

W. G. IWANOW, W. P. KOBLAKOW, A. G. CHARCZEW

Problemy i kierunki rozwoju współczesnej etyki radzieckiej

Przyszli badacze historii myśli etycznej w ZSSR ocenią sześćdziesiąte lata naszego stulecia jako okres dynamicznego wzrostu liczby publikacji poświęconych tematyce etycznej i początek wszechstronnej analizy problematyki etycznej. Tezę tę, jak sądzimy, potwierdza zarówno liczba, jak i ciężar gatunkowy publikacji. Tylko w latach 1966 - 1967 pojawiło się około pięciuset prac z etyki, tj. półtora raza więcej niż w latach 1917 - 1937. Roczna liczba publikacji stanowiła w 1961 r. około stu; w 1966 r. i w latach następnych — powyżej stu pięćdziesięciu. Mniej więcej czwarta część to autoreferaty z prac doktorskich, ponad połowa — artykuły zamieszczane w czasopismach filozoficznych i zeszytach naukowych poszczególnych placówek badawczych. Publikacje książkowe (w tej liczbie również wznowienia i tematyczne zbiory artykułów) stanowią niemal czwartą część ogólnej liczby tytułów. W wielu spośród nich zagadnienia etyczne rozpatrywane są w kontekście zagadnień ogólnofilozoficznych, socjologicznych, pedagogicznych i innych. W latach 1966 - 1967 ukazało się siedemdziesiąt prac poświęconych wyłącznie tematyce etycznej. Dwadzieścia dziewięć z nich dotyczy teoretycznych problemów etyki, cztery — historycznego rozwoju moralności, dwadzieścia cztery — moralności i postaw moralnych w socjalizmie, dziesięć — twórczego wkładu W. I. Lenina do etyki marksistowskiej, dwie — krytyki współczesnych burżuazyjnych koncepcji etycznych oraz jedna — historii etyki.

Takiej liczby książek i na tak różnorodne tematy etyczne nigdy przedtem w naszym kraju nie publikowało się. Istnieją oznaki, że ten burzliwy zalew publikacjami etycznymi nie tylko się utrzyma, lecz

będzie narastał. Zainteresowanie badaniami etycznymi wynikające ze społecznego zapotrzebowania jest w naszych czasach ogromne.

O stanie współczesnej etyki radzieckiej jeszcze dobitniej świadczy merytoryczna ocena rozwiązywanych przez nią zagadnień. Mamy wszelkie podstawy, aby twierdzić, że etyka staje się dyscypliną naukową w pełnym tego słowa znaczeniu. Sformułowana przez Lenina zasada naukowości zakłada rozpatrywanie przedmiotu swoich badań wszechstronnie, w jedności wszystkich jego aspektów. W dziejach myśli etycznej zasada ta nie była respektowana przez żaden system etyczny. Uprawiano etykę jako dyscyplinę psychologiczną, normatywną, opisową, jako część socjologii (socjologia moralności) i wreszcie jako metaetykę. Nie było jednak całościowej koncepcji etyki, która łączyłaby w sobie wszystkie wymienione i nie wymienione aspekty badań. Również etyka marksistowska w okresie swoich narodzin nie spełniała tego warunku, ponieważ przedmiotem jej analizy były tylko zagadnienia aktualne dla praktyki rewolucyjnej walki i budownictwa socjalistycznego, w związku z czym zbyt mało uwagi poświęcano problemom czysto teoretycznym i metodologicznym. Charakterystyczną cechą etyki radzieckiej lat 1920-1950 była refleksja normatywna. Rzecz ma się zgoła inaczej we współczesnej etyce radzieckiej. Dzisiaj przedmiotem **w s z e c h s t r o n n y c h** badań — zarówno starszego, jak i młodszego pokolenia etyków — staje się głównie moralność i teoria moralności. Fakt ten ostro uwypukla swoistość współczesnych badań etycznych.

W tej sytuacji wydaje się więc rzeczą sensowną zapoznanie polskiego czytelnika z głównymi zagadnieniami i kierunkami rozwoju radzieckiej myśli etycznej zarówno w aspekcie teoretycznym, jak i praktycznym. Nie jest naszym celem przegląd wszystkich publikacji etycznych z ostatnich lat (byłoby to zbyt kłopotliwe zadanie dla jednego artykułu), lecz jedynie zarysowanie występujących w etyce radzieckiej kierunków, tendencji i problemów.

Oceny faktycznego stanu radzieckiej myśli etycznej najlepiej będzie można dokonać przyjmując za punkt wyjścia tradycyjnie stosowane aspekty teorii moralności. Każdy z aspektów ujmuje moralność z jednego tylko punktu widzenia, a ich ogół stanowi całościowy obraz moralności jako społecznie złożonego zjawiska. Filozoficzny, socjologiczny, społeczno-psychologiczny, aksjologiczny, pedagogiczny, historyczny, logiczny, gnozeologiczny i wreszcie metaetyczny aspekt badań etycznych w mniejszym lub większym stopniu znalazły swój wyraz w publikacjach ostatnich lat. Aspekty te — zgodnie z naszym przekonaniem — nie wyczerpują jednak wszystkich możliwości podejścia do zjawiska moralności, możliwa jest również np. analiza semiotyczna, która jak dotychczas nie była podejmowana w naszej literaturze.

Aspekt filozoficzny

Filozoficzny aspekt etyki charakteryzuje dążenie do wyodrębnienia moralności spośród innych zjawisk społecznych, ukazania jej swoistości i prawidłowości rozwoju. Za początek poważnych analiz istoty moralności można uznać dyskusję o kategoriach etyki, która miała miejsce w latach 1962 - 1965 na łamach czasopisma „Filosofskie nauki”. Jej uczestnikami było dwóch autorów niniejszego artykułu. W artykule podsumowującym tę dyskusję¹ podkreślono ograniczoność i jednostronność pojmowania moralności jedynie jako formy świadomości oraz „ogółu zasad, norm i reguł postępowania”. Każde zjawisko społeczne — podkreślano w cytowanym artykule — znajduje się niejako „na ostrzu” jakiejś konieczności, spełnia właściwą tylko sobie, określoną funkcję społeczną, która jest istotnym warunkiem jego występowania w danej społeczności. Konieczność zharmonizowania postępowania jednostki z interesami i potrzebami społeczności, do której należy (grupa, klasa, społeczeństwo), jest koniecznością moralną. Konieczność ta przejawia się z jednej strony w postaci zainteresowania jednostki w społecznej aprobacie i akceptacji swoich zachowań (subiektywna podstawa moralności), z drugiej natomiast w zainteresowaniu społeczności w zachowaniu swojej społecznej autonomii, a więc swojej jedności i trwałości dzięki odpowiedniemu regulowaniu wzajemnych stosunków i zależności swoich członków (obiektywny aspekt moralności).

W kolejnych publikacjach (A. G. Charczew, T. W. Chołostowa, E. M. Archangielski, O. G. Drobnicki, A. P. Czermienina, N. N. Kulikowa, T. W. Samsonowa, W. E. Dawidowicz i inni) dokonano dalszej pogłębionej analizy pojęcia społecznej funkcji moralności. Jednym z istotnych przejawów owej społecznej funkcji moralności jest odpowiedzialność jednostki, pojmowana jako konieczna konsekwencja możliwości wyboru jednego z dwóch (lub kilku) wariantów postępowania, zdeterminowanego z jednej strony przez daną obiektywną sytuację, z drugiej zaś przez żądania, jakie stawia jednostce społeczność i które znajdują wyraz w normach moralnych. W ten sposób wolność jednostki ujmowana z punktu widzenia społecznej funkcji moralności staje się instrumentem ograniczenia jego zachowań ramami interesów społecznych. Sama moralność natomiast funkcjonuje przede wszystkim jako sposób przecięcia nieantagonistycznych sprzeczności między jednostką a społeczeństwem. Podkreślamy: *n i e a n t a g o n i s t y c z n y c h*, ponieważ antagonizm między nimi na tyle osłabia skuteczność społecznych funkcji moralności, że w znacznym stopniu zastępuje je zwyczajny pozór mo-

¹ A. G. Charczew, *K itogam disskusii o katiegorijach etiki*, „Filosofskie nauki” 2, 1965.

ralności — zachowanie, którego głównymi motywami są obłuda i hipokryzja.

W późniejszych pracach bardziej szczegółowej analizie zostały poddane poszczególne elementy składowe społecznej funkcji moralności, mianowicie takie pojęcia jak „konieczność moralna”, „wolność”, „odpowiedzialność” itp. „W każdym społeczeństwie — pisze N. N. Kulikowa — mamy do czynienia z obiektywną koniecznością pogodzenia interesów jednostki z interesem społecznym. Konieczność ta przejawia się w postaci świadomości moralnej, bez której nie może istnieć i rozwijać się żadna społeczność. Obiektywna konieczność stanowi podstawę moralności i zarazem jej kryterium. Im pełniej i spójniej jest ona odzwierciedlana w świadomości ludzi, tym wyższy poziom ich moralnego rozwoju”².

Również w pracy T. W. Samsonowej podkreśla się, że „moralność posiada swoje źródło w praktycznej konieczności pogodzenia działań i interesów jednostki z działaniami i interesami społecznymi, utrwalając konieczność takiego pogodzenia w określonych stosunkach i ideałach moralnych”³. Opierając się na takim rozumieniu moralności Samsonowa nie bez powodzenia podejmuje dowód, że znaczenie czynnika moralnego w życiu społecznym wzrasta tym bardziej, im większą wolnością dysponuje jednostka i społeczeństwo. „Brak wolności w tej lub innej sferze przejawów działalności człowieka w negatywny sposób odbija się na moralności. Wolność stanowi bazę dla przejawów refleksji moralnej, bodźców, potrzeb itd.”⁴

Praca Samsonowej jest udanym dopełnieniem badań W. E. Dawidowicza *Problemy czelowieczeskiej swobody*. Dokonawszy analizy swoistości filozoficznego pojęcia wolności w rozmaitych jego znaczeniach, wykazawszy związek między wolnością społeczną a wolnością jednostki, zbadawszy materialne warunki wolności jednostki i problem wolności myślenia, Dawidowicz przechodzi do zagadnienia wolności wyboru. Istotę wolności moralnej upatruje on właśnie w „wolnym wyborze”: „...możliwość przejawiania swojej woli przez jednostkę w wyborze postępowania w ramach zdeterminowanych tendencjami społecznymi stanowi właśnie domenę jej wolności moralnej”⁵.

W dyskusji nad swoistością moralności przejawia się również odmienna, jak sądzimy, abstrakcyjna tendencja rozumienia wolności moralnej. Najjaskrawszy swój wyraz znalazła w koncepcji J. A. Milnera-Irinina. Jakim kryterium należy się kierować w ocenie działalności moralnej twórczo przekształcającej istniejącą rzeczywistość? — stawia on sobie

² N. N. Kulikowa, *Sodierżanije i kriterij nrawstwiennogo progiessa*, Moskwa 1966, s. 51.

³ T. W. Samsonowa, *Tieoreticzeskije problemy etiki*, Moskwa 1966, s. 75.

⁴ *Ibid.*, s. 55.

⁵ W. E. Dawidowicz, *Problemy czelowieczeskiej swobody*, Lwow 1967, s. 204.

pytanie, na które odpowiada następująco: „Takim kryterium jest jedynie sumienie. To właśnie sumienie człowieka i całej ludzkości zawsze wskazuje cel i środki jego realizacji z punktu widzenia samoświadomości moralnej. W sumieniu właśnie przełamuje się uświadomiona przez człowieka sprzeczność między bytem a powinnością. Dlatego też stanowi ono moralne prawo, które leży u podstaw całego moralnego życia społeczeństwa. Sumienie jest trwałym fundamentem życia moralnego i jego podstawą subiektywną (idealną), podobnie jak społeczna natura człowieka stanowi jego ostateczną podstawę obiektywną”⁶.

