

DYSKUSJE

Granice obowiązku

30 kwietnia 1976 r. z inicjatywy Redakcji „Etyki” odbyła się dyskusja poświęcona granicom moralnych zobowiązań. Punktem wyjścia dyskusji była polemika toczona na łamach „Literatury” przez prof. Andrzeja Grzegorzczyka i dra Jacka Hołówkę w sprawie obowiązku pomocy potrzebującym. Poglądy J. HołóWKi na ten temat zawiera publikowany w szesnastym tomie „Etyki” artykuł „O pomocy w potrzebie”. Dyskusję prowadził i podsumował prof. dr hab. Henryk Jankowski.

Henryk J a n k o w s k i: Liczne paradoksy współczesności wynikają z nierównomierności rozwoju ekonomicznego i społecznego różnych narodów. Jest faktem, że można zaobserwować rażące dysproporcje i — jeżeli można tak powiedzieć — niesprawiedliwości przejawiające się w tym np., że w niektórych krajach rozważa się, co robić z różnymi nadwyżkami dóbr, których ewidentnie brakuje w innych krajach. Dotyczy to nie tylko, a może nie tyle dóbr luksusowych, lecz elementarnych środków zwykłego podtrzymania egzystencji ludzkiej. I z tego właśnie względu ta kwestia, która może być rozpatrywana na gruncie takich dyscyplin, jak ekonomia polityczna, nauki polityczne czy teoria stosunków międzynarodowych, winna stać się również przedmiotem zainteresowania etyki.

Sprawę tę, jak wiadomo, podjął prof. Andrzej Grzegorzczyk w znanym artykule opublikowanym na łamach „Literatury”. Głównym jego opponentem był dr Jacek HołóWka. Dwugłos wspomnianych już autorów wywołał długą i interesującą dyskusję na łamach tego tygodnika.

Redakcja „Etyki” postanowiła zaprosić osoby wypowiadające się we wspomnianej już dyskusji, a także wszystkich tych, którzy ponadto interesują się kwestiami moralnymi i chcieliby w tej sprawie się wypowiedzieć. Zakłada się, że wszyscy obecni znają przebieg dyskusji w „Literaturze”. Jednakże dla ukierunkowania naszej dyskusji i wyraźnego sformułowania stanowisk, jakie były prezentowane, prosiliśmy dr Krystynę Starczewską o przygotowanie wprowadzenia do naszych obrad.

Krystyna S t a r c z e w s k a: Sądzę, że na wstępie słuszne będzie sformułowanie założeń aksjologicznych, które stanowią podstawę moralistyki

zaprezentowanej przez prof. Andrzeja Grzegorzcyka w jego kolejnych artykułach drukowanych na łamach „Literatury” (*Pod choinkę*, 18 XII 1975, *Nie zaniedbać niczego*, 1 I 1976, *Czy gruboskórność dobrze się broni*, 29 I 1976). Założenia te można przedstawić w sposób następujący:

1. Prof. A. Grzegorzcyk stoi na stanowisku pełnego uniwersalizmu etycznego. Uniwersalizm to traktowanie całej ludzkości jako wspólnoty moralnej, to przeciwstawienie się wszelkim typom etycznego separatyzmu ograniczającego obligacje moralne wyłącznie do kręgów, tak czy inaczej rozumianych, „swoich”, to odrzucenie potocznej moralności mieszczańskiej, wedle której obowiązkiem moralnym człowieka jest troszczyć się wyłącznie o bliskich, pozostawiając tzw. obcych ich własnemu losowi. Przeciwwstawiając się wszelkiego typu postawom separatystycznym, prof. Grzegorzcyk stwierdza: „cywilizacja światowa stała się faktem, chociaż nie w pełni zdajemy sobie z tego sprawę”.

2. Prof. Grzegorzcyk odrzuca trywialny hedonizm, polegający na sprowadzaniu powinności moralnej wyłącznie do indywidualnego konsumpcyjnego interesu. Traktuje on wartości moralne jako wartości z natury swej różne od wartości pragmatyczno-uitylitarnych. „Nie sprowadza się do interesu to wszystko — stwierdza — co jest realizacją szacunku dla drugiej osoby, a więc formy współmyślenia, wspólnota w decydowaniu, współrzędzenie i samorzędzenie oraz tolerancja — czyli szacunek dla cudzej myśli i stylu życia. Wartości te są cenne same w sobie i nie dają się tłumaczyć konsumpcyjnym interesem. Z moralnością łączy się ten wymiar spraw ludzkich, który nie pozwala zredukować go do żadnych kategorii i zależności zewnętrznych, rzeczowych, uitylitarnych”.

3. Prof. Grzegorzcyk jest przekonany, że działania moralne są ze swej istoty związane z wolną wolą działającego i dlatego nie mogą być wymuszane ani narzucane przez kogokolwiek. „W dziedzinie moralności nie można zrobić nic instytucjonalnie, bez przekonania zainteresowanych, chyba że stajemy na stanowisku czystej manipulacji ludźmi. To jednak samo w sobie jest niemoralne i bardzo ryzykowne”.

4. Prof. Grzegorzcyk głosi indywidualną odpowiedzialność każdego człowieka za całość ogólnoludzkiej wspólnoty i wynikający stąd program „indywidualnego świadectwa moralnego”, „świadczania prawdzie w zakresie problemów, jakie stawia nam codzienne życie i współżycie z ludźmi”. Prof. Grzegorzcyk jako moralista odwołuje się bezpośrednio do tych właśnie założeń aksjologicznych, a także do sformułowanej przez siebie diagnozy dotyczącej stanu faktycznego ogólnoludzkiej wspólnoty. Diagnoza ta jest w pełnym znaczeniu tego słowa tragiczna. Ogólnoludzkiej wspólnoty, której członkiem jest każdy z nas, grozi katastrofa. Więcej nawet, „katastrofa już trwa w postaci beznadziejnej klęski głodu i niedożywienia w kilku rejonach świata” — mówi Grzegorzcyk.

Ze sformułowanych powyżej założeń aksjologicznych i z przyjęcia takiej właśnie tragicznej wizji stanu faktycznego, w jakim znalazła się współcześnie ludzka wspólnota, wyprowadza prof. Grzegorzycy swój jak najbardziej konkretny program moralnego działania. Program ten opiera się na przeświadczeniu, że przyszłość ludzkości wymaga:

- 1) rezygnacji z ekspansji dla samej ekspansji,
- 2) rezygnacji z marnotrawstwa,
- 3) rezygnacji z prestiżowej konsumpcji,
- 4) przejścia na nowy typ satysfakcji i samorealizacji człowieka.

Płynie stąd, według prof. Grzegorzycy, postulat „życia w racjonalnym rygorze”, który przeciwstawiony zostaje gestom „nieskrępowanej fantazji”, niszczącym to, co należy chronić. Przekonanie o indywidualnej odpowiedzialności każdego człowieka za całość ludzkiej wspólnoty prowadzi do wniosku, że „każdy powinien dążyć do zmniejszenia swej ekspansji i apetytów, nie oglądając się na innych”. Pozwala też uznać ważność indywidualnej postawy każdego człowieka. „Nawrócenie moralne jednego człowieka ważniejsze jest od matematycznego twierdzenia” — stwierdza Grzegorzycy.

Tak właśnie najprościej, jak sędzę, można streścić poglądy etyczne prof. Grzegorzycy. Streszczenie to jednak nie wyczerpuje wszystkich problemów zawartych w publikowanych przez „Literaturę” tekstach prof. Grzegorzycy. Wśród tych problemów szczególnie ważne wydaje się przekonanie autora na temat psychologicznych mechanizmów kształtowania się postaw moralnych.

„Żeby był duchowy postęp, musi być napięcie między pragnieniem a rzeczywistością” — stwierdza Grzegorzycy, sugerując, że dla kształtowania się postaw moralnych decydujące znaczenie ma poczucie winy człowieka za niedoskonałość świata, w którym żyje. Poczucie winy skłania do działań, które przeciwstawiają się złu świata. Działania te mogą mieć przy tym charakter symboliczny, nie muszą wcale legitymować się doraźną skutecznością. Prof. Grzegorzycy przywiązuje dużą wagę do symbolicznych wyrzeczeń, które choćby nie miały doraźnie przynieść nikomu korzyści, mają znaczenie dla kształtowania się głęboko moralnej postawy tych, którzy je praktykują. „Najważniejsze jest przestawienie się na inny styl myślenia. Niezapalenie ogniska może być początkiem i symbolem czegoś, co potem zmieni się w nowy gospodarczy, bardziej sprawiedliwy ustrój świata”. Wynika to z uznania wychowawczego znaczenia akcji symbolicznych, „gdy własnym przykładem w małej dziedzinie pokazuje się to, co mogłoby i powinno być przedmiotem powszechnej troski lub powszechnego wysiłku”. Jest przy tym prof. Grzegorzycy przekonany, że mniejszym złem jest grożące przy realizacji jego maksymalistycznego programu niebezpieczeństwo hipokryzji niż ceniona współ-

częśnie „autentyczność oparta na rezygnacji z ideałów”. Przewycięzenie hipokryzji może się, według niego, dokonywać tylko w jeden sposób, „na drodze przewycięzania siebie”.

Upraszczać i wyostrzać całą sprawę, powiedzieć można, że prof. Grzegorzcyk jest zwolennikiem moralistyki o charakterze represywnym. Warunkiem postępu moralnego jest, jego zdaniem — utrzymywanie napięcia między ideałem a rzeczywistością, a nie dążenie do redukcji tego napięcia poprzez satysfakcjonujące w swej skuteczności działania. Niepokój sumienia zdaje się być sam w sobie czymś dla prof. Grzegorzcyka dobrym i moralnie pożądanym. Postawę moralną można bowiem, jego zdaniem, kształtować wyłącznie poprzez zaostrenie sankcji wewnętrznych, przez wzmacnianie „wewnętrznego cenzora”, który staje się coraz surowszy w ocenach i coraz bardziej wymagający w postulatach. Poczucie winy zaczyna też dotyczyć sfery działań symbolicznych, działań, które wcale nie muszą legitymować się skutecznością (takich np. jak niejedzenie szynki, która wcale dzięki temu wyrzeczeniu nie trafi do żołądków głodujących, niezapalanie ognisk nawet z gałęzi, które i tak zbutwieją i w miejscach nie przynoszących nikomu szkody, niepicie kawy itp.). Tego typu działaniom „dla zasady” przypisuje Grzegorzcyk wielkie znaczenie umoralniające. Poszerza on w ten sposób zakres rzeczywistości, która objęta zostaje sankcją moralnej oceny. Czynności traktowane dotąd jako moralnie obojętne, takie np. jak jedzenie szynki czy picie kawy, stają się w oczach człowieka, który dosłownie i konsekwentnie przyjmie moralne wskazania Grzegorzcyka, czynnościami moralnie nagannymi. Sam zresztą prof. Grzegorzcyk zdaje się jednoznacznie potępiać moralnie tych, którzy nie są skłonni podzielać jego poglądów na sens działań symbolicznych, pozbawionych realnej skuteczności. Takie potępienie spotkało właśnie dr. Jacka Hołówkę, autora dwóch polemicznych wobec prof. Grzegorzcyka artykułów (*Cetyna i jedlina*, „Literatura” 22 I 1976). Jacek Hołówka potraktowany został przez prof. Grzegorzcyka jako człowiek, który propaguje zwykły egoizm. Sam tytuł artykułu Grzegorzcyka — *Czy gruboskórność dobrze się broni?* — wydaje się zawierać jednoznaczne moralne potępienie postawy prezentowanej przez Hołówkę. W podobny sposób na wypowiedzi Jacka Hołówki zareagowali zresztą i inni autorzy artykułów drukowanych na łamach „Literatury”.

Czy oburzenie moralne wobec wystąpienia Jacka Hołówki było uzasadnione?

Postarajmy się najpierw zdać sobie sprawę z tego, czego Hołówka nie powiedział, jakich tez prof. Grzegorzcyka nie usiłował w ogóle podważać.

A więc po pierwsze, nie wystąpił on przeciwko fundamentalnej aksjologicznej tezie Grzegorzcyka — przeciwko założeniom uniwersalizmu

etycznego. Nie usiłował też dowodzić tożsamości wartości moralnych i wartości konsumpcyjno-uitylitarnych. Nie polemizował z tezą o indywidualnej moralnej odpowiedzialności jednostki za podejmowane przez nią działania. W wypowiedziach Hołówki trudno też doszukać się polemiki z ogólnymi założeniami programu moralnego prof. Grzegorzcyka. Nie odnalazłam w tekstach Hołówki ani agitacji za „ekspansją dla samej ekspansji”, ani gloryfikacji marnotrawstwa, ani też obrony prestiżowej konsumpcji. Nie podważa też Hołówka sensu marzeń o przejściu współczesnego człowieka na nowy typ satysfakcji i samorealizacji.

Zakres spraw, którymi zajmuje się Hołówka, jest znacznie skromniejszy. Domaga się on po prostu, by sens ludzkich działań mierzyć ich skutecznością i odmawia słuszności moralnej działaniom bezskutecznym, a więc działaniom symboliczno-rytualnym, działaniom „dla zasady”. Nie uznaje on sensu wyrzeczeń, wyrzeczeń, które nikomu nie służą, a odbierają prostą radość życia lub wręcz szkodzą tym, którzy ich „dokonują”. Wypowiadając się przeciwko oszczędności dla samej oszczędności, przeciwko uczciwości dla samej uczciwości, przeciw pustym, bo nieskutecznym gestom — opowiada się w istocie Hołówka nie za egoizmem i gruboskórnością, lecz za taką postawą moralną, która nakazuje stałą konfrontację własnej moralnej wrażliwości z realnymi możliwościami działania skutecznego.

Artykuły Jacka Hołówki nie są więc atakiem na podstawowe wartości moralne, które wyznaje prof. Grzegorzcyk, lecz są ostrzeżeniem przed moralistyką zachęcającą do mierzenia wartości ludzkich czynów wedle intencji towarzyszących ich podejmowaniu i zwalniająca od myślenia o skuteczności własnego działania. Jedynym miernikiem wartości podejmowanego przez człowieka działania jest bowiem dla Hołówki to, czy przyczynia się ono skutecznie do realizacji przyjętego przez działającego celu. Jeśli więc celem tym ma być pomoc głodującym, to sens ma takie tylko działanie, które istotnie przynieść może realne korzyści tym, którzy potrzebują pomocy. Jeśli do realizacji celu potrzebne są wyrzeczenia, to sens mogą mieć tylko takie wyrzeczenia, dzięki którym ktoś istotnie coś realnego zyska.

Polemizując z Jackiem Hołówką, powołuje się prof. Grzegorzcyk na przykład postawy Alberta Schweitzera. Przykład ten nie został jednak w tym wypadku trafnie dobrany. Jacek Hołówka nie ma bowiem, jak można przypuszczać, nic do zarzucenia postawie Schweitzera. Albert Schweitzer działał bowiem skutecznie. Jego pomoc dla trędowatych była realnym czynem, a nie symbolicznym jedynie gestem redukującym kompulsywne poczucie winy. Właśnie przykład Schweitzera daje możliwość uchwycenia różnicy między działaniem skutecznym (niosącym konkretną pomoc konkretnym ludziom) a działaniem pustym, symbolicznym jedynie

(takim jak w naszych warunkach niejedzenie szynki czy niepicie kawy). Podziw, jaki mamy dla Schweitzera, to podziw zarówno dla zakresu jego wrażliwości moralnej, jak i w równej mierze dla jego sprawności w dziele realizacji imperatywów moralnych płynących z tej wrażliwości.

Polemika między prof. Grzegorzycykiem a Jackiem Hołówką dotyczy więc w sumie nie tyle założeń aksjologicznych moralistyki Grzegorzycyka, co tej części jego wypowiedzi, która jest propagandą działań zastępczych, czysto symbolicznych, działań ocenianych wyłącznie wedle intencji ich sprawców. Dotyczy też sensu uprawiania represywnej moralistyki, takiej, jaką propaguje Grzegorzycyk.

Czy ludzie, którzy nie mogą, z tych czy innych powodów, działać tak skutecznie jak Schweitzer, mają żyć w permanentnym poczuciu winy lub też zabiegać o rozładowanie tego poczucia w działaniach z góry skazanych na niepowodzenie? Czy podejmowanie działań o charakterze zastępczym, działań symboliczno-rytualnych może w ogóle być traktowane przez ludzi poważnie i głęboko zaangażowanych w jakąś sprawę jako zadowalające wyjście z sytuacji? Czy w sumie chodzi o to, by mieć subiektywne poczucie „czystych rąk”, czy też o realną walkę ze złem świata?

„Jaka jest wartość potencjalnego altruizmu?” — pyta Jacek Hołówka. Pytanie to można jeszcze pogłębić. Czy altruizm, który nic nikomu nie przynosi, a sprowadza się wyłącznie do pustych wyrzeczeń, mających uspokoić niepokoje wrażliwego sumienia, nie zamienia się w swe własne zaprzeczenie? Czy postawa taka nie staje się właśnie źródłem hipokryzji? Czy nie jest tak, że jedynie uczciwym wyjściem może być w pewnych okolicznościach przyznanie się do własnej niemocy lub też poświęcenie się bez reszty i do końca sprawom, które budzą nasz moralny niepokój? Czy nie jest tak, że hipokryzja jest jednak zawsze gorsza od autentyczności i otwartości? Bo czyż w rezultacie nasze czyny, nie wtedy jedynie stać się mogą pomocne dla innych, gdy płyną z afirmacji świata i z życzliwości, a nie z lęku przed popełnieniem grzechu? Czy moralistycy, która stawia sobie za cel rozbudzenie i utrwalenie w ludziach poczucia winy, nie grozi to, że stanie się wrogiem wszelkiej spontaniczności i radości? Czy służąc w swym mniemaniu życiu, nie będzie ona w konsekwencji wrogiem życia?

