

ABDULSALAM A. GUSIEJNOW

Etyka: nowe perspektywy

Ludzkość rozwijała się w dziwny sposób — posuwała się do przodu po omacku, na ślepo, znajdowała słuszne wyjścia spenetrowawszy uprzednio niemal wszystkie ślepe zaułki. Nawet w nauce i technice wielokrotnie powracała do tych samych odkryć. Szczególnie zaś była rozrzutna, konserwatywna i nierozsądna w dziedzinie społecznej. Na przykład już w XVII stuleciu praktyczne doświadczenie różnych państw dowiodło reakcyjności porządków feudalnych, to jednak w każdym kolejnym wypadku — czy to we Francji, Rosji czy w Chinach — trzeba było obalać je w walce, w krwawych bitwach, a w wielu krajach zachowały się do dziś. Na taką drogę rozwoju — ku prawdzie przez błądzenie, ku kreowaniu przez burzenie — ludzkość może sobie pozwolić do określonych granic. Mianowicie dopóty, dopóki stanowiła zbiór względnie autonomicznych, odizolowanych, różniących się stopniem rozwoju, wielkością itd. społeczeństw, które mogły unicestwić (i bardzo często unicestwiały) siebie, ale nie całą ludzkość. Dopóki ludzkość nie istniała jako całość, jako podmiot określonych decyzji i działań, dopóki pojęcie to zawierało umowną treść, niosło przeważnie ładunek moralny, dopóty wyrażało w najlepszym razie (i zresztą nieadekwatnie) pewną głęboko utajoną tendencję.

Taką epokę mamy już za sobą. Obecnie świat i ludzkość stają się całością. Rezolucja XXVII Zjazdu KPZR w sprawie referatu politycznego Komitetu Centralnego KPZR stwierdza: „W połączeniu rywalizacji i konfrontacji dwóch systemów z narastającą tendencją do współzależności państw wspólnoty światowej zawarta jest realna dialektyka współczesnego rozwoju świata. W walce przeciwieństw kształtuje się przeciwstawny, lecz współzależny pod wieloma względami całościowy świat”¹. Nie cho-

¹ *Materiały XXVII sjezda KPSS, Moskwa 1986, s. 100.*

dzi o abstrakcyjną jedność, która odzwierciedla się w światopoglądzie religijnym bądź w ideałach filozoficznych, lecz o całkiem konkretną, empiryczną jedność. Wyraża się ona również w formie pozytywnej — można powołać się na ściśle, coraz bardziej pogłębiające się stosunki gospodarczo-ekonomiczne różnych krajów i narodów, na jednolitą sieć komunikacyjną, na wypracowanie w ramach ONZ politycznych ocen działań akceptowanych przez wspólnotę światową. Jednakże bardziej władczo i dramatycznie daje o sobie znać w formie negatywnej — w powstaniu takich dziedzin działalności ludzkiej, w których ewentualne błędy mogą okazać się katastrofalne, zgubne dla ludzkości. Najbardziej oczywiście spośród nich — to rosnące obciążenia ekosystemu, które mogą spowodować całkowite zniszczenie środowiska naturalnego oraz broń nuklearna, której zastosowanie może stać się ostatnim, najbardziej nierozsądnym aktem rozsądnych istot na naszej planecie. Zaistniała sytuacja nie ma odpowiednika w dotychczasowej historii. Wielka pokusa łączy się w niej z wielkim ryzykiem. Jest ona fatalnym wyzwaniem rozumowi ludzkiemu.

I

Można być mądrym po szkodzie — kroczyć ku prawdzie przez błędy, ku kreowaniu przez burzenie, można dochodzić do rozsądnych rozwiązań nie inaczej jak pod ciężarem nagromadzonych błędów dopóty, dopóki błędy dają się w zasadzie naprawić. Nie straszne jest spadanie, jeśli można się podźwignąć. A gdyby takiej możliwości nie było? Wówczas jedynym ratunkiem jest nie spadać. Hegel powiedział, że sowa Minerwy wylatuje tylko o zmroku. Jak na dzisiejsze miary jest to zbyt późno. Jeśli powiemy, że ludzkość powinna stać się mądrzejsza, będzie to wielce nieprecyzyjne sformułowanie. Powinna po prostu stać się mądra: działać z jasną i pełną świadomością konsekwencji podejmowanych decyzji i to nie tylko najbliższych konsekwencji, lecz również tych odleglejszych. Konieczne jest przejście od żywiołowego typu rozwoju do świadomego. Ludzkość powinna wypracować nowe myślenie, przy którym rozum góruje nad sprytem, jasna myśl — nad ślepy miamiętnościami.

Dawno już stwierdzono z dużą zresztą dalekowzrocznością, że ludzie potrafią zakwestionować nawet aksjomaty matematyczne, jeśli stają się sprzeczne z ich interesami. Pod tym względem psychika współczesnego człowieka w niczym się nie zmieniła. Światem rządzą interesy. Interesy zaś poszczególnych ludzi, klas, państw są zróżnicowane i często sprzeczne. Jednakże współcześnie (i jest to już coś całkowicie nowego) jawi się pewien wspólny dla wszystkich ludzi interes, niezależnie od ich różnic

klasowych, światopoglądowych, etnicznych i innych, ważniejszy od tych różnic i bardziej pierwotny w stosunku do nich — jest to zachowanie życia, samej możliwości istnienia rodzaju ludzkiego. Jest to w najwyższym stopniu realny interes, posiada on jednak pewną wręcz unikatową właściwość — ujawnia się nie w taki sposób, w jaki ujawniają się wszystkie „zwykłe” interesy; jawił się człowiekowi poprzez rozum, stanowi nie tyle przedmiot przeżycia, ile uświadomienia. Praktyczne kierowanie się tym interesem oznacza właśnie kierowanie się rozumem, percepcowanie w najpoważniejszy sposób tych wszystkich zagrożeń dla istnienia ludzkości, które wiążą się z bronią nuklearną, kryzysem ekologicznym i innymi problemami globalnymi i które dziś — choć dowiedzione z dokładnością prawd matematycznych — nie zawsze jednak są odczuwane na „własnej skórze”. Można tu przeprowadzić analogię do groźby skażenia radioaktywnego, którego człowiek może uniknąć jedynie dzięki uprzedniej informacji, bezpośrednie zaś odczucia w tym mu nie pomogą. Nowe myślenie nie tylko ugruntowuje priorytet rozumu nad interesem, lecz uczy widzieć w samym rozumie przejaw interesu. Ugruntowuje priorytet bardziej wspólnych interesów i celów nad mniej wspólnymi, priorytet tego, co ogólnoludzkie nad tym, co grupowe, klasowe, narodowe. Co więc gwarantuje taki priorytet i jak się on realizuje?

