstawowa teza Ohlssona brzmi: zabójstwo ludzkiej istoty, degradacja oraz sprawianie jej cierpięń fizycznych lub duchowych nie może być moralnie usprawiedliwione poprawą losu innych ludzi, których życie utrzymuje się na poziomie znośnym. (*Principle of Unacceptable Tradeoffs*). Podejmując się jej obrony autor polemizuje z Sidgwickiem, który zgodnie z utylitarystyczną zasadą sądzi, iż to postępowanie jest słuszne, które przysparza jak największej ilości szczęścia jak największej liczbie ludzi. Wniosek logiczny tej reguły — teza, że zarówno cierpienie, jak i szczęście można mierzyć według wspólnej i intersubiektywnej idealnej skali — jest nie do przyjęcia dla Ohlssona. Jest on przekonany, że są pewne dobra niezastępowalne, takie jak życie czy godność ludzka, które nie mogą być przedmiotem moralnego przetargu. Podobnie nieprzejednane stanowisko zajmuje autor wobec utylitaryzmu G.E. Moore'a czy systemu J. Rawlsa, którzy przypisują dodatnią wartość moralną zarówno szczęściu, jak i sprawiedliwemu podziałowi dóbr. W myśl tego poglądu dopuszczalna byłaby sytuacja, w której mając możliwość uratowania życia jednej osobie spośród grona ludzi znajdujących się w śmiertelnym niebezpieczeństwie, nie ratujemy nikogo — zgodnie z zasadą sprawiedliwego podziału dóbr. I to rozwiązanie jest, rzecz jasna, nie do przyjęcia dla Ohlssona, godzi bowiem w niezaprzeczalny prymat wartości ludzkiego życia.

Analizy autora *The Moral Import of Evil* skupiają się wokół trzech problemów: śmierci, skrajnego cierpienia i degradacji człowieka. Najwięcej miejsca poświęca jednak Ohlsson obronie wartości ludzkiego życia. Jego argumentem podstawowym jest teza o istnieniu osobowości, o świadomie przeżywanej tożsamości moralnej każdego ludzkiego indywiduum. Ohlsson sprzeciwia się hume'owskiemu pojmowaniu jednostki jako wiązki wrażeń; sądzi, że istniejemy jako autonomiczne podmioty moralne, nieredukowalne do sumy doznań, co więcej, właśnie istnienie ludzi jako podmiotów jest koniecznym warunkiem doznawania przyjemnych wrażeń. Życie nasze jest jednostkowe i niepowtarzalne, żadna zatem ilość dobra nie może zrównoważyć zniszczenia osobowości. Według Ohlssona sprawimy się wyposażeni w niezbywalne prawo do życia, wobec którego sprawa mniej istotną staje się wszelki rachunek przyjemności i cierpienia. Tak więc nie dlatego w sytuacji wyboru ratujemy dziecko zamiast człowieka starszego, że ma ono przed sobą szansę przeżywania przyjemnych doznań w życiu (bądź spełnienie pożytecznych uczynków), których teoretycznie stary człowiek ma mniej, ale dlatego, że prawo do życia w wypadku dziecka nie zostało jeszcze zrealizowane w pełni. Utylitarystyczne rozstrzygnięcie konfliktów tego rodzaju łączy się z inną jeszcze trudnością: jak wobec ograniczonych środków ratowania ludzkiego życia

dokonywać wyboru jednostek szczególnie na to zasługujących, czyli jednostek, które bądź mają największe szanse doznawania przyjemnych wrażeń, uszczęśliwiania innych, bądź produkowania jakichkolwiek pozytywnych wartości? Skąd wiemy, że ten, kto był szczęśliwy, użyteczny dotychczas, będzie nim nadal? Przyjęcie utylitarystycznego punktu widzenia powoduje zdaniem autora, również dalsze kłopoty; jeśli przyjemni za ideał moralny jak największą ilość szczęścia jak największej liczby osób — równie złe jest zabójstwo, jak i niepowoływanie do życia nowych indywiduów, potencjalnych podmiotów przyjemnych doznań.

Zasada niedopuszczalnych transakcji obejmuje także sferę cierpienia fizycznego i duchowego. I tu autor stoi na stanowisku nieprzejednanym. Jak długo pewne kategorie cierpienia (ból, lęk, niepokój, depresja itd.) — rzeczywistych lub przeżywanych jako rzeczywiste — nie angażują całej naszej osobowości, tak długo można mówić o szansie zrównoważenia ich określoną sumą wartościowych przeżyć. Jeśli jednak cierpienie staje się wrażeniem tak dalece dominującym, że chętniej wybieramy śmierć, podpada wówczas, na równi z zabójstwem, pod zasadę niedopuszczalnych transakcji, nie zezwalającą na usprawiedliwienie skrajnych kategorii zła powstałą dzięki niemu sumą dobra.

