

JACEK JULIUSZ JADACKI

Utopia etyczna Mariana Przełęckiego

W spóźnionym podarku na sześćdziesięciolecie

„Życie bieżące jest czyścem, a w czyścem, bardziej z pewnością niż w niebie, potrzebne jest uczestnictwo aniołów”.

T. Kotarbiński

Z licznych (choć dotychczas niestety rozproszonych) esejów etyczno-filozoficznych znanego logika warszawskiego Mariana Przełęckiego wyłaniają się zarysy kuszącego serca i zniewalającego umysł systemu moralnego.

Nie miałbym śmiałości oceniać pod względem prawdziwości żadnego fragmentu ani tym bardziej żadnego systemu moralnego w całości. Jeśli uważam projekt przebudowy naszej obyczajowości przedłożony przez prof. Przełęckiego za utopijny, to nie dlatego, że nie jest on zgodny z rzeczywistością (czy takie powiedzenie byłoby w ogóle dorzeczne?), lecz dlatego, że z rzeczywistością się nie liczy. System moralny prof. Przełęckiego uważam za utopię etyczną, bo narusza trzy postulaty realizmu praktycznego. Chodzi o zasady, które (w ujęciu T. Kotarbińskiego) brzmią następująco: zanim zaczniesz działać, spójrz na świat bez uprzedzeń; weź za odskocznię swych działań terażniejszość — to, co jest; uwzględnij wewnętrzne i zewnętrzne ograniczenia, którym twoje działania podlegają.

Jestem skłonny sądzić, że wszelkie utopie etyczne należy zwalczać. Ich toksyczność ujawnia się co prawda tylko w pewnych warunkach społecznych, ale nie zawsze łatwo ustalić, kiedy z takimi właśnie warunkami mamy do czynienia, kiedy jednostkowa odporność ulega niebezpiecznemu osłabieniu. Może to już nastąpiło?

Niektórzy myśliciele do dzisiaj trudzą się rozwikłaniem zagadki, na czym miałyby polegać zgodność z rzeczywistością jako probierz prawdziwości myślenia. O ileż bardziej beznadziejnie wyglądałoby ogólne zdanie sprawy z tego, czym jest liczenie się z rzeczywistością jako probierz trzeźwości działania! A jednak, w poszczególnych przypadkach, obejrzawszy z wystarczającą sumiennością odpowiedni wycinek rzeczywistości, umiemy rozstrzygać, czy jakiś opis jest z nią zgodny, czy też nie. Myślę, że tak samo możliwe jest ustalenie w poszczególnych przypadkach, czy jakieś zalecenie albo układ zaleceń liczy się czy nie — z rzeczywistością, której dotyczy. Niezbędnym warunkiem jest tu rzecz jasna dokładne uświadomienie sobie, co i z czym ma się liczyć.

Ocena systemu prof. Przełęckiego wymaga również spełnienia tego warunku. Wymaga więc, po pierwsze, wskazania — w miarę możliwości bez niedomówień — głównych zasad systemu, być może nawet nie w pełni uświadamianych przez samego prof. Przełęckiego, nie zawsze przez niego wprost wypowiedianych, a na pewno nigdzie dostatecznie nie uporządkowanych. Po drugie, wymaga opatrzenia tych zasad przypiskami uzupełnieniami i zastrzeżeniami, które mogłyby ułatwić skierowanie uwagi na to wszystko (z rzeczywistości), co jest istotne dla ujawnienia stopnia utopijności tych zasad. Sam akt uznania — lub nie — systemu prof. Przełęckiego za system nie dający się pogodzić z realizmem praktycznym, należy już oczywiście do Czytelnika.

Zdaję sobie sprawę, że nie tylko kuracje medyczne bywają nieskuteczne, a nawet zabójcze. Co więcej, że niektórzy wolą chorować niż zdrowieć. Na taką chorobę raczej nie ma lekarstwa. Ale może i ci chorzy z wyboru w rozpoznaniu jej patogenezy znajdują jakąś przyjemność?

Naczelnymi wartościami systemu moralnego prof. Przełęckiego są: dobroć, łagodność i pokora. To, co piszę poniżej, jest naruszeniem wszystkich tych trzech wartości.

O przekonaniach

Każdy system moralny jest zbiorem pewnych przekonań. To, co da się powiedzieć o przekonaniach w ogóle, odnosi się więc też do niego. Oto jak przedstawiają się poglądy prof. Przełęckiego w tej sprawie.

1. Istnieją dwa sposoby uzasadniania przekonań: przez odwołanie się do rozumowania (tj. uzasadnienie pośrednie) i przez odwołanie się do doświadczenia (tj. uzasadnienie bezpośrednie).

2. Przedmiotom przysługują dwa rodzaje właściwości: jakości i wartości.

3. Jakości i wartości są wzajemnie niezawisłe.

4. Właściwości dane są odpowiednio w dwu rodzajach doświadczenia: jakości — w spostrzeżeniu, wartości — w poczuciu.

5. Doświadczenie — zarówno spostrzeżenie (jakości), jak i poczucie (wartości) — jest dostępne każdemu człowiekowi.

6. Każdy człowiek doświadczyć może tylko cząstki świata, tj. tylko niektórych spośród stanów rzeczy w świecie zachodzących.

7. Różne obrazy świata, tj. układy przekonań go dotyczących, nie są ze sobą niezgodne: one się wzajemnie uzupełniają.

8. ZASADA ROZUMNOŚCI PRZEKONAŃ: Żyw takie przekonania, które są spójne, tj. wewnętrznie niesprzeczne; i tym silniej je żyw, im bardziej są uzasadnione.

W sporze o to, czy wartość przedmiotu tkwi w nim samym (immanentyzm, czy też poza nim (instrumentalizm), prof. Przełęcki (podobnie jak m. in. M. Scheler i N. Hartmann, a inaczej niż zwłaszcza F. Nietzsche) zdaje się opowiadać za pierwszym rozwiązaniem (2). To że Kazimierz II był sprawiedliwy, nie polegało na tym, że zaskarbił sobie wdzięczność poddanych. To że Filip IV był piękny, nie da się sprowadzić do tego, że podobał się współczesnym. To że Iwan IV był okrutny, nie wyczerpywało się w tym, że przerażał otoczenie dokonywanymi przez siebie zbrodniami. Trudno jednak ustalić, czy według prof. Przełęckiego wszystko, co wartościowe, jest takie — samo przez się; czy może są też przedmioty wartościowe pośrednio. W każdym razie na pytanie (m. in. postawione przez M. Ossowską), czy orzeczniki dotyczące wartości przedkładalne są na orzeczniki odnoszące się do jakości, prof. Przełęcki udziela odpowiedzi w zasadzie przeczącej (3).

Nie jest więc zaskoczeniem, że prof. Przełęcki przyjmuje (podobnie jak m. in. J. Butler, H. A. Prichard, G. E. Moore, M. Scheler i E. Spranger, a inaczej niż F. Brentano) istnienie szczególnego sposobu zdobywania bezpośredniej wiedzy o wartościach, mianowicie ich poczucia (4). (Tylko początkowo, jak się zdaje, prof. Przełęcki był skłonny uznawać wartościowanie za przeżycie pozapoznawcze). Niestety, nie ma w pracach prof. Przełęckiego wyraźnego wskazania, czy poznanie poczuciowe pozwala rozpoznać, czym jest np. dobro lub zło; czy też — które z wartości są nam bliskie, a które — dalekie (obce); czy wreszcie — co jest dobre, a co złe; a w tym ostatnim wypadku — dobre lub złe bezwzględnie tylko (jak ma być według G. E. Moore'a) czy także dobre lub złe pośrednio. Są to zresztą wieloznaczności często spotykane: nie tylko polskie „dobro”, lecz także łacińskie *bonum* i greckie *agathon* oznaczają w języku potocznym (jak przypomina M. Ossowska) zarówno pewną właściwość, jak i sam przedmiot tę właściwość posiadający.