Apelacja do sumienia jako absolutnej i najogólniejszej zasady postępowania moralnego jest uproszczeniem i wypaczeniem istoty postępowania moralnego, czyni bowiem moralność zjawiskiem autonomicznym, niezależnym od złożonej i sprzecznej natury rzeczywistości. „Istoty zjawiska wolności i miary jej możliwości — pisze A. P. Czermienina — szukamy i znajdujemy nie w wymyślonej, absolutnej niezależności podmiotu od środowiska, lecz w społecznych, obiektywnych możliwościach pogodzenia roszczeń stawianych przez obiektywne warunki z subiektywnymi interesami... Podstawę wolności — rozumianej jako wolność do działania, a nie wolność do spełniania życzeń — stanowi różnorodność tendencji obiektywnych procesów, które można przewidywać, badać, wybierać, preferować. W ramach tych tendencji człowiek może w pełni i do końca przejawiać swoje «ja». Stanowi to podstawę całej różnorodności ludzkich działań i przejawów indywidualności”⁷.

Sądzymy, że takie rozumienie wolności moralnej adekwatniej odzwierciedla jej istotę aniżeli koncepcja Milnera-Irinina.

Aspekt socjologiczny

Filozoficzny aspekt badania moralności znajduje swoje dopełnienie w podejściu socjologicznym. Polega ono na ujmowaniu moralności jako procesu dynamicznego, we wzajemnym stosunku wszystkich jej elementów, z uwzględnieniem procesu ich kształtowania i zmienności oraz spełnianych przez nie funkcji.

Podejście socjologiczne ukazało, że moralność nie może być sprowadzana wyłącznie do systemu norm, zasad i reguł postępowania. Obecnie w literaturze radzieckiej przyjął się podział moralności na trzy sfery. Pewne rozbieżności w definicjach wcale nie zacierają podziału na moral-

⁶ J. A. Milner-Irinin, w: *Aktualnyje problemy marksistskoj etiki*, Tbilisi 1967, s. 20.

⁷ A. P. Czermienina, *Ponimanieje swobody w marksistsko-leninskoj etieke*, „Filosofskie nauki” 6, 1964, s. 115.

ność rozumianą jako 1) zespół norm i roszczeń w stosunku do zachowań jednostki, 2) wewnętrzny stosunek jednostki do form postępowania i wreszcie 3) określony aspekt zachowania jednostki, czyli moralność praktyczną lub praktykowaną (W. P. Tugarinow, A. G. Charczew, T. W. Chołostowa, W. G. Iwanow, N. W. Rybakowa, O. G. Drobnicki, Ł. M. Archangielski i inni).

Sfera norm to sfera powinności wysuwanych pod adresem jednostki, sfera moralnej konieczności. W samym rozumieniu norm zaznaczyły się dwie odmienne tendencje. Zgodnie z pierwszą, pojęcie normy moralnej całkowicie należy do sfery świadomości. Daje się to zauważyć w przypadku, kiedy istotę normy moralnej ogranicza się do tej zewnętrznej, imperatywnej funkcji (W. P. Szkorinow, T. B. Samsonowa, G. D. Bandzeładze). Traktowanie norm wyłącznie z punktu widzenia ich normatywnego charakteru prowadzi niekiedy do ich subiektywizacji. Jest to oczywiste np. w następującym stwierdzeniu: „Cnota i w ogóle wszelkie poczucie moralne mogą być określane w zdaniach, sądach lub po prostu pojęciach, które nazywa się «normami etycznymi» lub «maksymami»”⁸.

Druga tendencja, polegająca na traktowaniu norm etycznych zarówno jako elementu świadomości moralnej, jak i elementu stosunków moralnych — rezultatu praktyki moralnej, wydaje się nam bardziej trafna (O. G. Drobnicki, Ł. M. Archangielski). Imperatywny i preskryptywny charakter normy stanowi jedynie jedną z jej cech. Sam nakaz (polecenie) nie jest jeszcze normą postępowania. Jeśli nakazy nie są sankcjonowane przez opinię publiczną, stają się pustymi i pozbawionymi treści frazesami. Opinia publiczna zaś jest to suma moralnej świadomości jednostek. Tak więc, w odróżnieniu od innych norm społecznych (administracyjnych, prawnych) normy etyczne funkcjonują jedynie w oparciu o rozwinięte sumienie poszczególnych jednostek i ich osobiste przekonania. Gwarantuje to przejście do nakazów, rozumianych jako postulaty określonego postępowania, do rzeczywistego zachowania. Jednakże nawet pełna zgodność postępowania z jednostkową świadomością, jak podkreśla Archangielski, stanowi raczej jeden z warunków wytworzenia się norm etycznych niż samą normę. Autentyczne, rzeczywiste normy etyczne powstają wtedy, kiedy przeżycie etyczne przekształciło się w doświadczenie ogólne — tradycję, nawyki, obyczaje, rzeczywiste wzajemne stosunki ludzkie.

Wychodząc z takiego punktu widzenia, Archangielski uważa, że w przypadku współczesnego społeczeństwa radzieckiego można dokonać podziału norm etycznych na trzy podstawowe grupy: 1) znajdujące się *in*

⁸ G. D. Bandzeładze, *Opyt izłożenija sistemy marksistskoj etiki*, Tbilisi 1963, s. 54 - 55.

statu nascendi, 2) normy powszechne, 3) normy o charakterze reliktyw moralnych, to znaczy takie, które utraciwszy potencjalne możliwości dalszego rozwoju charakteryzują jeszcze moralną praktykę tych lub innych warstw społecznych.

Badając funkcjonowanie moralności, etycy coraz więcej uwagi zaczęli poświęcać takim elementom moralności jak czyn (*postupok*), postępowanie (*powiedienije*), zwyczaj (*obyczaj*), obyczaj (*nraw*), ocena. N. N. Mokroutow zaproponował odróżnienie w działalności ludzkiej „działań-operacji” (tkać, prząć, wykonywać coś, prowadzić samochód itd.) od „działań-czynów” (dziękować, być uprzejmym dla otoczenia, prosić o pozwolenie, okazywać pomoc itd.). Czyn jest to takie działanie człowieka, które uwzględnia zarazem swe motywy i konsekwencje oraz może być odnośzone do społeczno-moralnych i prawnych norm przyjętych przez ogół. Postępowanie zaś to system działań świadomej jednostki, w którym realizują się elementarne fakty świadomości moralnej (motywy, intencje, wartości, światopogląd, ideał itd.). Takie rozumienie czynu i postępowania (S. N. Ikonnikowa, G. G. Akmambetow) pozwoliło na wyodrębnienie czynu moralnego spośród wszystkich innych działań, które nie są określone i regulowane przez normy etyczne. Wiele działań ludzkich jest wynikiem respektowania reguł technicznych, zasad higieny i gier sportowych, kierowaniem się jednostkową i społeczną użytecznością itd. „Utożsamianie postępowania moralnego z postępowaniem w ogóle — stwierdza I. A. Wawilowa — prowadzi do totalitaryzmu, nieograniczonej ingerencji społeczeństwa w wewnętrzny świat jednostki i jej zubożania, podczas gdy powołaniem moralności komunistycznej jest służba sprawie rozkwitu indywidualności”⁹.

Istotą tego poglądu jest odcięcie się od zbyt szerokiego rozumienia moralności, co znajduje swój wyraz w pracach niektórych naszych autorów.

Badając normy moralne, szereg autorów próbuje poddać analizie istotę i znaczenie zwyczajów i obyczajów. W literaturze radzieckiej istnieje szereg propozycji określenia pojęcia „zwyczaj”. Niemniej jednak pojęcie zwyczaju z reguły traktuje się zbyt szeroko. Zalicza się nieraz do niego nawet „powszechnie przyjęte metody i sposoby pracy”, „działania spontaniczne powtarzane przez masy” itd.¹⁰ Trafniejsze zapewne będą te określenia, w których zwyczaj traktuje się jako rodzaj norm społecznych respektowanych na zasadzie przyzwyczajenia (*przywyczka*) (E. M. Pienkow, W. B. Badajew). Przez przyzwyczajenie rozumie się utrwalenie treści jakiejś normy społecznej w świadomości i zachowaniu jednostki. Przyzwy-

⁹ I. A. Wawilowa, *O wzaimootnoszenii prawowego i nrawstwiennogo riegulirowanija*, „Filosofskije nauki” 6, 1966, s. 28.

¹⁰ Por. *Kratkij słowar' po etikie*, Moskwa 1965, s. 288 - 289.

czajenie nie jest w tym przypadku tożsame z wszelkim działaniem automatycznym, lecz stanowi złożony twór, formę zachowania, w której znajduje swój wyraz charakter człowieka, jego postawa moralna, stosunek do społeczeństwa i innych ludzi itp.

Z rozmaitymi i niekiedy sprzecznymi punktami widzenia spotykamy się również przy próbach określenia pojęcia obyczaju (*nraw*). W większości prac obyczaje rozpatrywane są jako odmiana zwyczajów, chociaż niekiedy podkreśla się również ich odrębność. Niektórzy autorzy nadają obyczajom status autonomicznych norm społecznych (S. B. Kurylew). Słuszniejsze wydaje się nam określenie obyczajów jako kompleksu zwyczajów, nawyków, powszechnie przyjętych norm postępowania w danym środowisku społecznym, stanowiących w pewnej mierze system społecznego życia określonej grupy ludzi (D. I. Czesnokow, W. G. Sinicyń).

W ten sposób doszło do pojawienia się kierunku, w którym utrzymuje się, że nawyki, obyczaje i zwyczaje nie są zjawiskami z zakresu moralności. Dopiero ocena moralna bezpośrednio zawiera w sobie ogół zjawisk moralnych. Pojęcie oceny moralnej doczekało się w naszej literaturze chyba najgłębszej i najbardziej wszechstronnej analizy i uzasadnienia (N. N. Mokrousov, T. W. Chołostowa, Ł. M. Archangielski i inni). W rozumieniu tego zagadnienia nie spotykamy się z wyraźnie odmiennymi i sprzecznymi stanowiskami. W analizie i pogłębianiu pojęcia przedmiotu i społecznych funkcji oceny, jej możliwościach wychowawczych itd. różni autorzy wzajemnie się uzupełniają. Niemniej jednak brak jeszcze poważnych badań dotyczących klasyfikacji ocen moralnych, różnorodności form i warunków ich stosowania.

Przedmiotem stałego zainteresowania etyków radzieckich jest zagadnienie ideału moralnego. W ostatnich pracach, np. S. H. Ikonnikowej, E. I. Szubenkowej, *Małym słowniku etycznym*, ideał moralny traktowany jest jako istotny aspekt ideału społecznego: wyraz *maksymalizacji* roszczeń moralnych, „odzwierciedlenie rzeczywistości w procesie przemian” — od tego, co jest, do tego, co być powinno. Ideał rozumiany jest tutaj jako rodzaj oceny moralnej, która pobudza człowieka do przekształcania rzeczywistości.

Ostatnio etycy radzieccy przystąpili również do badań nad istotą konfliktów i sporów moralnych (J. Z. Chajkin, W. I. Baksztanowski). Sytuacje konfliktowe określa się jako zderzenie okoliczności, możliwości wyboru, intelektualnego i moralnego poziomu rozwoju podmiotu, celowości stosowanych środków, stawianych celów i zadań działalności. Konflikt to nieunikniona konsekwencja postępowania moralnego i zarazem jego istota. Moralne działanie ludzi — podkreśla Baksztanowski — możliwe jest jedynie jako działanie wolne. Wolność nie ma sensu tam, gdzie nie ma żadnego wyboru. W przypadku jednej tylko możliwości nie ma

sensu mówić o działaniu wolnym, ponieważ możliwość przekształca się w coś, co wyklucza świadome i celowe działanie. Jednakże wolny wybór nie gwarantuje jeszcze wolnej decyzji. Nawet słuszny wybór względem jakiegoś jednego systemu wartości może okazać się niesłuszny względem innego systemu wartości. Rozwiązanie problemu sytuacji konfliktowych nie jest — twierdzi Baksztanowski — możliwe bez wyjaśnienia wzajemnego stosunku takich pojęć, jak rozumność i człowieczeństwo, pryncypialność i kompromisowość, donkiszoteria i hamletyzm, reguła i prawo. Absolutne przeciwstawianie ich prowadzi do błędów. Niemniej jednak sam Baksztanowski podporządkowuje wszystkie te pojęcia kategorii celowości, którą traktuje jako jedyne kryterium słusznego wyboru. Tym samym, jak sądzimy, Baksztanowski zastępuje moralne rozwiązanie problemu rozwiązaniem utylitarnym.