W świecie wartości rozum jako taki oderwany od innych motywacji zachowań — jest złym, niepewnym przewodnikiem. Obdarzony nieograniczonymi możliwościami może on łatwo degradować się, przeradzając się w cwaniactwo, cynizm, może przekroczyć Rubikon, poza którym zaczyna się martwa strefa. Przeto życie człowieka i społeczeństwa urządzone jest w taki sposób, że rozum jest podporządkowany woli, działa w ramach i w imię celów wyznaczanych przez interesy (namiętności) podmiotu. W wypadku zaś, kiedy interesy są wątpliwe, korzyści problematyczne, kiedy chodzi o wyższe cele, które nie sposób trwale powiązać jakimkolwiek bezpośrednim interesem, z żadną poszczególną korzyścią — wówczas rozum powinien podporządkować się sumieniu, działać w ramach norm dobra i człowieczeństwa. Właśnie nowe myślenie składa się z połączenia jasnego wyważenia i dalekowzroczności celów działalności z ich uzasadnieniem moralnym, z połączenia rozumu z sumieniem. Kalkulujące, mierzące zdolności rozumu są w nim uzupełniane, ukierunkowywane i korygowane przez humanitaryzm pomysłów. Nowe myślenie oznacza głęboką przebudowę światopoglądową, zmianę samego sposobu życia historycznego.

Nowe myślenie to zarazem nowa etyka. U jej podstaw leży praktyczne uświadomienie sobie prawdy, że wśród wszelkich przywilejów i wartości człowieka najważniejsze jest prawo

do życia. Takie ujęcie kwestii jest na pozór sprzeczne z zachodnią tradycją etyczną i wygląda jak degradacja kryteriów moralnych. W rzeczy samej europejska etyka rozpoczyna się od ustalenia granicy pomiędzy społeczeństwem a naturą, od tezy sofistów o zasadniczej odmienności ustaleń kultury od praw natury, od myśli, że wartości życia są ponad samym faktem życia.

Skazany na śmierć Sokrates, któremu przyjaciele proponują ucieczkę, co wprawdzie uratowałoby mu życie, ale pozbawiłoby go możliwości wykonywania umiłowanego zajęcia, odrzuca tę możliwość i powiada: „żyć za każdą cenę potrzeba, ale dobrze żyć”². Z punktu widzenia stoików życie i zdrowie stanowią względne wartości, podczas gdy dobro i sprawiedliwość — wartości absolutne. W istocie rzeczy tak rozumowali prawie wszyscy moralisci europejscy. Nawet zwolennicy etyki naturalistycznej, głoszący kult przyjemności osobistego interesu i innych naturalnych potrzeb, dochodzili w konsekwencji do wniosku, że wartości społeczne stoją nad wartościami witalnymi.

Pozorna sprzeczność między współczesnym ujęciem kwestii wartości życia jako takiego a tradycją humanizmu europejskiego, wywyższającą moralną jakość życia, tłumaczy się tym, iż charakter więzi człowieka z jego własnym światem — naturą i historią — uległ znacznym przemianom. Po pierwsze, dziś w odróżnieniu od etyki przeszłości chodzi nie tylko o stosunek jednostki do własnego życia, lecz o życie w ogóle, o życie jako przestrzeń ludzkości, historii. Po drugie, życie przestało być jedynie naturalną przesłanką egzystencji człowieka, darem losu, lecz w coraz większym stopniu staje się produktem świadomej działalności, przedmiotem wyboru moralnego; życie w ogóle zależy już od tego, jakim znaczeniem wypełnione będzie życie ludzkie.

Wynika stąd następujący wymóg nowej etyki: obrona prawa do życia oznacza uczynienie życia godnym. Życie jako naturalna baza egzystencji człowieka oraz życie godne jako jakość moralna tej egzystencji, są zbieżne. Naturalna przesłanka staje się moralnym rezultatem. Parafrazując przytoczoną wyżej wypowiedź Sokratesa, można by powiedzieć: ażeby zagwarantować życie jako takie, należy uczynić je dobrym.

Znamy wypowiedź Epikura, jednego z największych nauczycieli moralności, że ważne jest nie to, ile człowiek żyje, lecz to — jak żyje. Pamiętamy kałmucką baśń, która natchnęła Pugaczowa, o orle i kruku. Orzeł żył trzydzieści trzy lata żywiąc się żywym mięsem, kruk zaś żył trzysta lat żywiąc się padliną. Tak w jednym, jak i w drugim przypadku chodziło o wybór pomiędzy długim, lecz złym życiem a krótkim, lecz

² Platon, *Kriton*, VIII B, tłum. W. Witwicki.

dobrym. Dziś mamy do czynienia z całkowicie odmienną alternatywą: wyboru między nie-życiem a życiem, mówiąc ściślej, między nie-życiem a życiem godnym, bogatym w treść, pełnowartościowym. I ów wybór — tak oczywisty, naturalny — staje się niezmiernie trudny i skomplikowany, albowiem nie może być wyborem tego czy innego osobnika, tego czy innego narodu, tego czy innego systemu politycznego, lecz powinien stać się wyborem całej ludzkości.

Jedną z fundamentalnych sprzeczności, z jaką zetknęła się ludzkość na drodze do integralności świata — jest sprzeczność między niskim poziomem rozwoju moralnego a niezwykle rozwiniętymi możliwościami intelektualno-technologicznymi. Platon ganił swoich rodaków za to, że poszli drogą zewnętrznej pomyślności i potęgi zamiast zająć się wewnętrznym samodoskonaleniem. Ateńczycy potraktowali to jako fantazję filozofa, który wywraca wszystko do góry dnem. Tertulian, pragnąc „uchronić” chrześcijaństwo przed „zgubnym” wpływem starożytnej kultury, wysunął argument, iż cywilizacja psuje człowieka. Kościół nie usłuchał swego nauczyciela i zanurzył się po czubek głowy w zżerającą marność świata. Jean Jacques Rousseau z całym żarem dowodził, że postęp nauki i sztuki odbija się negatywnie na stanie obyczajów. Współcześni przyjęli to jako paradoksalną grę myśli. To o czym z niepokojem ostrzegali poszczególne przewidyujący myśliciele (nie umiając co prawda właściwie zrozumieć swoich obserwacji i skłaniając się przeto do utopijnych rozwiązań), w nasze dni stało się oczywiste dla wszystkich. Dziś nie trzeba być Platonem czy Rousseau, żeby dostrzec, w jak groźny sposób potęga wieku komputerowego połączyła się z moralnością epoki kamienia. Wiele jest tego dowodów, ale bodaj najpotworniejsze jest przeniesienie konfrontacji ziemskiej do przestrzeni kosmicznej. To właśnie sprzeczne z naturą połączenie współczesnych możliwości produkcyjnych z psychologią i etyką czasów Aleksandra Macedońskiego rodzi bomby atomowe, rakiety balistyczne, gwiazdne wojny. Innym świadectwem, inną hańbą współczesnej cywilizacji jest międzynarodowy terroryzm: w kontekście etyczno-psychologicznym sięga on jeszcze bardziej odległych czasów, czasów hannibalizmu i wendety, kiedy ofiarą lub obiektem zemsty mógł paść każdy „obcy”, każdy przedstawiciel innego stada, rodu, plemienia. Co innego jest jednak dzikus, który czai się na swojej ofiarę, ukryty w krzakach i uzbrojony w strzały, a zupełnie co innego — ten sam dzikus, który ładuje mieszanekę wybuchową do gigantycznego statku powietrznego lub zagarnąwszy broń nuklearną terroryzuje całe narody i kraje.