Tak czy owak, przyjęcie, że wszelkie przekonania — także dotyczące

wartości — są uzasadnione doświadczeniowo (te ostatnie dzięki poczuciu), pozwala prof. Przełęckiemu zasadę rozumności przekonań (przejętą, zdaje się, od K. Ajdukiewicza) rozciągnąć w pełni na przekonania wartościujące. Pozwala — wbrew tym, którzy (jak np. M. Ossowska) żądaliby w jej imię od takich przekonań tylko niesprzeczności, i wbrew swoim pierwotnym zapatrywaniom pozytywistycznym, zgodnie z którymi nie ma wiedzy innej niż naukowa i doświadczenia innego niż spostrzeganie. Prof. Przełęcki zmienił poglądy w tej sprawie nie bez wahań i wątpliwości, bowiem wymagało to istotnego przesunięcia w porządku dóbr. Na ogół przeciwko pozytywistycznemu racjonalizmowi, nakazującemu przyjmowanie tylko tego, co jest zgodne z probierzami myślenia naukowego, a zakazującemu wyrzekania się zasad rzetelnego myślenia dla zaspokojenia potrzeb uczuciowych, występują irracjoniści. Dopuszczają oni odrzucenie tych probierzy, jeśli odpowiada to czyimkolwiek „najgłębszym pragnieniom” (z niewytrzymałości na cierpienie, z lęku przed śmiercią itd.). Taki wybór obniża ważność godności w porządku dóbr. I ostatecznie, jeśli u prof. Przełęckiego godność w ogóle występuje w wykazie dóbr, to na pewno ma istotnie mniejszą ważność niż dobrotliwość (por. niżej, 18). A jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że dopuszczenie swoistego dla przekonań o wartości sposobu bezpośredniego uzasadniania jest próbą ocalenia przynajmniej w pewnej mierze etosu pozytywistycznego.

Rzecz jasna komuś, kto odwoływanie się do tzw. poczucia wartości utożsamiałby ze zdawaniem się na wiedzę zdroworoządkową, i nie przyznawałby jej żadnej mocy uzasadniającej (ciekawe uwagi w tej sprawie wypowiedziała u nas ostatnio T. Hołówka) — zasada rozumności przekonań o zakresie stosowalności takim, jakiego życzyłby sobie prof. Przełęcki, nie pozwalałaby żywić żadnych przekonań etycznych z jakimś niewielkim choćby stopniem pewności.

O postawach

Przekonania składające się na system moralny wyróżniają pewną postawę spośród możliwych postaw życiowych jako pożądaną. Dokonuje się to według prof. Przełęckiego następująco.

9. Istnieją dwa sposoby uzasadnienia (wyboru) postaw: odwołanie się do (ustalonego) porządku wartości lub do woli Najwyższego Prawodawcy.

10. Wartości są stopniowalne w przedziale: wartości dodatnie (dobra)—wartości ujemne (zła).

11. Istnieją różne odmiany wartości: światopoglądowe, czyli meta-

fizyczne (zrozumiałość—niepojętość, uporządkowanie—beład, przyjazność—złowrogość), zmysłowe, czyli estetyczne (piękno—brzydota), życiowe, czyli witalne (siła—słabość), uczuciowe, czyli emocjonalne (zadowolenie—przygnębienie), umysłowe, czyli intelektualne (mądrość—głupota), duchowe, czyli etyczne (cnotliwość—bezecność; w tym ze względu na stosunek do innych: zacność—nikczemność, ze względu na własne postępowanie: zgodność—pieniactwo, ze względu na stosunek do siebie: skromność—zarozumiałość).

12. Poszczególne odmiany wartości można uporządkować według (stosunku) ważności.

13. Istnieje jeden właściwy porządek wartości.

14. (Właściwy) porządek wartości można ustalić przez odwołanie się do danych (oczywistego) poczucia (wartości).

15. Odwoływanie się do woli Najwyższego Prawodawcy przy uzasadnianiu (wyboru) postaw jest niezgodne z zasadą rozumności przeświadczeń: przekonanie o Jego uczestnictwie w sprawach tego świata jest niespójne, a przekonanie o samym Jego istnieniu jest doświadczalnie (także pocuciowo) niesprawdzalne.

16. ZASADA WZNIOSŁOŚCI POSTAW: Przekładaj jedną postawę nad inne tym bardziej, im bardziej bezwarunkowe obowiązki na ciebie nakłada, a im mniej są te obowiązki zapośredniczone korzyścią (nagrodą lub karą).

Jest czymś zupełnie zrozumiałym, że jeśli mamy obowiązek wyboru takiej postawy, której urzeczywistnienie nie doprowadziłoby do naruszenia przyjmowanego porządku wartości (9, 15), to nie możemy nie założyć, że tylko jeden taki porządek jest właściwy (13). Łatwo bowiem można sobie wyobrazić (zresztą nietrudno także spotkać) kogoś, kto by dla każdego swego postępowania znajdował „usprawiedliwienie” (uzasadnienie) w pewnym porządku wartości — tworzonym *ad hoc*. W takim wypadku mówienie o zasadności (wyboru) tej czy innej postawy, traciłoby wszelką treść. Jeśli jednak (tylko) jeden z porządków jest właściwy, to na porządku dziennym staje zagadnienie, jak ustalić, który mianowicie. Prof. Przełęcki uważa, że znowu można się w tej sprawie zdać na oczywistość pocuciową (14). Przypomnijmy, że zdaniem niektórych badaczy (m. in. F. Brentana) przy porównywaniu wartości (w szczególności dóbr) jakościowo różnych, nie można się odwołać do oczywistości pocuć; wobec pytania, co jest ważniejsze: wiedza czy miłosierdzie, poczucia pozostają „ślepe”, bezradne.

Z drugiej strony, choć rzadko dziś spotyka się myślicieli, którzy przeczyliby (jak niegdyś np. Chryzyp) temu, że wartości są stopniowalne, można mieć wątpliwości co do tego, że sprawa ma się tu podobnie, jak ze stopniowalnością np. gęstości owłosienia w przedziale: łysy—czupry-

niasty (10). Czy nie jest raczej tak, że pewne przedmioty dadzą się ułożyć w ciąg uporządkowany według stopnia zawartości dobra (wartości dodatniej), a niezależnie od tego można te czy także inne przedmioty uporządkować w przedziale: mniej—bardziej zły?

Mimo tych zastrzeżeń sama zasada wzniosłości postaw (16) narzuca się z poczuciową oczywistością.

O obowiązkach

Prof. Przełęcki nie tylko głosi istnienie jednego właściwego porządku wartości, lecz także ten właściwy porządek wskazuje.

17. Najważniejszymi wartościami są wartości duchowe (etyczne). Cnota jest dobrem wyższym niż mądrość, zadowolenie, siła czy piękno.