Ogólnie rzecz biorąc, analiza takich zjawisk moralnych, jak konflikt, jest — naszym zdaniem — zarazem próbą wniknięcia w istotę moralności.

Problem tradycji jest traktowany w naszej literaturze prawie wyłącznie z punktu widzenia etycznych zainteresowań pedagogiki. Jest to wynikiem niemal całkowitego braku konkretno-historycznych analiz istoty tradycji, jej genezy i rozwoju; na temat tradycji wypowiada się rozmaite, wręcz sprzeczne zdania. Jedni autorzy traktują tradycję jako cudowny środek wychowawczy, inni natomiast twierdzą, że stanowi ona „przeżytek przeszłości” i konserwatywnych stosunków moralnych skazanych na unicestwienie. Z jednej strony spotykamy się z próbami „odrodzenia” i wręcz „zbudowania” tradycji, z drugiej natomiast utrzymuje się pogląd, że tradycja pojawia się samorzutnie i dlatego nie może być tworzona w sposób sztuczny. Wychodząc z założenia, że rola tradycji nie tylko w przeszłości, lecz również we współczesnym społeczeństwie — społeczeństwie budującym komunizm — ma niezwykle ważne znaczenie, ponieważ tradycja jest istotnym elementem społecznej funkcji moralności (*moralnoje regulirowanije*), uważamy, że jednym z poważniejszych zadań etyki marksistowskiej winna być historyczna i socjologiczna analiza tradycji.

Aspekt społeczno-psychologiczny

Stosunkowo najwięcej prac poświęconych jest społeczno-psychologicznemu aspektowi moralności. Społeczna funkcja moralności możliwa jest tylko dzięki temu, że korelatami norm są takie psycho-społeczne zjawiska, jak: świadomość, poczucie obowiązku, sumienie, honor, godność, szczęście. Skupiają się w nich moralne roszczenia społeczeństwa i indywidualno-subiektywna forma ich wyrazu. Stąd też zjawiska te należy trakto-

wać jako węzłowe punkty moralności. To właśnie stało się prawdopodobnie przyczyną zaliczenia poczucia obowiązku, sumienia, honoru, godności i szczęścia do liczby podstawowych pojęć etycznych. W ciągu ostatnich lat wiele zrobiono u nas w dziedzinie analizy takich pojęć etycznych, jak: poczucie obowiązku (E. W. Sokołow, L. W. Konowałowa, W. A. Rebrin, W. P. Szkorinow i inni), sumienie (I. I. Reznicki, Z. A. Berbeszkina, K. L. Niemira i inni), odpowiedzialność (A. P. Czermienina, A. I. Orechowski i inni), sprawiedliwość (Ł. G. Grinberg, J. I. Sulin), honor (W. A. Blumkin, N. R. Stremjakowa), szczęście (M. N. Kornewa, M. P. Nowikow, G. P. Sidorow), dobro (J. G. Jakubson, J. I. Sogomonow, M. A. Labuchua). Do pewnego czasu gromadzono niejako wiedzę o poszczególnych pojęciach; badano w nich wzajemne stosunki elementów obiektywnych i subiektywnych, racjonalnych i emocjonalnych, zewnętrznych i wewnętrznych, ogólnoludzkich i klasowych, znaczeniowych i formalnych. Wartość i zakres dokonywanych analiz były różne. Niekiedy spotykamy się z wnikliwą analizą filozoficzną, kiedy indziej z opisem empirycznym. Jest rzeczą godną uwagi, że próba ustalenia związku i hierarchizacji pojęć etycznych zakończyła się niepowodzeniem. Wielu autorów starało się ustalić główną, naczelną kategorię etyczną i z niej wyprowadzić wszystkie pozostałe. Nasz pogląd o przyczynach tego niepowodzenia sprecyzujemy przy okazji omawianych analiz metaetycznych.

Zatrzymajmy się pokrótce na tych tendencjach, które występują w społeczno-psychologicznej analizie zjawisk moralnych. W wielu przypadkach spotykamy się z tendencją psychologizacji i subiektywizacji stanów sumienia, szczęścia itd. Szczęście na przykład, określa się jako stan zadowolenia, przy czym główny akcent kładzie się na wrażenia, na przeżywanie „stanu szczęśliwości” (P. A. Landesman, J. W. Sogomonow). Niekiedy próbuje znaleźć obiektywne kryterium szczęścia. „Obiektywnym kryterium szczęścia jednostki — pisze G. P. Sidorow — jest stopień jej indywidualnego rozwoju, przejawiający się w takim bogactwie jej potrzeb i zainteresowań, które jest maksymalnie możliwe w danym społeczeństwie. Maksymalnie możliwy stopień rozwoju indywidualności jednostki z konieczności stanowi zarazem jej ideał. Obiektywne kryterium szczęścia jednostki jest zatem tożsame z jej idealnym szczęściem”¹¹.

Niektórzy autorzy (np. M. N. Korniewa) próbują poddać wszechstronnej analizie stosunek elementów obiektywnych i subiektywnych w zjawisku szczęścia, harmonii dążeń, interesów i jej praktycznego zrealizowania. Inni utożsamiają szczęście z moralnym zadowoleniem (Ł. M. Archangielski), jeszcze inni z zadowoleniem w ogóle, zadowoleniem wyższego rodzaju (G. K. Gumnicki), zakładając tym samym, że pojęcie szczęścia wykracza również poza ramy etyki.

¹¹ *Aktualnyje problemy marksistskoj etiki*, Tbilisi 1967, s. 229.

W trakcie dyskusji poświęconej pojęciom etyki w wielu artykułach wykazano, że wymienione wyżej psycho-społeczne zjawiska są rozmaitymi aspektami moralnej więzi między jednostką a społeczeństwem. Obowiązek np. to prosty i bezpośredni wyraz interesów społecznych, a ich formą istnienia są z jednej strony roszczenia społeczeństwa wobec jednostki, a z drugiej subiektywna postawa jednostki wobec tych roszczeń. Honor to współodpowiedzialność jednostki wobec obowiązków społecznych; sumienie — umiejętność (zdolność) jednostki do przeżywania swojego stosunku do obowiązków itd.

Większość autorów badających zagadnienie powinności próbuje wykryć dialektykę powinności i bytu, ustalić ich przejawy i wzajemne uwarunkowania historyczne. Ostatnio jednak zarysowała się również tendencja przeciwstawiania powinności bytowi, negowania możliwości wprowadzenia powinności z bytu. Próby te czynione są na zasadzie wyodrębnienia swoistości etyki, której nadaje się stały i niezmienny charakter we wszystkich historycznych epokach życia ludzkiego. Zwolennicy takiej koncepcji formułują abstrakcyjne zasady „prawdziwego człowieczeństwa”, które — ich zdaniem — są ważne zawsze i wszędzie. „Podkreślamy właśnie abstrakcyjny charakter zasad — pisze Milner-Irinin — rzecznik omawianego poglądu — ponieważ każda ich konkretyzacja, każde ich przejście w sferę bytu wydaje się już niedostateczne w świetle rozwijającej się moralnej samoświadomości człowieka... Jedynie w swoim abstrakcyjnym kształcie w pełni zadowolają one człowieka, jednakże występują tutaj już właśnie w swojej idealnej naturze, w postaci ideału powinności, tego, co powinno być, a czego jeszcze nie ma... W swojej abstrakcyjnej istocie jest ono [sumienie] najczystsza powinnością, której nie obejmuje moralne prawo sprzeczności między bytem a powinnością”¹².

Milner-Irinin wylicza dziesięć takich zasad „prawdziwego człowieczeństwa”: zasada sumienia, samodoskonalenia, dobra, poszanowania własności społecznej, pracy, wolności, wdzięczności, szlachetności, mądrości i zasada zaangażowania (*principi postupka*). „Zasady prawdziwego człowieczeństwa w ich organicznej i immanentnej jedności stanowią właśnie jedyne prawo moralnego życia ludzkości, jedyne prawdziwe prawo moralne”¹³.

Takie postawienie zagadnienia powinności spotkało się w naszej literaturze z w pełni uzasadnioną i sprawiedliwą, naszym zdaniem, krytyką w recenzjach poświęconych wspomnianej już pozycji *Aktualnyje problemy marksistskoj etiki*. Zajmując się zagadnieniem powinności (pojęciami

¹² Ibid., s. 25.

¹³ Ibid., s. 255.

normatywnymi i wartościującymi oraz sądami), etyka nie może abstrahować od sfery bytu, jeśli bowiem powinność nie wynika z bytu, to nie ma sensu mówić o wprowadzeniu takich czy innych zasad moralnych, które miałyby rzeczywiście obowiązywać. Jeśli nauka zatrzymuje się na powinności — pisał Hegel w *Fenomenologii ducha* — to nie może ona operować niczym oprócz pustych frazesów moralnych. Problematyka współczesnej etyki marksistowskiej wychodzi daleko poza granice etyki normatywnej. Jednakże, nawet wyłącznie na płaszczyźnie normatywnej powinność nie może być izolowana od bytu. Dlatego też z naszego punktu widzenia metodologiczne podejście Milnera-Irinina jest ahisteryczne i metafizyczne.

Aspekt aksjologiczny

Nowym zjawiskiem w radzieckiej etyce lat sześćdziesiątych jest aksjologiczny aspekt w podejściu do moralności. Początkowo dyskusja przybrała charakter ogólnofilozoficzny i skupiła się wokół problemu: powinna czy też nie powinna istnieć marksistowska aksjologia (polemika W. P. Tugarinowa i O. G. Drobnickiego oraz tbiliskie sympozjum w 1965 r., poświęcone zagadnieniom wartości). Etycy zaczęli używać pojęcia „wartość moralna” i wyjaśniać jego swoistość jako zjawiska świadomości społecznej (A. P. Fiedosowa, W. A. Wasilenko, K. A. Szwarzman, A. F. Szyszkin, W. P. Koblakow i inni).

Autorzy ci rozpatrują wartości moralne we wzajemnym uwikłaniu jednostki i społeczeństwa ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia wartości w rozwoju stosunków między ludźmi i w ogóle ludzkości na danym etapie historycznym. Wskutek tego większość spośród nich przypisuje aksjologiczne znaczenie takim pojęciom, jak a) cechy charakteru poszczególnych jednostek, b) motywy i cele zachowań, c) czyny jednostek, d) zwyczaje i tradycje, e) idee, normy i zasady — jako elementom moralności rozumianej jako podstawowy regulator życia społecznego. Inni natomiast zawężają nieco zakres wartości moralnych. Zgodnie np. z Wasilenką moralna wartość czynu polega „nie na intencji, lecz rzeczywistym postępowaniu”.

W analizie istoty wartości moralnych podkreśla się, że zawierają one w sobie roszczenia, które wpływają na zachowanie poszczególnych jednostek, grup i klas wobec społeczeństwa. W tym sensie wartość moralna byłaby swego rodzaju motywem czynów i byłaby związana i ich oceną. Źródłem zaś danej oceny są przyjęte przez społeczeństwo normy moralne, zasady i ideały. Tak więc, będąc podstawową cechą stosunków moralnych, wartość nie sprowadza się po prostu do poszczególnych zasad

i kategorii etycznych, takich jak sprawiedliwość, godność, honor, sumienie, kolektywizm, patriotyzm, itd., lecz niejako jednoczy je. Za wartościowe uważa się wszystko to, co sprzyja postępowi w rozwoju społeczeństwa ludzkiego.