Dążenie do posłużenia się tkwiącą we współczesnych siłach wytwórczych tendencją do jedności świata, coraz większą potęgą technologiczną w celu umocnienia panowania klasowego, osiągnięcia przewagi w stosun-

kach międzynarodowych oraz rozstrzygania we własnym interesie sporów narodowych czy innych konfliktów społeczno-historycznych — może obrócić się dla ludzkości niepowetowaną tragedią. Ażeby tego uniknąć, potrzebne jest — poza wieloma rozstrzygnięciami politycznymi, ekonomicznymi i innymi o najwyższej wadze — również radykalne przewartościowanie wartości — przejście od etyki wrogości i przemocy do etyki zaufania i tolerancji, od wąskoklasowego, narodowo-klasowo-ograniczonego myślenia do myślenia ogólnoludzkiego. Zmiana ta stanowi rdzeń nowej etyki. Ażeby zrozumieć jej zasadność i właściwie uświadomić ją sobie teoretycznie, należy poczynić pewne istotne wyjaśnienie.

Ogólnoludzka dominanta nowej etyki nie jest po prostu wyrazem (rezultatem, skutkiem) antropologicznej jedności ludzi (taka jedność istniała zawsze, aczkolwiek nie mogła, niestety, powstrzymać ludzi przed złością, wrogością, wzajemnym wyniszczaniem). Jest ona produktem historycznego rozwoju, dopiero się kształtuje i przejawia się już w różnoraki sposób, chociaż, niestety, nader często w bardzo smutny sposób. Socjologia marksistowska kierowała się zawsze przeświadczeniem, że istotę człowieka stanowi historyczna określoność jego egzystencji, całokształt stosunków społecznych. Stąd metoda analizy klasowej, zgodnie z którą społeczno-klasowe różnice między ludźmi są ważniejsze dla zrozumienia ich działalności, zachowań społecznych niż jedność charakterystyk przyrodniczo-antropologicznych. Nieślusne jest mniemanie, iż antropologiczne cechy człowieka nabrały obecnie znaczenia, które jest porównywalne do jego cech społecznych i pod tym względem tradycyjne marksistowskie podejście do człowieka wymaga istotnej modyfikacji. Nie, chodzi o co innego: w samym bycie społecznym (w tym również we wzajemnych stosunkach między przeciwstawnymi klasami i systemami) to, co łączy ludzi (nie pod względem antropologicznym, lecz społecznym, historycznym) staje się dziś pod pewnymi względami ważniejsze od tego, co ich dzieli. Globalne procesy, jednoczące całą ludzkość, występują dziś w tak wielkiej skali i w tak konkretnej, empirycznej formie, że mogą przechodzić i przechodzą w realne motywacje zachowań wielkich mas ludzkich. W referacie politycznym KC KPZR na XXVII zjeździe stwierdza się: „Przebieg historii, procesu społecznego coraz bardziej wymaga ustanawiania konstruktywnego, twórczego współdziałania państw i narodów w skali całej planety. Nie tylko wymaga, lecz tworzy niezbędne po temu przesłanki — polityczne, społeczne, materialne”³. Pod tym względem moralność i etyka oparte na priorytetach ogólnoludzkich interesów, utrwa-

³ *Materiały XXVII sjeźda KPSS*, s. 20.

lające wartości humanizmu, zaufania, tolerancji — stanowią stanowczy wymóg czasu.

Ponieważ utrzymują się przeciwstawne klasy i systemy, utrzymuje się też, rzecz jasna, nieprzejednana walka między nimi. Dziś zmieniły się jednak warunki tej walki, stopień połączonego z nią ryzyka. Odpowiednio powinna ulec zmianie etyka tej walki. Jeśli dawniej, mówiąc obrazowo, ludzkość stanowiła zbiorowisko poszczególnych jeźdźców i pieszych, to dziś przypomina pasażerów jednego pociągu pośpiesznego. Gdy istnieją piesi i jeźdźcy, piesi będą starali się skorzystać z każdej nadarzającej się okazji, by zająć miejsce jeźdźców, ci zaś z kolei będą się ze wszech miar temu sprzeciwiali; mogą więc całkowicie, bez reszty zanurzyć się w żywioł wzajemnej nienawiści i walki, mogą bowiem wygrać lub stracić tylko to, co stanowi przedmiot ich konfrontacji — określone przywileje. W pociągu też są wagony różnej klasy i całkiem uprawnione jest pragnienie pasażerów przeniesienia się z wagonu bez miejscówek do wagonu posiadającego miejsca w przedziałach, całkiem zrozumiałe jest dążenie pasażerów z tych ostatnich wagonów, by do tego nie dopuścić, naturalna jest więc walka między nimi i wzajemna nienawiść. Tyle że teraz owa walka i nienawiść posiadają jedną istotną właściwość — należy ją prowadzić ostrożnie, uważając, by pociąg się nie wykoleił, powinna mieć określone ograniczenia, granice (kiedy dwoje walczących ludzi — nawet zwartych w śmiertelnym uścisku — znajdzie się nagle na skraju przepaści, gdzie jeden spadając może zawsze pociągnąć za sobą drugiego, to albo przerywają walkę albo przenoszą ją do bezpieczniejszego miejsca, w którym szansa zachowania życia przynajmniej jednego z nich nie jest sprowadzona do zera). Nowa, ogólnoludzka etyka wyznacza właśnie takie ograniczenia w stosunku do międzyludzkich, a w tej liczbie i przede wszystkim do międzypaństwowych konfliktów, stosownie do współczesnej sytuacji społecznej w świecie.

Nowa etyka, która nie ma przecież odpowiedników w przeszłości, nie powstaje jednak w próżni. Jej źródła są różne: zwykłe normy stosunków międzyludzkich uznawanych w każdym cywilizowanym społeczeństwie; moralizujące ruchy w rodzaju tołstoizmu, ghandyzmu; abstrakcyjno-humanistyczne postawy europejskiej kultury nowych czasów; uniwersalistyczne koncepcje moralne w rodzaju etyki „poszanowania życia” A. Schweitzera, kosmicznej etyki K. Ciołkowskiego, filozofii wspólnej sprawy N. Fiodorowa. Jednakże jej decydującym, podstawowym, stanowiącym jej bazę, źródłem jest moralność socjalistyczna, której kluczowe zasady — kolektywizmu, humanizmu, czynnego stosunku do świata — będąc klasowe z pochodzenia, zawierają mimo to szeroką treść ogólnoludzką.

Kolektywizm socjalistyczny ugruntowuje solidarność ludzi pracy wszystkich krajów, narodów, ras w ich walce przeciwko wyzyskowi pracy. Konieczność okiełznania sił, które w imię własnych interesów gotowe są zonglować losami cywilizacji i planety Ziemi, znaczenie rozszerza społeczną bazę kolektywizmu i nadaje szczególną aktualność jego podstawowej normie: wszyscy za jednego, jeden za wszystkich. Socjalistyczny humanizm, w odróżnieniu od poprzednich form humanizmu bardziej eksponuje godność jednostki, wyzwalając szlachetność człowieka ze „szlachectwa” pochodzenia i bogactwa. Na jego treść składają się szacunek i miłość do wszystkich ludzi, zaś dewizą jest „człowiek człowiekowi jest towarzyszem, przyjacielem i bratem”. Ludziom pracy (albo, co prawie na jedno wychodzi, ludziom, którym żyje się ciężko) w ogóle obce jest uczucie wyższości, pychy, elitaryzmu, które zawsze i w nadmiarze cechowało przedstawicieli warstw uprzywilejowanych (arystokratyczna pyszałkowość, dobroczynna litościwość, inteligencki snobizm itp.).

