

A. I. TITARENKO

Analiza struktury feudalnej i burżuazyjnej świadomości moralnej

Zainteresowanie problemem ujawniania struktury świadomości moralnej nie jest ani daniną spłacaną „modzie”, ani kolejnym zafascynowaniem popularną terminologią („struktura”, „system” itd.), lecz stanowi potrzebę naukową, która dojrzała w łonie etyki. Określenie tej struktury pozwala zrozumieć zjawiska życia moralnego jako zjawiska całościowe, w jedności ich elementów i funkcji. Jest to więc problem o znaczeniu ogólnometodologicznym. W literaturze radzieckiej problem ten jest niestety rozważany przede wszystkim w płaszczyźnie kategorialnej, logicznej, po to, aby wyróżnić „formalną” strukturę świadomości moralnej „w ogóle”¹. Natomiast w tym artykule pragnęlibyśmy zaproponować inne podejście. Struktury świadomości moralnej należy przedstawić jako struktury posiadające treść przedmiotową, w konkretno-historycznej określoności, a więc w takiej postaci, w jakiej występują one w rzeczywistości, między innymi — w jedności ich imperatywnej treści z „formalną”, logiczno-pojęciową szatą zewnętrzną. W tym wypadku określenie momentów „formalnych” stanowi pomocnicze, nie zaś główne zadanie badawcze.

Badanie struktur posiadających treść przedmiotową wiąże etykę z rzeczywistymi procesami życia moralnego, pozwala ustalić współczynniki społeczno-historyczne rozmaitych zjawisk moralnych i uświadomić sobie w sposób adekwatny ich sens i perspektywę rozwojową od przeszłości — poprzez teraźniejszość — ku przyszłości. Kompleks nauk historycznych, zebrany przez nie konkretny materiał pozwalają etyce badać historycznie autonomiczne struktury świadomości moralnej, których zmiany i przekształcenia stanowią nić Ariadny przewijającą się poprzez postęp moralny ludzkości.

¹ Najbardziej charakterystyczne z tego punktu widzenia są prace O. G. Drobnickiego; por. np. *Moralnoje soznanije i jego struktura*, „Woprosy filosofii” 1972, nr 2 i 6.

Badanie tego problemu możliwe jest, przede wszystkim, na drodze filozoficzno-etycznego, typologicznego zestawiania ze sobą historycznie różnych jakościowo struktur, posiadających także cechy sukcesyjności. Podstawowymi cechami charakterystycznymi świadomości moralnej jako strukturalno-funkcjonalnej całości są właśnie, naszym zdaniem, cechy następujące:

1) orientacja wartościująca, rozumiana jako ogólna imperatywno-oceniająca tendencja, kierunek konkretno-historycznego typu świadomości społecznej (nadający jej, jak to zobaczymy, funkcjonalną jedność);

2) ogólny stereotyp oceny moralnej (typowy ze względu na treść, układ wartości — historycznie określony sposób budowania sądów moralnych);

3) wyjściowe stanowisko, izomorficzne z utrwaloną w stosunkach społecznych „siatką” kluczowych wartości;

4) kontrolno-psychologiczne mechanizmy samoświadomości, przejawiające się w sposobach utrwalania się wewnątrz-osobowościowej imperatywności i w szczególnych formach regulacji zachowania;

5) specyficzny zestaw i konfiguracja wzajemnych związków między składowymi jego elementami i inne. Przy tym — to pragnęlibyśmy podkreślić, odrębność treści historycznej, uwarunkowanej społecznie, rodzi odrębność form pojęciowych, w których wyraża się struktura i funkcje świadomości moralnej. W niniejszym artykule podejmujemy próbę wykrycia strukturalności świadomości moralnej na podstawie porównania dwóch typów moralności — feudalnej i burżuazyjnej.

I

Moralność feudalna jako wyraz hierarchicznych zależności stanowych. Ustrój feudalny charakteryzuje się całą piramidą stosunków osobistej zależności, ściśle ustalonych w hierarchicznym systemie stanowo-klasowych i zawodowo-korporacyjnych statutów. Zależność pańszczyźnianą uzupełniają tu różnorodne stosunki protekcji, służebności (zależność wasalna) itd. Średniowieczny chłop, na przykład, pozostawał w potrójnej zależności od feudałów: osobistej, wynikającej z przypisania do ziemi i sądowej, a każda z nich związana była z określonymi powinnościami, utrwalonymi przez tradycję². Stosunki wzajemnej pomocy w korporacyjno-stanowych grupach wspólnotowych, w sektach religijnych itd. pod-

² Por. na ten temat: S. D. Skazkin, *Oczerki po istorii zapadnojeвропейjskogo kriegst'janstwa w sriednije wieka*, Moskwa 1968.

trzymywane były przez szereg zamkniętych kodeksów moralnych, reglamentujących ściśle pewną „równowagę praw i powinności jednostek” (zakony rycerskie, cechy i gildie, ustawy uniwersyteckie itp.). W takim społeczeństwie jednostka nie mogła mieć poczucia bezpieczeństwa bez protekcji — osobistej lub korporacyjno-grupowej; jeśli zaś nie miała jej na mocy urodzenia, to musiała ją uzyskać. Przynależność do stanu była nieodłączną indywidualną właściwością; prestiż moralny człowieka zależał od jego stanowo-korporacyjnego statutu i stanowił jakby o posiadaniu „naturalnych” zalet moralnych, danych mu „z przyrodzenia”. Feudalne wyobrażenie sprawiedliwości zakłada nierówną miarę powinności i nierówny stopień odpowiedzialności moralnej — „wedle godności” (stanu, urodzenia itp.), bowiem „lepszy” z natury rzeczy górować winien nad „gorszym”; ta sprawiedliwość jest wewnętrznie hierarchiczna, zakłada wprzódę ustanowioną „harmonię, zasług-statusów”. Jak to podkreśla Karol Marks, w feudalizmie spotykamy „samych zależnych” — chłopów poddanych i panów, wasali i seniorów, świeckich i klechów³. Oto dlaczego w tego rodzaju stosunkach problem ochrony statusu jest pierwszorzędnym problemem moralnym w świadomości społecznej.

Idea „stosownego miejsca” w hierarchii stanowo-prestiżowych statusów, które powinna zajmować grupa, korporacja, a także każda poszczególne jednostka, jest nieodłączną cechą feudalnego sposobu myślenia. Jest to wyjściowe założenie świadomości moralnej, tak aksjologicznie bezsporne, że (przez długi czas) nie było ono nawet przedmiotem dyskusji: spór mógłby dotyczyć prestiżu tej czy innej jednostki lub grupy na drabinie feudalnych reguł, nie podaje się jednak w wątpliwość sprawiedliwości samej zasady społeczno-moralnej hierarchiczności. Wyjściowe stanowisko wyraża zatem zarówno obiektywne (stanowe, klasowe) położenie jednostki, jak i subiektywne parametry (możliwości, cele itp.) jego działań podlegających ocenie moralnej. Wyostrome — i to właśnie w sensie moralnym — poczucie dystansu między przedstawicielami rozmaitych grup społecznych chroni całą masę zakazów, obyczajów, obrzędów, gdy zaś potrzeba, to i ostrze miecza. Moralność utrwalają formy religijne jako „boski” nakaz „pilnowania swojego miejsca w życiu”.