Dominującą tendencją w rozumieniu wartości jest traktowanie ich jako idealnych zjawisk społecznego bytu ludzi. Szczególnie jaskrawo wyraża to stanowisko I. S. Narski, który wystąpił przeciwko sprowadzeniu wartości do użyteczności. Takie utożsamienie — zdaniem Narskiego — prowadzi do uproszczonych charakterystyk zjawisk społecznych i do utylitaryzmu. Wartości mają charakter dyspozycyjny i funkcjonalny. Obiektywizują się w działaniach kolektywów społecznych w postaci gruntownych przemian społecznych i doskonalszego ustroju społecznego. Wartości nie są „bytami samoistnymi”; błędne są również koncepcje, które próbują utożsamiać je tylko z projekcjami wąsko pojętych interesów jednostek (co czyni neorealizm), z emocjami i subiektywnymi postawami (emotywizm), z subiektywnymi przekonaniem (konwencjonalizm), ze środkami osiągnięcia sukcesu (pragmatyzm), lub wreszcie z użytecznością (oświeceniowy i późniejszy utylitaryzm).

Genetycznie, stwierdza Narski, wartość jako kategoria stosunku między podmiotem i przedmiotem wywodzi się z użyteczności. Rozwój aktywności i względnej samodzielności podmiotu doprowadził do ukształtowania się takiej struktury wartości, jak ideały społeczne i moralne. W strukturze tej zacierają się już ich obiektywny rodowód i ścisła więź z ekonomiczną bazą życia społecznego (co nie oznacza, że zależność ta zanika całkowicie). Podstawowe wartości należą nie do ekonomiki, lecz do ideologii i w etyce są przedmiotem historyczno-materialistycznych badań nad świadomością społeczną. „Wartości to ideały społecznej, a więc również indywidualnej działalności”¹⁴.

Obok analiz z zakresu ogólnej teorii wartości moralnych pojawiły się ostatnio prace i artykuły, które w konkretny sposób postawiły problem wartościujących treści sprawiedliwości, wolności, dobra, prawdy, szczęścia, sensu życia¹⁵. Prezentacja tej problematyki wywołała polemikę, do której zostali także wciągnięci reprezentanci nauk przyrodniczych. Na łamach gazet centralnych („Izwestija”, „Litieraturnaja gaziet”) matematyk, akademik A. N. Aleksandrow polemizował z chemikiem, akademikiem A. N. Niesmiejanowem, który utrzymywał, że nauka i prawdy naukowe nie mają żadnego znaczenia dla moralności. O wzajemnym stosunku wiedzy i moralności dyskutowano również w 1968 r. w Instytucie Filozofii AN ZSRR. Na łamach „Woprosów filozofii” Gumnicki

¹⁴ I. S. Narski, *Cennost' i poleznost'*, „Filosofskie nauki” 3, 1969, s. 62.

¹⁵ Por. np. zbiór artykułów pt. *Moralnyje cennosti sowietskogo czelowieka*, Leningrad 1968.

wystąpił przeciwko koncepcji P. M. Egidesa o wzajemnym stosunku szczęścia i sensu życia jako wartości moralnych. Egides sprowadza szczęście do służby społeczeństwu i tylko w tak rozumianym szczęściu upatruje treści moralne, określając je jako zadowolenie moralne. Egides — twierdzi Gumnicki — przeciwstawia sobie dwie formuły: „Sens życia — w szczęściu” i „Szczęście — w sensie życia”, uznając za jedynie słuszną formułę drugą. Jeżeli problem zostanie postawiony w ten sposób, sens posiada tylko społeczne życie człowieka, a nie jego życie i szczęście osobiste. Życiu prywatnemu, pisze Gumnicki, nie należy przypisywać tylko drugorzędного znaczenia; posiada ono autonomiczne wartości. Nie można sprowadzać sensu życia jednostki jedynie do służby społeczeństwu. Sens życia polega nie tylko na urzeczywistnieniu dobra społecznego, lecz również na służbie samemu sobie, na dążeniu jednostki do szczęścia. I jeśli przyznać, że nie tylko działalność społeczna, lecz również życie osobiste daje szczęście, to nie możemy sprowadzać szczęścia do zadowolenia moralnego. „...Szczęście to całościowa, uogólniona, integralna forma ludzkiego zadowolenia z życia, które zawiera w sobie również momenty niezadowolenia z osiąganego celu. Wychodząc z założenia, że szczęście jest pojęciem integrującym poszczególne formy zadowolenia, to w skrajnym przypadku zawiera ono w sobie wszystkie te formy i dlatego nie może być sprowadzone do jakiegoś jednego tylko typu zadowolenia, nawet tak istotnego, jak satysfakcja moralna”¹⁶.

Polemika ta przyczyniła się, jak sądzimy, w jakiejś mierze do postawienia i częściowego rozstrzygnięcia problemu wzajemnego stosunku wartości społecznych i wartości osobowych, ich hierarchii oraz zagadnienia kształtowania się właściwych poglądów dotyczących miejsca człowieka w systemie wartości społecznych. W swoim czasie rozpowszechniony był u nas pogląd, według którego człowiek był jedynie „trybikiem” mechanizmu społecznego, zwykłym środkiem postępu społecznego. Pogląd ten jest całkowicie obcy marksizmowi i komunizmowi, a nasza partia już dawno poddała go krytyce. Odbiciem tego procesu w etyce jest teoretyczna analiza problemu jednostki ludzkiej jako najwyższej wartości (A. F. Szyszkin, W. P. Tugarinow, N. W. Rybakowa i inni), problemu alienacji, stosunku celów i środków itp.

W rozumieniu problemu alienacji można, jak sądzimy, wyróżnić dwa podejścia. Pierwsze z nich prezentuje Egides. Alienację traktuje on jako kategorię moralną i uważa, że ma ona miejsce wtedy i w tej mierze, w jakiej mamy do czynienia z nieprawidłowym pojmowaniem przez ludzi sensu życia. „Sens życia — pisze Egides — ...to nie z zewnątrz narzucony

¹⁶ G. K. Gumnickij, *Smysł życia, szczęście, moralność*, „Woprosy filosofii” 5, 1967, s. 104.

człowiekowi cel i sposób życia, lecz metoda świadomego, autentycznie wolnego określania celów. Człowiek, który nie uświadomił sobie prawdziwego sensu życia jako swej najogólniejszej postawy, jako metodologii określania swych konkretnych czynów i możliwości, działań i całego swojego postępowania, taki człowiek działa i postępuje jak gdyby był z zewnątrz zaprogramowany; działa ślepo, bezmyślnie, niemalże jak robot, od którego różni się tylko tym, że w ramach narzuconego programu stawia sobie własne cele; wybiera, ale jego horyzont jest niezmiernie wąski; jest wolny tylko zewnątrz, pozornie — w swej wewnętrznej istocie jest niewolnikiem. Taki człowiek to człowiek wyalienowany”¹⁷.

Wydaje się nam, że takie podejście do omawianego zagadnienia niewiele różni się od Heideggerowskiego pojęcia „nieautentycznego istnienia” lub „Się”; jest to w tej samej mierze podejście abstrakcyjne i ahistoryczne.

Odmienne, konkretno-historyczne podejście do problemu alienacji znajduje wyraz w pracach A. F. Szyszkin i K. A. Szwarzman. W książce *XX wiek i moralnyje cennosti czelowieczestwa* piszą oni, że alienacja jest kategorią socjologiczną, charakteryzującą ludzi społeczeństw kapitalistycznych, którzy znajdują się we władzy żywiołowych sił i we wzajemnej izolacji. W swej wcześniejszej pracy pisał Szyszkin, że ponieważ socjalizm nie zna władzy ślepych sił społecznych nad człowiekiem, to powołanie się na istnienie socjalistycznego państwa, socjalistyczną organizację i dyscyplinę pracy oraz istniejący w ustroju socjalistycznym podział pracy nie dowodzi jeszcze istnienia alienacji. Alienacja ma swoje źródło nie we wszelkim podziale pracy, lecz tylko w takim, którego istotą jest panowanie własności prywatnej. W socjalizmie, pisze Szyszkin, w świadomości ludzi „zachowują się przeżytki alienacji. Mimo że w społeczeństwie socjalistycznym nie istnieje władza stosunków przedmiotowych nad ludźmi, to jednak istnieją jednostki, których świadomość znajduje się w niewoli żądy posiadania, gromadzenia, w niewoli przedmiotów. Zachowują się również przeżytki dawnego stosunku do pracy jako narzucanego z zewnątrz brzemienia, przeżytki dawnego stosunku do państwa jako zewnętrznej i obcej siły, przejawy biurokratyzmu, karierowiczowstwa itd. Zachowują się wreszcie przeżytki religijnej alienacji człowieka. Są to przejawy zagubienia przez człowieka swojej własnej istoty, właściwe warunkom starego społeczeństwa, które przetrwały jednak jako przeżytek w warunkach nowego społeczeństwa”¹⁸.

¹⁷ *Aktualnyje problemy marksistskoj etiki*, s. 88.

¹⁸ A. F. Szyszkin, *Czelowiek kak wyższaja cennost'*, „Woprosy filozofii” 1, 1965, s. 12.

Aspekt pedagogiczny

Wiele miejsca w etycznej literaturze radzieckiej zajmują badania poświęcone pedagogicznemu aspektowi nauki o moralności. Problemy wychowania moralnego, jego formy i metody wchodziły w skład wszystkich podręczników etyki. Należy jednak przyznać, że rozdziały poświęcone tym zagadnieniom są o wiele mniej interesujące od innych; noszą nader abstrakcyjny i na ogół opisowy charakter. Brak ten rekompensują zbiorowe opracowania monograficzne typu: *Kształtowanie osobowości w kolektywie produkcyjnym*¹⁹, które w ostatnich latach zaczęły ukazywać się w wielu miastach Związku Radzieckiego, oraz artykuły zamieszczane w czasopismach i zeszytach naukowych. W publikacjach tych znajdujemy uogólnienia doświadczeń pracy wychowawczej, materiały badań nad problemami wszechstronnego i harmonijnego rozwoju jednostki, studia z zakresu wychowania moralnego i zagadnień kierowania moralnym wychowaniem dorastającego pokolenia²⁰.

W teorii wychowania moralnego zarysowało się ostatnio kilka tendencji. Niektórzy teoretycy (N. I. Bołdyriew i inni) dopatrują się istoty wychowania moralnego w ścisłej więzi moralistyki z rzeczywistym postępowaniem. Krytycy tej tendencji utrzymują, że wyposażenie młodzieży szkolnej w wiedzę o moralności komunistycznej a nawet wyrobienie w niej nawyków odpowiedniego zachowania nie rozwiązuje jeszcze problemu wychowania moralnego, jeżeli cała ta praca nie opiera się na praktycznym doświadczeniu stosunków kolektywnych.

Dla drugiej tendencji swoista jest pewna fetyszyzacja środków, metod i sposobów wychowania moralnego w oderwaniu od konkretnych warunków, w których zachodzi proces wychowania i w oderwaniu od poziomu moralnego rozwoju jednostki.

I wreszcie, trzecia tendencja, która z coraz większą konsekwencją toruje sobie drogę w teorii i praktyce wychowania moralnego, znajduje swój wyraz w teorii stosunków moralnych. Metodologiczną podstawą tej teorii jest znane twierdzenie filozofii marksistowskiej — istota człowieka zawiera się w całokształcie stosunków społecznych. Psychologii małych grup poświęcone są prace W. N. Miasiszczewa, A. G. Kowalowa, W. G. Iwanowa, B. T. Lichaczewa, W. A. Jakowlewa i innych. Prowadzi się badania nad stosunkami między- i wewnątrzgrupowymi, ich rolą w wychowaniu jednostki, nad dialektyką i rodzajami tych stosunków oraz nad typami grup i ich aktywnością (W. G. Iwanow). Głębokie studia

¹⁹ *Formirowanije licznosti w proizwodstwiennom kolektywie*, Moskwa 1968.