Chciałabym na zakończenie w sposób maksymalnie lapidarny sformułować własne stanowisko wobec zarysowanego tu sporu. Opowiadam się zdecydowanie za głoszoną przez prof. Grzegorzycyka uniwersalizmem moralnym, podzielam w pełni jego przekonanie, że wartości moralne nie są tożsame z wartościami pragmatyczno-uitylitarnymi, skłonna też jestem traktować poważnie postulaty moralnej współodpowiedzialności każdego człowieka za całość ludzkiej wspólnoty. W dużym stopniu podzielam nie-

pokoje prof. Grzegorzcyka dotyczące losów współczesnego świata. Podpisuję się wreszcie pod jego ogólnym programem moralnym. Obca jest mi jednak jednocześnie represyjna moralistyka Grzegorzcyka, nie zgadzam się z jego przeświadczeniem, że postęp moralny osiąga się przez rozbudzenie i umacnianie w ludziach poczucia winy, chybione w swej skuteczności wydają mi się jego postulaty dotyczące działań symbolicznych, wręcz zaś moralnie szkodliwe — jego lekceważenie dla obiektywnej skuteczności konkretnych ludzkich czynów, choćby podejmowane one były z najszlachetniejszych nawet pobudek moralnych. Odpowiedzialność traktowana poważnie jest bowiem, w moim mniemaniu, zawsze odpowiedzialnością za skutki podejmowanych działań, a nie jedynie za intencje wywoławcze. Solidaryzują się więc ze stanowiskiem Hołównki, które traktuję wyłącznie jako opozycję wobec niebezpieczeństw tkwiących w postawie lekceważenia obiektywnych skutków ludzkich działań, a nie jako propagandę „zwykłego egoizmu” czy też jako wyraz „gruboskórności”.

Jestem przekonana, że część zarzutów wysuwanych przeciw Hołównce w toku dyskusji na łamach „Literatury” wynikała z pomieszania dwu różnych porządków myślenia — porządku dotyczącego naczelných wartości moralnych i porządku dotyczącego kryteriów oceny konkretnych ludzkich działań.

Andrzej Grzegorzcyk: Na ogół zgadzam się z tym streszczeniem mojego stanowiska, które przedstawiła pani Starczewska. Bardzo mi się ono podoba. Pewne jej sformułowania są może lepsze od moich własnych. Nadają większą spójność temu, co ja może nie w sposób szkolny, ale w sposób polemiczny i zbyt publicystyczny pisałem w „Literaturze”. Miałbym do tego tylko drobne uzupełnienia i zarzuty. Jako uzupełnienie drobne, nasuwa mi się kwestia, czy odrzucenie pragmatyzmu stanowi osobny punkt. Być może, że odrzucenie pragmatyzmu wynika w jakimś sensie z uniwersalizmu. Mianowicie w taki sposób, że szacunek dla cudzej osoby jest tylko jednym z punktów potraktowania tej osoby na równi ze mną, jest więc wyrazem uniwersalizmu, czy też lepiej może powiedzieć — sprawiedliwości w zakresie szacunku dla ludzi. To zresztą pozostaje na marginesie naszych rozważań.

Natomiast troszkę bym chciał się bronić przed zarzutem represjonizmu, przede wszystkim względem kolegi Hołównki. Użycie słowa „gruboskórność” w tytule mojej odpowiedzi Hołównce było cytatem po prostu z oryginalnej wersji artykułu kol. Hołównki. Pisałem tę odpowiedź, opierając się na maszynopisie, a później zobaczyłem, że ukazał się on ze skreśleniem tego drobnego fragmentu, w którym kol. Hołównka zaleca umiarkowaną gruboskórność, i później nie miałem po prostu możliwości zmienić

tytułu. Natomiast jest prawdą, że podtrzymywałbym jakąś wersję tego, co Pani by tutaj na pewno nazwała represyjnością względem siebie, to mianowicie, że trzeba od siebie wymagać i siebie oceniać dość surowo i często dość nisko. Tak jest, z tego nie mam zamiaru się wycofać. Uważam, że takie poczucie nikomu nie szkodzi, iż człowiek może mieć poczucie, że zrobił świństwo i może nawet mieć poczucie, że w całej jego dziedzinie działalności tkwi pewne zło, że powinien całą swoją postawę czym prędzej zmienić czy usiłować zmienić, chociaż mu to bardzo trudno przychodzi. W tym sensie uważam, że trzeba mieć niepokój sumienia, zaostrzać poczucie winy czy mieć wewnętrzznego cenzora, jak to Pani mówi.

Nie zgadzam się też, że wszystkie akcje, które proponuję, są czysto symboliczne. Drzewo uschnięte, jeżeli butwieje, lepiej użyźnia las czy ziemię aniżeli popiół.

G ł o s z sali: Drzewo w ogóle nie użyźnia ziemi, tylko liście.

Andrzej G r z e g o r c z y k: Z drzewa powstaje próchnica i teraz proponują i w Polsce, żeby nie palić trawy nie tylko ze względu na bezpieczeństwo (to samo w Afryce w Sahelu — żeby nie palić stepów, nie palić traw, co było metodą użyźniania); znacznie lepszą metodą użyźniania jest, gdy wszystko samo się rozkłada. Więc myślę, iż tutaj jest też racjonalne uzasadnienie, że lepiej tworzyć próchnicę, aniżeli tworzyć CO₂. CO₂ w powietrzu nie jest tak potrzebny, natomiast próchnica jest potrzebna. CO₂ mamy za dużo i za dużo go produkujemy. Ktoś, kto powstrzymuje się od przyjemności palenia ogniska z tych właśnie powodów, postępuje racjonalnie. Każda akcja symboliczna musi mieć swoje racjonalne jądro. Inaczej nie będzie kierować myśli ku istocie problemu. Oczywiście, moje powstrzymywanie się przed paleniem może być nieskuteczne, jeśli nie pociągnie innych. Nie mamy jednak nigdy możliwości zaplanować i wykonać akcję stuprocentowo skuteczną. Zawsze się ryzykuje nieskuteczność. Kto szuka pełnej gwarancji skuteczności, nic nie zrobi.

Tak samo z deptaniem trawników (przykład pana Hołówki, że pierwszy człowiek nie powinien mieć skrupułów, iż depta trawniki, dopiero piąty do dwudziestego, a później też nie ma co mieć skrupułów, bo już jest wydeptany). Otóż ja tak nie uważam dlatego, że gdyby nie było pierwszego, nie byłoby piątego. Wobec tego pierwszy tworzy piątego; pierwszy, drugi, trzeci, czwarty — oni właściwie tworzą tego piątego, bo nie byłoby piątego, gdyby nie było pierwszego. Tak samo trawa też może wyrosnąć sama, jeżeli nie będzie dwudziestego pierwszego, dlatego, że jeszcze korzonki zostają i w następnym sezonie następuje regeneracja.

A więc ja tutaj bym uważał, że większa jest racjonalność gestów, które

są niemalże symboliczne. Poza tym podkreśliłbym tutaj jako ważne nie symbolizm zachowania się, ale to, że przy zachowaniu proponowanym nie biorę udziału w pewnego typu zniszczeniu środowiska czy też wyzysku ludzi.

Otóż, jeżeli dzieje się niesprawiedliwość na świecie czy dzieje się jakieś zło, moim obowiązkiem jest nie brać w tym udziału. Być może, że ja w ten sposób społecznie nie zbawię świata, nie zmienię struktury całości świata, zgadzam się; dziesięciu innych podepcze ten trawnik, ale moim obowiązkiem jest przede wszystkim nie brać w tym udziału, samemu się z tego wycofać.

To oczywiście jest postawa, która na inne zarzuty się naraża, których tutaj Pani nie wymieniła: ludzie to nazwali pragnieniem czystych rąk. Jest to inny nieco temat, ale to mi się wydaje bardziej autentyczne w moich propozycjach aniżeli podkreślenie czysto symbolicznych, rytualnych gestów, jak to Pani akcentowała.

Postępowanie ludzkie jest w swej istocie indywidualne. Każdy ostatecznie sam decyduje za siebie i powinien tak decydować, żeby zła nie popełniać. Dążenie do „czystego sumienia” czy „czystych rąk” jest więc po prostu istotą moralnego postępowania. Jeśli dostateczna liczba ludzi decyduje zgodnie ze swoim najgłębszym głosem sumienia, wówczas całość stosunków społecznych poprawia się. Odpowiedzialność moralna jest jednak jednostkowa. Inni mogą popsuć to, co ja naprawiam. Wówczas oni są odpowiedzialni za powstałe zło. Jeśli nikt nie będzie chciał być odpowiedzialny, wówczas zło nie powstanie. Jest to jedyny ludzki sposób spowodowania, ażeby zło nie powstało — jeśli każdy zrobi wszystko, co sam zrobić może.

Jeżeliby nie było potrzeby bronienia samego uniwersalizmu w tym gronie, to ja nie miałbym nic ogólnie do dodania, bo wydaje mi się, że uniwersalizm tak pojęty po prostu wypływa jakoś z poglądu na równość ludzi: ludzie mają jednakowe podstawowe potrzeby, jeżeli je zrelatywizujemy do warunków, i zaspokojenie tych podstawowych potrzeb jednych ludzi jest równie ważne, jak zaspokojenie podstawowych potrzeb innych ludzi.

A więc uzasadnieniem uniwersalizmu wydaje mi się formuła, że moje przetrwanie nie jest ważniejsze od przetrwania jakiegoś innego człowieka, i wobec tego o przetrwanie innych ludzi muszę się troszczyć tak samo jak o swoje. Wszystko inne właściwie jest już sprawą techniki. Jeśli nie ma na świecie mechanizmu światowego wyrównania, to powinienem starać się go stworzyć. Jeśli przeszkadzają mi w tym jacyś ludzie, to powinienem starać się ich przekonać, jeśli jakieś mechanizmy świata zawodzą, to trzeba je zmieniać i poprawiać. Jeśli nic nie potrafię zrobić skutecznie i bezpośrednio, mogę planować akcję powolnego uświadamiania

społeczeństwa i w tej akcji wprowadzenie na rynek kulturalny nawet pewnej liczby symbolicznych gestów mogą uważać za cenne, jako czyn propagandowy chociażby. To wszystko są sprawy — jak bym powiedział — z gruntu techniczne: jak zrobić, ażeby ten uniwersalizm dał się odczuć, żeby zapanował.

Jeszcze podejrzewałbym pewne różnice postaw, których Pani nie wydobyla w tej dyskusji, a mnie się wydaje, że one są, nawet przy przyjęciu uniwersalizmu jako ogólnej zasady. Postaram się je nawet może przejawiać, częściowo na swoją niekorzyść, ale na korzyść dyskusji. Mianowicie jest jakaś różnica między techniką zmieniania świata, którą proponowałem, a techniką, która — jak mi się zdaje — tkwi w wypowiedziach kol. Hołówki, a którą bym nazwał techniką herkulańską (albo może właśnie techniką socjalistyczną), której zasada zmieniania świata byłaby taka: opanować całość struktury i zmusić wszystkich do jednakowego działania w pewnym kierunku, który uznajemy za cenny. Przy technice herkulańskiej uznajemy zasadę przemocy w gruncie rzeczy. Przeciwstawia się jej technika ofiary, którą można nazwać prometejską albo jakoś urobić jej nazwę od imienia Chrystusa, chociaż mogłoby to brzmieć dewocyjnie. Jest to technika, przy której człowiek nie patrzy na innych, sam zaczyna realizować dobro na swoją skalę i ponosi pewną ofiarę. Te dwie drogi w zasadzie nie muszą być sprzeczne. Jednakże pan Hołówka uświadomił mi, że przy pewnej interpretacji mogą one być sprzeczne. I tutaj może zachodzi pewna nawet różnica w tezach, powiedziałbym, niemalże natury ontologicznej: istnieje teza cierpiętników, że świata nie da się urządzić bez ofiary i jest przypuszczenie eudajmonistyczne, przypuszczenie socjalizmu czy, powiedzmy, postulat: spróbujmy urządzić świat bez ofiary. Ofiara potrzebna jest tylko po to, żeby raz zwyciężyć. I dlatego śpiewamy, powiedzmy „Bój to będzie ostatni...” Później będzie się urządzać świat bez ofiary.

Poprawianie świata proponowane przez pana Hołówkę rozumiem jako postulat urzędzenia świata bez ofiary i stąd pretensja: czemu uczciwi mają być dyskryminowani. Myślę, że to jest pretensja typowa dla socjalizmu. Czemu jedni mają się poświęcać? Nie róbmy tak świata, żeby jedni mieli się poświęcać dla innych. Takie urządzenie świata jest złe. Czemu jedni mają cierpieć za innych. Musimy świat urządzić inaczej. I tutaj pan Hołówka proponuje rozwiązanie: niech nikt na pewnym etapie nie stara się postępować bardziej uczciwie od innych, póki się nie osiągnie dalszego etapu, na którym wszyscy będą mogli bez własnych strat postępować uczciwie. Ale właściwie nie osiągniemy tego następnego, lepszego etapu, jeżeli nikt się nie będzie poświęcał i nie zaryzykuje postępowania lepszego od dotychczasowych wzorów. Wobec tego technika proponowana przez pana Hołówkę właściwie jest techniką najprawdopo-

dobniej nie prowadzącą do żadnego moralnego postępu, jest technika utrzymywania się *status quo*. Bez poświęceń ani żadnej rewolucji nie byłoby w żadnym kraju, ani nawet drobnych usprawnień często w zakresie dobrze prosperujących przedsiębiorstw. Wydaje się, że też marksistowska teoria alienacji prowadzi do wniosku, że nie jest możliwa żadna poprawa bez ofiary, bez wielkiego wysiłku przełamania inercji, która tkwi w nas i w naszych instytucjach. Technika urządzenia życia bez ofiary, bez poświęcenia i indywidualnego świadectwa jest nierealistyczna, jest chęcią zmieniania istoty losu człowieka. Prowadzi nie do wymagań w stosunku do ludzi, ale do pretensji wobec całości ludzkiego losu.

Henryk Janowski: Prof. Marian Przełęcki, który nie może uczestniczyć bezpośrednio w dyskusji ze względu na inne zajęcia, prosił o odczytanie nadesłanego głosu.

Marian Przełęcki: To, co chcę powiedzieć na temat dziś diskutowanego, nie ma być sprawozdaniem z obiegowych (czy może tylko za takie uważanych) opinii moralnych; ma być wyrazem własnych poczuc i intuicji. Usprawiedliwieniem niech będzie moje przekonanie, że nie jestem w swych poczuciach odosobniony. A poczucia te dyktują mi na postawione tu przed nami pytanie odpowiedź stanowczą: nie ma granic moralnych zobowiązań. Nie ma „minimum moralnego”, które by mogło nam zagwarantować czyste sumienie, zapewnić tytuł człowieka dobrego — człowieka, któremu nic zarzucić nie można, który jest „w porządku”. Bo też nie istnieje, w moim przekonaniu, nic takiego, jak prosta dychotomia dobra i zła. Istnieją jedynie różnice stopnia. Klasyfikacyjny predykat „dobry” pozbawiony jest określonego znaczenia: jest bądź skrajnie nieostry, bądź — przy pewnych swych znaczeniach — po prostu pusty. Wyraźniejsze znaczenie posiada jedynie porównawczy predykat „lepszy”. Wiemy na ogół, który z dwóch wyborów moralnych jest od pozostałego lepszy. Ale wiemy zarazem, że od wyboru przez nas dokonanego istnieje zawsze wybór moralnie lepszy. Nikogo z nas nie stać na wybór działania moralnie najlepszego. Bo też nikogo z nas nie stać na „moralną świętość” I tej naszej moralnej ułomności winniśmy zawsze być świadomi. Nie wolno nam tej świadomości tłumić. Nie wolno — dla spokoju własnego sumienia — ustalać arbitralnej granicy między tym, co jest jeszcze naszym moralnym obowiązkiem, a tym, co już nie jest, zakreślać przykrojonego do naszej miary „minimum moralnego”. Przekonanie, że zrobiliśmy wszystko, co do nas należy, bywa jednak nie tylko przejawem minimalizmu moralnego, ale i świadectwem ograniczenia naszej wyobraźni.