Człowiek tamtych czasów powinien był dokładnie orientować się w skomplikowanym systemie hierarchicznych — stanowo-korporacyjnych i religijnych — cech (właściwych osobom, grupom, klasom itd.). Miały one dla niego znaczenie pierwszorzędnych wartości społecznych i moralnych, były zmysłowo-symbolicznymi „znakami drogowymi” zachowania, gwarantując stabilność i bezpieczeństwo. Jednostka nie orientująca się

³ Por. Marks, *Kapitał*, t. 1, Warszawa 1951, s. 82.

w podstawowych przynajmniej „znakach” traktowana była jako ktoś „moralnie dziki”, „niewychowany”; nie było bardziej jadowitej obrazy niż taka opinia o człowieku. Dlatego to określenie cech hierarchiczności stanowi powszechne nastawienie badawcze świadomości, zaś systematyzacja „skali hierarchicznej” — przedmiotów, postępów, norm, symboli — staje się potrzebą, znajdując wyraz nie tylko w moralności, lecz również w koncepcjach religijnych, w filozofii, w etyce, w sztuce. Tak przenikliwy znawca feudalnej kultury, jak Michał Bachtin, podkreśla, że w niej „tylko hierarchiczna cecha w sposób istotny odróżnia jedno od drugiego i stwarza różnorodność wartości. Inne, niehierarchiczne różnice były traktowane przez oficjalną myśl i sposób patrzenia na świat średniowiecza z zupełną obojętnością”⁴. Hierarchiczność panuje zatem nie tylko w feudalnych stosunkach, lecz również w świadomości — jako uporządkowana wedle „statusów” skala wartości moralnych (a nawet jako podzielony na podporządkowane sobie nawzajem szczeble obraz kosmicznego porządku świata).

Orientacja wartościująca panującej świadomości moralnej feudalnego społeczeństwa. Feudalne stosunki moralne utrwalone są w wielobarwnym zbiorze wartości stanowych, które sprawiają wrażenie wysoce autonomicznych. Ten kalejdoskop wartości, ich ścisła reglamentacja, niezmienny sposób ich wyrażania się w symbolach prestiżu i stanu utrudniają wyróżnienie ogólnej orientacji wartościującej. Pragniemy jednakże podkreślić tutaj koniecznie jedną niewątpliwą osobliwość: w systemie orientacji wartościujących świadomości moralnej typu feudalnego bogactwo zajmuje zasadniczo inne miejsce niż w epoce następnej, w epoce burżuazyjnej. Przekształcenie ekonomicznych motywów ludzkiej działalności w motywy główne burzy — w mniemaniu myślicieli tej epoki — szlachetne powołanie człowieka, podkopuje jego duchowe (religijne) cele. Bogactwo stworzone jest dla człowieka, a nie człowiek dla bogactwa. Dlatego na przykład handel, to znaczy kupno-sprzedaż, traktowany jest jako jedna z „poślednich” form działalności (mniej warta niż choćby praca chłopca), bywa nawet oceniany jako „hańbiący” — u Tomasza z Akwinu, na przykład. Tego rodzaju pogląd na bogactwo wynika z samej istoty feudalnego sposobu produkcji. Nie na darmo rozmaite feudalne państwa (europejskie i azjatyckie) znają rozmaite ograniczenia — również prawne — wzrostu apetytów ekonomicznych jednostki. Sama nawet wartość bogactwa nie była zasadniczo obojętna na formę jego przejawiania się: ziemia, swoboda poruszania się, pieniądze — wszystkie te postacie bogactwa mają rozmaite znaczenie moralno-prestiżowe.

⁴ M. Bachtin, *Tworczestwo Fransua Rable i narodnaja kultura sriedniewiekow'ja i rieniesansa*, „Chudożestwiennaja litieratura” 1965, s. 437.

Stanowo-korporacyjne rozgraniczenia co do rodzaju działalności, stylu życia, bytu materialnego utrwalane były również przez ścisłą reglamentację materialnego położenia i bogactwa jednostek. Odzież, którą człowiek mógł nosić, dom, w którym mógł mieszkać, nawet strawa, którą spożywał, często były dokładnie określone przez jego miejsce w feudalno-hierarchicznej drabinie. Bogactwo człowieka ani nie jest złe, ani dobre samo przez się — jego ocena zależy od stanowego statusu jednostki. Dopuszczalne jest takie bogactwo, które jest konieczne i wystarczające do zagwarantowania przyjętego stylu życia, „godnej kondycji” przysługującej człowiekowi w systemie hierarchii. Inna „miara bogactwa” dla księcia, inna dla jego wasali, właściwa „miara” dla rzemieślnika, kupca itp. Jest godne podkreślenia, że nawet rzemieślnik, produkujący towary na sprzedaż (lub na zamówienie) zrazu, przez czas jakiś, uważa swą pracę za narzędzie samorealizacji, nie zaś za środek do nagromadzenia bogactw. „Stosowne dla jego kondycji warunki życia — a nie wartość wymienna jako taka, nie wzbogacenie jako takie” — jest celem pracy średniowiecznego rzemieślnika⁵. Dążenie do wzbogacenia się „samego przez się” jest z punktu widzenia moralnego traktowane jako chciwość, bogactwo „ponad stan” traktowane jest jako wyzwanie, jako zagrożenie dla całego stanowo-hierarchicznego systemu.

Bogactwo jest, naturalnie, ważnym narzędziem w walce „konkurencyjnej” o prestiż społeczny, prowadzonej przez jednostki i grupy. Jednakże motywy bogacenia się są w warunkach feudalizmu nieco bardziej wysublimowane niż w warunkach kapitalizmu. Inny jest sposób uzyskania bogactwa (wyzysk) i inny sposób jego wykorzystania. W szczególności poprzez bogactwo wyraża się status jednostki, tworzy się cały system zależności — poprzez „protekcję”, „darowizny”, „żywienie” itp. Wszystko to odpowiada stylowi życia feudała, z jego łowami, ucztami, utrzymywaniem licznej czeladzi, „pustym” zbijaniem czasu, to znaczy tym wszystkim, co następnie dla burżuazyjnego rozsądku jest amoralnym „marnotrawstwem” i rozrzutnością. Jak zauważa słusznie postępowy historyk francuski, J. Suret-Canale, we wczesnofeudalnym społeczeństwie afrykańskim dla jego elity „bogactwo jest instrumentem władzy dlatego, że pozwala zjednywać sobie ludzi za pomocą podarków, a nie dlatego, że można dzięki niemu wyzyskiwać siłę roboczą”⁶.

Świadomość moralna epoki feudalnej przywykła oceniać bogactwo jako znak stanowo-hierarchicznego prestiżu. Stąd szczególne znaczenie religijno-stanowej symboliki — odzieży, fasad do-

⁵ K. Marks, *Process proizvodstwa kapitała*, Archiw K. Marksa i F. Engelsa, t. II (VII), s. III.