²⁰ W celu badań nad tym ostatnim zagadnieniem została powołana specjalna sekcja na wszechzwiązkowej konferencji poświęconej problemom kierowania wychowaniem społecznym we Lwowie w 1969 r.

nad społeczno-psychologicznym i psychologiczno-pedagogicznym aspektem tego zagadnienia prowadzi obecnie szereg zespołów naukowych pod kierownictwem L. I. Bożowicza (Moskwa), T. E. Konnikowej (Leningrad), L. I. Umańskiego (Kursk). Przede wszystkim prowadzi się badania nad psychologią działalności organizacyjnej oraz zdolnościami organizacyjnymi, czynnikami oraz stopniem zwartości i spistości grupy, emocjonalnymi stanami członków grupy, kształtowaniem się opinii społecznej w grupach itd.

Aspekt historyczny

Z rosnącym zainteresowaniem spotyka się również historyczna analiza moralności. Ten aspekt badań obejmuje krąg tak istotnych problemów, jak pochodzenie moralności, swoistość historycznych typów moralności, tak zwane elementarne normy moralności i sprawiedliwości, postęp moralny i jego kryteria, pojęcie elementów ogólnoludzkich w moralności, stosunki i problemy moralne społeczeństwa socjalistycznego. Ponieważ mamy tutaj do czynienia z niezwykle szerokim kręgiem problemów, zatrzymamy się na tych tendencjach, które zarysowały się przy rozpatrywaniu problemów podstawowych.

Niezwykle złożonym problemem dla badaczy jest kwestia pochodzenia moralności. Liczna grupa autorów (A. F. Szyszkin, S. S. Utkin, W. F. Zybkwicz i inni) wywodzą moralność z pierwotnych form działalności produkcyjnej, zakładając, że proces produkcji w sposób konieczny prowadzi do powstania stosunków moralnych. Źródeł moralności dopatrują się oni w procesie przekształcania się instynktownych zachowań zwierzęcych przodków człowieka w świadome działanie pierwotnych ludzi. Moralność rozpatrują jako pierwotną formę świadomości społecznej, pojawiającą się wraz z narodzinami społeczeństwa ludzkiego. Inni autorzy albo pozostawiają problem genezy moralności otwarty (A. G. Spirkin), albo rozwiązują go w odmienny sposób. J. A. Dawydow np. jest zdania, że minęło wiele tysięcy lat życia hordy pierwotnej zanim pojawiła się moralność jako forma świadomości społecznej. A. A. Gusejnow, który badał rozwój instytucji zemsty dochodzi do podobnego wniosku. Historia krwawej zemsty, stwierdza Gusejnow, odzwierciedla w sobie nie tylko proces wyodrębnienia się jednostki, indywidualnego różnicowania wewnątrz wspólnoty pierwotnej, lecz również ukazuje rzeczywiste stosunki jednostki i społeczeństwa, które na tym etapie przejawiają się dwojako: po pierwsze, jednostka ściśle i bezpośrednio uzależniona jest jeszcze od rodu, nie zdołała oderwać się jeszcze od kolektywu związanego powinowactwem krwi; po drugie, człowiek społeczności rodowej nie wyk-

sztalić jeszcze w sobie świadomości własnej odrębności — świadomości własnego „ja”. Historycznie pierwszą formę moralności można by zatem ogólnie scharakteryzować jako moralność prymitywno-stadną. W stadium kształtowania się społeczeństwa, w przekonaniu Guseinowa, w najlepszym przypadku można mówić jedynie o pewnych przesłankach moralności. Pochodzenie moralności jest bezpośrednio związane z procesem kształtowania się jednostki i społeczeństwa. Moralność pojawia się jako rodzaj pośredniego ogniwa między jednostką a życiem społecznym, jako szczególna sfera świadomości społecznej, suma wymogów społeczeństwa w stosunku do jednostki, forma uświadomienia sobie przez człowieka swojego przeznaczenia społecznego, jeden z nowych, społecznych regulatorów zachowania ²¹.

W analizie historycznych typów moralności społeczeństw klasowych (E. M. Sztajerman, W. F. Szyszkin, A. I. Titarenko) nie sposób pominąć problemu stosunku elementów klasowych i ogólnoludzkich w perspektywie historycznej. Kwestii tej do niedawna nie poświęcano w naszej literaturze należytej uwagi. Zgadza się tutaj z oceną E. I. Borodichina, że w okresie kształtowania się moralności komunistycznej główny akcent kładziono na praktyczną stronę moralności, natomiast teoretyczne badania nad zagadnieniem ogólnoludzkich elementów postępu moralnego wyraźnie pozostawały na uboczu. O aspekcie ogólnoludzkim mówiło się głównie w związku z charakterystyką przyszłej moralności społeczeństwa bezklasowego. W wyniku przyjęcia nowego programu KPZR, który podkreślił integralną więź moralności komunistycznej z ogólnoludzkimi normami wytworzonymi przez masy ludzkie na przestrzeni tysiącleci walk z uciskiem społecznym i moralną niesprawiedliwością, na nowo podjęto w naszej literaturze etycznej problem ogólnoludzkich aspektów moralności. Jednakże samo to pojęcie rozumiane jest u nas rozmaicie. Część autorów utożsamia je z elementarnymi normami moralnymi, elementarnymi zasadami współżycia, wspólnymi dla wszystkich klas (S. F. Anisimow, G. D. Bandzeładze). Na rzecz tej koncepcji wypowiedział się również W. S. Szejn w artykule *Problema prostych norm nrawstwiennosti i sprawiedliwosti w marksistsko-leninskoj etike* ²². Podczas gdy Szejn traktuje elementarne normy moralne jedynie jako przejawy moralności ogólnoludzkiej, inni autorzy zupełnie nie różnicują obu tych pojęć, co więcej, istotę postępu moralnego sprowadzają jedynie do zwiększania się liczby tych norm, zakładając, że „moralność ludzi pracy jednej epoki nie różni się w istocie od moralności ludu pracującego innej epoki...” ²³

²¹ Por. A. A. Gusejnow, *Problema proischożdienija nrawstwiennosti*, „Filosofskie nauki” 3, 1964.

²² Por. zbiór: *Aktualnyje problemy marksistskoj etiki*, s. 124 - 182.

²³ G. D. Bandzeładze, *Opyt izłożenija sistemi marksistskoj etiki*, Tbilisi 1963, s. 97.

Jeśli uznać takie stanowisko za słuszne, to zgadzamy się tutaj z Titarenką, który trafnie zauważył, że jeśli uzna się moralność ogólnoludzką za „wieczną”, wtedy nie ma sensu mówić o postępie jej treści. Należy tutaj dodać, że zgodnie z poglądem Bandzeładzego „historia moralności nie zna kataklizmów. Faktycznie zmiany moralności dokonują się stopniowo...”²⁴ Taki wniosek jest konieczną konsekwencją stanowiska utóżsamiającego postęp moralny ze stopniowym zwiększeniem się liczby elementarnych, ogólnoludzkich norm i zasad.

Stanowisko to nie wykrywa, naszym zdaniem, prawdziwej dialektyki tego, co ogólnoludzkie i klasowe w moralności — dialektyki postępu moralnego. Mają rację Titarenko, Jakowlew i inni, gdy piszą, że postępu moralnego nie można sobie wyobrazić w postaci prostoliniowego, jednostajnego ruchu naprzód. Jest to proces niezwykle złożony, wieloaspektowy i pełen sprzeczności. Rozwój ogólnoludzkich elementarnych norm współżycia społecznego stanowi niewątpliwie jeden z jego składników. Niemniej jednak byłoby błędem dopatrywać się w nim głównego czynnika wyznaczającego kierunek postępu moralnego. Jakowlew wiąże postęp moralny z rozwojem ogólnoludzkich treści moralności w ogóle, na którą składają się — jego zdaniem — przede wszystkim rozwijające się humanistyczne ideały wolności, równości, braterstwa i ogólnoludzkiej solidarności. Rewolucje społeczne, twierdzi dalej, procesy załamывania się konkretnych form społecznego wyzysku posiadają zawsze określone treści społeczno-ekonomiczne. Na tej podstawie w świadomości społecznej pojawia się i rozwija poczucie więzi społecznej. Ta rozwijająca się (a nie niezmienna we wszystkich okresach czasu) świadomość moralna składa się właśnie na moralność ogólnoludzką, ponieważ u jej podstaw leży nie dowolny system społeczny, lecz postęp społeczny jako taki. Ideały humanizmu, miłości człowieka, wolności, równości i braterstwa stanowią naturalny produkt historii. Odzwierciedlane w umysłach ludzi zwrotne momenty postępu moralnego, w których dokonuje się proces uwolnienia od konkretnych form jarzma społecznego, składają się na historycznie rozwijające się ogólnoludzkie wartości moralne. Na tej właśnie drodze należy szukać klucza do zrozumienia moralności komunistycznej jako najwyższego stopnia postępu moralnego. Moralność komunistyczna zaczyna kształtować się w procesie przewyciężenia ostatniej formy społecznego ucisku, przejmując i rozwija ogólnoludzkie wartości moralne, uwalniając je od wypaczeń swoistych dla społeczeństw o strukturze klasowej. Wewnętrzna więź moralności komunistycznej i ogólnoludzkich ideałów braterstwa ludzi, wolności i równości, które może niekiedy niedostatecznie uświadomione i abstrakcyjne lub nawet wręcz spaczony nadal funkcjo-

²⁴ Ibid.

nują w świadomości znacznej części mas społeczeństwa klasowego, stanowią podstawę analizy społeczno-psychologicznych i moralnych procesów nurtujących naszą epokę²⁵.

Istotę postępu moralnego Titarenko widzi w tym, że „ludzkość staje się coraz bardziej humanitarna”. Titarenko podaje ogólne kryterium postępu moralnego, na które składają się następujące czynniki: „Poziom humanizacji wzajemnego stosunku między ludźmi, konflikty i rozstrzygnięcia pomiędzy dobrem a złem, wzajemny stosunek jednostki i społeczeństwa, stopień rozszerzania obiektywnych możliwości moralnie dobrego wyboru zachowania, wzrost moralnej samoświadomości i wewnętrznego bogactwa jednostki, rzeczywiste obowiązywanie norm i dobrowolność ich przestrzegania, prawidłowa ocena moralna społecznego bytu”²⁶. Achillesową piętą tej formuły jest brak w niej takiego znaczenia moralności, który logicznie scementowałby tę mozaikę „punktów” i, być może, przyczyniłby się nawet do sformułowania jakiejś nowej, krótszej, bardziej zwartej i tym samym bardziej przekonującej definicji kryterium postępu moralnego. W swej ostatniej pracy, zatytułowanej *Nrawstwiennij progiess* (Moskwa 1969), Titarenko przyznaje, że jego definicja poniekąd „upraszcza” całą pełnokrwistość historii moralności. Proponowane rozumienie istoty postępu moralnego zawiera odwołanie do ogólnego punktu docelowego i głównego kierunku historii. Jednakże formuła ta nie może być sama w sobie uznana za uniwersalny wytrych, za pomocą którego można łatwo, bez twórczego wysiłku wnikać w dowolny moment historii moralności, wyrwanej z całokształtu historii ludzkości.

Wysunięty przez Titarenkę postulat konieczności szczegółowych badań nad moralnością swoistą dla konkretnych epok historycznych, niestety, do dnia dzisiejszego nie spotkał się z szerszym oddźwiękiem. W ciągu ostatnich ośmiu lat jedynie w dwóch pracach spotykamy się z poważnymi apelami nawołującymi do głębszych studiów w tym zakresie — Sztajerman podejmuje w swej książce problem moralności i religii klas uciskanych imperium rzymskiego, a Szyszkin — zagadnienie moralności proletariackiej w okresie przedrewolucyjnym i rewolucyjnym.