Nie zawsze zdajemy sobie sprawę z rozgałęzionej sieci powiązań łączących nas z innymi ludźmi, z odległych konsekwencji naszych czynów i postaw i nie zawsze w rezultacie świadomości jesteśmy odpowiedzialni, jaka na nas ciąży. Żyjemy zawsze czymś kosztem. Jesteśmy zawsze w stosunku do kogoś w sytuacji uprzywilejowanej. Żyjemy otoczeni morzem ludzkich nieszczęść, którym w jakimś stopniu moglibyśmy zapobiec i których wobec tego w tym samym stopniu jesteśmy współsprawcami. Dotyczy to, między innymi, głodujących w Sahelu. Ich los nie powinien być nam obojętny. Tym bardziej, że w jakimś stopniu los ten jest i w naszych rękach. Nie jest prawdą, że nic dla nich uczynić nie możemy — choć na pewno doraźna pomoc na większą skalę leży poza zasięgiem możliwości kogokolwiek z nas. Ale pozostaje zawsze możliwość indywidualnych aktów pomocy. Istnieje również możliwość i potrzeba uświadamiania i uwrażliwiania innych; w ten tylko sposób doprowadzić można do działalności instytucjonalnej — jedynie naprawdę skutecznej formy pomocy we współczesnym świecie. Uznanie, że jesteśmy w tej sprawie bezsilni, jest jednym z czynników utwierdzających ową bezsilność. Nie sądzę zatem, abyśmy mieli prawo z czystym sumieniem powiedzieć, że „lepiej jest Sahel zostawić swojemu losowi”.

Skąd wobec tego powstaje w nas niekiedy chęć takiego właśnie stawiania sprawy? Skąd bierze się nieufność do szlachetnych apeli o pomoc dla głodujących na całym świecie? Różne widzę tego powody. Jeden z nich wiąże się z hierarchią ważności naszych moralnych zobowiązań. Nasze możliwości działania są ograniczone. Pomagając jednym, musimy rezygnować niejednokrotnie z pomocy dla innych. Czy pomoc dla głodujących w Sahelu jest naszym głównym obowiązkiem? Pomocy potrzebują przecież nie tylko oni; potrzebują jej i sąsiedzi z naszej klatki schodowej. To prawda, ci nie umierają z głodu, ale głód nie jest jedynym nieszczęściem. Choć należymy istotnie do krajów w skali światowej uprzywilejowanych, i u nas są ludzie nieszczęśliwi — niekiedy tak, iż sami śmierć wybierają. Czytamy przejmujące reportaże o losie ludzi starych i samotnych, o cierpieniach osieroconych lub opuszczonych dzieci, o przerażających konsekwencjach alkoholizmu, o ludzkich krzywdach i tragediach. Wielu tym nieszczęściom można by zapobiec, wiele cierpień złagodzić. Czyż nie to jest naszym pierwszym obowiązkiem? Nie dlatego, że idzie tu o ludzi nam bliższych, związanych z nami węzłami języka, historii, kultury, poczucia przynależności narodowej. Ale dlatego po prostu, że są to ludzie, wśród których żyjemy. Każdy człowiek znajduje się w określonym miejscu przestrzeni i czasu, pośród określonych ludzi. Z jednymi związany jest obiektywnie w sposób mocniejszy i bogatszy, z innymi — luźniejszy i uboższy. Sprawą najważniejszą jest stosunek do tych, z którymi życie nasze splątane jest najmocniej i najciaśniej.

Bo tutaj od naszej postawy i działania najwięcej zależy, nasze decyzje pociągają najbardziej bezpośrednie i najdonioślejsze skutki. Stąd — większa odpowiedzialność, większe zobowiązania. Im bardziej życie nasze zająmie się z czymś życiem, tym więcej „kosztuje” nas właściwe wobec niego postępowanie, tym bardziej angażująca staje się nasza o niego troska. Miłość do bliskich jest rzeczą trudną; miłość do ludzkości redukuje się najczęściej do wzniosłych przeżyć i pięknych gestów. To sprawia, że pierwszeństwo skłonni jesteśmy przyznawać obowiązkom moralnym wobec tych, wśród których żyjemy. Ze szczególną nieufnością przyjmujemy apele o pomoc dla ludzi, dla których tak niewiele zdziałać możemy, jeżeli wezwaniom tym nie towarzyszy troska o tych, którym naprawdę pomóc bylibyśmy w stanie.

Problematyczna skuteczność działań, do których wzywamy, stanowi dodatkowe źródło zastrzeżeń wobec tego rodzaju apeli. Jeśli ktoś wzywa do działania jawnie nieskutecznego, trudno oprzeć się przekonaniu, że idzie mu nie tyle o to, aby naprawdę pomóc swym bliźnim, ile o to, aby samemu być „w porządku”. Nie cudze dobro ma więc na względzie, lecz własne — jakkolwiek wzniosłe pojmowane. Jego działanie jest w istocie „higienicznym” aktem uwolnienia się od poczucia winy. Do aktów tego rodzaju skłonny byłbym zaliczyć wszelkie działania ograniczające się do symbolicznych jedynie gestów czy manifestacji. Wydają mi się one pod względem moralnym szczególnie problematyczne.

Istnieją bez wątpienia przykłady autentycznej solidarności z ludźmi, z którymi nie wiąże nas nic poza ludzkim braterstwem — akty ofiarnej i skutecznej pomocy, przewyciężające bariery przestrzeni, kultur, ras. To nie łatwe gesty, lecz trudne, latami poświęceń okupione czyny, których wzorem może być dzieło Schweitzera. Zasługują one na najwyższą moralną aprobatę, ale pozostają z natury rzeczy czymś wyjątkowym, wykluczającym powszechne naśladowanie. Wrażliwi na cierpienie ludzkie, gdziekolwiek się z nim spotykamy, i gotowi do niesienia rzetelnej pomocy, unikajmy zarazem wszystkiego, co przybiera postać taniego gestu czy symbolicznej demonstracji.

Mieczysław Michałik: Dwukrotnie już miałem okazję polemizować publicznie z prof. Grzegorzcykiem, przy czym tamte polemiki dotyczyły wątków podobnych do tych, które występują dzisiaj. W związku z tym obawiam się powtórzeń, zresztą nieuniknionych, a także swoistych nadmiernych „poufałości”, które mogą się przydarzyć tak często ścierającym się polemistom. A przy tym dyskusja z prof. Grzegorzcykiem jest dość trudna, ponieważ w jego stwierdzeniach jest, z jednej strony, bardzo wiele moralnych oczywistości, opinii bezwzględnie słusznych, które trze-

ba przyjmować, aprobować, podzielać, nawet truizmów, z drugiej strony jest w nich wiele też dyskusyjnych, wywołujących opory, niezgodę i kolejne uwagi. Myślę, że miał bezwzględną rację jeden z dyskutantów twierdząc, iż dyskusji nad moralistyką nie sposób prowadzić na płaszczyźnie czysto moralistycznej, nie odwołując się do wiedzy, do znajomości rzeczywistości, do argumentów typu racjonalnego. Ma to zresztą dwojaki sens. Po pierwsze — o czym jeszcze później — należy odróżniać to, co jest w czyichś poglądach w określonych kwestiach stanowiskiem teoretycznym (objaśniającym), od tego, co jest stanowiskiem moralnym (oceniającym). Bardzo często przechodzi się w sposób nieuprawniony od jednego do drugiego, co dotknęło i doktora Hołówkę w dyskusji na łamach „Literatury”. Po wtóre — nie sposób niczego orzekać w sensie moralnym (i to zarówno ze względu na skuteczność lub nieskuteczność tych orzeczeń, jak i ze względu na ich sens), nie uwzględniając struktury i charakteru rzeczywistości, do której one się odnoszą.

Wydaje się, że w naszej dyskusji — oprócz tego co postulowała dr Starczewska, by odróżnić stosunek do wartości od ustosunkowania się do oceniającego — należałoby odróżnić stosunek do wartości, poglądów i postaw moralnych, a więc opinie w kwestiach wartości od przeświadczeń dotyczących technik ich internalizacji, oddziaływania moralnego. Tak więc nawet godząc się całkowicie na listę oraz hierarchię wartości proponowaną przez prof. Grzegorzycyka, można się absolutnie nie zgadzać na postulowane przezeń techniki oddziaływań wychowawczych.

Uwzględniając to założenie, można by się np. pokusić o przypomnienie, pozornie może szkolne, pewnej klasyfikacji — czy też uzupełnienie obiegowej klasyfikacji — stosunku człowieka do istniejącego w świecie zła. Postawy te można by pokrótce określić w sposób następujący. Na jednym z krańców znajduje się postawa cynizmu, amoralizmu, programowego godzenia się z określonymi rodzajami zła. Pokrewna jej jest postawa konformizmu moralnego. Nie jest to już programowa aprobata zła, ale mamy tutaj do czynienia z niesprzeciwianiem się istniejącemu złu, obojętnie z jakich względów, łącznie ze względami na własną wygodę.

Podobna jest postawa ucieczki od oceny i decyzji, postawa swoistego komfortu moralnego, przyjmującego zresztą różne postacie. Ten komfort moralny może polegać np. na niedostrzeżeniu zła, na odwracaniu się od niego, może się on także wyrażać w tym, o czym mówił prof. Przełęcki, w pustych gestach i pozorach. Jest bardzo prosto i łatwo pozorować oburzenie moralne po to tylko, by zapewnić sobie spokój sumienia i jednocześnie zapoznawać rzeczywiste czy blisko siebie będące zło moralne, nie robić praktycznie niczego, by je uchylić. Otóż uważam, że np. cały ten problem kawy — na ten temat polemizowałem już uprzednio i nie chcę się powtarzać — może w jakimś momencie przerodzić się w ilu-

stracę takiej właśnie postawy. Mogę wszak bez trudu nie wypić kawy, wmawiając sobie, że przyczynię się tym praktycznie do czegoś dobrego, uspokajając się tym, i łatwo rozgrzeszając z faktu, że dane zło i tak będzie nadal istnieć, niezależnie od tego, czy tej kawy sobie odmówię, czy nie. Niewypicie kawy jest jedynie pustym gestem moralnym, demonstracją przynoszącą być może subiektywne uspokojenie sumienia, poczucie spełnionej powinności własnej, lecz niczego nie zmieniającą obiektywnie, i nie wzruszającą także rzeczywistych sprawców sytuacji, przeciwko której chce się w ten sposób protestować. Oczywiście, w pewnych przypadkach liczą się i nie przynoszące praktycznych efektów akty solidarności, przejawy moralnej wrażliwości. Nie sądzę jednak, by tutaj były one potrzebne i obawiam się, by wrażliwości moralnej nie sprowadzać to takich właśnie gestów, tym bardziej że i w bliskim nam świecie społecznym istnieje wiele zjawisk, których przewycięzanie wymaga rozbudzania moralnej wrażliwości oraz rozumnego działania. Za przykład można wziąć problem alkoholizmu i jego rodzinnych oraz społecznych skutków, osieroconych lub porzuconych dzieci, czy zapewnienia sensownego materialnego minimum życiowego jednostkom chorym, niezdolnym do pracy, pozbawionym opieki, a także rodzinom wielodzietnym, pozostającym na utrzymaniu jednego żywiciela itp. Oczywiście, nie chodzi o demagogiczną kontestację, lecz o teoretyczne propozycje i praktyczne wspieranie polityki społeczno-gospodarczej państwa, zmierzającej do rozwiązywania tych problemów. Dopóki one jednak istnieją postulat, aby troszczyć się nie tylko „o swoich”, lecz o ludzi „w ogóle”, będąc w istocie słusznym, może też prowadzić do wspomnianego poczucia komfortu moralnego: oto dostrzeżliśmy i odnotowaliśmy problem Afryki, mamy zatem rozwiązane wszelkie problemy moralne, także własne.

Przykładem takiego pozorowania rzeczywistych działań o charakterze moralnym może być amerykańska komisja senacka do spraw praktyki służb wywiadowczych USA na obcych terytoriach. Działalność tej komisji może jedynie służyć uspokajaniu sumień, właśnie poczuciu moralnego komfortu. Gromko bowiem piętnuje pewne metody działania owych służb, nie mając na nie żadnego praktycznego wpływu, zwłaszcza iż wiele danych wskazuje na to, że potępieniu podlegają te metody, które stały się już nieskuteczne, które i tak należy odrzucić, wypracowano bowiem skuteczniejsze, choć bardziej barbarzyńskie. To samo odnieść można i do deklaracji rozbrojeniowych i praktyki rzeczywistego nasilania zbrojeń.

Rozwinąłem nieco kwestię postawy moralnego komfortu, by wskazać na istnienie rozmaitych jej odmian, ujawniających się w różnych okolicznościach. Powracając zaś do zapoczątkowanej klasyfikacji postaw, wyróżnić również należy — jako czwartą z kolei — postawę racjonalnego,

rozumnego kompromisu. Jest to — ujmując rzecz inaczej — kwestia konfliktów moralnych, kwestia moralnego wyboru, działania słusznego a zarazem skutecznego, kompromisu, który polega na świadomości rezygnacji z czegoś w imię jakiejś innej wartości czy zasady moralnej.

Pokrewna jest postawa względnego, potencjalnego heroizmu moralnego, która w określonych przypadkach nie pozostawia już miejsca na wycofanie się, na moralny kompromis. Jest to zatem postawa zasadnicza, lecz jedynie w danej sytuacji. Taką postawę proponowali np. alianci żołnierzom hitlerowskim, mówiąc im, że chociaż w armii obowiązuje dyscyplina i rozkaz, zwalnający poniekąd z własnej odpowiedzialności moralnej, to są i takie rozkazy, których się nie powinno wykonywać, takie sytuacje, w których należy raczej wybrać własną śmierć, niż zadawać śmierć innym, bezbronnej ludności cywilnej, dzieciom itp.

Na ostatnim wreszcie miejscu należy wymienić postawę absolutyzmu moralnego, faktycznie utopizmu, abstrakcyjnej moralności. Na aprobatę zasługują spośród wyróżnionych realistyczne postawy racjonalnego kompromisu moralnego i racjonalnego heroizmu. Natomiast absolutyzm i abstrakcyjne moralizatorstwo zbliża się w praktyce do amoralizmu, do rezygnacji z zasad moralnych, ewentualnie do postawy konformizmu. W ogóle zaś wszystkie wymienione postawy wpisać można jakby na obwodzie koła — istnieją punkty styczne między postawą umieszczoną na ostatnim i postawą umieszczoną na pierwszym miejscu. Toteż jedna w drugą łatwo przechodzi.

Nie będę mówił o tym, w czym się z prof. Grzegorzyciem zgadzam. Podzielam np. jego opinie na temat moralnego znaczenia poczucia wartości, poczucia winy, wrażliwości moralnej, dążeń maksymalistycznych, jakkolwiek nie chciałbym nigdy osobiście brać winy za czyjeś postępowanie. Wyrażając się ściślej: należy poczuwać się do winy za zło, którego jest się sprawcą, a także i za zło, którego ktoś inny jest sprawcą, jeśli się je uznaje za zło. W konkretnym przypadku czym innym jednak jest wrażliwość na to — jak głód w Afryce — co jest skutkiem określonej struktury klasowej, określonego systemu społecznego, politycznego i związanego z nim ucisku i wyzysku społecznego i narodowego (kolonialnego), czym innym zaś branie winy na siebie za głód w Afryce, przerzucanie jej na siebie z tych, którzy tę sytuację powodują, nie tylko zresztą aktualnie. Moim zdaniem, tę sytuację we współczesnej Afryce trzeba stawiać na równi z wyzyskiem, z dążeniem do wyzysku, z kolonializmem, i w tym sensie nie brać na siebie winy za nie popełnione czyny.

Inna kwestia, którą chciałbym tutaj zasygnalizować. Swego czasu w artykule polemicznym z prof. Grzegorzyciem użyłem takiego określenia: „Świat bez siatki politycznej”. Tak właśnie widzę świat w wersji prof. Grzegorzycy, świat, który zamieszkują ludzie „w ogóle”, w którym

nie ma katów i ofiar, sprawców i skutków, przedmiotów i podmiotów krzywd, wyzysku, okrucieństw. Tak jednakże nie jest. Takie widzenie świata oznacza po prostu nieliczenie się z realną rzeczywistością społeczną.

Jeśli mówimy o głodujących w Afryce ludziach, o pomocy koniecznej dla nich, mówimy oczywiście o czymś bardzo konkretnym, skoro jednak postulat tej pomocy potraktujemy jako element ogólniejszej zasady działania na rzecz dobra ludzkości „w ogóle”, ludzkości „jako takiej”, to przechodzimy już na płaszczyznę abstrakcji i nie wiemy, o jakie i czyje dobro chodzi. Czy np. uprawiając handel w sposób altruistyczny lub egoistyczny działamy na rzecz dobra ludzkości w ogóle, czy na rzecz monopolistów, na rzecz głodujących itd. — ewentualnie na czyjąś konkretnie niekorzyść?

W odniesieniu do pokoju światowego sprawa jest oczywista. Walcząc o pokój działamy na rzecz ludzkości jako takiej i nie wyróżniamy np. chuligana, zbrodniarza i człowieka uczciwego. Po prostu każdemu człowiekowi jest potrzebny pokój, nawet wbrew jego subiektywnym przekonaniom, jest wartością dla wszystkich ludzi — w każdym razie jest dla wszystkich rzeczywistością.

Natomiast w przypadku handlu, pomocy, współpracy międzynarodowej, takiego świata „w ogóle” nie ma, taka ludzność „w ogóle” nie istnieje. Są określone narody, są klasy, są grupy społeczne, ugrupowania, konkretne siły itd. i traktowanie ich uniwersalistycznie, bez rozróżnień politycznych i moralnych prowadzi jedynie do zamazywania tego, co w świecie jest istotne, a także do błędnych, fałszywych propozycji moralnych.