Charakteryzując zasadniczo nowe, ogólnoludzkie horyzonty moralności klasy robotniczej, jej wyższość nad moralnością burżuazyjną, F. Engels pisał, że dla robotników „każdy człowiek jest człowiekiem, podczas gdy dla burżuazji robotnik jest mniej niż człowiekiem”⁴. Kolektywizm i humanizm jako wartości moralności socjalistycznej orientują w ten sposób na jednoczenie się ludzi, na poszanowanie każdego człowieka i pod względem swej ogólnoludzkiej treści bezpośrednio należą do nowej etyki.

Moralność socjalistyczna odznacza się aktywnym, czynnym charakterem, uznaje wartości moralne w ich projekcji praktycznej. Realizacja ideałów moralnych, którą przenoszono zazwyczaj do pozaziemskiego świata albo w najlepszym razie ograniczano do pewnego stanu woli, wewnętrznego stosunku do życia, wydaje się praktycznie osiągalna w ramach ruchu komunistycznego. Jest to szczególnie ważna właściwość w perspektywie nowej etyki. Wszak uniwersalne wartości moralne były znane i uznawane na przestrzeni niemal całej historii; już bardzo dawno powiedziano „nie zabijaj”, „będziesz miłował bliźniego swego”. Bieda jednak w tym, że uznawano je w słowach albo w najlepszym razie przestrzegali je pojedynczy prywatni ludzie, podstawowy zaś nurt życia, procesów ekonomicznych, politycznych, społecznych i innych był nader daleki od cnoty. Ogólnoludzka moralność istniała jedynie jako ideał, jako abstrakcyjne życzenie, szczególna forma świadomości społecznej. Dobrze jest oczywiście, że istniała przynajmniej w takiej postaci, ale bardzo źle, że stopień jej pozytywnego oddziaływania na bieg dziejów był znikomy. Obecnie chodzi o to, żeby przetłumaczyć wartości moralności ogólnoludzkiej na język działań praktycznych, na język polityki, ekonomii, kultury, ażeby war-

⁴ K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1961, s. 412.

tości te stały się rzeczywistymi i absolutnymi ramami wielorakiej działalności przedmiotowej ludzi, ażeby wszystkie sprzeczności między jednostkami, grupami społecznymi, państwami, światopoglądami, kulturami itd. rozwijały się wyłącznie wewnątrz tych ram.

Sokrates sądził, iż ludzie nie przestrzegają cnoty, ponieważ jej nie znają; albo mówiąc inaczej — posiadanie prawdy moralnej i nie stosowanie się do niej jest niepodobieństwem. W tym paradoksalnym określeniu tkwi racjonalne ziarno. Sądy moralne rzeczywiście ujawniają swoją wartość, a tym samym prawdziwość jedynie w czynach. Oderwane od czynów, a tym bardziej, gdy towarzyszą im czyny przeciwne, stają się źródłami cynizmu i obłudy. Przeniesienie moralności z płaszczyzny idealnej do realnej jest jedyną autentyczną formą jej egzystencji zwłaszcza wtedy, kiedy moralność staje się niezbędnym elementem działania historycznego. W rozwoju społecznym powstawały sytuacje (niezmiernie rzadkie, ale z reguły kryzysowe), które nie mogły znaleźć normalnego rozwiązania bez bohaterstwa, moralnie wzniosłych, szlachetnych czynów. Podobna sytuacja kształtuje się dziś w dziedzinie stosunków międzynarodowych, politycznej strategii państw.

Obecnie wymaga się od państw czynów, na które nigdy nie zdobyło się dotychczas żadne państwo i które według zwykłych pojęć tradycyjnej polityki uważane są za niemożliwe, absurdalne. Cóż to za czyny? Są one, podobnie jak wszystko, co moralne, proste i niewymyślne. Są to takie czyny jak: rezygnacja z broni nuklearnej i w tym kontekście — z wojny jako sposobu rozstrzygania sprzeczności między państwami; dobrowolne ograniczenie suwerenności państw i przejście do ogólnoplanetarnych form regulacji tego wszystkiego, co dotyczy problemów ekologicznych i innych związanych z zachowaniem środowiska życia człowieka; zasadnicze rozszerzenie możliwości komunikowania się ludzi, wymiany informacji i kontaktów międzyludzkich; wdrożenie do praktyki stosunków międzynarodowych prostych, elementarnych norm uczciwości (wierności słowu, zgodności słów i czynów itd.); stanowcze potępienie wszelkich form nienawiści człowieka do człowieka, a przede wszystkim rasizmu, nacjonalizmu, fanatyzmu religijnego i ideologicznego; kształtowanie jednolitej w skali całej ludzkości opinii społecznej, zorientowanej na bezwarunkowe uznanie godności jednostki — jej prawa do wolności sądów i wyborów życiowych, do rozwoju jej uzdolnień i twórczej działalności. Jednym słowem, polityczna praktyka w warunkach pogłębiającej się całościowej wizji świata staje się realna i rozsądna w tej mierze, w jakiej staje się moralna. Moralna polityka stanowi stanowczy wymóg naszych czasów, wymóg, który nie jest luksusem, lecz twardą koniecznością, kwestią życia i śmierci.

II

W związku z nowymi perspektywami, które otwierają się dziś przed etyką, konieczne jest przemyślenie na nowo kluczowych tez marksistowskiej teorii moralności, sformułowanych przez W. Lenina w jego przemówieniu „Zadania związków młodzieży” (1920 r.). Chodzi o dwie tezy: „Trzeba, aby cała praca nad wychowywaniem, kształceniem i nauczaniem młodzieży współczesnej była wpajaniem w nią moralności komunistycznej”⁵; „U podstaw etyki komunistycznej leży walka o umocnienie i doprowadzenia do końca budowy komunizmu”⁶. Rozpatrzmy je bardziej szczegółowo. Lenin omawia w swoim przemówieniu dwie kwestie: co robić i jak robić? Na pierwsze pytanie odpowiada krótko: uczyć się komunizmu. Odpowiadając na drugie pytanie, Lenin przechodzi do zagadnienia etyki komunistycznej, uważając, iż uczenie się komunizmu nie jest możliwe bez równoczesnego moralnego uwznioślenia jednostki.

