

Marks i moralność w oczach Anglosasów

Marx and Morality, eds Kai Nielsen, Steven C. Patten, *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume VII, Guelph—Ontario 1981, s. 379.

Kanadyjczyk Kai Nielsen, znany u nas ze swej książki *Moralność i wiara* zredagował wspólnie z Stevenem Pattenem oraz poprzedził wstępem zbiór trzynastu artykułów stanowiący suplement „*Canadian Journal of Philosophy*”. Autorami artykułów są marksiści z Kanady, Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii. Tematyka jest zróżnicowana, choć nieprzypadkowa, co sprawia, że czytelnik zadaje sobie pytanie: jakie właściwie były okoliczności powstania tej książki? Czy Nielsen i Patten zebrali to, co leżało w szufladach przyjaciół, czy też udało im się przedstawić najbardziej znaczące głosy w toczących się na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dyskusjach w środowisku marksistów anglosaskich? A może sami wystąpili z inicjatywą, zamawiając konkretne tematy? Niejasność tego, co książka jako dokument życia umysłowego sobą reprezentuje, jest dla czytelnika przykra. Poza tym redakcja tomu jest bez zarzutu: poziom artykułów wysoki i w miarę wyrównany, całość zamyka obszerna bibliografia najnowszych prac z dziedziny szeroko rozumianej etyki marksistowskiej w języku angielskim i francuskim.

Zbiór otwiera siedem tekstów, których tematyka wyrasta z podwójnego charakteru dzieła Marksa — jako naukowego opisu i dyrektywy działania. W etyce przejawia się to w konflikcie między tezami opisowymi i normatywnymi, a także samozwrotnością pewnych twierdzeń (np. o moralności jako świadomości fałszywej). Czytelnika polskiego nie porywają rozważania o tym, w jakiej mierze marksizm jest nauką, a w jakiej ma charakter normatywny i czy wiedza moralna nie jest *ex definitione* fałszywa, nawet jeśli są to rozważania nieschematyczne. U nas podobne dyskusje wygasły już w latach sześćdziesiątych. Ograniczmy się zatem jedynie do wymienienia autorów i tytułów pięciu tekstów: George E. Panichas, *Marx's Moral Skepticism*; R. G. Peffer, *Morality and the Marxist Concept of Ideology*; Douglas Kellner, *Marxism, Morality and Ideology*; Andrew Collier, *Scientific Socialism and the Question of Socialist Values*; Tony Skillen, *Workers' Interest and the Proletarian Ethic: Conflicting Strains in Marxian Anti-Moralism*. Dwóm natomiast poświęćmy baczniejszą uwagę.

William B. Shaw w artykule *Marxism and Moral Objectivity* porusza problem w etyce i aksjologii marksizmu nienowoty, lecz wciąż wpływający w coraz to innym kontekście historycznym — problem relatywizmu norm i wartości. Już sama terminologia wskazuje, jak wiele w tej kwestii jest do ustalenia. O ile niewątpliwą zaletą rozważań Shawa jest uporządkowanie pojęcia względności (autor odróżnia trzy wersje relatywizmu etycznego oraz trzy wersje relatywizmu metaetycznego), o tyle pojęcie obiektywizmu pozostaje, mimo usiłowań autora, nadal niejasne. Shaw zdaje się nie dostrzegać różnicy między obiektywizmem, który w przeciwieństwie do subiektywizmu podkreśla niezależny od stanów i działań podmiotu charakter norm i wartości, a absolutyzmem, który kładzie nacisk na powszechny, czyli bezwzględny sposób ich obowiązywania. Powtarza on tym samym błąd wielu innych etyków marksistowskich, choć zdaje się mieć nad nimi przewagę pod innym względem: z wywodów jego przebija świadomość, że bezwzględność nie jest w marksizmie