18. Najważniejszym dobrem duchowym jest zacność, dalej zgodliwość, wreszcie skromność.

Być zacnym — to być dobrym, pobłażliwym i litościwym. Wszystkie te dobra — w szczególności dobroć — są stopniowalne. Od przestrzegania hasła miłosierdzia (Bądź zawsze życzliwy, tj. postępuj tak, by jedyną twoją pobudką była chęć przysporzenia dobra innym: nie jesteś jednak zobowiązany do czynów poświęceniowych, tj. takich, których pobudką byłaby chęć przysporzenia dobra innym nawet za cenę wyrządzenia zła sobie) cenniejsze jest przestrzeganie hasła świętości (Zawsze się poświęcaj). Hasło samozatraty (Poświęcaj się dla wszystkich, nawet dla przeciwników) stoi wyżej od hasła miłości (Poświęcaj się dla swoich bliskich), a hasło braterstwa (Bądź życzliwy dla wszystkich) — od hasła przyjaźni (Bądź życzliwy dla swoich bliskich).

Być zgodliwym — to być łagodnym, ufnym i prostodusznym. Tutaj znowu np. łagodność jest stopniowalna: od hasła powściągliwości, a więc łagodności ograniczonej (Łagodź — cudze? — zło: zwalczaj je, ale bez użycia przemocy) do łagodności pełnej, uległości (Zgadź się na wszystko: nie zwalczaj niczego, nawet zła).

Na koniec, być skromnym — to być pokornym, otwartym i szczodrym. Także m. in. pokorność przejawiać się może w przestrzeganiu hasła pokory umiarkowanej (Nikogo nie potępij całkowicie) bądź też hasła pokory skrajnej (Nikogo za nic nie potępij).

19. Wartości duchowe przysługują: bezpośrednio — pobudkom działań podejmowanych przez ludzi, pośrednio — samym działaniom (ze względu na pobudki) bądź ludziom (ze względu na podejmowane działania).

20. Ocenie co do wartości duchowej podlegają tylko te działania, które są dowolne, i ci ludzie, którzy działają swobodnie.

21. Takie same działania — i ludzie tak samo działający — mogą być różnie oceniani pod względem wartości duchowej.

22. Istnieje zawsze działanie lepsze od działania przez nas wybranego.

23. Nie ma działania najmniej dobrego, ale jeszcze nie złego, spełnienie którego zapewniałoby spokój sumienia.

24. ZASADA WZGLĘDNOŚCI OBOWIĄZKÓW: Obowiązki duchowe spełniaj tym sumienniej, im zwyklesze są okoliczności, w których działasz, i im bardziej bezpośrednio stykasz się z ludźmi, których twoje działania dotyczą.

Jeśli istnieje tylko jeden właściwy porządek wartości, a ludzie różnią się w poglądach na to, jak on wygląda, to przynajmniej niektórzy z nich się mylą. Nie ma tu chyba zastosowania pogląd (7), że są to różne, ale nie niezgodne „obrazy świata” — wziętego od strony wartości. Jeśli wątpliwości budzi probierz oczywistości poczucia, to jak rozstrzygnąć, co jest słuszne: moralizm, zgodnie z którym najwyższymi (albo nawet jedynymi) dobrami są dobra duchowe (jak u Sokratesa, Platona, Chryzypa, J. Rousseau'a czy B. Prusa); racjonalizm, który za takie ma dobra umysłowe (jak m. in. u Demokryta); hedonizm, wysuwający na szczyt porządku wartości dobra uczuciowe, chwilowe lub stałe zadowolenie (jak m. in. u Arystypa, Teodorosa, M. de Montaigne'a i J. O. de La Mettriego); heroizm, głoszący, że najważniejsze są dobra życiowe (jak u Kalliklesa, F. Nietzschego, T. Carlyle'a czy W. Nałkowskiego); czy może harmonizm, szukający ich wśród dóbr zmysłowych (jak np. u A. A. C. Shaftesbury'ego)?

Przyjmijmy, jak chce prof. Przełęcki, że właśnie moralizm jest poszukiwanym porządkiem dóbr (17). Pozostałe wybory są niewłaściwe; ale dlaczego mają być amoralne? Kiedy się uzna za amoralny każdy wybór porządku wartości różny od moralizmu, to łatwo zdyskredytować jako duchowo odpychające hasło świadomego tworzenia, uwartościowywania swego życia, skompromitować ideał człowieka stylowego (por. niżej, 32). Ale czy wybór porządku wartości sam nie jest raczej aktem kognitywnym niż aktem moralnym? Czy w ogóle moralizm w tej postaci, w której został przedstawiony przez prof. Przełęckiego, daje się pogodzić z wcześniej ogłoszonym immanentyzmem (2)?

Czyny mają być wartościowane (duchowo), gdy wartościowe (duchowo) są pobudki, a ludzie dobrzy, gdy dobre są ich czyny (19). Nie są to myśli nowe (pierwszą wyraził już w starożytności m. in. Demokryt i Chryzyp; drugą u nas m. in. Jan ze Trzciany i Petrycy z Pilzna). Co więcej, dawno zauważono (uczynił to Seneka), że dobro pobudki jest co najwyżej warunkiem koniecznym dodatniej wartościowości działania: nie będzie dobry czyn, jeśli nie jest dobra jego pobudka. Nie są to również

poglądy powszechne; są tacy, którzy uważają, że o wartości postępku rozstrzyga bądź to, czy został przedsięwzięty z obowiązku (I. Kant), bądź to, jakie są jego dalsze skutki (J. Bentham), a w szczególności to, czy przyczyniają się do osiągnięcia możliwie największej liczby dóbr, bądź też wszystkie te czynniki łącznie (W. Tatarkiewicz, M. Ossowska). Zdaniem prof. Przełęckiego przyznanie działaniu wartości ze względu na jego pobudkę, przekonanie, że wartość czynu leży nie w tym, co osiąga, lecz w tym, do czego zmierza (F. Nietzsche), przynosi immanentystom pociechę; śmierć nie jest dla nich straszna, nie niweczy bowiem wartości ich czynów. Czy jednak ci wszyscy, dla których działanie jest dobre o tyle, o ile dobre są jego skutki, są rzeczywiście tak bezradni wobec śmierci? Czy żadne czyny ludzkie nie powodują skutków dodatnich widocznych zanim umrą ich sprawcy?

Dobre pobudki poręczają, zgodnie z poglądami prof. Przełęckiego, dobro podjętych w ich imię działań. Chcę przysporzyć dobra moim bliskim — taka pobudka jest dobra, dobra jest więc i działalność z niej wyrosła. Taki sposób wysławiania się budzi poważne zastrzeżenia. Czyn jest dobry, gdy jego pobudka jest dobra — „dobra” w jakimś innym (pierwotnym?) rozumieniu niż „dobre” będzie podjęte zgodnie z nią działanie. Moje pobudki są dobre, gdy troszczę się o dobro innych. „Troszczę się” — to tyle, co „niepokoję się” („jestem w pewnym stanie ducha”) czy „zabiegam” („podejmuję rzeczywiste działanie”) ? „Troska jest moją pobudką” — to tyle, co „(świadomie) chcę się troszczyć” czy raczej „(nieświadomie) chce mi się troszczyć”? Pomińmy wspomnianą już dwuznaczność: dobro jako właściwość pewnego przedmiotu — dobro jako sam ów przedmiot dobry. Czy nieumyślnie (*resp.* umyślnie) niepokoję się (*resp.* zabiegam) o to, by inni byli dobrzy, tylko wtedy, gdy chodzi mi o to, by dobrze postępowali, tj. kierowali się w swym działaniu wyłącznie dobrymi pobudkami (to w każdym razie jest przez prof. Przełęckiego dopuszczone, skoro określa on w pewnym miejscu „moje dobro” jako „to, czego chcę”, a „twoje dobro” jako „to, czego bym chciał dla siebie, gdybym był tobą”), czy może także (tylko?) o dobra pozaduchowe? Czy owa troska o cudze dobro ma być jedyną, czy wystarczy, by była jedną z pobudek czynu, jeśli ma on być czynem moralnie pozytywnym?