Prof. Grzegorzczuk podejmuje problem relacji interesu osobistego i użyteczności społecznej jednostek. Sądzę, że w ogóle tego rodzaju dyskusje, które od czasu do czasu wybuchają, są dyskusjami, w których naprawdę mówi się niewiele rzeczy istotnych, i gdyby porównać np. to, co powiedziano w dyskusji w „Literaturze” z tym, co już powiedziano 10, a nawet 30 lat temu w podobnych dyskusjach, to się okaże, że poza pewnymi odmiennymi odniesieniami chodzi o te same kwestie, które się podejmuje w sposób mniej czy bardziej atrakcyjny, ale zawsze dochodzi się do podobnych konkluzji.

Problem interesów społecznych uwarunkowań, motywacji jednostkowych jest problemem od dawna podejmowanym na gruncie teorii marksistowskiej, która formułuje i pewne konkretne propozycje moralne w tych kwestiach. Toteż dobrze byłoby we wszczynanych dyskusjach nawiązywać i do tego, co już wcześniej powiedziano, a także liczyć się z istniejącymi realnie koncepcjami moralnymi i odpowiadającymi im strukturami teoretycznymi. Marksizm zawiera np. ostrą krytykę motywacji użytecznościowej związanej z interesem egoistycznym i przeciwstawia jej kon-

cepcję uspołecznienia. Należałoby zatem nazwać, wyróżnić, określić imieniem własnym tę koncepcję i jednocześnie ustalić całą geografie innych propozycji, w której ona występuje.

Przy okazji pragnę nadmienić, że w dzisiejszym wystąpieniu prof. Grzegorzcyka znalazły się daleko idące symplifikacje stanowiska socjalizmu także w kwestiach moralnych. Ujawniło się to zwłaszcza w przypadku przedstawiania socjalistycznej techniki moralnej jako techniki przemocy, techniki opanowywania, a przeciwstawiono jej technikę ofiarności, poświęcenia, chrystianizmu czy jeszcze inaczej nazwaną. To polega na nieporozumieniu. Zgoda, że ideałem socjalistycznym jest zmiana struktury świata społecznego, stworzenie takiej jego struktury, która sprzyjałaby realizacji trwałych wartości moralnych, urzeczywistnianiu założeń humanizmu, określanych z uwzględnieniem realnych warunków i możliwości historycznych. Na tym polega istota programu socjalizmu. Na czym jednak polega różnica między propagowaniem uniwersalizmu moralnego, zasad obowiązujących wszystkich a propagowaniem i tworzeniem takiego kształtu świata, który by ten uniwersalizm praktycznie gwarantował? Na tym właśnie, że prof. Grzegorzcyk proponuje osiągnięcie tego uniwersalizmu poprzez indywidualne przekształcenia moralne jednostek. Od wieków proponowano tego rodzaju zabiegi, które jak dotąd okazały się nieskuteczne. Socjalizm proponuje natomiast dojść do uniwersalnych wartości przez zmianę obiektywnej struktury świata. Dlaczego moralne konsekwencje tej zmiany, a więc przeobrażenie postaw jednostek, ich motywacji, ich nastawień moralnych — miałyby być określone mianem zniewolenia? Oczywiście, chodzi o to, że takie ewentualne zmiany w postawach jednostek są następstwem zastosowania przemocy w celu określonych przeobrażeń świata społecznego, i tym, jak rozumiem, zmiany te różnią się w intencji prof. Grzegorzcyka od tych, które on proponuje na drodze jedynie indywidualnych perswazji i wyborów. Oczywiście, przeobrażanie struktury społecznej — zastąpienie systemu własności prywatnej, antagonizmów klasowych, klasowej nierówności i niesprawiedliwości, własnością uspołecznioną, stosunkami nieantagonistycznymi — wymaga zastosowania przemocy wobec sił broniących starego porządku. Marksizm tego nigdy nie ukrywał. Ale też nigdy nie podnosił przemocy do godności zasady, traktując ją zawsze jako środek nieodzowny i ostateczny w określonych warunkach. Jest to zresztą stara, wielokroć już w historii polaryzująca stanowiska kwestia: albo się chce poprzestać na wysublimowanych, ale praktycznie nic nie znaczących ideałach — albo się je pragnie urzeczywistniać w życiu społecznym. Jeśli przyjmuje się założenie pierwsze — trzeba jasno i uczciwie powiedzieć, że pragnie się tylko tego, że ogranicza się jedynie do propagowania ideałów. Jeśli pragnie się je urzeczywistniać, to znaczy zajmuje się

stanowisko drugie — zbyteczne stają się wyrzekania na przemoc, skoro inaczej nie można usunąć przemocy, wyzysku. Inna natomiast jest sprawa granic w stosowanych środkach, wrażliwości moralnej niezbędnej przy ich stosowaniu, wyborze i odpowiedzialności moralnej. Ale są to kwestie, które odnoszą się nie tylko do rewolucji społecznej, ale i do wszelkiego działania, także administracyjnego, szkolnego, tym bardziej zaś do obrony narodu przed agresją, itp. I są to kwestie tylekroć już roztrząsane, że nawet przypomnienie ich tutaj graniczy z banałem. Dodajmy też, że chociaż marksizm traktuje zmianę stosunków społecznych jako podstawowy warunek zmiany duchowego wnętrza jednostki ludzkiej, nie przekreśla to bynajmniej znaczenia wychowawczych oddziaływań na jednostkę i ich skutków. Te dwa rodzaje oddziaływań na jednostkę: poprzez zmianę świata społecznego i bezpośrednio, poprzez wychowawczą perswazję ani się nie wykluczają, ani nie stanowią alternatyw, i nie można ich sobie przeciwstawiać. Dopełniają się one, jakkolwiek punkt wyjścia procesów wychowawczych stanowią przeobrażenia społecznych warunków życia jednostki.

Ponadto, w żadnym marksistowskim tekście czy dokumencie programowym nie spotyka się negacji ofiarności, poświęcenia ludzkiego, co sugeruje prof. Grzegorzczak. Przeciwnie, wiele uwagi poświęca się w nich kwestiom zaangażowania, poświęcenia, jakkolwiek wartości te pojmują się, rzecz jasna, inaczej niż na gruncie chrystianizmu. Uogólniająca ofiara jest tylko ofiarą momentu walki. Oczywiście podstawowe znaczenie ma tutaj ofiarność momentu walki społecznej o cele moralnie godne.

Należy — jak sądzę — rozróżnić ideał poświęcenia jako program moralny sam dla siebie oraz poświęcenie jako drogę, środek, pewną manifestację dla uzyskania określonej wartości. Należy odróżniać program cierpienia jako wartości moralnej, cierpienia ponoszonego w walce z jego własnymi źródłami, i cierpienia jako przedmiot zwalczania. W socjalistycznym programie mówi się o cierpieniu jako przedmiocie walki, o cierpieniu jako nieuchronnie ponoszonym w niej koszcie, ale nie ma mowy o programie cierpienia i poświęcenia jako wartościach samych dla siebie.

Nie można natomiast powiedzieć niczego sensownego o zaangażowaniu w rozwój kraju, o patriotyzmie, a nawet o dobrej, rzetelnej pracy w trudnych warunkach, o poprawnych stosunkach międzyludzkich, nie uwzględniając elementów samowyrzeczenia, ponoszenia pewnych kosztów i ryzyka osobistego, a także elementów poświęcenia. I to również znajduje wyraz w wychowawczym programie socjalizmu, aczkolwiek wartości te są zespolone z innymi, i określane jest zawsze konkretne ich odniesienie, określane jest cel, któremu mają one służyć.

We współczesnej literaturze i dyskusjach lansuje się często katastroficzną wizję świata. Znalazła ona swój wyraz i w wystąpieniu prof. Grze-

gorczyka. Osobiście nie hołduję przeświadczeniu, że współcześnie świat w całości ogarnia moralny mrok, w którym tylko gdzieniegdzie występują jakieś punkty jaśniejsze — jakieś jednostki, które samotnie pobudzają nieczule serca i sumienia. Taka wizja świata wydaje mi się nieprawdziwa, a stwarzanie takiego wrażenia także moralnie niesłuszne.

Ponadto trudno pojąć, co w ogóle znaczą stwierdzenia: „współczesny świat znalazł się w otchłani, współczesny świat znalazł się w sytuacji katastrofy”, dopóki się nie określi w odniesieniu do czego, w porównaniu z czym? Przy czym porównanie takie nie mogłoby dotyczyć tylko zjawisk moralnych — należałoby uwzględnić także inne elementy rzeczywistości współczesnego świata.

Jeśli zatem głód w Afryce świadczy o kryzysie, o katastrofie świata współczesnego, to w stosunku do czego? Czy była kiedyś taka sytuacja, w której nie było gdzieś głodu na świecie? Czy była taka sytuacja, w której nie było przemocy i wyzysku? Czy była taka sytuacja, w której nie było niewolnictwa? itd. Nie chodzi oczywiście o usprawiedliwianie sytuacji w świecie współczesnym — chodzi jednak o jej właściwą, historyczną ocenę, o ustalenie jej źródeł i możliwości zniesienia.

Jeśli się powie tylko tyle, że świat współczesny znalazł się w sytuacji kryzysowej, to może z tego wynikać, iż do tej pory takich sytuacji nie było, one się nagle i nie wiadomo wskutek czego zjawiały. Przyjmując koncepcję dominacji zła w świecie, bliższe prawdy byłoby stwierdzenie, że świat znajduje się w stanie permanentnej katastrofy, permanentnego kryzysu moralnego, jakkolwiek bliższe są mi koncepcje, które dopatrują się w świecie postępu, także moralnego. Z punktu widzenia pewnego ideału uczestnictwa w kulturze telewizja, jak wiadomo masowo dostępna, prowadzi do kulturowego zubożenia, uniformizuje gusty i przeżycia estetyczne. Faktycznie zaś jest jednym ze środków zapoznawania wielu ludzi z wytworami kultury. Historycznie rzecz rozpatrując bynajmniej nie jest tak, że przed telewizją wszyscy ludzie bywali w teatrze, rozkoszowali się sztuką, a telewizja ich tego pozbawia. Wszak w stosunku do większości ludzi dopiero telewizja — choć jest to zależne od jej konkretnych założeń ideowych — wprowadza ludzi do teatru, ale niekiedy w sposób sztuczny i ograniczony. Dotyczy to i innych kwestii. Warto byłoby zatem bardziej ostrożnie ferować tego typu oceny świata.

Wreszcie zupełnie na marginesie naszej dyskusji chciałem tu wspomnieć o pewnym, egocentrycznym stylu prowadzenia polemik, nie wiążącym w żadnym razie z przebiegiem tego spotkania. Jest on jednak zjawiskiem niejednokrotnie obserwowanym, a polega na tym, że ci, którzy domagają się jakiejś wartości dla siebie, zarazem odmawiają jej swym przeciwnikom. Tak np. rzecznicy absolutnej wolności bardzo często odma-

wiają prawa do tej wolności innym. Ci, którzy domagają się prawa do swobodnego wypowiedzania swych poglądów — jeszcze raz się zastrzegam, że nie odnosi się to do naszej dyskusji — często odmawiają innym prawa do wygłaszania własnych poglądów, jeśli tylko są one niezgodne z ich własnymi stwierdzeniami. Często też w tych dyskusjach — o czym mówiłem na początku — przechodzi się od ocen typu teoretycznego do ocen typu moralnego. W takich przypadkach przeciwnikom teoretycznym, wyrażającym odmienne poglądy w określonych kwestiach dotyczących faktów, przypisuje się nie tylko błędy poznawcze, ale i jakieś pejoratywne właściwości moralne (np. brak wrażliwości moralnej, wyrachowanie, zakłamanie itp.). Są to oczywiście praktyki niedopuszczalne.

Pojawia się tu odrębna już, teoretyczna i praktyczna kwestia wzajemności. Ma ona dwa aspekty. Pierwszy wyraża się w stwierdzeniu, że dopiero wówczas nabywamy prawo oczekiwania od innych, by traktowali nas zgodnie z określonymi zasadami (np. okazywali nam szacunek, nie zniekształcali naszych stwierdzeń, okazywali tolerancyjność wobec naszych przekonań), jeśli sami stosujemy wobec nich te zasady. Aspekt drugi dotyczy wzajemności w czynieniu zła — odpłaty „pięknym za ładne”. Nie chciałbym zniekształcać wyrażonych tutaj opinii, ale nie zgodziłbym się z taką — jeśli była rzeczywiście sformułowana — z której wynika ostatecznie konkluzja, że cudza podłość może usprawiedliwić naszą własną podłość. Z takim poglądem (solidaryzuję się tutaj, jak sądzę, z prof. Grzegorzcykiem), nie sposób się zgodzić.

Halina P r o m i e ń s k a: Śledząc dyskusję toczoną na łamach „Literatury”, a zapoczątkowaną artykułem prof. Grzegorzcyka i repliką dr. Hołównki, odnoszę wrażenie, że właściwie cała polemika wynika z pewnych nieporozumień. Zarówno w artykule prof. Grzegorzcyka, jak i dr. Hołównki można wyróżnić dwie warstwy problemowe, a mianowicie: teoretyczne zagadnienie granic moralnych zobowiązań człowieka oraz warstwę przykładową, będącą transpozycją tego zagadnienia na płaszczyznę konkretnych sytuacji i propozycji rozwiązań. Wydaje mi się, że dyskusja koncentruje się głównie wokół tej warstwy przykładowej, a niefortunnosc przykładów zaciążyła na kierunku dyskusji. Są takie egzemplifikacje pewnych problemów teoretycznych, które pozwalają łatwiej uchwycić ich istotę i tym samym czynią je bardziej przystępnymi; są jednak egzemplifikacje, które zaciemniają i zniekształcają perspektywę ujęcia problemu. Sądzę, że tutaj mamy do czynienia właśnie z tą drugą ewentualnością. Niezbyt szczęśliwe przykłady podane przez prof. Grzegorzcyka sprowokowały dr. Hołównkę do niemal równie niefortunnych kontrprzy-

kładów, co w sumie oddala raczej i przesuwa na dalszy plan problem istotny i ważny, jakim jest zagadnienie odpowiedzialności moralnej człowieka we współczesnym świecie.

Andrzej Grzegorzczak: Dlaczego niefortunne przykłady?

Halina Promieńska: Dlatego, że propozycje Pana Profesora dotyczące konkretnych rozwiązań szeregu kwestii (np. propozycja bojkotu picia kawy, mającego na celu spowodowanie zastąpienia plantacji kawy uprawą zboża, czy moralny zakaz rozpalania ognisk w lesie dla ratowania powierzchni użytków rolnych) są, w moim przekonaniu, propozycjami, które niczego nie rozwiązują. Zastąpienie plantacji kawy uprawą zboża niczego bowiem nie zmieni, jeśli nie uwzględni się zagadnienia, kto czerpie zyski z tej uprawy i kto jest dysponentem podziału zysków. Problem więc dotyczy nie tyle kwestii, co się uprawia, ale — kto i według jakich zasad rządzi. Niedostrzeganie społecznych i politycznych źródeł zjawiska skazuje skądinąd szlachetne postulaty na banicję, spycha je w sferę nierealności.

Andrzej Grzegorzczak: Ja to brałem pod uwagę, tam jest o tym mowa.

Halina Promieńska: Nie zauważyłam i dlatego mnie się wydawały te przykłady niefortunne. To są przykłady, które nie przekonują (bo odnoszą się do postulatów ingerencji w zjawiska pochodne, nie sięgają jednak do przyczynowych uwarunkowań tychże zjawisk), lecz tylko prowokują do kontrprzykładów skrajnych — w przeciwnym kierunku, że właśnie te niezbyt szczęśliwie dobrane przykłady i konkretne propozycje zaciążyły na niewłaściwym postawieniu problemu. Warstwa przykładowa sugeruje bowiem, że problem sprowadza się do następującej alternatywy: czy satysfakcjonować się pić kawy i konsumpcją szynki (wiedząc o nieskuteczności wszelkich aktów samowyrzeczeń w tym zakresie dla ratowania milionów głodujących na świecie), czy przeciwnie — wyrzec się picia kawy, ograniczać własne spożycie szynki itp. w imię ratowania od śmierci głodowej zagrożonej części ludzkości. Niewłaściwość takiego postawienia problemu widzę w tym, że oba stanowiska, odwołując się do realiów współczesności (w tym współczesności polskiej), nie dość realistycznie oceniają sytuację. Uznają za przesłankę wyjściową, że Polska jest krajem bogatym; różnice stanowisk zarysowują się dopiero w momencie, kiedy problem dotyczy implikacji moralnych tego faktu dla zakresu i form zobowiązań moralnych wobec głodujących na świecie. Otóż ja bym zakwestionowała również przesłankę. Nie sądzę, żeby Polska była krajem bogatym. I wiadomo, że z tą szynką sprawa nie jest taka prosta.

Głos z sali: Czy dlatego trzeba się jej wyrzec?