⁶ Z. Siure-Kanal, *Afrika Zapadnaja i Centralnaja*, Moskwa 1961, s. 126.

mów, zdobienia broni, zastawy stołowej, rytuałów, obrzędów itp. — symboliki, dzięki której wartości materialne przekształcały się w wartości „wyższego rzędu”. Wartościująca orientacja świadomości moralnej typu feudalnego na stanowo-prestiżowe, hierarchicznie podporządkowane sobie statusy różni się (ze względu na kierunek i na imperatywność ocen) od orientacji wartościującej moralnej świadomości następnym okresie historycznym.

Moralność feudalna wytworzyła również charakterystyczny, historycznie swoisty stereotyp oceny moralnej, będący ogólną „miarą” ludzkiego postępowania w typowych sytuacjach i stosunkach wzajemnych. Jest to osławiona moralność „ojców” i „dzieci” („starszych i młodszych”), stanowiąca obiegowy schemat konstruowania sądów moralnych zawierających treść przedmiotową; ze względu na rozkład wartości właściwy temu stereotypowi konstruowane są oceny każdego postępu. Ogólny stereotyp oceny moralnej ma charakter wewnętrznie hierarchiczny, zakłada bowiem nierówność moralnych praw i moralnych powinności ludzi. Najróżnorodniejsze feudalne stosunki wzajemne ludzi — międzystanowe, międzygrupowe, międzyjednostkowe — przyrównywane są (i to właśnie w sensie moralnym) do stosunków „ojców” i „dzieci”. Chłopi są „dziećmi” swojego pana, feudał powinien być ich „dobrym ojcem”, król, car, książę — dobrym ojcem wszystkich swoich poddanych. Gospodarz jest „ojcem” swych sług, majster — „ojcem” zatrudnionych u niego czeladników itd. Zaś wszyscy ludzie, jak głosiła na przykład moralność chrześcijańska, są dziećmi „Ojca” przedwiecznego — Boga.

Moralność „ojców” i „dzieci”, odzwierciedlając na swój sposób stosunki społeczno-ekonomiczne feudalnego społeczeństwa, już choćby z tego względu odpowiadała podstawowym interesom klasy panującej. Funkcjonuje ona jako ogólny „kod moralny”, pozwalający klasom i grupom rozumieć się nawzajem w sytuacjach roszczeń społecznych i moralnych. Gwarantując normatywną komunikatywność w skali całego społeczeństwa, wewnętrznie, ze względu na sposób rozłożenia wartości, nie wychodziła ona poza ramy stanowo-statusowego sposobu życia. Jednocześnie klasowe kodeksy w jeden — sprzeczny co prawda wewnętrznie — system moralności feudalnej, sama stawała się terenem walki: każda klasa starała się wykorzystać ją w swoim interesie. Feudałowie zarzucali niezadowolonym chłopom, że naruszają obowiązki „dzieci”, i żądali od nich bezwarunkowego posłuszeństwa: chłop, przeciwnie, poważnie nalegał, by feudałowie wypełniali swe uświęcone obyczajem powinności „ojców”. Na przykład więc, nie wychodząc poza ramy omawianego stereotypu oceny („ojcowie—dzieci”), chłop prowadzą upórczą walkę

o ograniczenie feudalnego wyzysku, starając się — we własnym interesie — ustalić dogodne warunki korzystania z pastwisk, łąk, dróg, lasów i zarządzania nimi, żądają ograniczenia powinności (pańszczyzny, obroku, podatków sądowych i kościelnych itp.).

Rozpatrywanie wszelkich powinności moralnych na podobieństwo sytuacji wynikających ze stosunków „ojców” i „dzieci” pozwoliło wyrażać wymogi feudalnej moralności w uznanym przez wszystkich i wszystkim dostępnym języku. Na przykład więc w feudalnych Chinach znaczenie przepisanych reguł zachowania, skrojonych wedle tej miary, uzyskały stosunki wzajemne: ojca i syna, suwerena i poddanych, starszego i młodszego brata, męża i żony. Syn powinien być pełen szacunku, ojciec miłośliwy, suweren sprawiedliwy, poddani wierni, starszy brat odnosi się do młodszego jak do syna, a młodszy do starszego jak do ojca, mąż traktuje żonę jako kogoś słabego, żona jest pokorna i wierna — oto prosta treść moralna tych reguł. Godne podkreślenia jest, że — zgodnie z tą moralnością — „zamach na życie władcy jest taką samą zbrodnią, jak zamach na życie ojca — zbrodnią niewybaczalną w żadnych okolicznościach”⁷.

Etykietalna „rytualizacja” zachowania. Moralna regulacja zachowania w społeczeństwie feudalnym opiera się na obyczaju, rytuale, etykietce. Etykietalna „rytualizacja” zachowania jest efektywnym sposobem zagwarantowania „należnego” zachowania (szczególnie na Wschodzie — osławione japońskie i chińskie „ceremonie”). Orientacja na wartości ogólnie uznane utrwalana jest poprzez narzucanie tradycyjnego wzorca, spełnianie tradycyjnego zbioru aktów, których porządek jest ściśle ustalony. W tym wypadku moralno-wartościująca orientacja wpleciona jest bezpośrednio w działanie. Treść moralna nie oddzieliła się jeszcze do końca (tak jak w przypadku normy uniwersalnej) od procedury, od „rytuału” zachowania. Informacja moralna nie jest jeszcze tak dokładnie rozdzielona, jak będzie to miało miejsce później: wiedza o celu, sposobach okolicznościach, rezultacie zachowania — wszystko to stopione jest i zawarte we „wzorcu”. Stąd wyjątkowe przywiązywanie wagi do reglamentacji zachowania. Naruszenie zewnętrznych, nawet drugorzędnych wymogów procedury (etykiety, obyczaju) ocenia się negatywnie jako niedopuszczalne, jako coś, co pozbawia wartości całą procedurę. Wymogi moralne w ramach tej reglamentacji nie występują zazwyczaj w postaci abstrakcyjno-universalnych norm, które jednostka stosuje samodzielnie, na swoją odpowiedzialność. Abstrakcyjne pojęcia, kategorie i zasady feudalnej świadomości moralnej, nawet jeśli już zostały wyróżnione, zachowują trwałą więź z konkretnymi „kazusami” zachowania.

⁷ W. M. Aleksiejew, *W starom Kitaje*, Moskwa 1958, s. 260

Jednakże rytualizacja zachowania sama przez się nie zmienia jeszcze faktu, że regulacja taka miała zasadniczo moralny charakter. Rzeczywiście, w tym tkwi ten główny czynnik, który odróżnia moralność od innych sposobów opanowywania świata przez człowieka: dzielenie zdarzeń i postępów na „dobre” i „złe”, imperatywność, wynikająca nie ze zwykłej celowości działania, lecz na skutek znaczenia narzuconego przez wartościowanie, oceny aprobujące lub dezaprobuujące (szczególnie w przypadku naruszenia etykietalnej procedury) itd. Nie są jednak tutaj jeszcze dostatecznie rozwinięte takie strony świadomości moralnej, które dla współczesnego rozsądku wydają się nieodłączne od sublimowanej moralności: motywacja, racjonalna refleksja nad wyborem i samokontrola, abstrakcyjno-universalne stosowanie norm itp. W zrytualizowanym zachowaniu, utrwalonym w etykiecie i obyczaju, słowo „logika” znaczy tyle, co logika dystrybucji wartości mających znaczenie moralne. Dopiero wraz z przejściem od feudalizmu do kapitalizmu norma moralna staje się centralnym punktem moralnego wyboru, sednem moralnej refleksji. Ulegają, co za tym idzie, przemieszczeniu same „osie” życia moralnego człowieka w świecie historii, wywołując przebudowę funkcjonalną jego świadomości moralnej.