Trzecią płaszczyznę zainteresowań Ohlssona stanowi krąg zagadnień związanych z możliwością degradacji ludzkiej. Autor rozumie ją jako poczucie utraty godności przez jednostkę, spowodowane takimi działaniami ze strony innych, jak wyzysk, przymus, zniewolenie, okazywana pogarda. U ofiar działań degradacyjnych wywołuje to frustrację, cierpienie, brak szacunku dla samego siebie. Refleksje te są dla Ohlssona pretekstem do zaprezentowania własnego rozumienia osobowości moralnej. Najpełniej określa ją możliwość rozwoju wszelkich tkwiących w jednostce dyspozycji oraz autonomia jednostki, w sensie samodzielnego konstruowania życiowych alternatyw, oraz niepoddawania się manipulacji. Trzy są, zdaniem autora, źródła pogwałcenia autonomii ludzkiej, czyli sytuacji, w której jednostki traktowane są jako środek, nie zaś cel działań: presja moralna, przemoc fizyczna oraz władza polityczna; przy czym skutki degradujące nierównego podziału władzy są szczególnie widoczne i szkodliwe. Należy do nich usankcjonowane instrumentalne traktowanie pewnych grup (lub jednostek) przez inne grupy (lub jednostki), wyzysk ekonomiczny, przymus pracy, manipulacja. Groźbę degradacji ludzkiej Ohlsson uważa za nie mniejsze niebezpieczeństwo moralne niż zagrożenie życia, dlatego też stanowisko autora jest tu rygorystyczne: jeżeli subiektywny szczebel degradacji człowieczeństwa jest tak wielki, że lepszym rozwiązaniem alternatywnym wydaje nam się śmierć — nie istnieją wartości pozytywne, które ową degradację byłyby w stanie zrównoważyć.

Na pytanie, czym jest dobro, Ohlsson nie udziela zdecydowanej odpowiedzi. Przyjemność, szczęście, wiedza, satysfakcja — są to jedynie efekty realizacji celów dalszych, bardziej fundamentalnych i ostatecznych. Autor nie potrafi ich jednak wyraźnie określić, pewien jest natomiast, czym są negatywne wartości: jest to utrata życia, cierpienie oraz skrajna degradacja. Jedyna więc wskazówka moralna ma charakter negatywny: co najwyżej uczy, jak uniknąć ostatecznego zła, ewentualnie pokazuje, jak zło większe zastąpić mniejszym. Zasadę swę Ohlsson wyraża w postaci dwóch norm: pierwsza z nich zabrania działań powodujących śmierć, cierpienie bądź utratę godności ludzkiej, druga zaleca ratowanie jak największej liczby ludzi przed wspomnianymi formami zła. Oczywiście realne sytuacje notorycznie przekraczają ramy tak sformułowanej zasady. Wystarczy postużyć się przykładami: 1. Czy należy zabić żołnierza ratując tym samym życie

jego potencjalnych ofiar czy też pozwolić mu żyć, a więc wyrazić zgodę na ich śmierć? 2. Co wybrać: śmierć dozorczy niewolników, czy niewolę równą najgłębszej degradacji człowieczeństwa? Odpowiedzi na te pytania można wprawdzie wydedukować z zasady niedopuszczalnych transakcji: możemy usprawiedliwić mniejsze zło, jeśli chroni nas ono od zła większego. Ale powstaje wówczas problem moralnej wymierności działań, na którą autor godzi się niechętnie: nie mamy, co prawda, wątpliwości co do tego, że rzeźby Fidiassa nie są w stanie zrównoważyć cierpienia niewolników antycznych, nie jesteśmy jednak pewni, czy uwolnienie grupy ludzi jest warte śmierci jednostki.