Halina Promieńska: Nie ma sensu wyrzekać się czegoś, czego i tak nie ma. Problem jest znacznie głębszy. Sądzę, że przy uwzględnieniu poprawki dotyczącej realiów społecznych i gospodarczych problem nie sprowadza się do w końcu dość banalnego zagadnienia, czy cieszyć się tym, co się ma, czy ograniczając się pomagać innym; ale że zagadnienie należałoby postawić inaczej: w jakiej mierze dopuszczalne jest pomaganie innym, i w jakiej mierze jest to obowiązkiem moralnym, kiedy cena, którą się za to płaci, jest dość wysoka? Jaka jest dopuszczalna cena wyrzeczeń i kto ma moralne prawo podejmowania decyzji w tym względzie? Jaka powinna być hierarchia priorytetów moralnych w rozwiązywaniu szeregu trudnych sytuacji współczesnego świata? O tym zaś, że problem nie jest bynajmniej tak prosty, jak to sugerują przykłady, świadczy chociażby fakt, że w przemyśle polskim ponad 34% pracowników narażonych jest na szkodliwe dla zdrowia oddziaływanie fizyczne i chemiczne, a badania środowiskowe stwierdzają przekroczenie najwyższych dopuszczalnych parametrów higienicznych w przemyśle (na poziomie 36%; opieram się na danych zawartych w: *Polska 2000*, Ossolineum, 3/1975). Dlaczego walka z chemicznymi zanieczyszczeniami środowiska i kroki podjęte w kierunku ochrony zdrowia ludzkiego są jeszcze niewystarczające w stosunku do nasilonych potrzeb w tym zakresie? Dlaczego szereg stanowisk pracy w przemyśle związanych jest z wykonywaniem pracy uznanej za uciążliwą i ciężką? Ze względów ekonomicznych. Po prostu nie stać nas jeszcze na radykalizm w tym zakresie. A przecież tolerowanie obecności czynników patologicznych, które niszczą zdrowie, jest prawie równie niemoralne, jak niereagowanie na śmierć głodową tysięcy istnień ludzkich we współczesnym świecie. Niedostrzeżenie tego faktu stawia trochę pod znakiem zapytania „moralny wymiar” apelu o samoograniczenia i samowyrzeczenia. Podniósł to częściowo w swojej wypowiedzi prof. Przełęcki, stwierdzając, że jest wiele spraw i sytuacji w naszym życiu społecznym, w których pomoc i zaangażowanie moralne mogłyby się okazać znacznie realniejsze niż indywidualne akty pomocy żywieniowej dla głodujących w Sahelu. Wydaje mi się, że są to sytuacje, w których nasze działanie i postawa zajęta wobec różnych przejawów zła jest mniej efektywna i spektakularna, ale chyba bardziej autentyczna i szczerą. Poza tym istnieje jeszcze jeden problem związany z proponowanym przez prof. Grzegorzycyka zbiorem postulatów samoograniczeń jednostek dla ratowania śmierci głodowej części ludzkości. Padały tu stwierdzenia, że jest to program zbyt maksymalistyczny. Ja bym powiedziała, że jest on zarazem zbyt minimalistyczny. Dopóki się nie działa co najmniej dwukierunkowo, tzn. dopóki nie uwzględnia się prócz filantropii indywidualnej czy nawet społecznej, także realnej pomocy w podnoszeniu poziomu życia, rozbudzeniu wewnętrznych możli-

wości rozwoju i samowystarczalności, humanizm takiego programu jest pseudohumanizmem. Cóż bowiem jest wartością, ze względu na którą „człowiek powinien żyć w racjonalnym rygorze” samoograniczeń? Czyżby tą wartością było tylko utrzymanie przy życiu możliwie największej liczby istnień ludzkich? Sprawa ta nie jest wystarczająco dookreślona w wypowiedziach prof. Grzegorzycyka i dlatego ja osobiście czuję się uprawniona do takiego odczytania tej myśli — ale z tym właśnie nie mogę się zgodzić. Życie ma wartość, jeśli jest życiem „ludzkim”, pełnym w wyrazie swoich możliwości rozwojowych, pogłębionym o wymiar rozumu i sumienia. Życie, które ogranicza się do zabiegów związanych z utrzymaniem egzystencji biologicznej, jest wegetacją. Patrząc przysłościowo, nie można nie uwzględniać walki o „poziom życia”, o „jakość życia”, o „życie godne człowieka” — a to nie zawsze koreluje pozytywnie z liczbą istnień. Chodzi o to, że nie życie biologiczne rozgrywające się w zasadzie w płaszczyźnie animalnej, powinno być dla nas wartością docelową działań, ale życie zdolne do świadomego i mądrego przeżywania egzystencji w wymiarze ludzkim. Dlatego właśnie hasło ratowania przed śmiercią głodową, o ile nie jest sprzężone z działaniem na rzecz poprawy materialnych i kulturalnych warunków egzystencji ludzkiej — jest tylko hasłem.

Jeśli więc w zasadzie rację ma dr Hołówka powiadając, że znajomość mechanizmów zjawisk społecznych i konkretnych realiów oraz skutków naszych działań jest warunkiem koniecznym moralnie słusznych decyzji, to znów przykład, który ma być ilustracją tej realistycznej postawy, budzi zastrzeżenia. Niefortunna wydaje mi się ilustracja problemu dopuszczalności odstępstw od uznawanych norm (z uwagi na realistyczną ocenę skutków naszych czynów), odwołująca się do przykładu przechodzenia przez trawnik. Argument, że po pierwszym i drugim przejściu nic się nie zmienia (trawa podnosi się, nie ma więc szpecących trawnik śladów), kolejne przechodzenie przez trawnik staje się jednak zauważalne (trawa ulega trwałym odkształceniom) i z tego względu niedopuszczalne, ale w sytuacji, kiedy ślady są już bardzo wyraźne i trwałe, dalsze obchodzenie trawnika nie ma sensu — wydaje się nie do przyjęcia co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że trawnik, który utrudnia dojście do obiektu (domu), jest po prostu źle zaplanowany przez architekta. Ale jeśli tak, to problem nie polega na tym, za którym razem dopuszczalne staje się chodzenie po trawniku, lecz dotyczy zupełnie innego zagadnienia: czy przestrzegać nieracjonalnych zakazów (skoro funkcjonalność przejść trawnikowych jest wymogiem obligującym projektanta, a w tym przypadku wymóg ten nie został spełniony), czy też celowo naruszać te zakazy, aby spowodować zmianę nieprawidłowej sytuacji. Klasyfikacja moralna tych zachowań będzie jednak inna, bo

i problem jest inny, niż to sugeruje przykład. Po wtóre, nawet jeśli przyjąć dość sztuczną sytuację trawnika, który utrudnia dojście do domu (w przeciwnym bowiem razie musielibyśmy przyjąć założenie bezmyślnego chodzenia po trawniku), to nie przekonuje mnie argument, że skoro wszyscy go depczą, nie ma sensu działanie respektujące zakaz chodzenia po trawniku. Przykład z trawnikiem błędnie generalizuje pewne kwestie. Jeśli bowiem można się zgodzić, że w przypadku trawnika z trwale wydeptaną ścieżką nie ma sensu obchodzenie tej ścieżki, to trudno się zgodzić z ekstrapolacją tego przykładu na wszelkie typy zachowań, w których większość społeczeństwa nie przestrzega pewnych norm i wartości. Właśnie w sytuacji powszechności łamania pewnych norm współzycia postawy i zachowania przestrzegające tych norm nabierają swobodnego sensu. Nabierają nośności antykonformistycznej, spotęgowanej kontrastem z przeważającym typem zachowań — i z tego względu są w specyficznym tego słowa znaczeniu celowe i nie pozbawione sensu. A więc znów mamy do czynienia z egzemplifikacją, która znacznie więcej problemów i niejasności wprowadza, niż ich rozwiązuje. Sądzę, że jeśli pominiemy warstwę przykładową obu stanowisk, to nasuwa się wniosek, iż stanowiska te nie tylko nie wykluczają się, ale przeciwnie — uzupełniają się wzajemnie. Staje się to jednak czytelne dopiero w momencie, kiedy porzucamy przykłady, a sięgamy do warstwy teoretycznej obu stanowisk. Dr Hołówka trafnie zwraca uwagę na konieczność dysponowania rzetelną wiedzą dotyczącą mechanizmów zjawisk społecznych i konkretnych realiów sytuacyjnych przy podejmowaniu słusznych decyzji moralnych. Prof. Grzegorzycy z kolei akcentuje i podkreśla znaczenie uniwersalizmu etycznego, ale w obu tych ujęciach mamy przecież do czynienia z podkreśleniem dwóch stron tego samego zagadnienia. Utylitaryzm i uniwersalizm etyczny nie są przeciwstawnymi, lecz współkoncepcyjnymi wyznacznikami naszych wyborów moralnych — jedynie możliwą perspektywą ujęcia problemu odpowiedzialności moralnej człowieka we współczesnym świecie.

Henryk Janowski: W związku z dotychczasową dyskusją chciałbym sformułować swój pogląd na sprawy będące jej przedmiotem. W licznych wypowiedziach formułowane były zarzuty wobec koncepcji prof. Grzegorzycy. Warto w związku z tym stwierdzić, iż obowiązkiem krytykującego jest wnikanie w intencje krytykowanej wypowiedzi, a więc w to, co jej autor chciał powiedzieć. W artykule prof. Grzegorzycy nie ma propozycji uniwersalnej, dotyczącej rozwiązania wszystkich bez wyjątku współczesnych problemów ekonomiczno-społecznych, ideologiczno-politycznych i w końcu — moralnych współczesności. W moim odczuciu jest

to usystematyzowana propozycja zajęcia pewnej postawy wobec tego, co można by nazwać niedoskonałościami współczesności. Jak wiadomo, postawy mogą być różne, przy czym nie zawsze różnica postaw musi być przedmiotem ocen i wartościowań. Wychodzimy z założeń, zgodnie z którymi etyki wielowartościowe w sposób bardziej skuteczny sprzyjają postępowi w moralności niż etyka jednowartościowa. Co więcej, w teorii znane jest zjawisko polegające na tym, że zgadzamy się co do pewnych ogólnych wartości, wspólnie je akceptujemy, natomiast spór dotyczy praktycznych metod wcielania ich w życie. Prawdziwy problem tkwi tedy nie tyle w sferze samych wartości, lecz w łączeniu wspólnie aprobowanych wartości z określoną wizją świata i praktycznymi koncepcjami uchylania zła. Nie wynika z tego, by propozycja prof. Grzegorzcyka nie była godna zrozumienia i szacunku. Postawa zrozumienia i szacunku, związana z aprobowanym przez nas wszystkich postulatem tolerancji, nie wyklucza wszakże zajęcia stanowiska odmiennego.

Nie można przykładać wspomnianej już propozycji do wszelkich kwestii społecznych i obciążać jej autora odpowiedzialnością za wszelkie zło.

Etyk, a ściślej mówiąc moralista, obraca się w sferze ograniczonych możliwości. Może on tedy coś chwalić, coś ganić, coś zalecać, nie może jednakże zarazem rozstrzygać istotnych dla swoich zaleceń problemów praktycznych. Wyjątkiem jest tutaj etyka marksizmu ze względu na jej szczególną strukturę polegającą na ścisłym łączeniu wartościowań z rzeczą i konkretną analizą społecznej praktyki.

Gdy była mowa o tym, że możliwe są inne propozycje, dotyczyło to nie tylko specyfiki etyki marksizmu. Warto stwierdzić, że propozycje prof. Grzegorzcyka mogą przemówić wyłącznie do tych ludzi, którzy zwracają się sobą na zewnątrz, którzy w sensie własnych postaw są już jak gdyby doskonali i interesują się przede wszystkim innymi. Jest to tedy propozycja w pewnym tego słowa znaczeniu elitarna, przynajmniej jeżeli chodzi o możliwości odbioru i oddźwięku. Istnieją przecież również ludzie, którzy borykają się z własnymi problemami i konfliktami, dla których zwykle respektowanie norm jest już swoistym heroizmem. Ci ludzie nie są jeszcze w stanie nie tylko zaakceptować, lecz nawet zrozumieć moralnych propozycji prof. Grzegorzcyka. Analogicznie etyka niezależna prof. Kotarbińskiego, przy wszelkich jej podnoszonych niejednokrotnie walorach, miała oddźwięk wśród osób dojrzałych, osób o postawie opiekuńczej właśnie, a nie wśród wszystkich. Mówiąc inaczej, ojciec, który uchyla się nie tylko od opieki nad dzieckiem, lecz który również ukrywa się, by nie płacić alimentów, nie będzie wrażliwy moralnie w odniesieniu do losu np. dzieci afrykańskich. I tu dochodzimy do kwestii konkretyzacji. W tym aspekcie nie chodzi już o generalne społeczno-polityczne konkretyzacje hierarchii wartości, lecz o konkretne internalizacje

norm. Wyraźnie ilustruje to interpretacja pojęcia odpowiedzialności. Postulat odpowiedzialności za cały świat jest abstrakcyjny. Akceptacja takiej odpowiedzialności może nie pociągać za sobą żadnych praktycznych skutków. Gdy wszyscy są odpowiedzialni za wszystko, to nikt w istocie rzeczy za nic nie jest odpowiedzialny.

W tym sensie proponowałbym kierunki naszej dyskusji konkretyzować dwojako. Po pierwsze, tak jak o tym tu mówił profesor Michalik — konkretyzację wartości przez odniesienie ich do rzeczywistości ekonomiczno-społecznej, po drugie, konkretyzację norm i postulatów moralnych poprzez odniesienia ich do adresata.

Stanisław Zapaśnik: Nie miałem zamiaru powtarzać tu tego, co pisałem w „Literaturze”, jeżeli jednak wracam do tego, to niejako zmuszony przez panią Promieńską. Otóż tytułując swój głos w druku „Między utylityzmem a etyką poświęceń”, nie stwierdzałem bynajmniej istnienia takiej alternatywy: albo utylityzm, albo etyka poświęceń. Propozycja, którą chciałem przedstawić w „Literaturze”, była propozycją pośredniczącą między tymi dwoma stanowiskami skrajnymi. I jeżeli została przedstawiona w sposób niedoskonały, to nie jest to tylko moja wina, lecz także okoliczności zewnętrznych, które na skutek skrótów redakcyjnych — pozbawiły mój tekst mniej więcej 1/4 jego objętości.

Pisząc o utylityzmie miałem na myśli nie jego postać XIX-wieczną, ale pewne współczesne propozycje deontologiczne, jak np. utylityzm reguł czy utylityzm czynów. Wydaje mi się sprzeczny z ideą obowiązku moralnego zamiar stworzenia etyki, której normy miałyby za wspólną podstawę zasady sprawiedliwości. Zmniejszyłaby ona znacznie zakres sytuacji regulowanych przez normy moralne do takich tylko, w których jednostka może oczekiwać ekwiwalentu swojego czynu. O wiele bardziej słuszne moralnie wydają mi się próby budowania więzi międzyludzkich przez apelowanie do ludzkiej solidarności czy braterstwa, albo interpretujące nakaz niesienia pomocy innym ludziom jako przejaw samorealizacji własnej, wyraz szacunku dla samego siebie czy nawet chęć zmanifestowania siły własnej lub niezwykłości własnej osoby.

Drugi zarzut, jaki postawiłbym tak interpretowanemu utylityzmowi, to ten, że zakładając symetrię roszczeń, ogranicza on zakres postępowania moralnego do zakresu objętego już istniejącym społecznym systemem reguł. Tylko wtedy bowiem mogę z jakimś poczuciem pewności oczekiwać wzajemności, gdy działam w ramach funkcjonującego w danym społeczeństwie pojęcia moralności. Otóż w moim przekonaniu stanowisko takie konserwuje istniejące stosunki społeczne. I dlatego właśnie jest zwalczane przez lewicę zachodnią, m.in. amerykańską.

Trzecia sprawa — niepokoją mnie następstwa praktyczne takiego stanowiska teoretycznego, które powiada, że należy nieść pomoc innym ludziom tylko wtedy, gdy można małym kosztem osiągnąć wyraźne rezultaty. Nie chciałbym żyć w takim społeczeństwie, w którym funkcjonowałyby normy moralne z góry określające granice, do jakich powinniśmy się posuwać w dążeniu do niesienia pomocy innym. Mogłoby się bowiem zdarzyć, że powszechny tam minimalizm postaw byłby skutecznie rozgzeszany przez obowiązującą moralność.

Natomiast co się tyczy prof. Grzegorzcyka, chyba najlepiej szacunek dla Pana wyrażę mówiąc o Panu to, co powiedział Diogenes Laertios o Diogenesie z Synopy, że jest jak dyrygent chóru, poddający zawsze ton nieco wyższy, aby chór uchwycił ton właściwy. Mam do Pana przede wszystkim pretensję o dobierane przez Pana przykłady. Przesuwają one dyskusję niepotrzebnie w stronę spraw nieistotnych, drugorzędnych i sprawiają, że uczestnicy dyskusji gubią z pola widzenia problemy właściwie moralne. Przeciwno stanowisku wyrażonemu przez Pana chciałbym zgłosić dwa zarzuty. Po pierwsze, apelując do poświęceń zaniedbuje Pan najzupełniej sprawę warunków zewnętrznych czynu. Bez zwracania jednak uwagi na realia działania i bez objęcia pojęciem odpowiedzialności moralnej nie tylko wierności czynu jego normie, lecz także następstw wynikających z naszych działań, stwarza się ryzyko, że mogą one przynieść niekorzystne moralnie skutki, różne przy tym od zamierzonych. Chodzi o to, by podmiot czynu dokonywał namysłu nie jedynie nad samą normą postępowania, ale też nad warunkami, między innymi społecznymi i politycznymi, w jakich norma ta ma być urzeczywistniana. I aby odstąpił od niej, gdy przewiduje negatywne moralnie następstwa swojego postępowania.