Zasada „honoru” stanowego jako organizujący element struktury. Jak podkreślali K. Marks i F. Engels, sposób produkcji jest podstawą, która pozwala objaśnić „wytwory teoretyczne i formy świadomości, religię, filozofię, moralność itd.”, dzięki czemu można sprawę tę przedstawić w „jej całości (a i wzajemne oddziaływanie tych różnych stron jednych na drugie)”⁸. Dopiero gdy określi się tę podstawę, można wskazać na panujące w świadomości społecznej moralno-wartościujące pojęcia: w okresie panowania arystokracji były to „pojęcia honoru, wierności itd., a podczas panowania burżuazji — pojęcia wolności, równości itd.”⁹. A więc wedle poglądu Marksa, wszelka świadomość społeczna charakteryzuje się właściwym sobie zbiorem panujących pojęć i podstawowych wartości moralnych. W tym sensie podstawowe elementy struktury świadomości moralnej są też zarazem imperatywnymi symbolami określonego historycznie stylu życia. Jakiż jest skład tych elementów? Jest to przede wszystkim honor stanowy — sworzeń całej konstrukcji, zasada moralna najlepiej opracowana w klasowym kodeksie feudałów. Został on już dawno ustalony przez historyków jako najważniejszy w najrozmaitszych regionach, w których panował feudalizm — od Europy po Daleki Wschód.

Honor jest podstawową wartością moralną: utracić cześć to znaczy

⁸ K. Marks, F. Engels, *Wybrane pisma filozoficzne 1844-1946*, Warszawa 1949, s. 70.

⁹ *Ibid.*, s. 83.

utracić wszystko: inne zalety moralne człowieka nie mogą już wyrównać tej straty. Bezpośrednio z honorem są związane wyobrażenia o dzielności, sławie (przede wszystkim wojskowo-stanowej), „urodzeniu (por. etymologia słowa *blagorodnyj* — „szlachetny”). Szczególne miejsce przynależy feudalnej wierności (zaufania do „starszyny”), odgrywającej rolę kontrolno-imperatywnego mechanizmu świadomości. Bardzo wysoko ceniona była szczodrość, okazywanie protekcji poddanym, a także gościnność, itp. Wszystkie te elementy świadomości moralnej oblekały się w formę światopoglądu religijnego, stawiającego zazwyczaj „pobożność” na czele zalet jednostki.

Wyobrażenie o honorze, będąc dominującym wyobrażeniem w świadomości moralnej, różni się zarazem od naszych współczesnych na ten temat wyobrażeń. Stanowiło ono organizujący element struktury. Honor nie wynikał, jak później mniemano, ani z cnoty, ani z obowiązku, lecz raczej sama cnota i obowiązek były podrzędne w stosunku do honoru. Honor był nie tyle walorem osobistym, co rodowym, rodzinnym, grupowym, było to nie tyle uświadomienie sobie osobistej godności, indywidualnej niepowtarzalności, ile „sława”, której zażywa jednostka. Nieprzypadkowo zasada honoru stanowego — w jej realnym funkcjonowaniu — wydaje się współczesnemu człowiekowi dziwną mieszaniną poświęcenia i egoizmu, pychy i „etykietalnej” reglamentacji. Jednostka powinna postępować odpowiednio do swego „miejsca”, i nigdy inaczej („szlachectwo zobowiązuje”). „Kodeks honorowy, mający charakter obyczaju, określał zachowanie” — pisze na ten temat, odnośnie do praw feudalnej Japonii, R. Dawid¹⁰. Trzeba tu koniecznie mieć na uwadze, że chociaż klasa feudałów starała się uzurpować sobie tę cnotę (negując istnienie honoru wśród „pospólstwa”), kodeksy moralne innych stanów były zbudowane wedle tego samego schematu: kreśliły one status moralny (prestż) i broniły go, zaś naruszenie reguł kodeksu było oceniane negatywnie analogicznie do naruszenia zasady „honoru” (kodeksy cechów, gildii, korporacji, gmin itd.).

Kontrolno-imperatywny mechanizm „wierności” — specyficzny wyraz feudalnego wypełniania „powinności”. Zasada „honoru” jest szczególnie ściśle — w sensie funkcjonalnym — związana z wymogiem osobistej „wierności”. Wymóg ten harmonizował z ogólnym stereotypem („ojcowie—dzieci”), służył bezpośrednio spełnieniu konkretnych nakazów i zakazów. Zasada „honoru” niedwuznacznie zakłada „wierność” — królowi, suwerenowi, protektorowi, korporacji, swojemu słowu, wreszcie Bogu. „Wierność” — wypełnienie powinnej „służby” — traktowana jest jako jedna z głównych wartości moralnych. Jej niezmiennność, zakorzenienie

¹⁰ R. Dawid, *Osnownyje prawowyje sistemy sowriemiennosti*, Moskwa 1967, s. 461.

w świadomości społecznej osiągają niekiedy bardzo wysoki stopień i cementują feudalne wychowanie moralne. Feudalna literatura (szczególnie epos rycerski) przepełniona jest treścią budującą moralnie, sławiącą osobistą wierność feudała, oddanie tym wszystkim, którzy ze względu na „zasadę starszeństwa” mają do tego prawo. Obraz „wiernego wasala” wyraża heroiczną zasadę moralną, przybierającą postać poświęcenia. Siła imperatywna stanowo-feudalnej wierności, jej sens regulatywny przybierały niekiedy religijno-fanatyczną formę. Na przykład więc w okresie rozkwitu feudalnej moralności na Wschodzie (w Indiach i Japonii) rozpowszechnia się wśród wasali obyczaj popełniania samobójstwa w razie klęski suwerena, co stanowiło najwyższe potwierdzenie „oddania”.

W toku badań funkcjonalnej roli „wierności” w świadomości moralnej pojawia się tendencja do przedstawienia jej jako feudalno-stanowego „obowiązku”. Ten imperatywny mechanizm rzeczywiście wyraża powinność, zobowiązanie do zachowania się w sposób swoisty dla feudalno-stanowej obyczajowości. Jednakże „wierność” różni się istotnie od „obowiązku” we współczesnym znaczeniu.

II

Rozwój jednostki a indywidualizm burżuazyjny. Zastąpienie feudalnych stosunków społecznych przez stosunki kapitalistyczne prowadzi w sposób naturalny do przebudowy całego systemu wartości i norm. Pojawia się nowy typ osobowości, działającej inaczej i inaczej oceniającej świat. W ślad za zmianą stosunków między klasami i samego sposobu realizowania się więzi społecznych, historycznej formy stosunków społecznych, zmieniają się role społeczne, punkty orientacyjne systemu wartości, wzorce postępowania, sposób myślenia: zmienia się, wyrażając nową treść, struktura świadomości moralnej. Odrębność zależności — osobistych (stanowo-statusowych, feudalnych) i rzeczowych (abstrakcyjno-universalnych, kapitalistycznych) — określa również liczne charakterystyczne właściwości obu porównywanych struktur świadomości moralnej.