Nowe zadanie historyczne wyrażone w formule „uczyć się komunizmu” — nie jest zadaniem destrukcyjnym, lecz kreatywnym; wyprowadza ludzkość z królestwa konieczności do królestwa wolności, przeto jego rozwiązanie wymaga z gruntu odmiennych środków. W danym kontekście to co moralne znajduje się w opozycji do tego, co administracyjno-biurokratyczne, do zewnętrznego przymusu, przemocy, uzurpowaniu świadomości i woli jednych osobników przez drugich. Wyraża fakt, że czyny ludzi budujących komunizm są tylko wtedy adekwatne do ich celów i prowadzą do nich, kiedy są dobrowolne, świadome, nacechowane inicjatywą, kiedy wyrażają ich głębokie wewnętrzne przekonanie, stają się dla nich sprawą honoru i sumienia. Budowanie nowego społeczeństwa jest budowaniem nowych form więzi społecznych między ludźmi, jest z natury rzeczy nie do pogodzenia z przemocą, fałszem, okrucieństwem, przymusem i innymi metodami, które były właściwe cywilizacji klasowej i którymi zmuszeni są posługiwać się komuniści przy rozwiązywaniu destrukcyjnego zadania — obalenia burżuazji i zdławienia jej oporu. Co więcej, panowanie zasady moralnej w motywacjach ogólnoludzkiego zachowania i w mechanizmach społecznych stanowi oczywiste świadectwo, swego rodzaju praktyczny dowód przewyciężenia ucisku klasowego i innych form wzajemnego wyobcowania ludzi. Z tego punktu widzenia kształtowanie moralności komunistycznej przypomina kształtowanie dyscypliny społecznej, kiedy jednostka uważa siebie za uprawnioną i zobowiązaną do wyrażania sądu o sprawach społeczeństwa, drogach rozwoju historycznego, kiedy przyjmuje na siebie całą odpowiedzialność za ich stan.

⁵ W. Lenin, *Dzieła*, t. 31, Warszawa 1955, s. 291.

⁶ *Ibid.*, s. 296.

Lenin stawia znak równania między wychowywaniem komunistów i kształtowaniem komunistycznej moralności. Jego myśl: „Trzeba, aby cała praca nad wychowywaniem, kształceniem i nauczaniem młodzieży współczesnej była wpajaniem w nią moralności komunistycznej”⁷ oznacza, iż wychowanie moralne nie sprowadza się do sumy przedsięwzięć i w ogóle nie lokalizuje się w postaci szczególnego, odizolowanego procesu, lecz realizuje się na całej przestrzeni praktyki społecznej, jest wewnętrznie wpisane we wszystkie rodzaje działalności społecznej (dla młodzieży owe rodzaje działalności to właśnie kształcenie, nauczanie i wychowywanie). Ma ona zarazem inny, jeszcze ważniejszy aspekt: kształcenie, nauczanie i wychowywanie tylko wtedy nabierają znaczenia odpowiadającego duchowi formacji komunistycznej, kiedy są nacelowane na wychowanie jednostki — nie zaś na to, by podciągać człowieka pod jakiś z góry znany szablon, obciążać jego pamięć martwymi wiadomościami, kształtować w nim umiejętność orientowania się w hierarchii społecznej itd., lecz na to, by rozwinąć jego możliwości twórcze, samodzielność, wyzwolić w nim aktywny podmiot działania historycznego, przekształcić we wszechstronnie rozwiniętą jednostkę. Do reprodukcji stosunków społecznych klasowego społeczeństwa potrzebni byli ludzie posłuszni, jednostronni, egoistyczni, zaprogramowani, przeto kształcenie, nauczanie i wychowywanie zmierzały ku temu, by wbić im do głowy określone wiadomości, nawyki, normy, standardy estetyczne i inne układy regulatywne. Dlatego w dawnej szkole „nie tyle wychowywano, ile tresowano”, wpajano wychowankom przesady klasowe, „przekształcano młode pokolenie w podciągniętych pod jeden strychulec biurokratów”⁸.

Nowa formacja komunistyczna również pod tym względem dokonuje jakościowego skoku do przodu wysuwając na pierwszy plan kształtowanie osobowości — nie określonego zasobu wiedzy, nawyków itd., lecz właśnie osobowości wychowanka. Rzecz jasna, że zadanie opanowania wiedzy, przyswojenia norm społecznych, znajomości etykiety i innych umiejętności społecznych jest nadal aktualne, jednakże wszystkie te umiejętności przestają być mniej lub bardziej wyizolowanymi i zawsze dość samodzielnymi, samoistnymi układami administracyjnymi, lecz stają się wewnętrznymi elementami jednostki, wyrazem jej suwerenności i społecznego sensu istnienia. Od wychowywania, którego celem było zaprogramo-

⁷ Ibid., s. 291.

⁸ Ibid., s. 286. W powieści pisarza-satyryka A. Płatonowa *Miasto Gradów* pewien zdeklarowany biurokrata pisze obszernie dzieło społeczno-filozoficzne *Zasady pozbawiania indywidualności człowieka w celu jego transformacji w absolutnego obywatela z prawomocnie uporządkowanymi postępkami na każdą chwilę życia* (patrz: A. Płatonow, *Sobranije soczynienij w 3-ch tomach*, t. I, Moskwa 1984, s. 327). Bardzo trafne określenie państwowo-biurokratycznego podejścia do wychowywania!

wanie wychowanka, podciągnięcie go pod określony i z góry znany szablon, należy przechodzić do takiego wychowywania, którego celem jest wprowadzenie wychowanka do obszaru pełnego twórczego samorozwoju. Takie przejście niewątpliwie zakłada głębokie zaufanie do człowieka, występowanie nie wyalienowanych, bezpośrednio społecznych form więzi międzyludzkich. Przeto wychowywanie jednostki musi być zarazem wychowywaniem w duchu moralności komunistycznej.

Lenin rozpatruje problemy etyki nie sięgając zupełnie (i można przypuszczać, że świadomie) do tradycyjnych kategorii etycznych dobra, obowiązku, sumienia, sprawiedliwości, honoru i innych. Czym należy tłumaczyć ów paradoksalny na pierwszy rzut oka fakt? Społeczno-moralne życie społeczeństwa klasowego (i w tym Lenin widział jego zasadniczą wadę) było głęboko i obłudnie rozdwojone: okrutne, nieludzkie obyczaje maskowano podniosłością urzędowych wypowiedzi. Funkcję takiego maskowania, ubarwiania wrzodów społeczeństwa pełniła świadomość moralna. W tym celu poddawano ją głębokiej deformacji idealistycznej, trwającej przez cały okres dziejów społeczeństwa klasowego: pojęciom moralnym nadano abstrakcyjno-powszechną, społecznie bezwymiarową postać; ich pochodzenie mistyfikowano (wiązano z wolą Boga, apriorycznymi właściwościami rozumu itp.); w takiej ideologicznie spreparowanej postaci głoszono je jako propagandę i kryteria moralnie godnego życia. Moralna terminologia i, szerzej, moralizujące podejście do człowieka i społeczeństwa stały się naturalnym ogniwem mechanizmu ideologicznego, powołanego do ukrycia istoty własnych interesów panujących klas wyzyskiwaczy i przedstawiania ich jako interesów ogólnospołecznych. Lenin zdecydowanie odrzuca takie traktowanie moralności. I stara się obejść bez pojęć, które — choć same przez się niezbędne, tym nie mniej wykorzystywane były do takiej falsyfikacji — zawierały treść ideologiczną wrogą interesom socjalistycznym.

Pojęcia moralno-etyczne nie tylko wyrażały realną moralność, lecz również ją wypaczały. W rezultacie sama praktyka moralna uległa rozdwojeniu: z jednej strony — faktyczne obyczaje, które, jakkolwiek by je ukrywano, ujawniają się w całej swej codziennej szpetocie, a z drugiej strony — wyodrębniona forma świadomości, moralna ideologia, utrwalona w wymogach dobra, obowiązku, sprawiedliwości i stanowiąca mniej lub bardziej powszechnie uznany język wartościujący. Cóż w takim razie należy uważać za moralność? Dla materialisty odpowiedź na to pytanie raczej nie sprawia trudności. Moralność — nie są to oficjalnie głoszone i percypowane przez jednostkę na poziomie świadomości pojęcia, lecz to, co leży poza nimi i odzwierciedla się w nich, lecz często w całkowicie zdeformowanej postaci. Ani o społeczeństwie, ani o człowieku nie można sądzić na podstawie tego, co sami o sobie myślą, lecz należy wyjaśnić,

czym są w rzeczywistości. I to dotyczy ich moralności, tu bowiem najłatwiej się oszukać, ulec złudzeniom.