ufundowana na radykalnym obiektywizmie aksjologicznym, lecz że jest stanem stopniowalnym, dającym się ustalić jedynie w przybliżeniu. Shaw odrzuca relatywizm, a na rzecz bezwzględności sądów etycznych (ich „obiektywizmu”) przytacza następujące argumenty. Pierwszym jest oczywistość normatywnych konsekwencji dokonanego przez Marksa opisu społeczeństwa kapitalistycznego. Jeśli opis ten jest istotnie opisem rzeczywistości, to stanowi on zarazem „mocną *prima facie*” rację potępienia kapitalizmu; jeśli zaś się z tym nie zgadza, to na nim spoczywa ciężar przeprowadzenia dowodu. Argument drugi to fakt, że etyczne treści marksizmu opierają się próbie zwanej testem ideologiczności. Nasze przekonania mają wtedy charakter ideologiczny, a więc są względne, gdy pozostajemy nieświadomi ich realnych przyczyn, a zmienilibyśmy je, gdyby nasza wiedza została uzupełniona. Ponieważ przekonania marksistów wyrastają z pełnej wiedzy o uwarunkowaniach mechanizmów świadomości, są przeto niezienne i obiektywne. Trzeci argument zakłada, że zasady etyczne socjalizmu byłyby wybrane przez najbardziej racjonalne osoby, a być może nawet przez wszystkie racjonalne osoby. Argument ten odwołuje się do koncepcji Brandta, według której w pełni racjonalny wybór ma miejsce wtedy, gdy dana osoba pozytywnie przeszła „psychoterapię kognitywną”, czyli konfrontowanie pragnień z faktami w warunkach pełnej informacji. Shaw pozostaje do końca ostrożny: nie mówi o rozstrzygnięciu kwestii, lecz tylko o wzmocnieniu stanowiska obiektywistycznego i ucięciu kilku łbów relatywistycznej hydrze.

Zarówno marksiści, jak i ich krytycy dostrzegają istotną lukę w etyce marksistowskiej. Istnieje ona tam, gdzie o refleksję moralną dopominają się sprawy osobiste, problemy ludzkiego życia w kameralnym wymiarze — wierność małżeńska, prawdomówność, prokreacja, stosunki rodzinne i przyjacielskie. Próbę wypełnienia tej luki podejmuje artykuł Johna McMurtry'ego *Is There a Marxist Personal Morality?* Próba ta rozczarowuje, choć z pewnością zmusza do zastanowienia. McMurtry stara się wywieść moralność osobistą z ogólnohistorycznego kontekstu „determinizmu historycznego” i dochodzi do wniosku, że nie może być ona niczym innym, jak katalizatorem postępu i środkiem tonizującym bóle porodowe nowego społeczeństwa. Wikła to go oczywiście w problem dialektyki konieczności i autoteliczności komunizmu, który McMurtry rozwiązuje czy raczej omija twierdzeniem, iż najwyższą wartością jest wszechstronny i wolny rozwój każdej jednostki. Rozwój ten rozumie dość jednostronnie — jako kreatywność, „zdolność ustanowienia projektu w wyobraźni i przekształcenia go w realność” (s. 186). Drugim w hierarchii poziomem moralności osobistej jest zdrowie: witalność, sprawność i kondycja fizyczna; trzecim — rozwój własnych sił wytwórczych: wiedzy, umiejętności postępowania się narzędziami i sposobami współpracy; czwartym — postawy rewolucyjne w całym ich bogactwie. Jeśli zatem zechcemy wyobrazić sobie, jakie postawy i wartości powinny cechować życie osobiste kogoś, kto identyfikuje się z marksizmem oraz jeśli uwzględnimy warunki realizacji tych wartości, np. możliwość osiągnięcia tylko niskiego stopnia opanowania wiedzy instrumentalnej w wielu dziedzinach naraz, ze względu na konieczność specjalizacji, to otrzymamy nieco kuriozalny obraz ruchliwego i wysportowanego majsterklepki, który w drobnych działaniach codziennych popycha naprzód historię, np. ograniczając swój efektywny popyt lub nierepresywnie wychowując dzieci (przykłady McMurtry'ego). Jest w tym dużo racji, ale podstawowy problem nie zostaje rozwiązany, jak bowiem rozstrzygnąć czy np. przerwanie ciąży zbliża nas do komunizmu? Co się zaś tyczy ograniczania efektywnego popytu, czyli konsumpcji, to uważa się u nas ostatnio, że czynienie tego jest ideologicznie nieuzasadnione. Cóż, co kraj, to obyczaj. A może — co kraj, to marksizm?