To niebywale szerokie pole działania społecznego, jakie otwierała przed ludźmi epoka wolnej konkurencji, związane było bezpośrednio ze wzrostem autonomii jednostki, z tryumfem indywidualizmu. W. Lenin podkreślał, że burżuazyjna wolność i związany z nią zespół postaw moralnych stanowiły w sensie historycznym, dla swojego czasu „ogromny postęp”¹¹. Sama zasada prywatnej przedsiębiorczości określała jednostkę jako źródło społeczno-ekonomicznej aktywności. W zaraniu kapitalistycz-

¹¹ W. Lenin, *Dzieła*, t. 28, Warszawa 1956, s. 347.

nej epoki odkryciu „człowieka w ogóle” towarzyszyło przekonanie, że jego niczym nie skrępowany samorozwój doprowadzi go wprost do szczęścia i doskonałości, również do doskonałości moralnej. Tryumf kapitalistycznych form życia oznaczał, że człowiek został w sensie obiektywnym postawiony w innej wyjściowej sytuacji moralnej: jednostki formalnie autonomicznej, formalnie równej innym jednostkom, dokonującej wyboru moralnego na własną odpowiedzialność i własne ryzyko. Powstaje nowy ideał człowieka, nowy ponadstanowy ideał sprawiedliwości, przeciwstawny do ideału feudalnego.

Ogólny szablon oceny: „ekwiwalentność wzajemnego oddziaływania”. Burżuazyjna świadomość moralna, podobnie jak świadomość moralna feudalnego typu, przystosowana jest do najprostszych, masowych stosunków w społeczeństwie, „kopiuje” je normatywnie — w panującym systemie wartości i norm, w ogólnym szablonie oceny moralnej. Jeśli ocena dokonywana wedle moralnej miary „ojcowie—dzieci” stanowiła „wartościujący kod”, który gwarantował komunikatywność moralną w społeczeństwie feudalnym, to moralność burżuazyjna przystosowana była do innego środowiska społecznego — do świata stosunków rynkowych, do skomplikowanego procesu reprodukcji kapitału. Przenosi ona „oczywiste same przez się” zasady kupna — sprzedaży w sferę moralności, zaś ogólny stereotyp oceny staje się ich modelem. Zasady te przebłyskują nawet poprzez jej społeczno-polityczne hasła: Wolności, Równości, Własności. Różnej treści sądy moralne skrojone są, jak się okazuje, wedle tego samego szablonu, który niezauważalnie (czasem nawet podświadomie, intuicyjnie — jako nawykowa procedura oceniająca) organizuje w jedną całość ich komponenty, rozkładając odpowiednio akcenty moralnie wartościujące.

Ekwiwalentność wzajemnych świadczeń (wymiany dóbr, usług itd.) dwóch formalnie wolnych, „niezależnych” jednostek staje się ogólnym stereotypem oceny moralnej, właściwym strukturze świadomości moralnej typu burżuazyjnego. „Jako czyste idee, równość i wolność są tylko wyidealizowanym wyrazem wymiany wartości wymienionych”¹². Te słowa Marksa stosują się w pełni do ogólnej procedury oceny moralnej, charakterystycznej dla burżuazyjnego społeczeństwa i traktującej „ekwiwalentność” wzajemnych stosunków ludzi jako najwyższe kryterium sprawiedliwości. A przy tym wspomniany stereotyp oceny moralnej wykorzystywany jest daleko poza obrębem stosunków ściśle ekonomicznych — prawie we wszystkich sferach życia, nawet najbardziej intymnych, jak miłość, przyjaźń itp. Formuła „co ja tobie, to i ty mnie” stanowi w sferze wartościowania moralnego „klucz” do

¹² K. Marks, F. Engels, *Soczinienija*, t. 46, cz. 1, s. 191.

całego szyfru stosunków moralnych. Nic też w tym dziwnego: jako wartościujący szablon wrasta ona w sensie funkcjonalnym w samą strukturę świadomości moralnej. Broniąc, jak by się zdawało, „wzajemnej korzyści” jednostek, szablon ten usprawiedliwia w istocie rzeczy stosunki prywatnej własności. Korzyść formalnie „wzajemna” staje się przede wszystkim korzyścią właściciela kapitału, który jest najbardziej zręczny i przebiegły. Ten stereotyp oceny wnosi w stosunki między ludźmi egoistycznie wyrachowanie, domagając się racjonalnego, „buchalteryjnego” określenia wszystkich strat i zysków, które przyniesie człowiekowi nawiązanie stosunków z innym człowiekiem.

Szablon typu „co ja tobie, to i ty mnie” w tym sensie rzeczywiście wydaje się „sprawiedliwy” w oczach jednostki uwikłanej w stosunki burżuazyjne, mimo że w praktyce okazuje się on niewykonalny. Jest to odmiana sprawiedliwości, jaką w ogóle jest w stanie zrodzić burżuazyjny ustrój społeczny. Oczywiście, sprawiedliwość ta w sensie normatywnym i historycznym stoi wyżej od feudalnej, która jest sprawiedliwością nierównego współdziałania jednostek nierównych ze względu na ich status stanowy. Zarazem, ze względu na samą swą istotę, nie może ona zaspokajać potrzeby autentycznie ludzkich, humanitarnych stosunków, która powstaje w związku z ogromnym historycznym skokiem w rozwoju jednostki. Wymóg „ekwiwalentnego świadczenia” dlatego właśnie wydaje się „sprawiedliwym” stereotypem, że pozwala każdej jednostce odwoływać się do moralności w obronie swego osobistego interesu jako interesu abstrakcyjnie „autonomicznej” jednostki. Moralność burżuazyjna nie bierze oczywiście nawet pod uwagę tego, że nie jest w stanie dać realnych gwarancji tej „ekwiwalentnej wzajemności” korzyści. Stereotyp oceny moralnej jest zatem nie tylko formalny, lecz również kojąco-iluzoryczny. Co więcej, ukrywa pod pozorem humanizmu egoizm prywatnego właściciela, wykorzystującego moralizowanie dla swych korzyści. Zmusza jednostkę do ustawicznej troski o to, czy nie „staniała” czasem na „rynku” jednostek, czy otrzymała w zamian za swój wkład należną jej moralnie, korzystną (jeśli można, to z procentami) ilość: wartości materialnych, komfortu i usług, symboli prestiżu społecznego, a nawet uczuć ludzkich (na przykład miłości) od innej jednostki.

Nieprzypadkowo też proletariat — wtedy, kiedy występuje jako klasa walcząca — przewycięża formalny, wąski horyzont tego stereotypu świadomości moralnej, wysuwając przede wszystkim żądanie realnej gwarancji dla „ekwiwalentności świadczeń”, następnie zaś tworząc jakościowo bardziej sublimowane zasady moralne dla wzajemnych stosunków ludzi, w których — jak podkreśla Marks — „nieskrępowany rozwój każdej jednostki jest warunkiem nieskrępowanego rozwoju wszystkich”,

zaś potrzeba ludzkiej wspólnoty jest humanistycznym celem w sobie, nie dającym się sprowadzić do racji czysto użytecznych.