Po drugie — nie mogę się zgodzić z Panem, gdy — jak na to zwracała uwagę pani Starczewska — uważa Pan za dopuszczalne moralnie wpływanie na postawy środkami, które mogłyby rodzić u ich nosicieli poczucie winy czy wyrzuty sumienia. Nikt nie może zakazać mi, abym zadawał sobie cierpienie śpiesząc z pomocą innym. Jeżeli jednak ktokolwiek, aby skłonić ich do takiego samego postępowania, zadaje cierpienie innym ludziom — a tym jest w rzeczywistości budzenie poczucia winy czy wyrzutów sumienia — wykracza poza dozwolone moralnie granice działania. Nie mogę zaakceptować takiej propozycji. Bez dodatkowych ograniczeń i uściśleń, w tej postaci, w jakiej została tu przedstawiona, jest ona dla mnie nie do przyjęcia.

Krystyna Starczewska: Chciałabym powiedzieć o swoich wątpliwościach związanych ze stylem moralistyki uprawianej zarówno przez

prof. Grzegorzcyka, jak i dr. Hołówkę. Raz jeszcze chcę przy tym podkreślić, że zgadzam się z podstawowymi założeniami aksjologicznymi, do których odwołuje się w swych moralistycznych apelach prof. Grzegorzcyk. Wyznaję podobnie jak on uniwersalizm etyczny, skłonna jestem mierzyć moralną wrażliwość jednostki zakresem jej solidarnościowej więzi z innymi, uznaję wagę moralną poświęcenia człowieka na rzecz innych. Moje wątpliwości nie dotyczą więc poglądów etycznych prof. Grzegorzcyka, lecz jedynie tonu uprawianej przez niego moralistyki. Wyczuwam w moralistyce prof. Grzegorzcyka lekceważenie dla realnej skuteczności podejmowanych przez człowieka działań i apoteozę działań rytualno-symbolicznych, będących jakby czystą ekspresją szlachetnych intencji moralnych. I tego właśnie dotyczą moje wątpliwości, gdyż prowadzi to, w moim przekonaniu, do budzenia w odbiorcach skłonności do hipokryzji.

Hipokryta jest człowiek, który manifestuje swą zgodę na szczytne ideały moralne, nie czyniąc w praktyce nic konkretnego, co pozwalałoby żywić nadzieje, że ideały te dadzą się kiedykolwiek zrealizować. Jest to człowiek, który potępia jednocześnie tych wszystkich, którzy nie podzielają jego jedynie deklaratywnie wyrażanych zasad moralnych. Hipokryta nie przeżywa w istocie emocjonalnie głoszonych przez siebie zasad, lecz wypowiada je wyłącznie po to, by zachować dobre mniemanie o sobie i mieć okazję do potępienia moralnego tych wszystkich, którzy będąc mniej od niego zakłamanymi, głoszą nierealność czy praktyczną nierealizowalność w danej sytuacji owych szczytnych zasad czy ideałów.

W dyskusji, która rozgorzała wokół polemiki prof. Grzegorzcyka i Jacka Hołówki, ujawniły się, w moim odczuciu, pewne tendencje do hipokryzji. Hipokryzją traciło, według mnie, potępienie moralne dr. Hołówki za głoszone przez niego poglądy — przez ludzi, którzy bynajmniej nie praktykują, tak jak prof. Grzegorzcyk, etyki osobistego wyrzeczenia i ofiary. Osądzanie bliźniego za przypisywane mu intencje moralne, a nie wedle realnych skutków jego czynów stwarza bowiem najłatwiejszą możliwość ukazania siebie jako istoty czystej i moralnie nieskazitelnej — bo dysponującej dającymi się zwerbalizować czy symbolicznie wyrazić, dobrymi intencjami. Moralistyce, która lekceważy realne skutki ludzkich działań, grozi więc to, że dostarczać będzie ludziom zakłamanym pięknie brzmiących frazesów, którymi posłużą się oni w ferowaniu ocen moralnych dotyczących innych, a których nie zastosują do samych siebie. Ów moralistyczny, powierzchownie przyswojony frazes może stać się dla takich ludzi wygodnym parawanem, osłaniającym ich rzeczywiste działania, które w praktyce nie mają nic wspólnego z deklarowanymi poglądami.

Dr Hołówka głosił, w przeciwieństwie do prof. Grzegorzcyka, ostrożność w formułowaniu moralnych postulatów i realizm w działaniu.

Ostrzegął on przed formułowaniem zaleceń moralnych, których nie sposób realizować praktycznie, zachęcał do maksymalnego liczenia się z rzeczywistymi możliwościami działania. Skutki realnych czynów, a nie werbalnie deklarowane czy symbolicznie jedynie wyrażane intencje etyczne winny być, według niego, ostatecznym kryterium oceny moralnej ludzkiego postępowania. Nie twierdzą, aby w owym tonie pragmatyzmu, który dominował w wypowiedziach Jacka Hołówki, nie kryło się inne istotne niebezpieczeństwo. Wypowiedzi Hołówki mogły być odczytane jako usprawiedliwienie obojętności na los bliźnich, którym — według własnego, dowolnego w sumie rozeznania — i tak pomoc nie sposób, mogły być potraktowane jako zachęta do całkowitego uchylenia się od moralnej odpowiedzialności za los świata. Mogły też być odebrane jako usprawiedliwienie etycznego konformizmu. „Skoro wszyscy depczą trawniki, wolno i mnie”. „Skoro wszyscy kłamią, nie ma nic moralnie złego w moim dołączeniu się do chóru kłamców”. „Skoro wszyscy kradną, moja kradzież przestaje być wykroczeniem moralnym”. Można było tak zinterpretować wypowiedzi dr. Hołówki, które jednak w istocie zachęcały jedynie do liczenia się z rzeczywistością i ferowania zaleceń moralnych nie wykraczających poza możliwości ich praktycznej realizacji.

Z odbiorem obu typów moralistyki zaprezentowanej nam na łamach „Literatury” łączą się więc przeciwstawne sobie niebezpieczeństwa: niebezpieczeństwo hipokryzji i niebezpieczeństwo etycznego konformizmu, niebezpieczeństwo lekceważenia praktycznych skutków własnych działań i przeciwne mu niebezpieczeństwo całkowitego poddania się regułom działania wedle pragmatycznej skuteczności. Myślę, że przyczyny tego stanu rzeczy są zrozumiałe: nasza potoczna refleksja etyczna oscyluje nieuchronnie między tęsknotą do nie dających się zrealizować ideałów a realistyczną oceną możliwości rzeczywistego działania. Moralistyka jednostronna, nie uwzględniająca obu tych biegunów etycznej refleksji, musi rodzić niebezpieczeństwa, o których mówiłam. Myślę, że trzeba po prostu zdawać sobie z tego sprawę.

Rzadko w moralistyce spotkać można łączenie perspektywy celów idealnych z perspektywą uczciwej oceny rzeczywistych skutków podejmowanego przez człowieka działania. Być może, jednostronność jest warunkiem wszelkiego typu poczynań moralistycznych. I dlatego właśnie osobiście nie gustuję w moralistyce. Szczególnie zaś w moralistyce, którą określiłam mianem represyjnej.

To, co teraz powiem, niezgodne będzie z intuicjami wszystkich wypowiedających się dotąd osób. Wszyscy bowiem, jak dotąd, zgadzali się z tezą prof. Grzegorzycy, że poczucie winy jest zasadniczym czynnikiem stymulującym moralny rozwój człowieka. Im bardziej pod względem moralnym rozwinięty człowiek, tym czulsze jego sumienie, tym zatem

szerszy zakres jego poczucia winy. Wydaje się, że konsekwencją takiego rozumowania byłoby stwierdzenie, że człowiek osiągnący szczyty moralnego rozwoju to człowiek obciążony poczuciem winy za każdy swój czyn, za każde poruszenie się, w równym stopniu zresztą, jak za każde zaniechanie czynu czy wstrzymanie się od poruszenia. Człowiekiem najgłębiej moralnym byłby zatem, zgodnie z takimi poglądami, człowiek zabijany przez nieustanne i nie dające się niczym załagodzić poczucie winy, człowiek nie akceptujący w pełni żadnego ze swych czynów, wyczulony maksymalnie na własne zło i zło otaczającego go świata.

Muszę stwierdzić, że absolutnie nie zgadzam się z poglądami prowadzącymi do tak absurdalnych wniosków. Skłonna jestem mniemać, że sprawy mają się dokładnie odwrotnie. Tym, co stymuluje rozwój człowieka, a więc także jego rozwój moralny, jest — w moim mniemaniu — zdolność do akceptacji samego siebie i afirmacji świata. Człowiek staje się zdolny do dawania — którego najwyższym wyrazem jest poświęcenie i ofiara — gdy akceptuje siebie i swoje miejsce w świecie, gdy potrafi dostrzec (co wcale nie jest proste i łatwe) dobro świata, dobro innych ludzi i dobro samego siebie. Mówiąc najprościej — sądzę, że to, co najlepsze w działaniu człowieka, to, co jest manifestacją jego solidarności z innymi ludźmi, co jest pasją tworzenia i pomnażania dóbr tego świata, co przejawia się czasami w aktach poświęcenia i ofiary — płynie z afirmacji świata, której warunkiem jest akceptacja samego siebie. Bo to, co twórcze w życiu ludzkim, wyrasta z pragnienia ochraniać i pomnażania dostrzeżonego przez człowieka dobra. Wychowywać ludzi głęboko moralnych to — w moim mniemaniu — tyle, co wychowywać ludzi zdolnych do pomnażania ogólnej sumy dobra w świecie, a nie ludzi powiększających sumę zła przez samoudręczenia i bezpłodne wyrzeczenia. Droga rozwoju człowieka wiedzie nie przez rozbudowywanie jego poczucia winy i wrażliwości na zło, lecz przez budzenie zdolności do afirmacji świata i akceptacji siebie, przez rozwijanie pragnienia ochrony i pomnażania dostrzeżonych wartości.

Moralistyka represyjna, stawiająca sobie za zadanie budzenie lęku przed skalaniem własnych rąk, odwołująca się do poczucia winy jako głównego motywu czynów moralnie dobrych, prowadzić może do rozwijania w ludziach nerwicowych mechanizmów lękowych, budzić może pogardę dla niedoskonałości istoty ludzkiej, niechęć do świata, ludzi i samego siebie. Może też, jak już wspomniałam, pomnażać zastępy pogardzających innymi, a zadowolonych z siebie hipokrytów.

Sądzę, że poczucie winy nie jest uczuciem budującym i tylko w bardzo skromnym i ściśle ograniczonym zakresie może mieć stymulujący wpływ na rozwój moralny człowieka. Jest to zakres podstawowych obowiązków i elementarnych norm moralnych. Wszystko, co jest autentyczną, twórczą

ingerencją człowieka w świat, przekracza zaś zakres elementarnego obowiązku, płynie bowiem z innego źródła niż lęk przed grzechem czy potępienie zła. Źródłem tym jest akceptacja samego siebie i afirmacja otaczającego świata.

Człowiek, którego przepelnia afirmacja dla świata przyrody, który — mówiąc nieco sentymentalnie — kocha przyrodę, nie musi przestrzegać dość wątpliwego w swej celowości rytuału niezapalania ognisk w miejscach nie szkodzących lasom i łąkom. Człowiek taki spontanicznie staje w obronie przyrody, gdy wymagają tego okoliczności, sensowność zaś jego działań zależy od wiedzy, którą dysponuje, od praktycznych umiejętności i trafnego rozeznania każdej konkretnej sytuacji.

Człowiek, który autentycznie kocha swych bliźnich, którego przepelnia afirmacja dla istoty ludzkiej, autentyczne poczucie wartości człowieczeństwa, nie musi dla zmanifestowania swych uczuć przestrzegać wielce wątpliwego w swej celowości rytuału niepicia kawy. Będzie on gotów spontanicznie pomóc człowiekowi potrzebującemu, nawet temu najdalszemu, a sensowność jego czynów zależy będzie od umiejętności trafnego rozeznania właściwej skuteczności zamierzonego działania.

Rozwijając w ludziach afirmację dla wartości świata i uczyć ich jednocześnie trzeźwości w działaniach, które chronić mogą i pomnażać te wartości, to jedyny — w moim mniemaniu — program wychowania moralnego. Jest to program, którego częścią musiałoby być tak bardzo w naszej kulturze zaniedbane wychowanie emocjonalne. Nasz jednostronnie intelektualny system edukacji powoduje zaniedbania w wychowaniu emocjonalnym. Zaniedbania te są jednym ze źródeł emocjonalnej niedojrzałości wielu nawet bardzo wysoko rozwiniętych intelektualnie ludzi. Sądzę, że zaniedbań tych nie da się zrekompensować działalnością moralistyczną. Stąd płynie moja niewiara w skuteczność wszelkiego typu pouczeń moralistycznych, które odbierane być mogą tylko na tym poziomie wrażliwości i dojrzałości emocjonalnej, na jakim znajduje się przyjmujący je człowiek.

Jacek Hołó w k a: Mam, niestety, wrażenie, że zostałem w tej dyskusji od początku źle zrozumiany, przynajmniej przez część czytelników „Literatury”. Zarzuca mi się, że podjąłem się obrony egoizmu i wandalizmu. Może są to zarzuty stawiane w dobrej wierze, a może tylko dla pozorów, tego nie wiem. Traktować je jednak muszę tak, jakby wypowiedziane były serio.

Broniłem więc rzekomo egoizmu mówiąc, że lepiej pozostawić Sahel w spokoju i zająć się własnymi sprawami, niż podejmować symboliczne akty pomocy. To zdanie o pozostawieniu Sahelu w spokoju wyrwane

było z kontekstu i skracane o połowę. Jakbym powiedział, że lepiej się nie mieszać i kropka. Ja tymczasem mówiłem, że lepiej się nie mieszać, jeśli się nie potrafi pomóc, i to jest zupełnie co innego. Jeśli już ktoś chce mówić, że broniłem egoizmu, powinien wyraźnie pokazać, jakiego broniłem egoizmu — mianowicie egoizmu nieuniknionego. A w tym przypadku nie jest to żadna obrona, tylko stwierdzenie faktu. Jak nie możemy pomóc, to nie możemy pomóc i powinniśmy się zająć sobą. Kto nie może pomóc innym, robi źle, jeśli na dodatek nie dba o siebie. Jeśli z mojego wyrzeczenia nikt nie może skorzystać, w imię czego mam je dokonywać. Dla okazania solidarności, współczucia, braterstwa i troski o drugiego człowieka? To nieporozumienie. Głodny nie potrzebuje współczucia, tylko jedzenia, chory nie potrzebuje braterstwa, tylko lekarstw, samotny nie potrzebuje zrozumienia, tylko towarzystwa, itd. Gdy proszą o jedno, nie można dawać drugiego. Oczywiście może być tak, że ci sami potrzebują jednocześnie jedzenia, lekarstw i odzieży, a także współczucia, zapewnienia o solidarności i zrozumieniu. Mam jednak wrażenie, że gdy dostaną to pierwsze — jedzenie, odzież i lekarstwa, to sami się łatwo przekonają, że niepotrzebne jest im to drugie — zrozumienie, współczucie i zainteresowanie. A jeśli będzie potrzebne, to wtedy trzeba dawać, bo tego właśnie potrzebują. Wtedy lekarstwa i odzież mogą być nie na miejscu, a oznaki uczucia czymś bardzo potrzebnym.

Natomiast źle jest tworzyć taką moralność, która poucza, że gdzie nie można pomóc, trzeba dawać symbole. Zamiast jedzenia dawać dowody pamięci, zamiast lekarstw zapewnienie braterstwa, zamiast odzieży obietnicę zrozumienia. Źle jest też tworzyć taką moralność, która zakłada, że potrzebujący lubi się dzielić swoją krzywdą czy deprawacją. Że głodny lepiej się czuje, jeśli wie, że inni też nie jedzą, że chory czuje się zdrowszy, jeśli wie, że inni chorują, i pozbawiony środków czuje się lepiej, jeśli wie, że na drugim końcu świata ktoś rezygnuje z przyjemności czy nawet luksusu. Cóż on na tym zyskuje, że ktoś się czegoś wyrzeka. Przyjmuje ofiarę solidarności? Przyczynia się do moralnego uwznioślenia osoby rezygnującej z luksusów? Czy rzeczywiście nawet w sytuacji oddalenia, przepaści kulturowej i niemożności skutecznego działania dla złagodzenia potrzeb najlepszym dowodem pamięci, współczucia i smutku jest wyrzeczenie, dokuczanie sobie, asceza i pogarszanie własnych warunków? Czy w sytuacji bezradności moralność ma potęgować przygnębienie, przekonanie o jakiejś winie i obowiązek popadnięcia w prostrację? To jest tylko dodawanie jednego zła do drugiego. Jeśli jeden głodował i było to źle, to jest tym gorzej, gdy głoduje dwu. Jeśli drugi chciał pomóc i nie mógł, to jest tym gorzej, jeśli za to pokutuje. Moralność nie powinna być namiastką celowego działania. Nie powinna stwarzać wrażenia, że rozwiązaliśmy problem, jeśli nie jesteśmy w stanie go rozwiązać. Nie po-

winna nam mówić, że ofiarą z własnego szczęścia komukolwiek gdziekolwiek polepszymy życie. Jeśli powinniśmy byli pomóc i nie pomogliśmy, to naszej winy nie zmazuje symbol i samoudręczenie. A więc moralność żądająca wówczas wyrzeczeń robi podwójny błąd, fałszuje rzeczywistość i ludzi sumienie. Karze za niedokonanie rzeczy niewykonalnej i nakładając karę stwarza pozory rozwiązania problemu, którego w rzeczywistości nie tknęliśmy.