Prof. Przełęcki w istocie rzeczy utrzymuje, że pobudki czynów mają swe źródło w skłonnościach ich sprawców (por. niżej, 29). Skazywałoby to moje zabiegi o ich dobro z góry na niepowodzenie (por. niżej, 32). Więc może moje pobudki są dobre już wtedy, gdy troszczę się o inne niż duchowe wartości moich bliskich? Może nawet: ten jest duchowo wartościowy, kto zabiega (dla innych) o nieduchowe wartości?

Ostatecznie więc ludzie oceniani byliby pod względem wartości du-

chowej za skłonności. Przyjrzyjmy się w tym świetle dokładniej warunkom, którym powinno odpowiadać postępowanie wartościowe duchowo (18).

Homo ethicus prof. Przełęckiego — to człowiek zacny, a w szczególności dobry. Na najwyższą ocenę zasługiwać ma ten, kto wciela w życie hasło samozatraty. Nie dość zabiegać o cudze dobro, do czego nawołują wszyscy altruści (u nas np. J. Ochorowicz, W. Biegański, S. Karpowicz i F. Znaniecki). Niezbędny jest altruizm uniwersalny (jak taką postawę nazwał T. Kotarbiński), potrzebne jest bezgraniczne wyrzeczenie: należy troszczyć się o dobro każdego poza dobrem swoim (to jest postawa zalecana m.in. przez A. Comte'a i W. Lutosławskiego; prof. Przełęcki podkreśla związek samozatraty z tradycją chrześcijańską; uściślijmy — franciszkańską, bo chyba nie dominikańską). Czy hasło samozatraty wolno wysuwać jako wzorzec postępowania? Czyż miłości nie towarzyszy tak wielkie napięcie uczuciowe, że wyładowuje się ona w stosunku do niewielkiej liczby osób — może nawet do jednej (jak podejrzewa T. Kotarbiński)? Kochać wszystkich bliźnich — czy to nie przekraczałoby potencjału emocjonalnego jednostki? Czyż potrzeby bliźnich nie bywają tak różnorodne, że (jak sądzi T. Kotarbiński) niepodobniestwem jest zaspokajać je stale i pod każdym względem? Czyż nie ma wśród dóbr wartości niepodzielnych; takich, że zabiegając o nie dla jednego, nie możemy nie pozbawić ich innego bliźniego? Zgodnie z zasadą samorzutności cnót (por. niżej, 29 i 32) rzeczywistym altruistą jest ten, którego same skłonności pchają do zabiegania o cudze dobra. Czy można więc wzywać do miłości lub samozatraty, przyjaźni lub braterstwa? Zgadza się z prof. Przełęckim, że system moralny należy oceniać nie według tego, co nam daje, lecz według tego, czego od nas żąda (16)? Ale co powiedzieć o systemie, który żąda rzeczy niemożliwych?

Homo ethicus prof. Przełęckiego — to człowiek nie tylko zacny, lecz nadto zgodliwy, a w szczególności łagodny. Wyrzeczenie się własnego dobra uzupełnia on wyrzeczeniem się stosowania przemocy: przymusu (gwałtu), poniżania (kompromitacji) i podstępu (manipulacji). Wyrzeczenie się przemocy (w każdej postaci) jest zaniechaniem wszelkiego działania zniewalającego kogokolwiek (także przeciwnika) do ustąpienia wbrew jego woli. Trzeba sprawiedliwie przyznać: prof. Przełęcki uważa zrzeczenie się wszelkiej walki z pragnienia zapewnienia sobie „świętego spokoju”, z powodu własnego wygodnictwa, a nawet z niechęci do sprawienia komukolwiek przykrości — jedynie za parodię *non-violence*. Prawdziwe hasło powściągliwości jest w pewien sposób powiązane z hasłami braterstwa i pokory. Użycie przemocy jest czynem niezgodnym z hasłem braterstwa, bo jest — według prof. Przełęckiego — czynem nieżyczliwym. Jest zaś grzechem przeciwko pokorze, bo — według

prof. Przełęckiego — zakłada niesłusznie (por. niżej, 25), po pierwsze, że stosujący przemoc ma rozeznanie, co jest złe i przeto wymaga usunięcia, oraz, po drugie, że stosujący przemoc jest w stanie owo zło usunąć. Czy jednak występowanie przeciw wszelkim postaciom przemocy nie jest w istocie etyczną nobilitacją lojalizmu? Każda próba złagodzenia cudzego cierpienia jest naruszeniem *status quo*; zwolennik zasady niestosowania przemocy przyznaje tylko krzywdzicielowi prawo do określania, które z naszych działań altruistycznych są dopuszczalne. Hasło powściągliwości jest jeszcze — zdaniem prof. Przełęckiego — w ten sposób powiązane z hasłami braterstwa i pokory, że przestrzeganie tych ostatnich wzmacnia skuteczność walki prowadzonej bez użycia przemocy: im bardziej ufni i prostoduszni, pobłażliwi i otwarci będziemy, tym większego powodzenia możemy oczekiwać w zwalczaniu (cudzego) zła. Zło-czyńca, krzywdziciel, może być naszym przeciwnikiem, nie powinien jednak stać się naszym wrogiem: zwyciężony przemocą „zatnie się”, zdaniem prof. Przełęckiego, w swej postawie i będzie szukał zemsty w przyszłości. Prof. Przełęcki uważa, że ci, którzy występują przeciw postulatowi *non-violence*, wyłącznie sobie skłonni są przypisywać motywację altruistyczną, innych zaś mają za egoistów. Czy jednak pogląd, że warto zaniechać stosowania przemocy, bo przemoc wyzwała mściwość naszych przeciwników, nie zakłada równie pseudorealistycznego obrazu człowieka, co obraz przeciwników — nazwijmy tak hasło łagodności — tymidyzmu, za którym opowiada się prof. Przełęcki?

Osobną sprawą jest, czy w kimkolwiek wolno nam upatrywać krzywdziciela. Prof. Przełęcki odmawia swemu *homini ethico* prawa do potępiania innych ludzi: potępiając sprzeniewierzałby się bowiem hasłu pokory. Trudno się temu dziwić, skoro człowieka ocenia się ostatecznie ze względu na wartość pobudek, którymi się kieruje w swym postępowaniu. Czyżby więc najważniejsza spośród wartości (17, 18) była niedostępna międzypodmiotowo? Przecież tylko ja sam jestem w stanie poznać własne pobudki, jeśli odrzucam istnienie Najwyższego Sędziego (15). A jednak innym ludziom prof. Przełęcki przyznaje prawo do oceny mego postępowania (por. niżej, 38): wartość swego czynu mogę poznać m. in. na podstawie poczucia (raczej chyba na podstawie jego objawów zachowańowych?) tej osoby, na którą ów czyn był skierowany.