Wartościująca orientacja na bogactwo. Treścią i kierunkiem orientacji wartościującej — tego najgłębszego bodźca indywidualnego zachowania — świadomość moralna burżuazyjnego typu różni się w sposób zasadniczy od feudalnej. Podstawowa orientacja wartościująca zachowanie, zrodzona przez społeczeństwo kapitalistyczne, to orientacja na bogactwo jako główny, najwyższy cel działalności życiowej jednostki. Orientacja ta jest bezspornie stwierdzana przez naukę (historię, filozofię, socjologię, etykę, ekonomię polityczną, psychologię) i utrwalona w literaturze pięknej. Pasja gromadzenia, właściwa wszystkim systemom społecznym opartym na wyzysku, miała jednakże rozmaite znaczenie moralne, różny — odpowiednio do specyfiki stosunków produkcyjnych — sens. Orientacja na bogactwo, jako na najwyższy cel moralny działalności życiowej, jest specyficznym bodźcem moralnym i psychologicznym, właściwym epoce burżuazyjnej. Bogactwo jest najwyższą wartością — moralną i społeczną, osobistą i publiczną. Zgodnie ze słowami Engelsa, pasja osobistego bogacenia się jest „siłą napędową”¹³ całej cywilizacji burżuazyjnej. Posiadanie kapitału, pieniędzy staje się ważniejszym wskaźnikiem znaczenia społecznego jednostki niż pochodzenie i przynależność stanowa. Godność osobista i posiadanie własności wydaje się burżuazyjnej mentalności moralnej niepodzielne. Ta naiwna apologetyka przenika do filozoficzno-etycznych konstrukcji bardzo skądinąd głębokich myślicieli. Na przykład więc, posiadanie własności — jako cecha wchodząca w zakres logicznej definicji osoby — podkreślane jest przez Kanta i Hegla. Montesquieu, przeciwstawiając burżuazyjne pojmowanie godności pojmowaniu feudalnemu, pisał z prostoduszną szczerością, że należy „szanować ludzi nie za ich zewnętrzne talenty i właściwości, lecz za ich rzeczywiście [podkr. — A. T.] zalety; takie zaś istnieją tylko dwie: bogactwo i godność osobista”¹⁴. Bogactwo staje się nie tylko symbolem indywidualnego sukcesu, lecz również świadectwem „moralnego przystosowania” człowieka do istniejącego porządku. Gdy w społeczeństwie feudalnym stanowo-statusowym cechom jednostki nadawano znaczenie „naturalnych” ze względu na pochodzenie zalet moralnych, to w społeczeństwie kapitalistycznym posiadanie bogactwa nadaje jednostce wyróżniające znaczenie moralne. I tu, i tam panuje moralna iluzja: cnotami obdarzone są te osoby, które posiadają uznane w danym społeczeństwie wartości, cnoty te nie wywodzą się z realnych zalet podmiotu.

Dojrzała motywacja, zracjonalizowana refleksja, introwertyzm swia-

¹³ K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 21, Warszawa 1969, s. 194.

¹⁴ Sz. Montesk'je, *Izbrannyye proizwiedienija*, Moskwa 1955, s. 430.

domości moralnej. Ludzka zdolność do nadawania swoim postępkom dojrzałej motywacji moralnej ukształtowała się w rezultacie długiego historycznego rozwoju świadomości. Świadomość moralna ludzi epoki burżuazyjnej stanowiła jakościowy skok w tym rozwoju. W sposób zasadniczy wzrasta w jej obrębie znaczenie motywacji moralnej — w wyborze, w uzasadnianiu i określaniu wartości czynów. Nieprzypadkowo problem motywu i czynu jest również ostro postawiony na płaszczyźnie rozważań teoretycznych (B. Spinoza, I. Kant i inni). Doskonali się aparatura logiczna motywacji moralnej. Uzyskuje ona szersze i bardziej wszechstronne uzasadnienie ideologiczne. Znacznie rozszerza się krąg uniwersalnych pojęć i zasad, posiadających sens moralny. Motywacja staje się nieporównanie bardziej bogata, elastyczna i uzasadniona.

Moralność feudalna nie знаła tak rozwiniętej, zrjonalizowanej motywacji i nie potrzebowała jej. „Zrytualizowane” sposoby regulacji zachowania są najbardziej skuteczne właśnie w warunkach ograniczonej i skąpej motywacji. Takie stereotypy zachowania zawierały, naturalnie, również nastawienia wartościujące, a także oceny i żądania pod adresem moralnej decyzji jednostki, zazwyczaj jednak były prawie pozbawione racjonalnie umotywowanych podstaw i traktowane jako oczywiste same przez się. Świadomość moralna człowieka epoki feudalizmu znała problem konfliktowego zderzenia dwóch dodatnich (aprobowanych) nakazów i ostro nań reagowała. Zazwyczaj jednak „rozstrzygała” ona takie sytuacje konfliktowe inaczej niż drogą konstruowania dojrzałego systemu racjonalnych motywów. Wystarczało, że moralny wybór czynu związany był z ogólnie przyjętym wartościującym symbolem (szczególnie religijnym), aby czyn ten uzasadnić. Nic dziwnego, że zarówno grzech, jak i odkupienie rozpatrywane były w jej obrębie w ramach procedur obrzędowo symbolicznych („oczyszczenie”), nie wymagających racjonalnego uzasadnienia.

Rzeczywistość kapitalistyczna, która zastąpiła porządki feudalno-
-stanowe, stawia jednostkę wobec wielu zmiennych sytuacji, w których musi ona podejmować decyzje na własną odpowiedzialność i własne ryzyko. Jest to w szczególności właśnie ryzyko dezaprobaty jednostkowego wyboru przez opinię publiczną, lęk przed utratą reputacji zawodowej itp. Wzrasta liczba konfliktowych sytuacji moralnych. Uznaje się możliwość wykorzystania w różnych okolicznościach rozmaitych motywów moralnych — wedle uznania podmiotu dokonującego wyboru. Uzasadniająca rola motywacji moralnej wyraźnie wzrasta; pojawia się potrzeba demonstrowania motywów na pokaz, przed opinią publiczną (i wykorzystywania jej dla ukrycia egoizmu). Rozwój zrjonalizowanej motywacji moralnej zdumiewająco ściśle odpowiadał optymistycznemu patosowi burżuazyjnego światopoglądu, więc również kla-