Wzbudzanie uczuć i żądanie symboli tam, gdzie potrzebne jest konkretne działanie to zabieg namiastkowy i mijający celu. Może być na swój sposób użyteczny, jeśli po prostu przekazuje dalej wołanie o pomoc, jeśli informuje o tym, co się stało, tych, którzy tego nie wiedzą. Ponadto, gdy trudno trafić do świadomości tych, którzy mogą pomóc, a nie chcą, warto może czasem podręczyć tych, którzy chcieliby pomóc, choć nie mogą, przypominając im o rozmiarach klęsk, biedy i nieszczęścia na świecie. Ale to już innego typu działanie, zmierzające do odległego celu, a nie bezpośredniego i ostateczna jego wartość też zależy od tego, jak okaże się skuteczne i jakie da rezultaty.

To tyle w związku z posądzeniem o obronę egoizmu. A teraz wandalizm. Mówiłem, że należy pozwolić chodzić po trawniku tym, którzy nie robią trawie widocznej szkody, nawet jeśli to wabi innych, którzy trawę niszczą. Starałem się wykazać, że w moralności bardziej liczą się fakty niż intencje i analogie. Na to pada argument, że gdyby nie było pierwszego, to by nie było piątego, jeśli więc pięciu robiło to samo, to wszyscy są równie odpowiedzialni za ostateczną szkodę. To jest tylko wyłożenie od nowa argumentu, który staram się właśnie podważyć. W moralności nie powinno być „gdybania”. Nie powinna się ona opierać na trybie nierealnym, tylko na zdaniach orzekających. Jeśli do autobusu może wejść 80 osób, a weszło 110 i złamała się oś, to nie ma co mówić, że nie byłoby ostatnich trzydziestu, gdyby nie było pierwszych trzydziestu. Samo to stwierdzenie jest prawdziwe, tylko mało ważne. Oś złamali ci, którzy wsiadali do zatłoczonego autobusu i oni wyłącznie są odpowiedzialni za szkodę. Oczywiście nie byłiby odpowiedzialni, gdyby „nie było pierwszych trzydziestu”. Gdyby nie było pierwszych trzydziestu, cała sytuacja byłaby inna. Autobus nie byłby przepełniony; w środku byłoby 80 pasażerów i nie byłoby żadnej szkody. Nikt nie złamał osi. I to jest jedyny powód, dla którego wolno by im było wsiąść do autobusu mającego 50 pasażerów. Wsiadając nie złamaliby osi. A prawdziwość zdania, że gdyby nie było pierwszych, nie byłoby ostatnich, nie ma to nic do rzeczy. Czy mamy zakazywać robienia wszystkiego, co daje opłakane skutki, jeśli robi to zbyt wielka liczba ludzi. Zabronić chodzenia po trawniku — to nikogo nie razi. Ale konsekwentne stosowanie tej

samej zasady każe też zabronić starania się o mieszkania, bo gdy zbyt wielu ludzi się stara, powoduje to napięcia społeczne i gdyby nie było pierwszych, to by nie było też ostatnich. Z podobnych przyczyn nie należy jeździć samochodem po mieście, stawać w kolejkach, kupować książek o małym nakładzie, itd. To absurd. Nie ma powodu redukować moralności do takich zasad, które stosowane bezmyślnie, w każdej sytuacji, przez dowolną liczbę ludzi dają zawsze dobre rezultaty. Wtedy w moralności nie pozostaje nic prócz paru wzniosłych haseł o powszechnej sprawiedliwości, prawdomówności, ofiarności i poświęceniu. Rzeczywiście, tym akurat trudno komukolwiek zaszkodzić. Czemu jednak moralność ma być czymś najprostszym, równie łatwym dla dziecka, jak dla dorosłego, czymś bezmyślnym, automatycznym i ślepym, dającym zawsze gwarancję sukcesu?

Istnieje przecież filozofia moralna, trudne problemy wymagające zastanowienia i namysłu. Istnieją sytuacje wymagające rozeznania. Nie ma powodu z tego rezygnować. Zasada prostsza nie jest moralnie lepsza. „Nie chodź po trawniku” nie jest moralnie lepsze od „Nie chodź po trawniku, jeśli wyrządzasz szkodę”.

Jeśli więc wskazuje się, że zasada „co by było, gdyby wszyscy postępowali w ten sposób” jest zasadą wadliwą, to nie wystarczy powiedzieć, że jesteśmy do niej przywiązani i że jest ona prosta. Moralność nie powinna się sprowadzać do nawyku i myślowej wygody. W dyskusji nad Sohelem istotne znaczenie miała nie wyrażona nigdzie *explicite* zasada: „rób tak jak ja, bo gdyby wszyscy postępowali w ten sposób, problem byłby rozwiązany”. Otóż nie jest wszystko jedno, czy inni faktycznie postępują tak jak obrońca tej zasady, czy nie. Jest natomiast bez znaczenia, co by było, gdyby wszyscy tak postępowali, póki postępują inaczej. Jeszcze raz podkreślam: rozstrzygające są fakty, a nie tryb warunkowy nie-realny. Jest wielka różnica między zasadą „rób jak ja, bo gdyby wszyscy postępowali w ten sposób, to problem byłby rozwiązany”, a zasadą „rób tak jak ja, bo są szanse na to, że podobnie postępować będzie więcej osób i wtedy problem będzie rozwiązany”. I tylko ta druga zasada jest ważna w moralności. Przykład postępowania sam się nie uogólnia, ale może się okazać zaraźliwy. I to trzeba umieć przewidzieć, bo jest to podstawowa sprawa. Moralność, która nie dba o realia, jest grą pozorów. Moralność powinna nas skłaniać nie do manifestowania symbolu, lecz do rozsądnego skutecznego działania w imię naszych ideałów, do osiągnięcia społecznie widocznych skutków tam, gdzie problem moralny ma wyraźny wymiar społeczny. Wysilek moralny powinien jednocześnie wiele jednostek zdających sobie sprawę ze swej ilości, siły i programu działania. I jak diabła powinniśmy się strzec *wishful thinking*. Dobry przykład

może wpaść jak kamień w studnię lub też może wywołać tysiące naśladowców. I od tej właśnie sprawy — od tego, jaki wywoła oddźwięk — w znacznej mierze zależy, czy był to w ogóle dobry przykład, czy nie.

Andrzej Grzegorzyc: Nie wydaje mi się, ażeby Pan pobudzał do wrażliwości społecznej. Pan mówi, że lepiej jest, jeśli oświecenie moralne jest rozłożone równomiernie. Że lepiej jest, gdy nikt nie wykazuje nadzwyczajnej obowiązkowości, lecz zaniedbania moralne rozłożone są równomiernie. To się wiąże ze sformułowaniem, że działalność moralna działa dyskryminująco. Wracając do tej sprawy powiedziałbym, że jest to typ dyskryminacji, który musi być, bo się wiąże z wątpliwością, czy świat można urządzić bez ofiar...

Ostatnia wypowiedź pani Starczewskiej głosi, że pewna wzmożona represyjność może dotyczyć głównie pewnego minimum, a nie maksimum naszych dobrych uczynków. Idea wydaje się słuszna przez porównanie z zobowiązaniami typu zawodowego. Jednakże w sprawach moralnych porównanie to może zawieść. Określenie moralnego minimum nie jest łatwe. Np., jakie jest minimum niekradzenia. Również jeśli ktoś zadeklaruje swoje maksimum, to inni mogą na to jego maksimum liczyć. Jest jakiś moment, w którym to, co byłoby tylko subiektywnym, bardzo własnym, prywatnym zobowiązaniem, zostaje potraktowane jako fakt przyrodniczy, na który można liczyć, że ten człowiek będzie tak postępował. Stąd płyną pewne roszczenia. Poza tym rzeczy mogą ulegać ewolucji. Coś, co do niedawna było dopuszczalne w ramach naszej normalnej konsumpcji, w nowej sytuacji staje się niedopuszczalne. Właśnie w dziedzinie ochrony środowiska mamy tego typu przykłady. Np. zatrucie wody proszkami itp. Mała ilość zanieczyszczeń nie szkodzi. Gdy zanieczyszczenia niszczą życie, wówczas wszyscy są obowiązani zaprzestać zanieczyszczenia, co staje się trudne ze względu na powstałe przyzwyczajenia i potrzebę dodatkowego wysiłku, gdy chce się chronić środowisko. Przyroda ma to do siebie, że się może odnawiać i dlatego przykłady pana Hołówki może nie odnoszą się dobrze do środowiska. Zawsze można rozpocząć akcję ratowania i jesteśmy do niej zobowiązani.

Moralista przy tym podejmuje się akcji zachęcania innych do postępowania, które wydaje mu się słuszne. Działalność tego typu nie jest łatwa. Ludzie zadufani w sobie każdą argumentacją mogą odebrać jako ich usprawiedliwiającą, a atakującą innych. Przy propozycjach wielu akcji niektórzy ludzie bronią się przed moralnym zobowiązaniem, wynajdując wiele trudności technicznych. Tak jest np. z akcją pomocy dla głodujących. Ponieważ dużo akcji było nieskutecznych oraz były popełniane nadużycia, więc wielu ludzi uważa się z góry za rozgrzeszonych z nie-

podejmowania żadnej akcji w tym kierunku. W postawie takiej kryje się pewne wygodnictwo. Człowiek godzi się laskawie partycypować w akcji, gdy mu się dostarczy pełną gwarancję skuteczności. Tymczasem mógłby się też poczuć zobowiązany właśnie do zorganizowania skutecznej pomocy lub do poprawienia skuteczności akcji dotychczasowych. Język etyka czy moralisty przez samo używanie ocen stwarza już pewną presję. Ale presja ta leży w granicach moralnego prawa perswadowania innym ludziom, radzenia, oceny i krytyki. Ludzka godność człowieka wymaga, aby nie ukrywać przed nim zasadniczych prawd dotyczących jego życia, jak i zasadniczych ocen, o których jesteśmy przekonani. Inną jest rzeczą, że do przyjęcia przez kogoś pewnej prawdy lub pewnej oceny trzeba danego człowieka przygotować.

Henryk J a n k o w s k i: W dyskusji naszej poruszyliśmy kilka istotnych problemów, a także zarysowały się różne stanowiska. Nikt nie jest w stanie w sposób kompetentny i odpowiedzialny orzec, kto ma rację, kto zaś jej nie ma, nie było zresztą naszym zamiarem doprowadzenie do tego typu podsumowania. Sądzę, że opublikowanie przebiegu tej dyskusji może mieć charakter inspirujący do dalszych przemyśleń poruszonych tu kwestii. Chciałbym serdecznie podziękować referentom, a także wszystkim uczestnikom naszego spotkania.

Przed opublikowaniem dyskusji, jej uczestnicy otrzymają stenogramy swych wypowiedzi do autoryzacji. Na tej podstawie przygotowujemy w „Etyce” obszerny materiał, którego kształtu jeszcze przesądzić nie możemy.

Głosy nadesłane

Jan S z m y d: Pogłębionych dyskusji wokół żywotnych problemów współczesnego życia moralnego mamy w naszej publicystyce stosunkowo niewiele: pojawiają się one rzadko i okazjonalnie, przebiegają na ogół mało dynamicznie, nie wzbudzając większego rezonansu. Szybko, nazbyt szybko zamierają, nie osiągając zamierzonych celów. Nasuwa się pytanie o przyczynę tego stanu rzeczy. Na pytanie to nie jest łatwo odpowiedzieć. Idzie wszak o złożone przyczyny tego niedosytu i przebiegu dyskusji poświęconych sprawom moralności. Niektóre elementy tej odpowiedzi spróbujemy jednak formułować w niniejszej wypowiedzi. Pewne dane odpowiedzi tkwią po prostu w treści tych dyskusji, w ich poziomie, charakterze. Już wstępna analiza materiałów owych dyskusji daje sporo materiału dla tej odpowiedzi. Wykorzystajmy go na tym miejscu, ale

uprosimy sobie nieco zadanie. Ograniczmy się mianowicie — stosownie zresztą do ograniczonych ram „głosu dyskusyjnego” — do materiału dyskusji poświęconej zagadnieniu zakresu powinności moralnej, która miała miejsce na łamach „Literatury” (styczeń, luty 1976 r.). Na jej to podstawie oraz opierając się na niektórych obserwacjach spróbujemy odpowiedzieć na wysunięte pytanie, a także znaleźć odpowiedź na pytanie dalsze: co mianowicie trzeba zrobić, żeby zmienić wzmiankowany stan rzeczy. Odpowiedź wzbogaci się nieuniknienie o kilka refleksji i postulatów nasuniętych przez zagadnienia upowszechnienia wiedzy etycznej.

O czym więc poucza nas rzeczona dyskusja, jakie dają się wywieść z niej wnioski? Jak też przedstawiają się z interesującego nas punktu widzenia inne wypowiedzi publicystyczne z ostatnich lat poświęcone zagadnieniom moralności? Wskazuje ona przede wszystkim na to, że zachodzi pilna potrzeba szerszej społecznej dyskusji na temat zasadniczych problemów moralnych naszego społeczeństwa. Problemów tych nie da się uniknąć czy uchylić na dłuższą metę. Kłębią się one tuż pod powierzchnią naszego życia zbiorowego i jednostkowego. Silnie, a nawet natarczywie cisną się one w jego progi i nierzadko wdzierają się poza nie — nieoczekiwanie jak gość nieproszony. Coraz trudniej jest pozostawać wobec nich niegościnnym, a już zupełnie niemożliwie — ignorantem. Domagają się one — jest to zrozumiałe wobec nagminności i społecznego ich znaczenia — nie tylko i nie tyle traktowania ściśle profesjonalnego, akademickiego — w kręgu specjalistów etyków, w wyspecjalizowanym języku naukowym, a przez to w pewnym stopniu hermetycznym i mało komunikatywnym; wymagają one ujęcia popularnonaukowego a nawet publicystycznego, ujęcia społecznie zaangażowanego i uczuciowego, chciałoby się nawet powiedzieć, że serdecznego i gorącego — wyrażanego w miarę możliwości w języku ogólnie zrozumiałym i komunikatywnym. Takie ujęcie podstawowych, a żywotnych problemów moralnych zakłada oczywiście potrzebę gruntownego ich znawstwa, fachowej orientacji, opanowania niezbędnej aparatury pojęciowej itp. Równocześnie wymaga ono czegoś więcej — przejęcia się osobistego poruszonymi problemami, gotowości i siły wewnętrznej do włączenia się w ich rozwiązywanie, umiejętności wypowiadania się w ich przedmiocie żywym, plastycznym i skupiającym uwagę językiem — słowem — wymaga to dużej wiedzy etycznej i rozwiniętych sprawności ekspresyjnych. Wydaje się, że specyficzna „natura” problemów moralnych, ich osobliwy charakter nasuwają potrzebę stosowania takich to właśnie „bogaty” środków w momentach ich stawiania i prezentacji oraz orędowania w ich imieniu. Nie trzeba podkreślać, bo jest to sprawa ogólnie znana, że wielu publikowanym w ostatnim okresie wypowiedziom na tematy moralne nie zawsze starczało „bogatszych” środków.

Następna uwaga. Wypowiedzi na tematy moralne nieprofesjonalistów oceniane być powinny nie tylko z punktu widzenia ich poprawności merytorycznej i formalnej, intencji i aspiracji społecznych, celności i skuteczności itp., ale także z punktu widzenia ich funkcji ekspresyjnej, tzn. z takiego stanowiska, kiedy pytamy o to, w jaki sposób i o ile oddają one stan świadomości moralnej danej społeczności i czy istotnie spełniają tę funkcję.

Rozważania publicystów z ostatnich lat poświęcone zagadnieniom moralnym i etycznym, w tym głosy z łam „Literatury”, mogą być, jak sądzę, interesującym materiałem dla socjologa moralności naszego społeczeństwa.

Nie wchodząc w szczegółowy rozbiór i systematyczne dociekania dotknijmy na tym miejscu jedynie wyrywkowo tego materiału i przedstawmy impresje powstałe przy tym pobieżnym i przelotnym z nim kontakcie.

Po pierwsze: podlegająca gruntownym przemianom świadomość moralna podstawowych grup społecznych i zawodowych naszego społeczeństwa wykazuje oznaki znacznych opóźnień w porównaniu z nurtem społeczno-ekonomicznego i gospodarczego rozwoju, przy czym opóźnienia te widoczne są nie tyle na poziomie kierunkowych wartości i ogólnych zasad moralnych, co w dziedzinie szczegółowych norm i ocen oraz konkretno-sytuacyjnego kształtowania postaw moralnych i samookreślania się w konfliktach i dylematach moralnych.