O cnotach

Oto jak dokładniej wygląda położenie człowieka w ujęciu prof. Przełęckiego.

25. Zło jest nieusuwalne (z życia ludzkiego).

26. Nikt nie może uniknąć zła.

27. Każdy człowiek ma potrzebę bezpieczeństwa.

28. Każdy człowiek zasługuje na litość.

29. Cnotą jest tylko takie postępowanie, którego pobudki mają swe źródło w skłonnościach działającego.

30. Aby czynić dobrze, trzeba odpowiedniego wychowania i nadto (dostąpienia) łaski.

31. Świątość jest udziałem nielicznych: większość ludzi to samoluby lub sobkowie, albo (co najwyżej) nieudolni naśladowcy świętych.

32. ZASADA SAMORZUTNOŚCI CNÓT: Nie próbuj ucnotliwiać świadomie swoich działań: dobrego postępowania nie można się samemu nauczyć.

Wydawałoby się, że stanowczy pesymizm teoretyczny (za którym opowiadali się w starożytności m.in. Platon, a w czasach nowożytnych np. A. Schopenhauer i H. Elzenberg) jest nie do obrony przez zwolenników zasady rozumności przekonań (8) z chwilą, gdy zapytamy o jego uzasadnieniowe podstawy (wskazał na nie u nas K. Twardowski). Prof. Przełęckiemu świat jawi się niekiedy jako zrozumiały, uporządkowany i przyjazny, niekiedy zaś jako niepojęty, bezładny i złowrogi; zawsze jednak jako *c u d o w n y m* dziełem Boskim, a za zło, które w nim można dostrzec, odpowiedzialność spada wyłącznie na człowieka. Ale jeśli zapomnimy o Najwyższym Budowniczym, to jak wolno nam przypisywać jakimś składnikom świata cudowność? Na czym wtedy miałby polegać nie-cudowność czegoś? Na nie-istnieniu po prostu? Czy „możliwość nieistnienia” nie jest niedorzecznością? Co to w istocie znaczy: „Nie ma p o w o d ó w, by coś istniało”? Co znaczy: „być powodem istnienia czegoś” albo „dostać łaski” w ustach agnostyka, a tym bardziej — ateisty?

Prof. Przełęcki zaleca ukorzenie się przed światem, pokorę wobec wyroków losu (18). A czy ja nie jestem częścią tego świata? Czy nie stanowią o wyrokach losu? Czy o niczym nie rozstrzygam? Czemuż miałbym się tylko poddawać wyrokom innych? Czy nie to właśnie zakładałoby wyjątkowość własnego położenia, a tym samym nie było grzechem przeciwko przykazaniu pokory?

Zostawmy prawomocność uogólnień dotyczących niemożliwości uniknięcia zła, powszechności potrzeby bezpieczeństwa i zasługiwania na litość, rozprzestrzenienia postaw samolubnych i sobkowskich (26—28, 31). Nie sposób jednak przejść do porządku dziennego nad przezierającym spoza nich (nieraz zresztą i wyraźnie wypowiedanym przez prof. Przełęckiego) przekonaniem o ułomności człowieka, a szczególnie już mo-

ralnemu kalektwu intelektualistów: nad przeciwstawianiem ich piękno-
duchostwu szlachetności tzn. zaharowanych chłopek. Czy nie jest to
(zbyt surowa?) moralna kwalifikacja innych, a więc tym samym znowu
sprzeniewierzenie się hasłu pokory? Czy na to może sobie pozwolić mo-
destysta — jak wolno by chyba nazwać zwolennika tego hasła — bez nar-
uszenia zasady rozumności przekonań (8)? Zresztą może wszyscy są
ułamni, chorzy (28)? A każdemu choremu należy się pomoc, opieka.
Nie mogę się oprzeć wrażeniu, że u źródeł altruizmu uniwersalnego leży
ethos medici. Ale widząc w nas chorych, prof. Przełęcki bynajmniej nie
postępuje jak lekarz: odbiera nam (większości z nas?) złudzenia spokoju
sumienia w ogóle (23) i nadzieje na wyzdrowienie (26).

Podajrzewam, że źródło altruizmu uniwersalnego tkwi ponadto w
trzech — moim zdaniem błędnych — przeświadczeniach.

Po pierwsze, trudno nazwać „moralnie pozytywnym” czyn, którego
pobudka czy ponadto skutek, są co prawda dobre, ale którego sprawca
otrzymał zań zapłatę. Ta zapłata może mieć różną postać — może być
różnej wysokości. „Zapłatą” można nazwać także wdzięczność obdarowa-
nego, własne zadowolenie sprawcy czy nawet sam ów stan rzeczy, że
sprawca staje się dzięki temu czynowi lepszy. Właściwiej jednak byłoby
chyba, żeby o zapłacie mówić tylko wtedy, gdy w płać ją obdarowa-
ny. Wówczas wdzięczność obdarowanego byłaby granicą moralności i nie
byłoby kłopotu z samozadowoleniem, którego ostatecznie można by nie
brać pod uwagę, bo nie zawsze jest uświadomione. Pozwoliłoby to uwolnić
się z pęt zasady samorzutności cnót (32). (Nawiasem mówiąc, z podobnych
powodów nie znajduje uznania u prof. Przełęckiego człowiek, który
chce urządzić swoje życie tak, aby było piękne. Prof. Przełęcki ma
słuszność, gdy gani kogoś, kto chce żyć pięknie za wszelką cenę, tzn. wy-
biera czyn piękny, jeśli w danym wypadku czyn szlachetny nie jest
piękny. Ale nie ma, moim zdaniem, słuszności, gdy stawia znak równości
między moralnie negatywnym pozorowaniem wobec innych a „pozoro-
waniem” wobec siebie. Prof. Przełęcki kogoś, kto całe życie u d a w a ł,
że jest dobry — tzn. nienawidził ludzi, ale nigdy się z tym nie zdradził,
żaden przez niego obdarowany nie czuł się poniżony — uznaje za czło-
wieka złego. To jest jedna z najbardziej destruktywnych konsekwencji
systemu moralnego prof. Przełęckiego).

Po drugie, zasadę równości da się wyrazić w postaci trzech powinności:
twoje dobro jest ważne t a k s a m o, j a k m o j e; jego (ich) dobro jest
ważne t a k s a m o, j a k n a s z e; moje dobro jest nieważne t a k s a m o,
j a k t w o j e. Prof. Przełęcki skraca ten głos sumienia o zwrot
„tak samo, jak moje (*resp.* twoje, nasze)”. Krok ten uważam za niedo-
puszczalny, a on — jak się zdaje — usprawiedliwia hasło dobroci, ła-
godności i pokory.

Po trzecie wreszcie, prof. Przełęcki zdaje się sądzić, że nie ma czynów, za pomocą których urzeczywistnialibyśmy własne dobro bez wyrządzenia zła innym ludziom. Jest to jeden z objawów jego pesymizmu.