sycznej burżuazyjnej filozofii i etyce¹⁵. Racjonalizm filozoficzny zbiega się w tym wypadku po prostu z prostolinijnym racjonalizmem moralności. Wiedza i cnota, niewiedza i występki są ze sobą utożsamiane. Możliwości racjonalnej refleksji, również refleksji moralnej, przedstawiane są jako szczególnie potężne i „z przyrodzenia dane człowiekowi”. Moralno-wartościująca treść myślenia przenoszona jest na płaszczyznę form myślowych dających się logicznie analizować i świadomie przekształcać. Cała świadomość moralna przybiera postać uniwersalnej zracjonalizowanej refleksji. Zarazem wysoce rozwinięte poczucie umotywowanego charakteru świadomości moralnej, stanowiąc świadectwo rozwoju jej funkcjonalnych mechanizmów, zawiera w sobie nowe problemy i niebezpieczeństwa. Z biegiem czasu motywacja właściwa burżuazyjnemu rozsądkowi staje się nie tylko elastyczna, lecz również cyniczno-koniunkturalna, obłudna. Kazuistyka wyboru moralnego, zbudowana na osobistym wyrachowaniu, zawiera w sobie niebezpieczeństwo usprawiedliwienia samowoli i przeświadczenia, że wszystko jest „moralnie dozwolone”, jak to przenikliwie wykazał Dostojewski. Kazuistyka ta odzwierciedla zresztą prócz większych psychologicznych możliwości świadomości moralnej jeśli idzie o uzasadnienie osobistego wyboru (a więc większych możliwości uzasadnienia nie tylko dobra, ale i zła!) także tendencje rozwoju burżuazyjnego indywidualizmu.

Dojrzała motywacja i racjonalna refleksja stanowią świadectwo pojawienia się bardziej dojrzałych funkcjonalnie mechanizmów kontrolnych świadomości moralnej, gwarantujących regulację zachowania w warunkach indywidualnego, względnie autonomicznego wyboru. Moralność wyboru jest w tym wypadku rozumiana jako głęboko wewnątrzosobowościowy, „intymny” regulator, jako nakaz własnego sumienia i poczucia obowiązku, jako „orientacja nadana z wewnątrz”. Imperatywność takiej świadomości moralnej wiąże się, przede wszystkim, nie z zewnętrznymi sankcjami (karami), lękiem przed niesławą itp., lecz z bodźcami wewnętrznymi, które podmiot utożsamia z najgłębszą swoją istotą, jako introwertywność (to znaczy orientację płynącą „od wewnątrz”, czyli właściwość moralną ściśle osobowościowego porządku) w przeciwieństwie do ekstrawertywności (orientacji „na zewnątrz”, na zewnętrzne szablony). Świadomość moralna ludzi żyjących w okresie kapitalizmu jest znacznie bardziej introwertywna niż świadomość moralna ludzi feudalizmu. Jest godne podkreślenia, że utrwalenie się świadomości moralnej funkcjonującej introwertywnie obejmuje nie

¹⁵ Szczególnie dokładnie pokazano to w artykule M. K. Mamardaszwili, E. J. Sołow'jewa, W. S. Szwyriewa, *Klassiczeskaja i sowriemiennaja burżuaznaja filosofija*, „Woprosy filosofii” 1970, nr 12, 1971, nr 4.

tylko moralność, lecz również sztukę, świadomość prawną, a nawet religię (w protestanckiej reformacji, u Lutera, religijność przemieszcza się w głąb duszy, „moralność zamiarów” bierze górę nad „moralnością zemsty” i nad innymi).

Zasada burżuazyjnej „uczciwości”. Zestawienie struktur świadomości moralnej wykazuje, jak zmienia się zestaw elementów treści (norm, przepisów), ich wzajemne podporządkowanie sobie, „rysunek”, ich funkcjonalna rola. Zmienia się, jak już na to wskazywaliśmy, wartościująca orientacja świadomości moralnej, treść ogólnego stereotypu oceny moralnej, ideał człowieka i definicja jego wartości, pojmowanie sprawiedliwości, odpowiedzialności itd. „Protekcja” przechodzi w obłudną burżuazyjną filantropię. Wolna konkurencja, znosząc feudalne stosunki osobistej zależności, pozbawia nakazy moralności paternalistycznej podstaw. Co jest jednak najważniejsze — zmieniają się podstawowe elementy świadomości moralnej. W strukturze świadomości moralnej epoki feudalizmu osią, wokół której układały się, w stosunkach wzajemnego podporządkowania, wszystkie postulaty moralne, były zasady stanowego honoru i wierności. W strukturze burżuazyjnej świadomości moralnej centralne miejsce zajmują głoszone przez nią wymogi uczciwości i obowiązku.

Burżuazja nienawidziła feudalnego „honoru”, tego normatywnego tworu, pozbawionego „realności”, sprzecznego z duchem przedsiębiorczej działalności. Pojęcie i wymóg honoru zachowują się w świadomości moralnej, zmienia się jednak i ich treść, i miejsce, i funkcjonalna rola. Honor przestaje być centralną, wszystkookreślającą zasadą. Jest „wyprowadzany” sam ze zbioru innych norm — cnotliwości, uczciwości, obowiązkowości itp. Feudalno-stanowy honor, ta stanowo-statusowa „naturalna” cnota, zostaje zastąpiony przez ponadstanową cnotę czynów, zamiarów i sukcesów działania. Formalnie zasada uczciwości ma w moralności burżuazyjnej charakter zasady ogólnoludzkiej, ponadklasowej. W istocie rzeczy jednak jest ona wierną kopią kapitalistycznych stosunków społecznych i — jak to wykazał Engels — nabiera siły zwłaszcza w warunkach stabilizacji kapitalistycznej reprodukcji i koncentracji kapitału¹⁶. Proletariat — wtedy kiedy wychodzi poza horyzont moralności burżuazyjnej — dostrzega w burżuazyjnej „uczciwości”, gwarantującej normalny tok komercyjnej działalności, szkodliwy sens, ukrywający niesprawiedliwość, jest bowiem nieuczciwie wyzyskiwać innego człowieka, nawet jeśli przestrzega się przy tym wszystkich abstrakcyjnych zasad stosunków wzajemnych dwóch formalnie „autonomicznych” jednostek (najemcy i robotnika). W ogóle świadomość moralna określonej klasy tak

¹⁶ K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 21, s. 282-284.

długo skrojona jest wedle schematu panującej struktury wartości, dopóki nie wybiega poza ramy istniejącego ustroju społecznego. Gdy tylko walcząca klasa w swych uroszczeniach, również moralnych, wychodzi poza te ramy, w jej łonie wyrasta nowa moralność, zarysowują się ogólne kontury nowej struktury świadomości moralnej.