Z tym większym więc uznaniem muszą się spotykać wysiłki socjologów, psychologów społecznych i etyków, którzy podjęli próbę przedstawienia obyczajów i moralności społeczeństwa socjalistycznego. Na pierwszym miejscu należy wymienić badania nad moralnym rozwojem jednostki w procesie pracy²⁷. Dalej, badania nad stosunkiem material-

²⁵ Por. B. D. Jakowlew, *Socyjalnyje istocznyki obszczeczelowieczeskogo w nrawstwiennom soznanii*, „Filosofskie nauki” 2, 1968.

²⁶ A. I. Titarenko, *Kriterij nrawstwiennogo progiessa*, Moskwa 1967, s. 157.

²⁷ O czertach licznosti nowego raboczego, Moskwa 1963; L. Litwinow, *Wospri-*

nych i moralnych bodźców w procesie pracy, rolą i miejscem czynnika moralnego we współczesnej rewolucji naukowo-technicznej i przebudowie społecznego bytu²⁸, badania nad stosunkami w małżeństwie i rodzinie²⁹, kształtowaniem się moralno-ideowych postaw młodzieży³⁰, wcielaniem w życie humanizmu w procesie formowania się i rozwoju komunistycznej formacji społecznej³¹.

Aspekt gnozeologiczny i logiczny

Nowym kierunkiem w etyce radzieckiej są badania nad logiką i gnozeologią moralności. Studia nad logiką świadomości moralnej prowadzone są w dwóch kierunkach: z jednej strony sami etycy starają się zrozumieć i określić istotę funkcji moralności (O. G. Drobnicki, O. M. Bakradze, Ł. M. Archangielski, W. P. Koblakow), z drugiej zaś na terenie etyki logicy zajmują się logiką ocen moralnych i norm (A. A. Iwin, W. E. Jermołajewa, D. P. Gorski). Znaczenie tych badań dla dalszego rozwoju etyki jest niewątpliwe. Logika nie zastępuje tutaj ani filozofii, ani etyki, lecz dostarcza metod i środków, które pozwalają etyce z większą precyzją i przekonaniem rozstrzygać swe problemy. Zbudowanie logicznej teorii rozumowania wartościującego — twierdzi Iwin — pozwoliłoby na rozszerzenie formalnych kryteriów racjonalności na dziedzinę sądów wartościujących i wskazanie błędności przekonania, zgodnie z którym rozumowania o wartościach wykraczają poza ramy rozumowań racjonalnych. W ten sposób logika może pomóc w rozwiązaniu zagadnienia związku ocen i norm, które do dnia dzisiejszego nie jest zupełnie jasne.

Na obecnym etapie rozwoju logiki ocen osiągnięto już pewne konkretne rezultaty. Odkryto logiczną strukturę ocen, wyróżniono takie ich składniki, jak podmiot, przedmiot, charakter i podstawy; przeprowadzono podział ocen na dwa typy — oceny absolutne i porównawcze³².

Nie można jednak powiedzieć, że uzyskane wyniki nie budzą kontrowersji. Oto np. przez podmiot oceny rozumie się zwykle jednostkę lub grupę jednostek, która przypisuje wartość jakiemuś przedmiotowi lub porównuje wartości rozmaitych przedmiotów wyrażając konkretną ocenę. Przyjął się także pogląd, że wszelka ocena jest zawsze czyjąś oceną.

tanije licznosti w trudie i w bytu, Tuła 1967; *Czelowiek i jego rabota*, Moskwa 1967; M. W. Taratkiewicz, *Proizvodstwo, trud, czelowiek*, Minsk 1969, i inni.

²⁸ W. G. Sinicyn, *Sowietskij obraz žizni*, Moskwa 1969.

²⁹ A. G. Charczew, *Brak i siemja w SSSR. Opyt socjologiczeskogo issledowanija*, Moskwa 1964.

³⁰ S. N. Ikonnikowa, W. T. Lisowski, *Molodioż o siebie, o swoich swierstnikach*, Leningrad 1969; B. Gruszkin, W. Czikin, *Ispowied' pokolenija*, Moskwa 1962.

³¹ M. I. Petrosjan, A. F. Szyszkin, K. A. Szwarzman i inni.

³² Por. np. A. A. Iwin, *O logikie ocenok*, „Woprosy filozofii” 8, 1968.

Jednakże takie rozumienie podmiotu — twierdzi Drobnicki — jest w przypadku moralności niewłaściwe. Sposób odzwierciedlenia bytu społecznego w świadomości moralnej ma charakter swoisty. Prawa historycznego rozwoju ludzkości i zmian społecznych w obrębie jednej formacji, potrzeby tego rozwoju i zmian, składające się na interesy społeczne, klasowe i indywidualne, znajdują swój wyraz w moralności w postaci bezosobowych, powszechnych powinności i wartości. W tej formie świadomość moralna uprzedmiotawia wszelki rodzaj konieczności społeczno-historycznych, przekształcając je w konieczności moralne: jakiś przedmiot (zjawisko, działanie) posiada prawo istnienia jedynie dzięki przysługującej mu wartości. Zgodnie z przekonaniem Drobnickiego, pozasubiektywny charakter roszczeń moralnych przysługuje wszystkim formom świadomości moralnej. „W normie moralnej zawiera się ogólna zasada zachowania, żądanie dyscypliny społecznej, które odnosi się do wielości ludzkich działań należących do jakiegoś jednego typu. W zasadach moralności wyrażają się uogólnione prawa zachowania moralnego, łączące w sobie wielość różnorodnych działań w jednolity sposób życia i linię postępowania. Moralna sankcja indywidualnych i masowych działań oraz zjawisk społecznych zawiera się w ocenie; w wyniku pozytywnej lub negatywnej oceny jakiegoś przedmiotu nabiera on znaczenia «wzorca», zgodnie z którym należy postępować. W ideałach moralnych jednostki i społeczeństwa wyrażone zostają ostateczne cele działalności indywidualnej i społecznej, które przyjmują postać powszechnie obowiązującego programu, konsekwentnego dążenia do zrealizowania najważniejszego zadania moralnego — przebudowy społecznej lub wszechstronnego rozwoju jednostki, w pojęciu sumienia odzwierciedla się zdolność jednostki do samokontroli oraz wyrażone wobec niej żądanie samodzielnej i świadomej kontroli swojego zachowania”³³.

Podmiotem roszczeń moralnych — twierdzi dalej Drobnicki — jest w ostatecznej instancji cała ludzkość, w przeciwnym bowiem przypadku mielibyśmy do czynienia nie z moralnością, lecz z jakimiś innymi formami oddziaływania na zachowanie człowieka. Wez wcześniej lub później świadomość moralna dochodzi do zrozumienia tego, że ideały moralne są zakorzenione w niezmiernych w swym wymiarze obiektywnych tendencjach i ogólnym kierunku procesu historycznego i że wszelkie problemy moralne są dziedzictwem ogromnego doświadczenia historycznego ludzkości i są konsekwentnie rozstrzygane przez wiele następujących po sobie pokoleń.

W innych badaniach nad logiką poznania moralnego próbuje się ustalić pochodzenie form poznania moralnego i powiązać właściwości logiki

³³ O. G. Drobnicki, *Priroda moralnogo powiedienija*, „Woprosy filozofii” 2, 1968, s. 30.

świadomości moralnej z procesami społecznymi. W. P. Koblakow uważa np., że normę jako konstrukcję logiczną należy rozpatrywać w ścisłym powiązaniu z sądami wartościującymi, a także z sądami spostrzeżeniami i przyczynowo-warunkowymi, między którymi istnieje związek genetyczny i znaczeniowy. Logiczna struktura normy ma osobliwy charakter. Normy rozumiane jako pozytywne lub negatywne nakazy nie mogłyby nigdy powstać, gdyby historyczne doświadczenie ludzkości nie znalazło swego potwierdzenia w fakcie, że podobne wzorcowe postępowania z reguły prowadzą do podobnych rezultatów. Normy — twierdzi tenże autor — informują równocześnie o istnieniu rzeczywistych, obiektywnych związków przyczynowych w praktyce społecznej oraz sankcjonują ich istnienie. Swoistość norm polega na tym, że dominuje w nich nie przypadkowość (dokonane czyny), lecz konieczność (powtarzalność czynów) odpowiadająca określonym tendencjom społecznym. Ten właśnie moment określa istotę funkcjonowania i utrzymywania się norm moralnych: nie wszystkie oceny lub typy ocen stają się normami obowiązującymi w jakiejś wspólnotie społecznej, lecz tylko te, które odpowiadają i ściśle wyrażają tendencje konieczne. W treści norm moralnych znajdują odzwierciedlenie społecznie ważne interesy, swoiste dla danego historycznego etapu owych tendencji, które w sposób konieczny realizują się w działaniach ludzkich i, co więcej, wymagają aktywnej realizacji poprzez świadome i umotywowane działania ludzi.

Studia nad logicznym aspektem moralności podjęło, jak dotychczas, niewiele osób, a formułowanych przez nie wniosków nie można przyjąć za ostateczne. Niewątpliwym pozostaje tylko fakt, że dalsze badania nad logiką moralności oraz nad jej formalizacją pozwolą na zbudowanie metodologii etyki i to metodologii odmiennej od neopozytywistycznej analizy języka moralności.

W literaturze radzieckiej żywo dyskutuje się również gnozeologiczne problemy etyki, a szczególnie problem przedmiotu i istoty odzwierciedlającej funkcji moralności oraz odpowiedniości klasycznego kryterium prawdy wobec ocen, norm i zasad moralnych. Część autorów, wychodząc z założenia, że prawdziwość przysługuje jedynie sądom (zdaniom przeczącym lub twierdzącym), utrzymuje, iż nie można odnosić prawdziwości do zdań o charakterze norm moralnych, zaleceń, a nawet ocen. Pewna część natomiast (której punkt widzenia podzielamy) podtrzymuje pogląd, że nie ma zasadniczej różnicy w stosowaniu kryterium prawdy wobec zdań, niezależnie od tego, czy są one wyrażane w formie twierdząco-opisowej, wartościującej czy też normatywnej. Badania Szyszkiń, Szwarzman, Drobnickiego i innych wykazują bezpodstawność metodologii neopozytywistycznej, jak również bezzasadność twierdzeń tych przedstawicieli filozofii marksistowskiej, którzy tezie o odbiciu rzeczy-

wistości w świadomości moralnej przeciwstawiają tezę o odbiciu dyskursywnym (*diskursiwnoje otrażenije*), czyli oderwaniu norm moralnych od sądów wartościujących, ostremu przeciwstawieniu sądów wartościujących sądom o faktach, ściśle empirycznemu rozumieniu „obiektywnego faktu” jako przedmiotu odbicia, wyłączeniu z procesu odbicia elementów normatywnych, sprowadzeniu kryterium prawdziwości sądów moralnych do zasady weryfikacji w jej zmysłowo-empirycznym rozumieniu itp.