Po drugie: uwidaczniają się znaczne braki w zakresie elementarnego wykształcenia etycznego absolwentów naszych szkół i uczelni, w konsekwencji zaś — braki w tym nie dość jeszcze u nas docenianym, a, jak doświadczenie poucza, dość ważnym elemencie społecznej edukacji szeregu grup zawodowych — wśród nich takich grup, u których wiedza etyczna funkcjonować winna nie tylko jako składnik ogólnego wykształcenia, ale jako integralny element przygotowania zawodowego (lekarze, nauczyciele, prawnicy, pisarze, publicyści itp.). Ten niedobór socjalistycznej świadomości społecznej wypełniany bywa treściami tradycyjnych, socjalistycznemu rozwojowi na ogół nie sprzyjających doktryn etycznych (mieszczańskich, neomieszczańskich itp.). Jednym z istotnych powodów tego niepomysłnego stanu rzeczy jest m.in. niedocenianie w programach szkolnictwa, zwłaszcza średniego, tak bardzo potrzebnego i przez młodzież oczekiwanego przedmiotu, jakim byłaby propedeutyka filozofii i etyki. Można mieć poważne zastrzeżenia co do nadziei, że funkcję tego przedmiotu spełni zadowalająco jakikolwiek inny przedmiot, np. język polski czy ekonomicznie i politologicznie zorientowana *Propedeutyka nauki o społeczeństwie* (Por. wstępną wersję programu z tego przedmiotu dla dziesięcioletniej szkoły średniej, Warszawa 1975).

Po trzecie: nie najlepiej przedstawia się również popularyzacja i upowszechnianie podstawowej wiedzy etycznej. Wysiłki kilku autorów (M. Fritzhand, H. Jankowskiego, T. Michalik, S. Soldenhoffa i paru innych) nie są w stanie dokonać oczekiwanego przełomu w skutecznych działaniach na tym polu. Przeciętny poziom kultury etycznej (nie mieszając z szerzej rozumianą kulturą moralną) znacznych kręgów społeczeństwa ciągle pozostaje stosunkowo niewysoki. W każdym razie nie znajduje się on na takim poziomie, jaki wyznacza przyspieszone tempo ogólnego rozwoju naszego społeczeństwa. Przyczyn tej zapewne niepomyślnej okoliczności upatrywać należy — jak to zwykle się czynić — nie tylko w znanych brakach kadrowych, niedoskonałościach programów szkolnych czy w niedostatku odpowiednich inicjatyw i dokonań powołanych do działania na tym polu środowisk naukowych oraz organizatorów masowych środków przekazu — prasy, radia, telewizji, ale także — co chcemy na tym miejscu podkreślić — w trudności w utrafieniu we właściwe, udane, a przez to najbardziej skuteczne formy i środki działania.

Łatwo skonstatować, że stosowane formy popularyzacji wiedzy etycznej nie są, mimo usiłowań i najlepszych intencji, należycie dostosowane do umysłowości tzw. masowego odbiorcy i czytelnika, słuchacza i widza. Są nie dość komunikatywne i zrozumiałe, albo po prostu mało atrakcyjne i interesujące. Można niestety powiedzieć, że nie dorobiliśmy się jeszcze dobrej, a nowoczesnej sztuki masowego udostępniania omawianej wiedzy etycznej (jest to zresztą bolączka procesu upowszechniania treści wielu innych gałęzi wiedzy naukowej). Mistrzowskie pod tym względem *Pogadanki obyczajowe* W. Witwickiego uznać można, mimo znacznego upływu czasu, za w pewnym sensie niedościgniony wzorzec, rzecz jasna — formalny, a nie merytoryczny oczekiwanych prac popularnonaukowych z zakresu etyki, prac, które łączyłyby doskonałość formy z nowoczesnym i kompetentnym ujęciem aktualnych zagadnień etycznych.

Tyle ogólnych spostrzeżeń w związku z dyskusją na łamach „Literatury” i niektórych wcześniejszych wypowiedzi publicystycznych wokół moralności.

Obecnie przejdźmy do paru szczegółowszych uwag nasuniętych wspomnianą dyskusją.

Po pierwsze: dysputy wokół problemów moralności prowadzone być mogą, jak doświadczenie poucza, ze zróżnicowanych pozycji światopoglądowych, filozoficznych, aksjologicznych i etycznych, rozwijane być mogą w różnych konwencjach językowych i semantycznych. Jeśli nie uzgodni się w dostatecznej mierze tych pozycji, a przynajmniej nie ujawni się ich, nie określi należycie, i nie zastosuje się względnie jednoznacznego i precyzyjnego języka, to toczyć się one mogą dowolnie długo i prowadzić

właściwie donikąd — nie owocując pożądanymi porozumieniami i rozstrzygnięciami. Wyjściową zatem zasadą tych dysput — jak zresztą wszelakich innych dyskusji nacelowanych na rozwiązanie podjętych problemów — winno być możliwie pełne samookreślenie się interlokutorów we wspomnianych pozycjach i przyjęcie w miarę możliwości wspólnego języka, przy tym języka jednoznacznego i uściślonego. W innym przypadku — jak to miało w pewnej mierze miejsce w dotychczasowej dyskusji na łamach „Literatury” — dyskusja nie rokuje większych rezultatów.

Zasadę tę rozciągnąć się daje na wymóg obiektywizacji kryteriów ocen i rzeczowych uzasadnień wypowiedzianych opinii oraz trzymania się ściśle obszaru dyskutowanego zjawiska, nieschodzenie na jego pobocze lub tereny z pozoru tylko styczne. Wiele nieporozumień wspomnianej dyskusji, o których będzie jeszcze mowa na dalszym miejscu, wynika m.in. właśnie z tego ześlizgiwania się z dziedziny zagadnień moralnych i etycznych na inne, np. prakseologiczne i socjotechniczne. Zasada, o której mowa, zasługuje również na szersze niż dotąd zastosowanie w piśmiennictwie mającym na celu popularyzację wiedzy etycznej — i tu ona wpływać może na skuteczność tego piśmiennictwa.

Po drugie: lektura materiałów wspomnianej dyskusji i podobnych do nich wypowiedzi nasuwa pytanie, czy poprawnie został postawiony problem zasadniczy, czy został on tak sformułowany, by stwarzał możliwość jego rozwiązania, albo przynajmniej sensownego wyświetlenia. Jeśli zasadniczym problemem jest w nich zagadnienie tzw. „granic” powinności moralnej, granic odmierzanych przestrzenią geograficzną, stopniem organizacyjnych możliwości spełnienia powinności itp., to sądzę, że w oparciu o powszechne, a zarazem najprostsze odczucie moralne nie będzie go można uznać za autentycznie moralny problem — moralność w powszechnym rozumieniu i odczuwaniu tego zjawiska nie zna po prostu i nie uznaje tego rodzaju „granic”. Podobnie przedstawia się sprawa ze „stopniem” czy „rozmiarem” ludzkiej powinności moralnej czy jakimkolwiek „mierzeniem” czynów i zachowań moralnych.

Jest natomiast dla niej problemem to, czy każdy człowiek i w każdej sytuacji społecznej i życiowej może — i z jakiego powodu może — być źródłem roszczeń moralnych wobec nas i innych ludzi. Np. czy źródłem roszczeń moralnych może być względem nas nasz wróg osobisty lub klasowy, zbrodniarz-recydywista, jednostka moralnie zwyrodniała, społecznie uciążliwa, stanowiąca zagrożenie dla otoczenia, destrukcyjnie nań oddziałująca itp.?

Problem ten nasuwa zarówno wiele doświadczeń moralnych, jak i wiele koncepcji etycznych, choć jak wiadomo, nie znajduje on ani łatwego,

ani jednoznacznego rozwiązania. Wspomniana dyskusja tego problemu jednakże bezpośrednio nie postawiła. Tymczasem domaga się on pilnie pogłębionej współczesnej refleksji etycznej.

Wydaje się, że problem ten mógłby posłużyć popularyzatorom wiedzy etycznej za jedno z bardziej interesujących ogniw organizacji treści ich publikacji lub wystąpień w radio czy telewizji.

Po trzecie: jeśli mowa o moralności w powszechnym rozumieniu i odczuciu, to godzi się zaznaczyć, że obce są jej również kalkulacje nad efektywnością czynu moralnego i namysł nad tym, w kim „odezwać” się winna powinność moralna i kto ją w końcu powinien spełnić wobec drugiego człowieka w kręgu ludzi o nierównych możliwościach w tym zakresie, ale świadomych potrzeby czynu moralnego.

W związku z tym za bezprzedmiotowe — oczywiście w sensie moralnym — uznać należy pytanie: „Gdy trzeba komuś pomóc i pomoc wymaga wyrzeczeń, kto powinien się poświęcić”? („Literatura”, nr 9/211, 6 II 1976). Pytanie to zakłada przecież procedurę jakiegoś typowania i selekcjonowania podmiotów moralnych w obliczu powinności moralnej oraz dobierania „odpowiednich” adresatów dla apeli moralnych. Autor pytania wprost potwierdza: „Apel moralny musi być nie tylko słuszny, ale i dobrze zaadresowany” („Literatura”, nr 4/206, 2 I 1976).

Myślę, że przytoczone pytanie, jak i korespondujące z nim twierdzenie jest przykładem stanowiska, która wynika z nieumiejętności rozróżniania tego, co należy do dziedziny moralności, od tego, co znajduje się poza jej obszarem, a co związać należy np. z techniką życia społecznego, instrumentalizacją działań, prakseologicznymi usprawnieniami czynów itp. Sądzę, że przytoczone wypowiedzi uprawnione są w tych ostatnich dziedzinach, w dziedzinie zaś moralnej tracą one po prostu swój sens. W sferze moralności nie można, mniemam, zajmować się typowaniem podmiotów moralnych ze względu na skuteczność i użyteczność ich czynu moralnego. Taki zabieg oznaczałby na tym terenie nazbyt symplifikujące podejście do tego podmiotu. Apel moralny winien mieć powszechne odniesienie, a jego „posłuchanie” jest m.in. rzeczą wrażliwości moralnej i wewnętrznego wyboru poszczególnego odbiorcy tego apelu. Przy tym przy ocenie reakcji na ów apel „liczyć” się winny nie tylko prakseologicznie i utylitarnie pojęte efekty, ale także wewnętrzna, poza-praktyczna ich strona: intencje, pobudki, motywacje i w ogóle gotowość podjęcia czynu. Innymi słowy: przedmiotem oceny winna być tutaj nie tylko urzeczywistniona sfera czynu oraz skala jego użyteczności, ale także — i chyba w nie mniejszym stopniu — cała jego „potencjalna” warstwa. W związku z tym za merytoryczne uznać należy — wbrew stanowisku jednej ze „stron” we wspomnianej dyskusji — pytanie: „Jaka jest wartość potencjalnego altruizmu?” A odpowiedź na nie nasuwa się

następująca: ze ściśle moralnego punktu widzenia potencjalny altruizm oczywiście posiada określoną wartość — jest wszak potencjalnym dobrem, a dobro potencjalne trzeba dostrzegać i doceniać, już choćby z tego względu, że bez niego nie ma dobra rzeczywistego. Altruizm „potencjalny”, czyli gotowość do czynów altruistycznych jest zintensyfikowanym przejawem jednej z podstawowych cech postawy moralnej: bezinteresowności i ideowości. I sądzić można, że ze względu na tę to właśnie cechę postawy moralne są szczególnie społecznie pożądane. Oznacza ona przecież ten aspekt ludzkiego zachowania, bez którego życie społeczne po prostu nie może się obejść na dłuższą metę. Stąd też nasz wniosek, by w procesie upowszechniania wiedzy etycznej podkreślać i uwypuklać, a nie zapoznawać lub wręcz negować ten istotny i bodaj najpiękniejszy element życia moralnego.

Po czwarte: poważne zastrzeżenie budzi też wprowadzenie do rozważań na temat słuszności norm moralnych i możliwości ich urzeczywistnień podziału na sytuację hipotetyczną i sytuację realną — z tezą, że: „Normy moralne, które są słuszne w sytuacji hipotetycznej, nie muszą być słuszne w sytuacji realnej” wraz z jej rozwinięciem w twierdzeniu: „Wszelkie normy moralne nie tylko że nie muszą, ale wręcz mogą być słuszne w jakiegokolwiek sytuacji realnej” („Literatura” nr 4/206 22 I 1976, nr 7/209, 12 II 1976). Mamy tu, jak sądzę, do czynienia nie tylko z ewidentnym nieporozumieniem, ale i ze społecznie szkodliwym i obcym właściwym intencjom moralnym poglądem.

Nieporozumienie wynika głównie stąd, że podział ten nie uwzględnia faktu, iż normy moralne tworzone są i zlecane nie z myślą o jakiejś sytuacji hipotetycznej, idealnej, ale — i to przeważnie — z zamiarem odniesienia ich do konkretnych ludzi w konkretnych sytuacjach życiowych, a więc do sytuacji realnych. Zwolennicy tego podziału zdają się nie dostrzegać tego, że specyfika norm moralnych polega m.in. na tym, że w odróżnieniu od wielu rodzajów wypowiedzi np. teoretyczno-poznawczych nacelowane są bezpośrednio na sferę praktyki, tzn. na pewien zakres realnych stosunków międzyludzkich, zachowań i czynów człowieka wyznaczonych przez życie w konkretnej zbiorowości ludzkiej. Innymi słowy, w rzeczonym podziale zapoznaje się istotny wyróżnik norm moralnych, który polega na tym, że są one niejako z natury swej pomostem między sferą idei a sferą rzeczywistości, i że w większości przypadków — pomijamy tu momenty świadomych utopii etycznych — adresowane są, jak wspomniano, nie do idealnych, ale jak najbardziej realnych sytuacji społecznego i jednostkowego bytowania człowieka. W związku z takim charakterem norm moralnych ocena ich słuszności przeprowadzana być winna przede wszystkim w odniesieniu do owych sytuacji realnych. Z większą jeszcze mocą to stwierdzenie odnosi się do zagad-

nienia oceny skuteczności tych norm. Propozycja zaś dwupłaszczyznowej oceny tych wypowiedzi: ocena w sytuacji hipotetycznej i realnej jest w dużej mierze zabiegiem sztucznym i arbitralnym. Jest też — jak już zaznaczyliśmy — zabiegiem społecznie szkodliwym, z punktu widzenia zaś rozwoju kultury moralnej — zdecydowanie niekorzystnym. Stanowisko to bowiem wzbudzać może domniemania o dualistycznym charakterze wartości wypowiedzi etycznych, wartości jawiących się różnie w różnych planach: idealnym i realnym. Wyostrzać i absolutyzować może rozróżnienie na etykę „w słowach”, „na papierze” i na etykę obiektywizowaną, czyli moralność oraz nasuwać pogląd o nieprzyległości tych dziedzin do siebie albo też pogłębiać może upowszechnioną niestety myśl o nikłej ich współzależności. To wszystko zaś prowadzić może do nihilistycznego stosunku do wszelkich propozycji etycznych lub do poczucia ich społecznej i życiowej niemocy. Z uwagi na te — i inne — możliwe do przewidzenia negatywne funkcje krytycznie rozpatrzonego wyżej stanowiska nie może ono wchodzić w zakres koncepcji społecznie upowszechnionych i popularyzowanych.

Przejdźmy do konkluzji. Wszzechstronny i harmonijny rozwój społeczeństwa w warunkach socjalizmu w naturalny sposób zakłada potrzebę dynamicznego i przyspieszonego rozwoju kultury moralnej tego społeczeństwa — rozwoju dokonującego się w ścisłym związku i w integralnej współzależności z innymi kierunkami jakościowych i progresywnych przemian społecznych: ekonomicznych, gospodarczych, socjalnych, kulturowych. W tym tak oczywistym, że prawie banalnym stwierdzeniu, na podkreślenie w chwili obecnej zasługują co najmniej trzy niedostatecznie dostrzegane i doceniane momenty, a mianowicie:

a. Rozwój kultury moralnej jest nie tylko wykładnikiem i wymownym świadectwem całościowo pojętego rozwoju społeczeństwa socjalistycznego, ale także istotnym i niemarginalnym współczynnikiem tego procesu: znacząco i wielorako nań wpływającym, na tempo i prawidłowości jego przebiegu.

b. Bezpośrednim poświadczeniem kultury moralnej społeczeństwa jest poziom, nowoczesność, stopień unaukowania oraz upowszechnienie jego wiedzy etycznej. Z drugiej zaś strony od jakości i upowszechnienia tej wiedzy w znacznej mierze zależne jest kształtowanie się konkretnych postaw moralnych członków tego społeczeństwa, a w rezultacie — przebieg i kształt praktyki moralnej.

c. Zauważyć się dają pewne opóźnienia, a nawet niepowodzenia działań społecznych, mających na celu upowszechnienie nowoczesnej i należącej do potrzeb socjalistycznego rozwoju dostosowanej wiedzy etycznej. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy — z jednej strony — jest omówiona wyżej niedoskonałość form i środków tego działania, m.in. stosowanie

nie dość komunikatywnych i atrakcyjnych środków przekazu tej wiedzy; z drugiej strony — niejednorodność i niejednoznaczność upowszechnianych propozycji etycznych, często jeszcze przypadkowość i niepełna trafność w doborze ich treści, nie najlepsze wycucie aktualnych, powszechnie nurtujących problemów moralnych itp. Wydaje się zatem, że sprawa prawidłowego i skutecznego upowszechnienia wiedzy etycznej w naszym społeczeństwie wymaga rychłego, kompleksowego i wszechstronnego opracowania koncepcyjnego i organizacyjnego.