W ogóle istotnym wyznacznikiem systemu moralnego prof. Przełęckiego jest pesymizm, zwłaszcza zaś pesymizm praktyczny. Wbrew długiej tradycji europejskiej (od Sokratesa, J. Crella i A. A. C. Shaftesbury'ego do W. Rubczyńskiego) prof. Przełęcki głosi niemożność, a nawet negatywny moralnie walor samodoskonalenia. Skoro ze skłonności biorą się pobudki naszego postępowania, to nawet gdybyśmy się zgodzili co do tego, że skłonności są nabyte, dopuszczalibyśmy (jak C. A. Helvétius, J. Ochorowicz czy S. Karpowicz) możliwość zaszczepienia pożądanej postawy najwyżej przez wychowanie w okresie dzieciństwa. Prof. Przełęcki dostrzega tu wyraźną granicę pomiędzy dziećmi i dorosłymi. Granica ta jest przepaścią, jeśli idzie o wartości: dojrzałość jest niestopniowalna; osiągnięcie dojrzałości przynosić ma taką petryfikację charakteru, która wyklucza skuteczność wszelkich zabiegów wychowawczych (i samowychowawczych).

Ale też skoro ostatecznie skłonności rozstrzygają o wartości człowieka, to — z jednej strony znika zagadnienie odpowiedzialności za własne czyny: nie można przecież ponosić konsekwencji za coś, co jak instynkty, jest niezależne od naszej woli (20). Co więcej, dostąpiwszy łaski nawrócenia (30) krzywdziciel zwolniony zostaje, zdaniem prof. Przełęckiego, z obowiązku naprawienia zła. Z drugiej strony — na nic zdadzą się czyjekolwiek wysiłki, aby przekonać (dorosłych) krzywdzicieli, że postępują źle, skoro nie ma widoków (poza łaską, której nie jesteśmy przecież rozdawcami), że ich osobowości (skłonności, a więc i pobudki) odmienią się dzięki temu na lepsze. W każdym razie bezpodstawne jest przeświadczenie, że w ten sposób bez przemocy ocalamy też krzywdziciela: świadomie (wbrew skłonnościom) odstępując od wyrządzenia zła, jeszcze nie staje się przez to sprawcą duchowego dobra.

O poczuciach

W jakim stopniu można zawierzyć doświadczeniu wartości w obliczu wskazanych trudności? Prof. Przełęcki skłania się w sprawie prawomocności poczucia do następujących poglądów.

33. Poczucie (wartości) ma od spostrzeżenia (jakości) mniejszą moc uzasadniającą.

34. Poczucie jest doświadczeniem mglistym, tj. nie pozwala dostatecznie dokładnie rozróżnić pewnych wartości.

35. Poczucie jest istotnie, tj. nieusuwalnie, nasycone pierwiastkami pozapoznawczymi (m. in. uczuciowymi).

36. Poczucie jest właściwe, gdy ma miejsce doświadczony w nim stan (rzeczy) wartościowy.

37. Powodem niewłaściwego, tj. mylnego poczucia może być nakładanie się współwystępujących z nim poczuć innych odmian lub utożsamianie danego poczucia z obecnymi w nim pierwiastkami pozapoznawczymi.

38. Pomocniczym probierzem właściwości poczucia jest poczucie innych ludzi.

39. Oczywistości pocuciowe — w tym dotyczące wartości duchowych — są takie same u wszystkich ludzi.

40. ZASADA OCZYWISTOŚCI POCZUĆ: Nie próbuj powątpiewać w głos własnego sumienia; oczywistość (przeżywania) jest ostatecznym probierzem właściwości poczucia (wartości).

Poglądy dotyczące prawomocności poczucia (wartości) wahają się od skrajnego sceptycyzmu (np. u Pyrrona), zgodnie z którym nie ma niczego takiego, czemu wszyscy przypisywaliby jednakową wartość, poprzez uznanie istnienia pewnego podobieństwa poczuć u różnych ludzi (jak to czynił m. in. M. Straszewski), aż do skrajnego dogmatyzmu (np. u W. Witwickiego i chyba F. Brentana), zgodnie z którym u wszystkich ludzi tym samym pocuciom towarzyszy przeżycie oczywistości. Niektórych (np. H. Spencera) zadowoliło przypuszczenie, że intuicje etyczne są po prostu odziedziczonymi doświadczeniami przodków. Dopiero stosunkowo niedawno (A. Ross) zwrócono uwagę na to, że wspólność poczuć nie jest wcale potrzebna do wykazania prawomocności immanentyzmu (obiektywizmu) aksjologicznego. Nie burzy go istnienie (a któż temu istnieniu zasadnie zaprzeczył?) takich, co w ogóle nad wartością swoich czynów się nie zastanawiają, lecz tylko zgodnie ze swymi skłonnościami, „autentycznie”, czynią źle; ani nawet istnienie cynicznych bandytów. Jeśli się jednak taką wspólność poczuć przyjmuje (39), wówczas nie należałoby chyba przy określaniu „troski o drugiego człowieka” odwoływać się do stosunku, jaki mamy do własnego dobra; do tego, że „zależy mu na moim dobru, tak jak na własnym”.

O ocenach

Składające się na system moralny przekonania powinny być nie tylko zadowalająco uzasadnione; trzeba je ponadto właściwie wypowiedzieć. Prof. Przełęcki tak określa warunki, których spełnienie taką właściwość zapewnia.

41. Zdania stwierdzają pewne stany rzeczy i wyrażają pewne przekonania.

42. Określone stany rzeczy są stwierdzane przez odpowiednie rodzaje zdań: stany jakościowe — przez zdania opisowe, stany wartościowe — przez zdania oceniające.

43. Obowiązki, tj. nakazy i zakazy, są wypowiedane za pomocą rozkaźników.

44. Żadne opisy nie pociągają za sobą żadnych ocen (ani rozkaźników).

45. Zdania wypowiedają dane stany rzeczy wiernie, gdy dokładnie stwierdzają doświadczane stany rzeczy i dokładnie wyrażają żywione przekonania.

46. Pierwiastki (tj. przeżycia) pozapoznawcze obecne w doświadczeniu wartości nie są powiadamialne (ani stwierdzalne, ani wyrażalne) wiernie w wypowiedziach dosłownych.

47. Za pomocą zdań przenośnych można stwierdzić pewne stany (rzeczy) wartościowe (wyrazić przekonania dotyczące tych stanów) oraz wyrazić przeżycia pozapoznawcze obecne w poczuciu tworzących owe stany wartości.

48. ZASADA PRZENOŚNOŚCI OCEN: Nie próbuj wypowiadać przekonań wartościujących, tj. dotyczących wartości, w sposób dosłowny: jedynym środkiem ich wypowiedania są zdania przenośne.

W sporze o status metodologiczny ocen jedni (np. M. Schlick) skłonni byli zdania oceniające zrównywać z rozkaźnikami, wypowiadającymi nakazy i zakazy, uznawać je za nieistotne poznawczo przeróbki takich rozkaźników. Inni (np. J. S. Mill) raczej upodobniali zdania oceniające do zdań opisowych. Jeszcze inni (u nas np. T. Kotarbiński i M. Ossowska) poza zdaniami oceniającymi („To jest dobre”) i rozkaźnikami („Zrób to!”) wyróżniali zdania powinnościowe („Powinieneś to zrobić.”). Jest rzeczą zrozumiałą, że poglądy prof. Przełęckiego jako obiektywisty bliższe są stanowisku drugiemu (42). Uznanie ocen za pełnoprawne zdania, którym można przyznać lub odmówić prawdziwości, nie prowadzi jednak do przekonania o ich wzajemnej czy jednostronnej wynikalności; tym bardziej nie może być mowy (to jest myśl wyrażona jasno przez L. Feuerbacha, a nie znana np. J. S. Millowi) o pociąganiu przez zdania (także wartościujące) jakichkolwiek norm moralnych (44). „Wartość poznawczą danej wypowiedzi uzależnia się od tego, czy przysługuje jej określona wartość logiczna (tj. prawdziwość lub fałszywość), a nie od tego, czy jest to wypowiedź w określony sposób uzasadniona czy uzasadnialna”. „Świat jest zrozumiały i niepojęty”, „Świat jest uporządkowany i bezładny”, „Świat jest przyjazny i złowrogi” — to mają być zdania: prawdziwe lub fałszywe. Ale czy ich walor logiczny jest jakkolwiek rozstrzygalny?