Niesłuszne jest sprowadzanie moralności do świadomości moralnej. Ale czyż prawda polega na tym, ażeby ją utożsamiać z aktualną obyczajowością? Obyczaje pod względem aksjologicznym mogą być lepsze czy gorsze, jednak zawsze są ograniczone. Obyczaje to społeczne przyzwyczajenia ludzi. Są one różne w różnych grupach społecznych i w różnych epokach, lokalizują miejsce człowieka w przestrzeni społecznej i w czasie. Wpisując człowieka do jakiejś konkretnej wspólnoty, obyczaje izolują go od przedstawicieli innych wspólnot, nadając nieodwracalny charakter określone stanowi historycznemu, stają się przeszkodą na drodze przejścia do innego, wyższego stanu. Ażeby stać się moralnym człowiek powinien wyrwać się ze stref izolacji tworzonych przez obyczaje, wznieść się ponad empiryczną ograniczoność swojej egzystencji; podmiot moralny myśli kategoriami ogólnoludzkimi, samo człowieczeństwo podnosi do rangi ukierunkowującej życie.

Zatem nie można sprowadzać moralności ani do świadomości moralnej, ani do aktualnej obyczajowości. Jest ona bowiem ich harmonijnym zespoleniem, które powstaje wówczas, gdy więź międzyludzka, idealnie utrwalona w świadomości moralnej, staje się praktyczną postawą żywych jednostek lub inaczej mówiąc, kiedy zachowanie praktyczne, wtłoczone w rygory obyczajów, inspirowane jest ideałem człowieczeństwa. Lenin kieruje się właśnie takim rozumieniem moralności. Ujmuje moralność jako humanizm społeczności komunistycznej, jako ideał komunistyczny, który stał się motywem działania społecznego. Lenin pisze: „Etyka służy do tego, aby społeczeństwo ludzkie podniosło się wyżej, aby wyzwoliło się od wyzysku pracy”⁹.

Badania nad moralnością wiążą się z pewną specyficzną trudnością. Moralność nie poddaje się lokalizacji w postaci szczególnej sfery przedmiotowej chociażby w takim stopniu, w jakim poddają się takiej lokalizacji inne zjawiska jednego z nią rzędu — typu religii, sztuki, prawa; obecna jest we wszystkich formach życia społecznego, niejako przenika inne procesy — ekonomikę, politykę, stosunki bytowe itd. Pod względem swojej specyficznej treści wyodrębnia się jedynie za pomocą form świadomości moralnej. Bez odwołania się do odpowiednich terminów świadomości moralnej nie można w ogóle identyfikować zjawisk moralnych. Oczywiście mniej więcej to samo możemy powiedzieć o poznaniu w ogóle, a w szczególności o poznaniu procesów duchowych: każdą dziedzinę przedmiotową identyfikujemy za pomocą odpowiednich pojęć. Nawet stół wyodrębniamy z wielości przedmiotów za pomocą odpowiedniego słowa;

⁹ W. Lenin, *Dzieła*, t. 31, s. 295.

stół jednak daje nam znać o sobie i pomimo słowa, kiedy przy nim siedzimy i pracujemy, kiedy zawadzamy o jego kant, nabijamy sobie guza itp. Jakościowe granice religii czy prawa są oznaczane za pomocą odpowiednich systemów pojęć, co jest bynajmniej niełatwe, o czym świadczą liczne spory o ich naturę i swoistość. Jednakże religia i prawo jawią się nam również w przedmiotowej formie, kiedy mamy np. do czynienia z odpowiednimi grupami zawodowymi (mnichami, policjantami itd.), instytucjami (Kościołem, sądem itd.). Moralność (i na tym polega jej specyfika) nie jest dana człowiekowi w takiej ewidentnej formie: jest ona utrwalona w świadomości. Przyczynia się to do kształtowania się błędnego poglądu, iż jest ona w ogóle pewnym pierwotnym faktem świadomości; właśnie taki błąd panował na przestrzeni tysiącleci w świadomości społecznej i etyce, wywodzących się z odwróconej logiki od sfery powinności do rzeczywistości.

Lenin stanowczo występuje przeciw takiemu błędnemu pojmowaniu, twierdząc, że moralności nie można wywodzić „z nakazów boga [...] z idealistycznych lub półidealistycznych frazesów”¹⁰, lecz należy jej szukać w samej rzeczywistości historycznej — w typie stosunków społecznych. Lenin rozumie moralność jako obiektywną, zdeterminowaną przez istniejący sposób produkcji więzi między ludźmi.

Co nowego wnosi (powinna wnosić) nowa formacja do form więzi międzyludzkiej? Rozpatrując ten aspekt problemu Lenin formułuje swoje tezy: „nasza etyka podporządkowana jest w zupełności interesom walki klasowej proletariatu. Nasza etyka wywodzi się z interesów walki klasowej proletariatu [...] u podstaw etyki komunistycznej leży walka o umocnienie i doprowadzenie do końca budowy komunizmu”¹¹. W tych precyzyjnych sformułowaniach przeciwnicy marksizmu upatrują wyraz jawnego cynizmu, świadectwo teoretycznej i praktycznej amoralności komunistów, współczesny wariant jezuickiej formuły „cel uświęca środki” (dla „nich” rzekomo nie istnieje nic świętego, „oni” gotowi są pójść na wszystko, jeśli to służy ich interesom politycznym). Trzeba jednak zauważyć, że taką interpretację, która jest złośliwą falsyfikacją, sprowokowały niektóre nader smutne karty w dziejach ruchu komunistycznego, kiedy to przemoc polityczna przekształcała się w bachanalię okrucieństwa, żywi się ona realizowaną w imieniu marksizmu wulgaryzacją etyki, gdy pojęcia sumienia, szczęścia, sprawiedliwości traktowane są niemal jako przywileje jednostki socjalistycznej.

Cóż rzeczywiście chciał powiedzieć Lenin? Jaka jest obiektywna treść jego wypowiedzi, nie wyrwanych w sposób sztuczny z żywej tkanki

¹⁰ Ibid., s. 292.