Obowiązek jako mechanizm kontrolno-imperatywny. Obowiązek jest uniwersalnym mechanizmem imperatywności nowej świadomości moralnej, pomagającym jednostce (współ z sumieniem) dokonywać samokontroli zachowania. Obowiązek występuje więc tutaj i jako wcielenie konkretnych wymogów, i jako kontrolno-imperatywny mechanizm samowiedzy, który może gwarantować realizację najróżnorodniejszych norm i zakazów (uczciwości, ostrożności, staranności, pracowitości — we wczesnych okresach rozwoju burżuazji itd.). Obowiązek — w odróżnieniu od stanowej „wierności” — jest czymś o wiele bardziej elastycznym i o wiele bardziej skomplikowanym. Jego pojawienie się dowodzi znacznego historycznego postępu samowiedzy, wzrostu jej dojrzałości i funkcjonalnej doskonałości. Nie na darmo spełnienie obowiązku wiąże się z ruchem podstawowej pary moralnych przeciwieństw — z „dobrem” i „złem”. Jeśli feudalna „wierność” przyświecała stosunkom osobistej zależności (od księcia, od korporacji), miała „pionową” konstrukcję, przystosowaną do stanowych statusów, i w niemałej mierze nosiła, w sensie psychologicznym, piętno ekstrawertywności (orientacja „z zewnątrz” i „na zewnątrz”), to obowiązek odzwierciedla działalność „autonomicznej” jednostki w warunkach samodzielnego wyboru, zbudowany jest wedle „linii poziomej”, w ramach abstrakcyjno-universalnego stosunku „jednostka—społeczeństwo”. Obowiązek jest przede wszystkim introwertywny (jest uświadamiany jako orientacja „z wewnątrz”, pochodząca z głębin świata duchowego). Niewątpliwie „wierność” jest mechanizmem prostszym, bardziej jednoznacznym — w sensie psychologicznym i ze względu na treść — niż obowiązek. Ten ostatni stanowi bardziej elastyczny, wieloznaczny instrument moralnej regulacji, lepiej przystosowany do sytuacji konfliktu moralnego. Kontrolno-imperatywny mechanizm obowiązku wyróżnia wyższy stopień moralnego umotywowania (określenia, na czym polega obowiązek w konkretnej sytuacji). Obowiązek jest nie do pomyślenia bez dojrzałej moralnej refleksji, bez zdolności jednostki do dokonania samooceny, do samoanalizy, wyrażonej w racjonalnych, pojęciowych formach. Tak więc, introwertywność, umotywowanie, refleksyjność i racjonalność są tymi głównymi właściwościami, które różnią obowiązek od wierności — ze względu na ich funkcje kontrolno-imperatywne w świadomości moralnej.

Oto niektóre wnioski wypływające z porównania dwóch struktur świa-

domości moralnej — feudalnej i burżuazyjnej, przeprowadzonego ze względu na najogólniejsze ich właściwości. Jeśli skoncentrujemy uwagę nie na cechach wspólnych tych struktur, lecz na ich rozbieżnościach, to otrzymamy następujący obraz. Pierwsza z nich odzwierciedla stosunki społeczne w społeczeństwie opartym na osobistej, stanowo-statusowej zależności, w warunkach kazuistycznej reglamentacji (rytualizacji) zachowania; druga wyraża stosunki „rzeczowej” zależności formalnie wolnych, „autonomicznych” jednostek, regulując ich zachowanie poprzez uniwersalne normy, przystosowane do abstrakcyjnej sytuacji „wolnego wyboru”. Orientacja wartościująca świadomości feudalnej skierowana była na utrwalenie stanowo-osobistego statusu jednostek, na zagwarantowanie jej „godnego” miejsca w feudalnej hierarchii. Struktura świadomości moralnej epoki burżuazyjnej charakteryzuje się wartościującą orientacją na osiągnięcie bogactwa; moralności „ojców” i „dzieci”, służącej jako ogólny stereotyp oceny w warunkach feudalizmu, przeciwstawia żądanie przestrzegania „ekwiwalentności” („kopia” stosunków rynkowo-pięniężnych), równych świadczeń (wedle formuły: „co ja tobie, to i ty mnie”). Pierwsza jest w ogóle i całkowicie ekstrawertywna, druga — introwertywna. Świadomość burżuazyjna posiada rozwinięty aparat motywacji i refleksji moralnej, sposoby uzasadnienia zachowania mają w niej na ogół charakter procedur racjonalnych; feudalna posiada prostsze, ale dostatecznie silne — religijno-obrzędowe, obyczajowe — sposoby „uzasadnienia” tego, co moralnie pożądane, wiążąc dopuszczalność moralną czynów z symboliką stanową (i religijną). Centralnym elementem struktury świadomości moralnej feudalnego typu, jednoczącym wszystkie inne elementy jej treści (dzielnosc, szczodrość, „miłosierdzie”, gościnność itd.), jest zasada „honoru”; w strukturze świadomości moralnej typu burżuazyjnego zasadą taką jest „uczciwość”. Kontrolno-imperatywnym mechanizmem pierwszej struktury jest „wierność”, która gwarantuje wcielanie w życie innych jej elementów; druga zbudowana jest na procedurze obowiązku, w którym imperatywność moralna (w odróżnieniu od imperatywności „wierności”) ma charakter introwertywny, związana jest z dojrzałym systemem motywacji i racjonalnej refleksji, wydaje się uniwersalną, nie zaś ograniczoną (grupową lub osobistą) zasadą obowiązku. Takie są najbardziej charakterystyczne cechy struktur w ich typologicznym zestawieniu.

Starając się wykryć określające wskaźniki moralnych struktur świadomości, zdajemy sobie doskonale sprawę, że otrzymany obraz jest niepełny, w wielu zaś aspektach sporny. Dla nas jednak ważne jest co innego — mianowicie fakt, że historia rozwoju obyczajów jawi nam się nie jako zwyczajne realizowanie się jakiegoś *a priori* danej „moralności”, lecz jako następstwo autonomicznych struktur świadomości moralnej.

W swoim czasie Marks zwracał uwagę, że mówić o „społeczeństwie” w ogóle, „postępie” w ogóle itd. nie badając społeczno-ekonomicznych formacji — tych jakościowo-swoistych organizmów społecznych, z właściwą im szczególną strukturalnością, prawami, sposobami reprodukcji — to znaczy skazywać się na spekulatywną bezpłodność. Podobnie w etyce — nie można mówić o „moralności w ogóle”, nie badając historycznie realnych zjawisk życia moralnego w ujęciu całościowym, to znaczy posiadających treść przedmiotową historycznych struktur świadomości moralnej. Wykrycie tych struktur, oglądanych przez pryzmat marksistowskiego historyzmu stanie się, jak sądzimy, narzędziem metodologicznym, za pomocą którego będzie można podnieść na nowy, naukowy poziom badanie moralności socjalistycznej — tej swoistej jakościowo, historycznie najbardziej postępowej formy moralnego rozwoju ludzkości.

A. И. Титаренко

АНАЛИЗ СТРУКТУРЫ ФЕОДАЛЬНОГО И БУРЖУАЗНОГО МОРАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

Вопрос структуры морального сознания является одним из самых существенных проблем этики. Автор относится критически к преобладающему в советской литературе формальному и абстрактному подходу к вопросу структуры морального сознания вообще, предлагая, чтобы предметом моральных исследований сделать конкретные, исторически обусловленные структуры морального сознания. Сравнение феодальной и буржуазной морали должно служить подтверждением методологических установок автора.

A. I. Titarenko

ANALYSIS OF THE STRUCTURE OF FEUDAL AND BOURGEOIS MORAL CONSCIOUSNESS

The problem of the structure of moral consciousness is one of the crucial problems of ethics. The author argues against the dominant trend in the Soviet literature, characterised by an abstract and formal approach to the general question of moral consciousness. He proposes to concentrate studies on concrete, historically determined structures of moral consciousness. A comparison between the feudal and bourgeois morality is undertaken to exemplify methodological assumptions of the paper.