Na uwagę zasługuje również esej G. G. Brenkerta *Marr's Critique of Utilitarianism*. Dyskusja nad stosunkiem marksizmu do utylitaryzmu ma u nas skromną tradycję, choć prawdopodobnie zostanie w najbliższych latach podjęta ze względu na nowe zjawiska społeczne i gospodarcze. W anglosaskim obszarze kulturowym sięga wstecz lat trzydziestych. Zajmowano różne stanowiska, od przekonania, że etyka marksizmu jest „utyliitarystyczna we wszystkim oprócz nazwy” (P. Allen), do poglądu, że stanowi zaprzeczenie utylitaryzmu. Poglądy Brenkerta stanowią ilustrację drugiego stanowiska. Autor poddaje analizie prace Marksa z lat 1844—1846 i 1865—1867, jedyne, gdzie o utylitaryzmie jest mowa, i stwierdza, że Marks w krytyce utylitaryzmu kładł nacisk na posługiwanie się przez utylitaryzm abstrakcyjną zasadą redukującą bogactwo związków społecznych do jednej tylko zasady użyteczności, swoisty dla utylitaryzmu konserwatywizm wynikający z operowania zależnościami w obrębie *status quo*, egoizmem jako motyw przewodni utylitaryzmu oraz afirmujące alienację ujęcia zależności między interesami ogólnymi i szczegółowymi. Brenkert zwraca uwagę, że w odróżnieniu od utylitaryzmu, etyka marksistowska nie opiera się na przekonaniu, iż pragnienia ludzkie są *prima facie* godne zaspokojenia. Oprócz tego marksizm, w przeciwieństwie do utylitaryzmu, dysponuje wizją uspołecznionej jednostki, nie dającą się wyrazić w języku użyteczności.

Wizja ta powinna być realizowana przez każdego, bo jest cenna sama w sobie. Owo spostrzeżenie rozszerza Brenkert na inne kategorie etyki marksistowskiej, np. czynu. Sądzi, że wyzwolenie od alienacji, uzyskanie wolności, wymaga odcięcia się od zewnętrznych, abstrakcyjnych zależności i brania pod uwagę jedynie wewnętrznej wartości „autoekspresyjnej, indywidualnej natury” czynu. Prowadzi go to do przekonania, iż poglądy etyczne Marksa są „w swej naturze znacznie wyraźniej deontologiczne niż utyliitarystyczne”. Niestety, czytelnik nie uzyskuje jasności, czy etyka marksistowska w wydaniu Brenkerta jest etyką obowiązku, czy etyką podkreślającą, że powinno się bezwzględnie realizować pewne wartości, a więc etyką teleologiczną, choć różną od utylitaryzmu. Protest może wzbudzić pominięcie wartościotwórczej roli potrzeb człowieka jako podstawy utyliitarystycznych interpretacji marksizmu. Zdolność zaspokajania potrzeb bywa przyjmowana (m.in. przez niektórych etyków radzieckich) za podstawę kryterium oceny czynów lub stosunków społecznych. Potrzeba łączy również materializm historyczny z aksjologią i etyką opisując najbardziej elementarny akt dzielenia jakości świata na dobre i złe. Brenkert twierdzi, że co prawda etyka Marksa opiera się na dążeniu do zaspokojenia pewnych potrzeb, jednak wartość moralna czynu nie zależy od jego konsekwencji względem potrzeb, lecz od sposobu jego dokonywania.