Jeszcze większe zastrzeżenia budzi pogląd, że wypowiedzi przenośne nadają się do wyrażania przeżyć subtelniejszych niż te, które są wyrażalne dosłownie (47, 48). Nie jest wykluczone, że najczęściej przekonania etyczne wyrażane są za pomocą metafor. Być może jest to nawet dopuszczalny środek wyrazu. Jakże jednak da się wiernie wyrazić za pomocą wypowiedzi niedookreślonych — bądź co bądź mglistych pocuć (34)?



Moje oczywistości serca różnią się zasadniczo od zestawionych wyżej pocuć prof. Przełęckiego.

Tak jak prof. Przełęcki odczuwam jako zło duchowe: nienawiść, mściwość i okrucieństwo. Ale wbrew niemu wyżej niż człowieka dobrego, pobłażliwego i litościwego cenię ludzi porządných, sprawiedliwych i stanowczych. Człowieka porządnego obowiązuje hasło nie miłosierdzia, lecz przyzwoitości (Nie bądź nigdy niegodziwy, tj. podły i zarazem samowrogi: nie działaj z zamiarem przysporzenia zła komukolwiek — bliskim, także sobie; nie bądź po prostu podły: niech pobudką twego postępowania nie będzie w szczególności chęć przysporzenia zła innym). Wymagać od niego trzeba nie świętości, lecz prawości (Nie bądź nigdy niegodziwy, podły ani sobkowski; nie pragnij swym działaniem przysparzać dobra sobie, jeśli narażasz przez to na zło innych — kogokolwiek, czy tym bardziej bliskich). Miłosierdzie i świętość nie są (nie mogą być) powinnością; one są (jak by powiedział T. Kotarbiński) hojnością moralną. Wymagania przyzwoitości i prawości są skromniejsze nawet od słynnego hasła T. Kotarbińskiego „Kochaj kogoś”. Człowiek porządny nie ma obowiązku podejmowania wyłącznie takich działań, które są duchowo wartościowe (18); niektóre z jego czynów są — i muszą być — po prostu etycznie neutralne. Co więcej, prawość dopuszcza postawę życzliwości i poświęcenia, a nie wyklucza ani postawy samolubności (działania na rzecz własnego dobra), ani postawy dobro-czynności (życzliwości połączonej z samolubnością); przyzwoitość zaś nie wyklucza nawet postawy sobkostwa. Jeśli bowiem moim powołaniem ma być pomnażanie cudzego dobra, to moja własna samodbałość jako owego pomnożyciela, nie powinna razić.

O ile prof. Przełęcki spośród dobroci, pobłażliwości i litościwości — najwyżej ceni ten pierwszy wyróżnik człowieka zacnego, o tyle ja spośród porządności, sprawiedliwości i stanowczości — za najcenniejszą mam drugą wartość. Rad byłbym zastąpić wzorzec człowieka zacnego — wzorcem człowieka sprawiedliwego właśnie (taki wzorzec bliski był

m. in. Sokratesowi, Chryzypowi, u nas J. Jonstonowi, później M. Straszewskiemu i W. Biegańskiemu, a przede wszystkim J. Baudouinowi de Courteney).

Tak jak prof. Przełęcki odczuwam jako zło duchowe: zuchwałość, podejrzliwość i obłudność. Ale wbrew niemu wyżej niż człowieka łagodnego, ufnego i prostodusznego cenię ludzi mężnych, rozważnych i statecznych (jak. J. Ochorowicz uznają bowiem niezbędność pewnej skrytości czy nawet szczypty obłudy). Człowieka mężnego obowiązuje hasło nie: powściągliwości, lecz: waleczności (Zwalczaj wszelkie — cudze i własne zło: nawet z użyciem przemocy, ale bez okrucieństwa).

O ile jednak prof. Przełęcki spośród znamion człowieka zgodliwego wyróżnia przeciwieństwo zuchwałości, o tyle ja na miejsce wzorca człowieka zgodliwego postawiłbym raczej wzorzec człowieka rozważnego.

Tak jak prof. Przełęcki odczuwam, na koniec, jako zło duchowe: pychę, skrytość i zachłanność. Ale wbrew niemu wyżej niż człowieka pokornego, otwartego i szczodrego cenię ludzi dumnych, godnych i umiarkowanych. Człowieka dumnego nie obowiązuje hasło pokory. Zamiast wzorca człowieka skromnego opowiadam się więc za wzorcem człowieka godnego¹.

W większości chyba etyk altruistycznych — system moralny prof. Przełęckiego nie stanowi tu wyjątku — status moralny osoby obdarowywanej jest dwuznaczny. Odpowiedź na piekące (szczególnie *hic et nunc*) pytanie, jak i czy w ogóle dopuszczalne jest przyjmowanie od kogokolwiek darów w postaci dóbr różnego rodzaju, bywa określana przez granice naszej godności. W systemie moralnym prof. Przełęckiego godność nie ma większego znaczenia — jest wręcz czymś moralnie negatywnym. Jak zaznaczyliśmy, nie jest co najmniej wykluczone, że przedmiotem zabiegów człowieka zacnego, a w szczególności świętego (tj. urzeczywistniającego hasło samozatraty), może być dobro pozaduchove. Czy w takim wypadku, jeśli obaj: poświęcający się i ten, dla którego ktoś się poświęca — są dostatecznie poczytani, akceptacja przez obdarowanego aktu ofiary, który dowartościowuje poświęcającego się, jest moralnie neutralna czy też odwartościowuje przyjmującego dar? Czy przyjmując dar troszczyć się o własne dobro, a tym samym grzeszyć przeciwko przykazaniu samozatraty? Czy dary „odjęte od ust” obdarowywanego nie hańbią tego, kto został nimi obdarowany? Z drugiej strony, czy ten ostatni odrzucając dar życia naruszyłby zasadę skromności? Jaka wartość duchową ma postępek współwzięcia ocalonego przez św. Maksymiliana? Czy w istocie nie była to zgoda na śmierć franciszkanina? Czy

¹ Obronie tej postawy poświęciłem *Spór o godność* zamieszczony w „Odrze” 1983, nr 4.

człowiek święty urzeczywistniając naczelną wartość systemu moralnego prof. Przełęckiego — nie de-moralizuje innych? Czy gdyby tak było, nie świadczyłoby to o społecznej dwuznaczności tego systemu?

Prof. Przełęcki wzywa, by nie dbać o siebie („Wezwanie do samozatraty”). Ja — by dbać GODNIE.

Prof. Przełęcki domaga się, by nie sądzić nikogo („W obronie dobroci”). Ja — by sądzić SPRAWIEDLIWIE.