¹¹ Ibid., s. 296.

myśli leninowskiej, lecz rozpatrywanych w kontekście całego przemówienia, i szerzej — w kontekście komunizmu jako światopoglądu i ruchu historycznego? Kiedy moralność identyfikuje się z klasowym interesem proletariatu, z walką o komunizm, niezmiernie ważne jest wiedzieć, co się przez to konkretnie rozumie. „Dawne społeczeństwo opierało się na ucisku wszystkich robotników i chłopów przez obszarników i kapitalistów. Musieliśmy to zburzyć, musieliśmy obalić obszarników i kapitalistów, ale w tym celu należało stworzyć zjednoczenie. Bozia takiego zjednoczenia nie stworzy. [...] tylko proletariat mógł stworzyć tak zwartą siłę, za którą idzie rozdrobnione, rozproszone chłopstwo, siłę, która stała czoło wszystkim atakom wyzyskiwaczy. Tylko ta klasa może dopomóc masom pracującym w zjednoczeniu i zespoleniu się, w ostatecznym wywalczeniu, ostatecznym umocnieniu społeczeństwa komunistycznego, ostatecznym jego zbudowaniu. [...] Etyka komunistyczna — to etyka, która służy tej walce, która jednoczy masy pracujące przeciwko wszelkiemu wyzyskowi, przeciwko wszelkiej drobnej własności”¹². Proletariat daje to, czego nie może dać „bozia” — zjednoczenie, braterstwo oparte na negacji „wszelkiego wyzysku”. Komunizm jest to więź społeczna, w której ludzie łączą się ze sobą bez pośredniczącej roli prywatno-własnościowego interesu. Stawiając znak równania między moralnością a walką o komunizm, Lenin w istocie rzeczy twierdzi jedynie to, że sam komunizm jest ucieleśnioną moralnością. Nie zniekształcimy sensu leninowskiego ujęcia tej kwestii, jeśli powiemy: jedynie to, co moralne, wyraża interesy proletariatu, rzeczywiście prowadzi do umocnienia komunizmu.

Jeśli stosując elementarne prawa matematyki rozszyfrujemy w formule „moralnością jest to, co służy sprawie komunizmu” niewiadomą, oznaczoną jako komunizm, sięgnąwszy w tym celu do prac K. Marksa, F. Engelsa i samego W. Lenina, otrzymamy rozwiązanie: moralnością jest to, co służy sprawie zapewnienia pełnego dobrobytu i swobodnego wszechstronnego rozwoju wszystkich członków społeczeństwa, utworzenia zrzeszenia, „w którym swobodny rozwój każdego jest warunkiem swobodnego rozwoju wszystkich”¹³. Albo, mówiąc inaczej, moralność to walka o rzeczywistą humanistyczną więź międzyludzką, o realizację humanistycznego ideału. Dlatego byłoby z gruntu niesłuszne wyciąganie wniosku, iż wszelka akcja polityczna, wszelkie działanie polityczne, podejmowane w toku walki o zbudowanie nowego społeczeństwa, automatycznie zasługuje na wysoką ocenę moralną. Niestety, tak nie jest, i nie tylko dlatego, że możliwe są błędy, deformacje: po prostu sama rzeczywistość ekonomiczna i względy polityczne aż nader często zmuszają do takich działań, do kompromisów, które znajdują się w krzyczą-

¹² Ibid., s. 292—293, 294.

¹³ K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1962, s. 536.

cej sprzeczności z sumieniem, z wymogami komunistycznej sprawiedliwości.

Życie, a tym bardziej surowa praktyka walki klasowej, nie są prostą ilustracją norm moralnych; realni ludzie, wielowymiarowi, pełni sprzecznych uczuć i dążeń, nie mieszczą się w tych twardych ramach abstrakcji etycznych. Jakie więc wnioski wypływają z rozbieżności między etycznym imperatywem człowieczeństwa a powszednimi motywacjami życiowymi? Możliwe są tu dwa skrajne rozwiązania, podpowiedziane przez historycznie ukształtowane standardy etyczne. Po pierwsze, całkowita dyskredytacja motywacji empirycznych i wyniesienie moralności ponad „brudną” rzeczywistość jako szczególnego, zamkniętego w sobie stanu ducha. Moralna wola w danym przypadku czerpie swoją godność z tego, że może wznieść się ponad realny świat, który ugrzązł w wadach, odwrócić się od niego, zlekceważyć go. Takie stanowisko było typowe dla etyki przedmarksistowskiej: stoicy przeciwstawiali okrutnemu losowi wewnętrzny hart mędrca; etyka religijna traktowała życie ziemskie jako grzeszne, zaś osiągnięcie harmonii między cnotą i szczęściem przeniosła do pozaziemskiego świata; Spinoza sądził, iż intelektualna miłość do natury „znosi” chaos namiętności i prowadzi człowieka na szczyty szczęśliwości; Kant uważał bezwarunkowe poszanowanie prawa moralnego za jedyną godną szacunku motywację zachowania, podczas gdy empiryczne aspiracje są w sposób nieunikniony egoistyczne. Moralizująca negacja rzeczywistości wyrasta na gruncie skrajniej dysproporcji między „wzniosłymi” wymogami moralnymi a egoistycznie rozbitą obyczajowością. Jest ona w istocie rzeczy formą tchórzostwa społecznego, które bezsiła obróciła w czyn.

Po drugie, rezygnacja z norm moralnych jako względnie samodzielnych kryteriów oceny, jest etyczną apologią codzienności. Takie rozumienie właściwe jest naturalistycznym i wulgarnosocjologicznym koncepcjom, z których pierwsze moralnie sankcjonują „naturalny” egoizm jednostek, drugie zaś stoją na stanowisku społecznego utilitaryzmu. Tu moralność zostaje „pograżona” w praktycznych interesach, empirycznych potrzebach lub — co na jedno wychodzi — praktyczne interesy, empiryczne potrzeby podnosi się do poziomu etycznych cnót. Przyczyny historyczne, zrodzone przez instrumentalny stosunek do moralności, mogą być przeróżne — od anarchistycznej determinacji odrzuconych, zdeklasowanych warstw ludzi pracy do pełnego zachwyty pragmatyzmu młodych, rodzących się sił społecznych.

Prawda polega na tym, żeby przewyciężyć zarówno absolutyzację moralności, jak i nihilistyczny stosunek do niej, aczkolwiek recydywy takiego podejścia dają o sobie znać w komunistycznej teorii i praktyce. Ignorowanie względnej samodzielności moralności ujawniło się w latach trzydziestych i czterdziestych historii radzieckiej, które charakteryzowała

nadmierna polityzacja życia społecznego; stosunki moralne traktowano jako szczególny przypadek stosunków politycznych. Etykę sprowadzono do prostej apologii społeczno-ekonomicznych przeobrażeń społeczeństwa, każdą akcję praktyczną rozpatrywano równocześnie jako wyraz moralnej mądrości. Moralizatorstwo przejawiało się w latach siedemdziesiątych i na początku lat osiemdziesiątych, kiedy w sposób istotny osłabiono rytm przeobrażeń społecznych; w sposób najbardziej oczywisty wystąpiło ono w próbach wyjaśnienia nasilonych negatywnych tendencji w obyczajowości społecznej jako wynik wyłącznie lub głównie zaniedbań w pracy wychowawczej. W obu wypadkach chodzi o choroby — deformacje — choć nie przypadkowe.