Poczesne miejsce w zbiorze zajmuje problematyka sprawiedliwości. Lektura czterech tekstów na ten temat ujawnia symptomatyczne zjawisko: o ile marksistów z obozu realnego socjalizmu interesuje przede wszystkim ustalanie na podstawie poglądów Marksa zasad sprawiedliwości dystrybucyjnej, o tyle marksistów z Zachodu zaprzęta problem, czy w ogóle istnieją możliwości konstruowania takich standardów sprawiedliwości, które byłyby adekwatne do rzeczywistości kapitalistycznej. Dyskusję na ten temat — jak informuje we wstępie Kai Nielsen — wyzwoiliły poglądy dwóch filozofów zwane obecnie tezą Tuckera-Wooda. Głosi ona, że Marks nie określa kapitalizmu lub jakiegokolwiek innej formacji jako niesprawiedliwych czy nagannych moralnie w jakimkolwiek sensie. Dowolne standardy ocen mogą być ujmowane jedynie w sposób funkcjonalny w ramach istniejących stosunków. Teza ta ma wśród autorów zbioru zwolenników i przeciwników. Krytykuje ją Gary Young w artykule *Doing Marx Justice* utrzymując, iż najszerszy kontekst problematyki sprawiedliwości, sfera cyrkulacji wartości opisana jest przez Marksa jako

miejsce rabunku wartości dodatkowej, co pozwala twierdzić, iż Marks uważał za niesprawiedliwy kapitalistyczny sposób produkcji jako całość. Derek Allen twierdzi natomiast w tekście *Marx and Engels on the Distributive Justice of Capitalism*, iż Marksowskie rozumienie sprawiedliwości zakłada, że dany sposób produkcji realizuje pewien standard sprawiedliwości, będący zarazem jedynym możliwym punktem odniesienia dla całej formacji. Stąd nie ma sensu przypisywania mu sądów o niesprawiedliwym kapitalizmie. Tezę Tuckera-Wooda podtrzymuje również w artykule *The Marxian Critique of Justice and Rights* Allen Buchanan. Utrzymuje on, iż „zewnątrzna” ocena kapitalizmu jako ustroju sprawiedliwego lub niesprawiedliwego nie ma pokrycia w poglądach Marksa. Ale eksplikuje on swój pogląd inaczej niż czyni to Allen. Owszem, prawdą jest że transakcja sprzedaży wolnej siły roboczej jest sprawiedliwa z punktu widzenia stosunków kapitalistycznych. Ideologiczno-moralną podbudowę tej sprawiedliwości stanowi przekonanie, że realizuje się ona w warunkach wolności działania i równości obywatelskiej. Jednak analiza Marksa wskazuje, iż owe warunki są fikcją ideologiczną skrywającą przymus rynku i zasadniczą nierówność kontrahentów. Tym samym — zdaniem Buchanana — w poglądach Marksa zawarta jest „wewnętrzna” krytyka sprawiedliwości, ukazująca, iż kapitalizm jest niesprawiedliwy w świetle własnych standardów. Oprócz tego, przyznaje Buchanan, można napotkać u Marksa miejsca ogólnego potępienia kapitalistycznej sprawiedliwości, ale nie ma w nich nic, co sugerowałoby przyjęcie ponadhistorycznych standardów lub nawet punktów odniesienia oceny (np. komunizmu), bowiem Marks był przekonany, że w komunizmie rozważania nad zasadą sprawiedliwego rozdziału dóbr stracą w ogóle rację bytu.

Książkę zamyka artykuł Richarda W. Millera *Marx and Aristotle*, w którym autor porównuje obu filozofów dochodząc do wniosku, że obaj oceniają społeczeństwa według tego, jaki rodzaj życia zostaje w nich człowiekowi umożliwiony, są zatem reprezentantami konsekwencjalizmu typu nieużytecznego.

Książkę tę, jak sądzę, warto przeczytać. Jeśli kogoś nie zachęciły przedstawione powyżej treści, może zaciekać go metoda. Może zechce się przyjrzeć, jak można swobodnie odnajdywać płaszczyznę wspólną dla etyki marksistowskiej i teorii innych, np. poglądów Brandta czy Rawlsa. Jeśli jedynym pożytkiem z lektury będzie wniosek, że etyka marksizmu jest znacznie bardziej pojemna niż się wydaje, to będzie to już wiele.

Krzysztof Wojciechowski

Eseje o działaniach i zdarzeniach Donalda Davidsona

Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1982, s. 304.

Ostatnia książka Donalda Davidsona, stanowiąca zbiór artykułów napisanych przez niego w latach 1963—1978, obejmuje (poza niektórymi pracami z filozofii języka) praktycznie całość jego dorobku naukowego z tego okresu. Zainteresowania