Zgodnie z naszym przekonaniem, pojęcie prawdy w moralności posiada trzy aspekty: gnozeologiczny, pragmatyczny i logiczny. W płaszczyźnie gnozeologicznej prawda nie oznacza nic ponad to, że oceny, normy i zasady moralne muszą być odnoszone do faktów bytu społecznego i obiektywnych procesów społecznego życia ludzi. Prawdziwość w sensie pragmatycznym oznacza w moralności zgodność oceny lub normy z określonym interesem społecznym i potrzebami, co sprawia, iż można je uznać za obowiązujące i uzasadnione. W sensie logicznym natomiast, prawdziwość byłaby zależna od odkrycia sposobów i metod ustalenia odpowiedniości pomiędzy normą lub oceną z jednej strony i odpowiadającymi im „faktami obiektywnymi” z drugiej. W materialistycznym pojmowaniu moralności jako formy świadomości społecznej nie budzi wątpliwości stosowanie kryterium prawdy w płaszczyźnie gnozeologicznej. Konkretno-historyczne podejście do moralności dowodzi, że również w płaszczyźnie pragmatycznej normy moralne i oceny są zawsze wyrazem i mają swe źródło w określonych potrzebach i interesach społecznych należących do podmiotów historycznych (klas społecznych), które są naturalnym efektem rozwoju produkcji materialnej. Trudniej przedstawia się sprawa z dowiedzeniem możliwości stosowania kryterium prawdy w jej aspekcie logicznym. Niemniej jednak różni autorzy proponują szereg rozwiązań, które mogą być wykorzystane w uzasadnieniu teoretycznym. N. D. Tabunow np. proponuje wprowadzić do etyki pojęcie „kontekstu sytuacyjnego”, przez które rozumie zachowanie się człowieka, grupy społecznej, klasy w określonych warunkach, rozpatrywane z punktu widzenia ich wpływu na otoczenie społeczne. Struktura kontekstu sytuacyjnego przedstawia się następująco: a) cel działania lub postępowania; b) środki stosowane w danej sytuacji; c) charakter motywacji; d) wytrwałość w realizacji celu (akt woli, charakter wysiłków fizycznych i umysłowych w zależności od stopnia pragnienia osiągnięcia celu); e) warunki zewnętrzne (prawne, moralne, materialne, system kontroli itp.); f) rezultaty (dalsze i bliższe, oczekiwane i rzeczywiste). Ponieważ kontekst sytuacyjny stanowi jedność elementów obiektywnych i subiektywnych, człowiek stoi przed koniecznością wyboru; w mniejszym lub większym stopniu prowadzi to do konfliktu motywów, podczas którego oceniane są składniki kontekstu sytuacyjnego, ich dia-

lektyczny związek i możliwość wypowiedzenia takiej lub innej oceny moralnej.

Nie można mówić o prawdziwości oceny moralnej wyrwanej z kontekstu sytuacyjnego — podkreśla Tabunow. W kontekście sytuacyjnym pojęcie prawdziwości sądów wartościujących jest równoznaczne z prawdziwością sądów opisowych. Analogicznie też normy (np. przykazania biblijne) rozpatrywane poza kontekstem sytuacyjnym nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. W kontekście sytuacyjnym natomiast stają się one albo prawdziwe, albo fałszywe.

Zdaniem Koblakowa, istnieją trzy poziomy teoretycznego określa-
nia prawdziwości lub fałszywości norm moralnych: 1) empiryczny —
polegający na porównywaniu normy z modalnym zdaniem opisowym
w celu ustalenia zgodności lub niezgodności z określonymi potrzebami
praktycznymi; 2) logiczny — polegający na porównaniu normy z innymi
funkcjonującymi w społeczeństwie normami i zasadami w celu ustalenia
niesprzeczności systemu norm; 3) naukowo-teoretyczny — polegający
na porównaniu norm z wiedzą naukową o interesach klas i tendencjach
rozwoju społecznego. Kryterium to pozwala w pośredni sposób na kon-
frontację normy z praktyką społeczną i określenie jej miejsca w cało-
kształcie postępu społecznego i moralnego³⁴.

Proponowane rozwiązania nie są wolne od zarzutów. Stwarzają one
jednak pewną, być może nawet niewielką, możliwość wyjścia ze ślepej
uliczki, do której doprowadziła w badaniach moralności metodologia
neopozytywistyczna i jednostronne podejście logiki deontycznej.

Aspekt metaetyczny

Analizę stanu etyki radzieckiej zakończymy rozpatrzeniem niektórych
problemów z zakresu metaetyki. Naszym zdaniem, do metaetyki mar-
ksistowskiej należy odnieść te zagadnienia, które nie należą do żadnego
z wymienionych aspektów nauki o moralności: problem przedmiotu etyki
jako nauki (*prieditologia*), zagadnienie metod badań etycznych (*mieto-
dologia*), nauka o kategoriach etycznych (*tierminologia*). Taka systema-
tyzacja problemów dowodzi, że nauka o etyce (metaetyka) różni
się od nauki o moralności (etyki). Jeśliby badacze konsekwent-
nie respektowali proponowane zasady podziału, pozwoliłoby to im na
uniknięcie wielu błędów metodologicznych co do przedmiotu etyki, jej
kategorii itd.

Rozumienie przedmiotu i zadań etyki jako nauki kształtowało się

³⁴ Por. W. P. Koblakow, *Ob istinnosti moralnych swiedienij*, „Woprosy filosofii”
5, 1968.

na przestrzeni wielu lat. Określenia przedmiotu i zadań etyki w rozmaitych podręcznikach i publikacjach naukowych ostatnich dziewięciu lat są jedynie różnymi wariantami definicji sformułowanej w swoim czasie przez A. F. Szyszkina, zgodnie z którą: „...marksistowsko-leninowska etyka jest nauką o społecznej istocie i prawidłowościach rozwoju moralności jako szczególnej formy świadomości społecznej o prawach postępu moralnego, którego rezultatem jest moralność komunistyczna — najwyższy etap rozwoju moralności społeczeństwa i jednostki; jest nauką o prawach rozwoju moralności komunistycznej, jej zasadach, normach oraz o jej znaczeniu w walce o komunizm”³⁵.

Jednakże w ostatnich latach pojawiły się publikacje, w których podaje się w wątpliwość określenie etyki jako nauki badającej moralność. Tendencja ta szczególnie jaskrawo wyrażona jest w pracach P. M. Egidesa i J. A. Milnera-Irinina, zamieszczonych w cytowanym już zbiorze *Aktualnyje problemy marksistskoj etiki*.

Zdaniem Egidesa, etyka „z nauki o normach postępowania moralnego i jego przyczynach przekształciła się w naukę o człowieku jako jednostce; naukę, której podstawowym problemem jest pytanie o stosunek jednostki i jej świadomości do bytu ludzkiego, do bytu w ogóle w perspektywie własnego bytu; naukę o stosunkach, które znajdują swój wyraz w praktyce moralnej”³⁶. Jedynie takie podejście do etyki, czytamy dalej, „...podnosi ją do poziomu nauki filozoficznej i wyklucza konieczność uprawiania antropologii jako odrębnej dyscypliny filozoficznej, jakiejś osobliwej «filozofii człowieka». Wszystkie kategorie etyki jako dyscypliny filozoficznej są rozwinięciem jej podstawowego problemu — istotnej konsekwencji głównego problemu filozofii”³⁷. Na pierwszy plan wysuwa się tutaj zagadnienie „sensu życia”, które „organizuje” cały system wiedzy etycznej i stanowi jej zasadniczy trzon. „Z problemem sensu życia związane są nie tylko zagadnienia ideału moralnego, celu życia, szczęścia, lecz również takie aspekty moralnych stosunków między ludźmi, jak sumienie, obowiązek, honor itp. Od tego, jak człowiek określa swój sens życia zależą również jego zasady moralne... Sens życia to jeden z najważniejszych regulatorów naszych motywów zachowania oraz motywów samych motywów zachowania, motywów drugiego stopnia; innymi słowy, społeczny, klasowy byt człowieka wpływa na jego zachowanie się, przelamując się przez pryzmat jego poglądów na sens życia jako metody określenia konkretnych poczynań i działań w jego życiu codziennym”³⁸.

³⁵ A. F. Szyszkin, *Osnowy marksistskoj etiki*, Moskwa 1961, s. 43.

³⁶ *Aktualnyje problemy marksistskoj etiki*, s. 87.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

Powyższe wywody przedstawia Egides jako najnowsze odkrycie współczesnej etyki marksistowskiej. Czy jednak istotnie jest to nowe odkrycie? Wystarczy otworzyć wstęp do *Etyki Arystotelesa*, którego autorem jest E. Radłow³⁹, aby stwierdzić że takie właśnie rozumienie przedmiotu i zadań etyki było już dawno proponowane. Jedyna różnica między tym, co napisał Radłow (1908) i Egides (1967) polega na tym, że drugi mniej jasno formułuje swoje myśli. Zbieżność poglądów obu autorów okazuje się o wiele znaczniejsza: punktem wyjścia jest dla nich człowiek. Nieprzypadkowo więc etyka Egidesa staje się „nauką o człowieku jako jednostce”. Jednakże oprócz antropologii filozoficznej, której rozwój w ramach marksizmu rad by on powstrzymać, istnieje przecież szereg innych dyscyplin, takich jak np. socjologia, pedagogika i psychologia, które również zajmują się sensem życia. Z drugiej strony, z rozważań Egidesa wynika, że „sens życia” w jego „obiektywnym” ujęciu — założywszy nawet, że ma on na myśli, iż jest to „jedyne” możliwe sens — dotyczy jedynie jednostki, konkretnego człowieka, który stawia sobie pytania: „Jak żyć? Do czego w życiu dążyć?”

Nie jest jasne, czy wniosek ten wynika dlatego, że zdaniem Egidesa nie jest możliwe postawienie problemu na innej płaszczyźnie (sens życia klasy, społeczeństwa lub nawet ludzkości — jak widzą to biolog I. Zabelin i astronom J. Szkłowski) czy też dlatego, że niewolniczo trzyma się swojej tezy o „etyce, czyli nauce o człowieku jako jednostce”.

W każdym bądź razie wiele kwestii, które ma rozstrzygać etyka jako nauka o moralności, wykracza poza ramy nakreślone przez Egidesa. Próba rozszerzenia przedmiotu badań etycznych doprowadziła go po prostu do redukcji etyki do innych dyscyplin.

W odróżnieniu od Egidesa, dla którego etyka jest nauką o człowieku i sensie jego życia, Milner-Irinin określa ją jako „naukę o powinnościach, o tym, co powinno się czynić i jak należy postępować”⁴⁰. Jednakże w dalszej części swoich rozważań, nie bacząc na odmienną przesłankę, Milner-Irinin dochodzi do tego samego wniosku co Egides; mianowicie, do wyłączenia z etyki problematyki swoiście etycznej. W rzeczy samej, „z tego, że etyka jest nauką o powinnościach, a nie o bycie wynika, że to lub inne zjawisko świadomości moralnej, rozpatrywane jako fakt istnienia, odnosi się, ściśle mówiąc, nie do etyki, nie do etyki jako nauki, lecz do historii poglądów moralnych i nauk etycznych lub nawet do socjologii”⁴¹. Naprawdę zaś do etyki należy tylko jedna kwestia — „kwestia sumienia, w której mieści się jeden tylko jedyny problem: czy dany czyn jest moralny, czy też niemoralny? Nie mieści się natomiast

³⁹ E. Radłow, *Etika Arystotelesa*, Sankt Petersburg 1908.

⁴⁰ *Aktualnyje problemy marksistskoj etiki*, s. 58.

⁴¹ *Ibid.*, s. 17.

pytanie o jego znaczenie”⁴². „Tak więc etyka jako nauka o powinnościach jest nauką o sumieniu lub, co w istocie sprowadza się do tego samego, nauką o prawach moralnych lub nauką o prawdziwym człowieczeństwie”⁴³. Egides widzi zatem główne zadanie etyki w tym, aby „uczyć człowieka autentycznie wzniosłego sensu życia”. Natomiast Milner-Irinin w tym, aby stworzyć „zasady prawdziwego człowieczeństwa”.