Marksistowska teoria i socjalistyczna praktyka, ujmowane w ich normie, w ich istocie historycznej, są nie do pogodzenia z instrumentalno-praktycznym podejściem do moralności, albowiem są zorientowane na ideał humanizmu społeczeństwa komunistycznego; stąd — zasadniczo krytyczny stosunek do każdego konkretnego szczebla rozwoju społecznego. Są jeszcze dalsze od stanowiska moralizatorskiego, ponieważ wywodzą się z głębokiej wiary w możliwość realnie humanistycznego przekształcenia rzeczywistości społecznej. Na tym właśnie polega dialektyczna głębia etyki leninowskiej, ażeby odrzucając w sposób uprawniony moralizatorskie podejście do świata, nie zdegradować się do poziomu moralnego nihilizmu, ażeby nadać orientacjom humanistycznym społeczne znaczenie i równocześnie krytycznie oceniać samą rzeczywistość społeczną z punktu widzenia kryteriów humanistycznych, ażeby wyjść za ramy owego historycznego i teoretycznego paradygmatu, przy którym nie ma innego wyboru niż pomiędzy pozbawionym zasad ciasnym praktycyzmem a etycznym snobizmem. Utożsamianie moralności z ideałem komunistycznym stwarza taką możliwość; ukierunkowuje na praktycznie czynny stosunek do życia, na aktywny udział w socjalistycznym i komunistycznym przekształcaniu stosunków społecznych i pozwala równocześnie na zachowanie swobody sądów etycznych, swobody krytyki moralnej w stosunku do wszelkich działań praktycznych.

Byłaby niewybaczalnym snobizmem, największym tchórzostwem rezygnacja z dyktowanych przez okoliczności praktycznych działań tylko dlatego, że nie odpowiadają naszym wyobrażeniom moralnym. Moralność, paraliżująca społeczną twórczość mas, jest pustym i szkodliwym złudzeniem. Wszak jeszcze większym błędem byłoby, gdybyśmy pod naciskiem okoliczności zaczęli „obniżyć” kryteria moralne lub z nich zrezygnować. Trzeba sobie jasno zdać sprawę, że realnie praktykowana działalność, nawet jeśli jest absolutnie niezbędna, nie zawsze jest moralnie usprawiedliwiona.

Lenin rozumie wychowanie całkowicie inaczej niż rozumiały je tra-

dycyjna pedagogika i etyka i trzeba powiedzieć, że również pod wieloma względami inaczej niż rozumie je dzisiaj radziecka pedagogika i etyka. Wychowanie komunistyczne — to samo życie nasycone treścią komunistyczną. Jest zbieżne z praktyczną walką, nakierowaną na moralne oczyszczenie rzeczywistości. Wychowania komunistycznego albo wychowania w duchu moralności komunistycznej (co z punktu widzenia Lenina jest jednym i tym samym) nie można przekształcać ani w szczególną sferę działalności, ani w odrębny zawód. I oczywiście w żaden sposób nie można go rozumieć jako samodzielnego procesu, w toku którego dokonuje się „przepompowywanie” wartości od wychowawcy do wychowanka. Jest to nowy sposób aktywności życiowej, nowa perspektywa stosunków międzyludzkich. Lenin przytacza przykłady „przedsięwzięć” wychowawczych: organizacja pracy na działkach podmiejskich, żeby uratować z głodu robotników fabryk i innych przedsiębiorstw przemysłowych; aktywny udział w działalności nad przekształceniem Rosji z kraju analfabetów w kraj ludzi wykształconych; zapewnienie w osiedlach ludzkich czystości i podziału żywności itd.

Leninowskie rozumienie wychowywania najlepiej ujawnia charakter powiązania komunizmu z moralnością. Lenin rozumie komunizm jako taki ruch historyczny, w toku którego etyka przekształca się z teoretycznej w praktyczną, moralność zaś, która historycznie wyodrębniła się kiedyś w szczególną formę świadomości społecznej, znów powraca na ziemię. Komunizm i moralność stanowią jedność, nie można ich od siebie oddzielić. Jeśli moralność przemieszcza się w sferę frazesów, życzeń, idealistycznych pomysłów, nie realizując się w praktyce stosunków międzyludzkich, oznacza to, iż nie jest komunistyczna. Podobnie gdy jakiegokolwiek doświadczenie praktyczne nie wytrzymuje krytyki moralnej, zawiera amoralną zasadę, można wówczas z całym przekonaniem powiedzieć, że nie jest to doświadczenie komunistyczne. Jeśli komunizm staje w sprzeczności z moralnością, jest to źle dla moralności, ale jeszcze gorzej dla komunizmu. Komunizm zaczyna się wraz z moralnym zaufaniem ludzi do siebie i kończy się tam, gdzie owo zaufanie stracono. Komunizmu nie można oczywiście umoralniać, moralność nie stanowi ani jedyne, ani wiodącego motywu ruchu komunistycznego. Ale społeczna praktyka ruchu komunistycznego, ujęta we wszystkich jej wymiarach — ekonomicznym, politycznym, kulturowym itd. — odznacza się tą właściwością, że albo realizuje normy dobra i człowieczeństwa, albo w tym stopniu, w jakim nie udaje się tego uczynić traktuje siebie jako otwartą dla praktycznej krytyki z punktu widzenia tych norm. Sytuuje się w perspektywie, w której konieczność łączy się z moralnością, szczęście z dobrem, dobre zamiary z wzniosłymi czynami, ideał moralny staje się moralnością realną.

*

Jeśli przeżywamy dziś sytuację, kiedy normy moralności, ludzkiej szlachetności, nabierają w najwyższym stopniu poważnego znaczenia, kiedy bez ich przestrzegania (zarówno w płaszczyźnie stosunków międzyludzkich, jak i stosunków między państwami i narodami) niemożliwe jest dalsze istnienie ludzkości, to cóż to oznacza w skali światowej, historycznej? W jakiej perspektywie powstaje nowa etyka, do jakiej wpisuje się społeczno-filozoficznej wizji świata? K. Marks wyodrębnił w historii ludzkości trzy typy społecznych więzi międzyludzkich: stosunki osobistej zależności, które istniały aż do ustroju feudalnego; stosunki zależności przedmiotowej, którym towarzyszyła wolność osobista i które charakteryzują burżuazyjne stadium rozwoju; swobodna jednostka, kiedy nieograniczony i wszechstronny rozwój każdego stanowi warunek swobodnego i uniwersalnego rozwoju wszystkich. Przejście do tego trzeciego — wyższego, autentycznie ludzkiego, komunistycznego typu stosunków społecznych jest, jak sądzę, jeszcze bardziej złożonym, długim, wielostopniowym i wielorakim procesem historycznym niż przejście od stosunków osobistej zależności do stosunków przedmiotowej zależności. Nowa etyka jest jednym z momentów w tym historycznym procesie na drodze do swobodnej jednostki.

*Institut Filozofii
Akademia Nauk ZSRR*

Tłum. Wiesława Zagórska

Этика: новые перспективы

В эпоху великих перемен изменяются также задачи этики. Автор предпринимает опыт истолкования по-новому коммунистической морали, делая главный упор на ее гуманистический и общечеловеческий характер, подчеркивая значение ценности жизни в этой этике. Если коммунизм вступает в противоречие с моралью, это плохо для морали, а еще хуже для коммунизма. Коммунизм начинается с морального доверия людей друг к другу и кончается там, где это доверие утрачено.

Ethics: New Perspectives

At the time of great changes the tasks of ethics must also be greatly changed, says the author. He proposes a reinterpretation of the communist ethics by emphasizing its humanist and human character. He underscores the value of life in ethics. He warns that in case when communism clashes with morality the effects can be ominous for morality but even more disasterous for communism. Communism presupposes moral trust among people, he says, and becomes implausible when that trusts has been wasted.