Spośród wielu przytoczonych przez autora dylematów moralnych dwa jeszcze zasługują na uwagę, choć dotyczą sytuacji fikcyjnych: 1. Załóżmy, że dalsza prokreacja ludzkości musi być okupiona śmiercią bądź skrajnym cierpieniem jednego osobnika: czy uchronić ową jednostkę od śmierci (cierpienia, degradacji), czy poświęcić ją w imię kontynuacji gatunku ludzkiego? 2. Czy możemy zgodzić się na likwidację ludzkości, jeśli byłby to konieczny warunek likwidacji wszelkiego cierpienia? Odpowiedzi na oba te dylematy są znamienne dla autora: w pierwszym przypadku opowiada się ona za ratowaniem osobników istniejących, nawet kosztem potencjalnych, w drugim — za istnieniem ludzkości, nawet kosztem cierpienia; celem moralności jest bowiem, po pierwsze, obrona jednostek żyjących, a nie przyszłych, po drugie — likwidacja samych cierpienia, a nie podmiotów ludzkich zdolnych do ich przeżywania.

Na koniec warto przytoczyć proponowaną przez Ohlssona koncepcję tak zwanego otwartego systemu etycznego, który dysponując określoną normą naczelną dostarczyłby jednocześnie klucza do rozstrzygnięcia sytuacji konfliktu moralnego. Za K.E. Tranøy'em i L. Nelsonem autor proponuje wprowadzenie kategorii moralnych celów podstawowych oraz celów dalszych. Cele podstawowe *P* wyrażają elementarne interesy życiowe (dla Ohlssona — obronę przed śmiercią, cierpieniem, utratą godności), nadto są warunkiem koniecznym, choć nie wystarczającym celów dalszych *D*. O ile realizacja celów *P* objęta jest kodeksem kategorycznych obowiązków, najczęściej o charakterze zakazów, o tyle cele *D* wyrażają ideały, dążenia oraz potrzeby dalszego rzędu. Ustalenie reguły pierwszeństwa obowiązków dotyczących celów *P* w stosunku do wszelkich innych obowiązków likwiduje, zdaniem autora, możliwość konfliktu moralnego. Ohlsson skłania się również — za L. Nelsonem — do przyjęcia w charakterze reguły pomocniczej imperatywu kategorycznego Kanta, którego zasadniczą funkcją miałyby być obrona prawu do życia każdego z nas, życia nie gorszego niż śmierć — a zarazem szacunek dla analogicznego prawa wszystkich pozostałych istot ludzkich.

Program moralny Ohlssona jest programem minimalistycznym; wartości, o które walczy, sięgają zaledwie elementarnej pułapu ludzkiej egzystencji. Wydaje się jednak, że słabości proponowanego systemu — formalizm, chaos prezentowanych argumentów, wtórność pomysłów — nie są w stanie osłabić istotnych zalet książki Ohlssona. Jej odbiorcą ma być współczesna cywilizacja, bezwzględna w swoich ambicjach technicznych i politycznych — nie dość jednak wrażliwa na fundamentalne wartości ludzkie.

Joanna Górnicka

POLSKO-NIEMIECKA KONFERENCJA FILOZOFICZNA

W dniach 3—7 listopada 1980 r. odbyła się w Jabłonie k. Warszawy konferencja z udziałem filozofów z Polski i NRD. Obradowano w dwóch sekcjach: w sekcji filozofii przyrody na temat „Jedność świata a nauki przyrodnicze” oraz w sekcji etyki na temat „Fakty i wartości w etyce marksistowskiej”.

Etycy z NRD wygłosili następujące referaty: prof. Wolfgang Bradter (Jena) — „Rozważania nad zachowaniami moralnie wartościującymi oraz definicja kategorii «wartość moralna», prof. Helga E. Hörz (Berlin) — „Wartości, normy, ideały”, prof. Toni Hahn (Berlin) — „Wartości realne, wartości idealne, indywidualne orientacje aksjologiczne i zachowania”, prof. Wolfgang Weiler (Lipsk) — „Fakty i wartości w rozwoju indywidualnej świadomości moralnej” oraz prof. Ernst Luther (Halle) — „Protestancka «etyka sytuacyjna» — próba stworzenia podstaw etyki relatywistycznej”.

Ze strony polskiej referaty wygłosili: prof. Marek Fritzhand — „Fakty i wartości”, doc. Jacek Hołówka — „Utylitaryzm i relatywizm” oraz dr Zbigniew Szawarski — „Wartość życia”.

W większości referatów punktem wyjścia była próba podania marksistowskiej definicji wartości. Wyniki otrzymywano różne. Wartości definiowano jako przedmioty cenione przez ludzi (wartości *de facto*) oraz przedmioty słusznie ocenione przez ludzi (wartości *de iure*) (M. Fritzhand); jako to, co z punktu widzenia podmiotów moralnych posiada znaczenie dla regulacji ich zachowania oraz wpływających zeń następstw (W. Bradter za A. M. Archangielskim); jako społecznie ważne stany rzeczy, przedmioty i treści, które określają materialny i kulturalny poziom życia ludzi w konkretno-historycznych warunkach ludzkiego oddziaływania na środowisko przyrodnicze i społeczne (H.E. Hörz); jako te faktyczne warunki egzystencji, których stworzenie stanowi prawdziwą historyczną korzyść z punktu widzenia realizacji obiektywnych interesów klasy robotniczej (wartości realne) oraz cele i wzory wywodzące się z duchowego odzwierciedlenia i oceny wartości realnych, służące zarazem ich stabilizacji, ukształtowaniu i rozwijaniu (T. Hahn).