Mówiąc o moralności, wartościach moralnych, rozwoju moralności itd., autorzy ci nie tylko nie precyzują tego, co rozumieją przez pojęcie moralności jako fundamentalnej kategorii etyki, lecz nawet nie stawiają tego problemu. Nie jest to przy tym niedopatrzenie lub coś w tym rodzaju. Autorzy ci programowo nie podejmują tego zagadnienia, ponieważ postawili sobie całkiem inne zadanie. Określenie przedmiotu badań jest niezbędne dla tych, którzy rzeczywiście zamierzają prowadzić badania. Krytykowani autorzy dążą jednak do skierowania etyki całkowicie na drogę dialektyczno-moralistyczną. Takie postawienie zagadnienia jest właśnie przyczyną owej mglistości, niejasności i amorficzności rozumienia nie tylko moralności, lecz również samego przedmiotu etyki. Ponieważ moralizatorstwo nie mieści się w ramach etyki naukowej, dlatego ci, którzy starają się uczynić z niego zasadę i metodę, muszą stworzyć sobie inną etykę, dla której punktem wyjścia byłby nie obiektywnie istniejący przedmiot, który winien być poznawany, badany i podporządkowany określonym celom, lecz czysto subiektywne pragnienie, niezależnie od tego, czy się nazywa ono „sensem życia”, „powinnością” czy jakkolwiek inaczej. Wyjaśnienie ludziom istoty powinności i prawdziwego sensu życia to zadanie etyki normatywnej. Etyka normatywna jednak, zwracając się do jednostki nie może proponować jej konkretnych zaleceń w oderwaniu od sensu życia klasy i społeczeństwa, w oderwaniu od obiektywnych prawidłowości historycznego rozwoju ludzkości. W przeciwnym przypadku etyka normatywna przekształciłaby się w metafizyczne, ahistoryczne i abstrakcyjne kaznodziejstwo. Taki właśnie los spotkał w istocie etykę Milnera-Irinina. Jest ona „prawdziwa” dla wszystkich czasów i wszystkich narodów. Cierpi więc na ten sam abstrakcyjny formalizm, który w swoim czasie był poddany krytyce w pracach materialistów francuskich i Hegla. Postępować zgodnie z ocenianą etyką — to w najlepszym wypadku pozostawać na pozycjach „moralnego perfekcjonizmu”: „...w sferze moralnej jedynie sam człowiek może być sędzią samego siebie; nigdy nie uważa on siebie za tak czystego moralnie, ażeby móc sądzić innych. Człowiek nie może powiedzieć a nawet pomyśleć — ja mam sumienie a ty nie masz”⁴⁴. Przy takim podejściu

⁴² Ibid., s. 29.

⁴³ Ibid., s. 223.

⁴⁴ Ibid., s. 26.

pozytywny sens doskonalenia się jednostki, rozumiany jako element moralnego rozwoju klasy, społeczeństwa, spełnienie tych moralnych możliwości, które stanowią rzeczywisty byt, przeistacza się w dysputę o abstrakcyjnym samodoskonaleniu abstrakcyjnej jednostki, która może być tylko dobra albo zła, wychowana albo niewychowana, i od stopnia jej wychowania ma całkowicie zależeć moralny stan społeczeństwa. Proponowane rozumienie samodoskonalenia, jak również rozważania Egidesa o etyce jako nauce o sensie życia nie odpowiadają oczywiście zasadom konkretno-historycznego podejścia do etyki i moralności.

Z innych problemów metaetycznych podejmowanych przez etykę radziecką wymienić należy zagadnienie kategorii etycznych. Problemowi kategorii była poświęcona dyskusja na łamach czasopisma „Filosofskie nauki” w latach 1962 - 1965, a w 1969 r. sympozjum w Nowosybirsku. Zarówno w toku dyskusji, jak i na sympozjum, zarysowały się dwie tendencje w rozumieniu kategorii etycznych. Rozbieżności w rozumieniu kategorii były uwarunkowane różnicami w definiowaniu pojęć „moralności” i „etyki”. Powszechnie wiadomo, że potocznie oba te pojęcia często utożsamia się i używa w znaczeniu „normy i reguły zachowania”. Część etyków jest skłonna sprowadzać różnicę między tymi pojęciami wyłącznie do różnicy między potoczną i usystematyzowaną świadomością, rozpatrując etykę jedynie jako teoretyczny aspekt moralności w jej najbardziej abstrakcyjnej postaci. W konsekwencji, pojęcia moralności (dobro, zło, powinność, sumienie, honor, godność, szczęście) zostały pomieszczone z naukowym pojmowaniem tych pojęć, tj. z kategoriami etyki jako nauki. Takie pomieszczenie pojęć etyki i moralności prowadzi do tego, że pojęcia te są wyjaśniane przez odniesienie do swoistych kategorii etyki. W trakcie dyskusji (A. G. Charczew, G. K. Gumnicki) i podczas wspomnianego sympozjum (P. W. Pietropawłowski, W. P. Kolblakow, K. A. Szwareman, N. W. Rybakowa i inni) wskazywano na bezpodstawność faktycznego utożsamiania etyki i moralności, a co za tym idzie, również utożsamiania kategorii etyki z pojęciami powinności, sumienia honoru itp. Etyka jako nauka o istocie i prawach rozwoju moralności traktuje nie o moralnym, lecz o naukowym poznaniu społeczeństwa. Moralność to dla niej przedmiot badań, który w żadnej mierze nie może być utożsamiany z samym procesem badań ani, tym bardziej, jego rezultatami. Kategorie etyczne są to pojęcia naukowe, za pomocą których badacz wnika w istotę moralności. Jednakże, ponieważ moralność jako przedmiot badań jest złożonym zjawiskiem społecznym, analiza każdego z jej aspektów wykształciła własne kategorie. Tak więc, nie ma wątpliwości, że w filozoficznej analizie moralności badacz musi posługiwać się takimi ogólnymi kategoriami, jak „świadomość moralna”, „stosunki moralne”, „konieczność moralna”, „wolność moralna”,

„odpowiedzialność moralna”. W analizie socjologicznego aspektu moralności istotne okażą się takie kategorie jak „regulacja moralna”, „moralne wymogi”, „roszczenie”, „działanie moralne”, „zachowanie”, „obyczaj”, „zwyczaj” itp. W aksjologicznej analizie moralności badacz operuje nową grupą kategorii: „wartość moralna”, „ocena moralna”, „szlachetność”, „dobro”, „zło”, „sprawiedliwość”, „cel moralny”, „sens życia”; w gnozeologicznej — „przedmiot i podmiot odbicia moralnego”, „formy odzwierciedlenia moralnego”, „zasada moralna”, „ideał moralny”, „prawda moralna”. W społeczno-psychologicznym podejściu do moralności na pierwszy plan wysuwają się takie kategorie, jak „cecha moralna”, „uczucia moralne”, „moralne przekonanie”, „formy wzajemnych stosunków” itd. Wyliczanie to można by ciągnąć dalej, nie widzimy jednak takiej konieczności; istotne dla nas było jedynie podkreślenie metodologicznej zasady budowania systemu kategorii etycznych. Należy tutaj dodać, że takie „tradycyjne” kategorie, jak powinność, sumienie, honor, godność, szczęście itd. z powodu ich złożoności i wieloznaczności znajdują się „na styku” wielu, jeśli nie wszystkich, wyżej wspomnianych aspektów badania moralności. Ta właśnie okoliczność sprawia, że pojęcia moralności stają się kategoriami etycznymi.

Jednakże sposób posługiwania się pojęciami etyki jako nauki różni się od sposobu posługiwania się nimi w praktyce świadomości moralnej. W etyce pojęcia rozpatrywane są w płaszczyźnie teoretycznej, w ich najogólniejszej postaci i różnorodności konkretnych treści. W moralności natomiast stosuje się je praktycznie, przy czym za każdym razem w tym lub innym, lecz zawsze jednym, dostatecznie określonym i jasnym znaczeniu, które odpowiada ogólnemu sensowi danego systemu moralnego. Znaczenie to może więc nie odpowiadać lub nawet wręcz być sprzeczne z ogólnymi treściami jakichś innych systemów etycznych. W etyce, ze względu na analizę przedmiotu — podkreśla Pietropawłowski — pojęcia i kategorie ujmowane są w ich obiektywnej postaci; w moralności natomiast, której celem jest urzeczywistnienie postulatów moralnych i rzeczywista orientacja człowieka co do postępowania w konkretnej sytuacji, są ujmowane w postaci subiektywnej. Społeczną funkcją moralności jest kierowanie zachowaniem ludzi; takie oddziaływanie, aby ludzie zachowywali się właśnie tak, a nie inaczej. Jest to nieodzowne dla normalnego funkcjonowania społeczeństwa.

Tak więc jeden i ten sam zbiór pojęć i kategorii jest w moralności środkiem uświadomienia ludziom konieczności zachowywania się zgodnie z normami moralności, w etyce zaś — środkiem poznania zjawiska moralności.

Wracając do dyskusji o systemie kategorii etycznych i kierując się wyżej zarysowaną metodologią możemy wyprowadzić wniosek, że ogólny

system kategorii winien być zbudowany z „podsystemów”, to znaczy z tyłu grup kategorii, ile istnieje aspektów w badaniu moralności. Bezsensowny staje się wówczas spór o „główną” czy też „najważniejszą” kategorię etyki, ponieważ każdy aspekt badań posiada swój własny system kategorii. Ma sens natomiast dyskusja o najogólniejszej kategorii etycznej, którą — jak nam się wydaje — jest moralność. W moralności w sposób najpełniejszy odzwierciedlają się wszystkie badane przez etykę zjawiska ludzkiego bytu. Wszystkie pozostałe kategorie etyki, niezależnie od cech, które mogą być podstawą ich wyodrębniania, są bardziej konkretne, szczegółowe i nie tak ogólne.

*

Badanie teoretyczne nie wyczerpują całej problematyki etyki radzieckiej. Wielką i względnie samodzielną dziedzinę etyki stanowią również badania w zakresie historii etyki oraz krytyki współczesnych burżuazyjnych koncepcji etycznych. Dopracowano się tutaj własnych zasad metodologicznych i sposobów ujmowania zagadnień. Powołano specjalne ośrodki naukowe, które zajmują się właśnie tą problematyką. Również i w tej dziedzinie mamy szereg trudności i problemów. Przedstawienie jednak tej strony działalności etyków radzieckich przekraczałoby ramy niniejszego artykułu. Być może autorzy podejmą tę kwestię w przyszłości.

Tłum. Zbigniew Musiał

В. Г. Иванов, В. П. Кобляков, А. Г. Харчев

О ПРОБЛЕМАХ И ТЕНДЕНЦИЯХ В РАЗВИТИИ СОВРЕМЕННОЙ СОВЕТСКОЙ ЭТИКИ

Шестидесятые годы являются периодом динамического развития советской этики. Этики не так, как в послереволюционный период, ограничиваются не только нормативной рефлексией, они также приступают к широким исследованиям в области теоретической этики. По мнению авторов статьи имеются все основания предполагать, что марксистская этика станет научной дисциплиной в полном значении этого слова.

Целью статьи не является исчерпывающее обсуждение всех проблем волнующих советскую этику, в статье говорится о главных проблемах и тенденциях развития.

Авторы выделяют и представляют следующие аспекты исследований в области этики: философский, социологический, общественно-психологический, аксиологический, педаго-

гический, исторический, гносеологический, логический и метаэтический. Давая же оценку отдельным решениям некоторых проблем, они критикуют абстрактный, по их мнению, и антиисторический подход к этике, проявляемый главным образом в работах И. А. Милнера-Иринина и П. М. Эгидеса.

V. G. Ivanov, W. P. Koblyakov, A. G. Kharchev

PROBLEMS AND DEVELOPMENT TRENDS OF THE MODERN SOVIET ETHICS

The sixth decade of this century may be considered a period of dynamic development of the Soviet ethics. In contrast with the post-revolutionary period, the ethics does not limit itself to a normative reflection, but starts also extensive studies in the theory of ethics. According to the authors of the present article, there are all reasons to believe that the marxistic ethics will become a scientific discipline in a full sense of the word. The purpose of the article is not to discuss all problems involved in the contemporary Soviet ethics, but above all to outline main problems and trends of its development. The authors distinguish following aspects of the ethical investigations: philosophical, sociological, social-psychological, axiological, pedagogical, historical, gnoseological, logical, and metaethical. Together with a critical evaluation of solutions of certain problems, they criticize some abstractive and ahistorical, in their opinion, approach to ethics which has been manifested above all in works of Y. A. Milner-Irinin and P. M. Egides.