Prof. Przełęcki namawia, by z nikim nie walczyć („Przeciwnik — istota taka jak my”). Ja — by walczyć ze zło-czyń-cami, ale walczyć ROZWAŻNIE.

System moralny prof. Przełęckiego jest utopią integralną. I jako taki kodeksem etycznym być nie może.

Apage, Angelos!

Uniwersytet Warszawski

Twórczość pozalogiczna prof. Przełęckiego (w większości poświęcona problematyce etycznej)

Głos w dyskusji nad *Zeszytami filozoficznymi W.I. Lenina*, *Zeszyty Problemo-we „Nauki Polskiej”* 1956, nr 12, s. 188—191.

Odpowiedź na ankietę „Zadania i perspektywy rozwoju filozofii”, „*Myśl Filozoficzna*” 1957, nr 2, s. 216—220.

Między racjonalnym a irracjonalnym myśleniem, „*Argumenty*” 1958, nr 9—10, s. 1—2.

Głos w dyskusji w czasie spotkania filozoficznego w KIK w Warszawie, 29.04—1.10.1960, „*Znak*” 1960, nr 11, s. 1406—1409.

Nad książką A. Grzegorzcyka [*Schematy i człowiek*], „*Więź*” 1964, nr 9 s. 17—19.

Głos w dyskusji nad *Filozofią pozytywistyczną* L. Kołakowskiego, „*Studia Filozoficzne*” 1967, nr 2, s. 47—50.

Chrześcijaństwo niewierzących, „*Więź*” 1969, nr 6, s. 83—92.

O metaforze w filozofii, w: Moralność i społeczeństwo, Warszawa 1969, s. 9—26.

„*Non-violence*” na co dzień, „*Więź*” 1970, nr 11, s. 46—55.

Pamflet na człowieka „stylowego”, „*Więź*” 1972, nr 7—8, s. 26—30.

Etyka godności i etyka miłosierdzia [© *Próbach świadectwa* J. Strzeleckiego], „*Więź*” 1972, nr 9, s. 28—30.

Wezwanie do samozatraty, „*Więź*” 1973, nr 12, s. 5—10.

O pewnych filozoficznych konsekwencjach semantycznej definicji prawdy, „*Studia Filozoficzne*” 1973, nr 6, s. 199—210.

O świecie rzeczywistym i światach możliwych, „*Studia Filozoficzne*” 1974 nr 7, s. 47—56.

W obronie dobroci, „*Więź*” 1976, nr 9, s. 3—9.

Zródła nadziei, „*Więź*” 1976, nr 10, s. 3—9.

Pojęcie prawdy w językach nauk empirycznych, „*Studia Filozoficzne*” 1977 nr 6, s. 13—20.

O tym, czego nie ma [Na marginesie *Sofisty* Platona], „*Studia Filozoficzne*” 1979, nr 10, s. 13—21.

Głos w dyskusji nad granicami obowiązku, „*Etyka*” 1979, t. 17, s. 9—26.

Nad wierszem Jarosława Iwaszkiewicza, „*Studia Filozoficzne*” 1980, nr 3, s. 3—8.

Nie ma tego, co nie istnieje, „*Studia Filozoficzne*” 1980, nr 9, s. 141—148.

„*Dobry*” czy tylko „*za dobry uważany*”, „*Etyka*” 1981, t. 19, s. 203—206.

Sens a wartość, „*Studia Filozoficzne*” 1981, nr 4, s. 73—76.

Wartość poznawcza wypowiedzi literackich i filozoficznych, w: M. Głowiński, J. Sławiński (red.), *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, Wrocław 1982, s. 9—25.

Zasada wyłączonego środka a zagadnienie idealizmu, „*Studia Filozoficzne*” 1982, nr 7—8, s. 89—99.

Przeciwnik — „*istota taka jak my*”, „*Polityka*” 1982, nr 26, s. 8—9.

Этическая утопия Мариана Пшеленцкого

В работе дана реконструкция главных принципов моральной системы, отстаиваемой известным варшавским логиком, проф. Марианом Пшеленцким. Это следующие принципы: ПРИНЦИП РАЗУМНОСТИ УБЕЖДЕНИЙ (имей только такие убеждения, которые когерентны — и тем сильнее их придерживайся, чем более они обоснованы), ПРИНЦИП ВОЗВЫШЕННОСТИ УСТАНОВОК (выбирай такую установку, которая возлагает на тебя более безоговорочные обязанности, чем какая-либо иная), ПРИНЦИП ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ ОБЯЗАННОСТЕЙ (выполняй моральные обязанности тем добросовестнее, чем обычнее ситуация и чем более непосредственно вмешиваешься в межчеловеческие отношения), ПРИНЦИП САМОПРОИЗВОЛЬНОСТИ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ (не пытайся сознательно придавать новые моральные ценности своим действиям: сам не научишься хорошим поступкам), ПРИНЦИП ОЧЕВИДНОСТИ ЧУВСТВ (не пытайся сомневаться в голосе собственной совести: очевидность переживания является окончательным критерием интуиции ценности) и ПРИНЦИП МЕТАФОРИЧНОСТИ ОЦЕНОК (не пытайся буквально высказывать оценивающих убеждений: единственным средством их выражения является метафора). Представленная моральная система подвергнута критике как интегральная этическая утопия, нарушающая постулаты практического реализма и поэтому опасная для общности, которая бы ее одобрила. Аксиологический имманентизм (но с элементами рационализма), противоречит в этой системе морализму; универсальный альтруизм берет свое начало в ошибочных убеждениях, касающихся природы морально положительного поступка, принципа равенства благ и очевидности практического пессимизма. Высшим ценностям системы проф. Пшеленцкого: доброте, кротости и смирению автор противопоставляет, в качестве высших благ, достоинство, справедливость и осмотрительность.

An Ethical Utopia of Marian Przełęcki

The paper offers a reconstruction of the main principles of the moral system postulated by a well known logician from Warsaw, Professor Marian Przełęcki. His principles are as follows: THE PRINCIPLE OF RATIONALITY OF CON-

VICTIONS (retain only such convictions which are mutually compatible and stick to them with tenacity proportional to the degree in which they have been demonstrated to be valid), THE PRINCIPLE OF DIGNITY OF ATTITUDES (choose such attitudes which imposes more absolute imperatives on you than any alternative), THE PRINCIPLE OF RELATIVITY OF DUTIES (fulfill your duties with diligence which grows the more the more ordinary is the situation in which you act and the more directly your acts affect interpersonal relations), THE PRINCIPLE OF THE ALOOFNESS OF VIRTUES (do not try to enhance the value of your behavior deliberately, one cannot learn to act more morally by one's own efforts), THE PRINCIPLE OF SERENDIPITY OF FEELINGS (do not quarrel with your own conscience, the glaring quality of intuitive experience is the final criterion of value), THE PRINCIPLE OF METAPHORIC NATURE OF THE STATEMENT OF VALUES (do not try to give your evaluative convictions a literal form, they can only be expressed through metaphors). This system is criticized as an integral ethical utopia inimical to practical realism and thus dangerous for the community which chanced to accept it. Axiological immanentism (not entirely purged of realistic elements) clashes in this system with stark moralism; universal altruism has its origin in an erroneous conception of the nature of the positive moral act, a faulty principle of the equality of values and a groundless confidence in the self-evidence of practical pessimism. The author contests the supreme values of the moral system of Professor Przełęcki: kindness, gentleness and meekness, an offer of his own: dignity, justice and prudence.