Poważne niejasności i rozbieżności w definicjach prowadzące do tego, iż pewne stany rzeczy (np. zjawiska religijne) mogły być określone jako wartości na mocy jednych definicji, nie mogły zaś na mocy innych, skierowały początkowo uwagę dyskutantów ku kwestiom metodologicznym: pytano, czy możliwe jest skonstruowanie czysto opisowej, pozbawionej zabarwień wartościujących definicji wartości? Jeśli nie — to przyczyna rozbieżności zdań leży w arbitralnym akceptowaniu pewnych stanów rzeczy jako wartości, odrzucaniu zaś innych. Dalsza sensowna dyskusja mogłaby się jedynie ograniczyć do argumentacji na rzecz poszczególnych stanowisk. Jeśli tak — to różnice wynikają z różnego sposobu posługiwania się pojęciem wartości. Wszyscy dyskutanci odpowiedzieli się za definiowaniem aksjologicznie neutralnym. Dalsza dyskusja dowiodła, że różnice zdań nie leżą w podejściu metodologicznym, lecz w tym, gdzie upatruje się momentu konstytuującego wartość: w sferze podmiotowej czy w przedmiotowej. Pierwsze stanowisko uzależniało wartość od ludzkich aktów wartościotwórczych: cenięcia (M. Fritzhand), doznawania potrzeb, uświadamiania interesów (J. Hołówka) i można by je scharakteryzować jednym zdaniem tak — „wartości istnieją w ludziach i przez ludzi” (H. Jankowski). Stanowisko drugie natomiast kierowało uwagę ku sferze przedmiotowej łamiąc tym samym we własnym mniemaniu tradycyjne

przeciwstawienie bytu i powinności. Jego zwolennicy utrzymywali, że jeśli zaakceptujemy obiektywny kierunek rozwoju historycznego — co czyni marksizm, to dostrzeżemy, iż pewne fakty (stany rzeczy), posiadają dlań szczególne znaczenie. Z teorii rozwoju społecznego wywieść więc możemy wartości, czyli te stany rzeczy, które przedmioty realizować muszą, gdyż przeznaczyła im je historia. Wartość konstytuowana jest przez wewnętrzną dialektykę procesu historycznego, a nie przez akty świadomościowe podmiotów. Świadomość wartości nie jest konieczna, gdyż ludzie tworzą wartości działając (realizując swe obiektywne interesy) niezależnie od wyobrażeń o swym własnym działaniu. Z obserwacji rzeczywistości, która często wskazuje, iż istnieje rozbieżność między tymi stanami rzeczy, które ludzie cenią subiektywnie, a tymi, które są dla nich obiektywnie wartościowe, zwolennicy tego stanowiska wyciągają wniosek praktyczny: ludzi, którzy nie rozpoznają wartości, poddać należy szeroko rozumianym zabiegom wychowawczym (E. Hahn, W. Weiler). Charakterystyczne, iż podział na omówione stanowiska zgodny był z podziałem narodowościowym, co sugerować mogłoby występowanie różnych stylów uprawiania aksjologii w obu krajach.

W czasie spotkania poruszono również inne kwestie z dziedziny aksjologii: czy i jak w celu rozstrzygnięcia konfliktu mierzyć można kolidujące ze sobą interesy grup lub jednostek, jakie jest miejsce życia w hierarchii innych wartości, jaka jest rola subiektywnych zapatrywań normatywnych jednostek w rozwoju społeczeństwa socjalistycznego, jakie są granice autonomii moralnej jednostki, kto powinien być najwyższym autorytetem w sprawach moralności itp.

Obrady sekcji etycznej ujawniły istotne różnice stanowisk w kwestiach aksjologicznych między etykami. Nie oznacza to jednak, iż były one bezowocne. Wręcz przeciwnie — uświadomienie problemów i zakreślenie obszarów aksjologii nieprzebadanych przez etyków marksistowskich przyczynić się powinno do postępu badań w tej dziedzinie.

Krzysztof Wojciechowski