

które mogą być brane na serio, muszą starannie przeanalizować prawa społeczne i naturalne. Sama jednak analiza nie przyda się na wiele, gdy się zważy, jak różnie są interpretowane fakty. I tutaj staje się paląca kwestia kryteriów. Boden ilustruje różnorodność tych kryteriów np. na takich faktach: Spencer i Nietzsche uważali, że pożądanie władzy i tendencje agresywne prowadzą do dobra. Z kolei Bentham gloryfikował egoizm, a Sumner pisał „gdzie jest taki bogacz, który wyzyskuje innych? A gdyby się i znalazł, to gazety by to rozstrąbiły”.

Te wszystkie oceny powinny być uzasadnione, lecz na ogół są uzasadnione tylko częściowo. Np. zasadę, że przyjemność jest dobra uzasadnia się przecież przez powołanie się na pożyteczność przyjemności dla organizmu. Często jednak, wedle autorki, obserwuje się, że choć jakieś kryterium jest częściowo uzasadnione, to jednak stosowane jest niewłaściwie. Taka sytuacja ma miejsce np. u ewolucjonistów.

Ogólny wniosek wysnuty z analizy optymizmu jest następujący: systemy optymistyczne nie mogą być utrzymane, ale nie dlatego, że są optymistyczne, lecz dlatego, że są niedostatecznie uzasadnione.

*Stanisław Jedynak*

ZAWARTOŚĆ ETYCZNA „ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG”  
(roczniki 1965 i 1966)

Pojawienie się łączne 3 i 4 numeru kwartalnika „Zeitschrift für Philosophische Forschung” koincyduje z dwoma jubileuszami — 250 rocznicą śmierci Gottfrieda Wilhelma Leibniza i zamknięciem 20 rocznika tegoż kwartalnika. Pismo jest wydawane przez G. Schischkoffa (Monachium) przy współpracy O. Fr. Bollnowa (Tybinga), H. Heimsoetha (Kolonja), H. Kuhna (Monachium), L. Landgrebego (Kolonja) i F. Rintelna (Moguncja). To najpoważniejsze w NRF pismo filozoficzne utrzymuje współpracę z wszystkimi niemalże ośrodkami uniwersyteckimi Niemiec Zachodnich, a także z zagranicą (np. z M. Landmannem z Berlina, B. Russellem z Cambridge czy M. F. Fringsem z Pittsburga, USA). Recenzja niniejsza nie pretenduje do oceny dorobku filozoficznego 20-lecia, ani nawet do obrachunku z całością zawartych w piśmie artykułów o tematyce etycznej. Sprawozdanie ograniczy się do zasygnalizowania najistotniejszych szkiców z zakresu etyki, ze szczególnym uwzględnieniem teorii wartości w ciągu dwu ostatnich lat.

Wspomnianą rocznicę leibnizowską uczczono zamieszczeniem w podwojonym objętościowo numerze kwartalnika artykułów poświęconych wyłącznie autorowi *Teodycei*. Wśród nowych ocen Leibniza jest też miejsce na około 50-stronicową rozprawę poświęconą aspektowi etycznemu w twórczości filozofa. Werner Schneider z ośrodka badawczego Münster rozważa relację prawa natury i sprawiedliwości u Leibniza zapowiadając w następnym numerze kontynuację tych rozważań w postaci dalszego szkicu na temat prawa natury i etyki miłości.

Bez pretensji do wyczerpującego zrelacjonowania problematyki i zajęcia własnego stanowiska, spróbujmy zdać sprawę z zasadniczych wątków myślowych i związanych z nimi kłopotów autora podejmującego ten interesujący temat. Schneider czyni punktem wyjścia swych rozważań taką oto propozycję definicyjną, do-

tyczącą pojęcia sprawiedliwości: „Sprawiedliwość jest ... rodzajem porządku [*Ordnungsqualität*] właściwego sytuacjom (sprawiedliwość tego, co jest sprawiedliwe) i cnocie człowieka (sprawiedliwość tego, kto jest sprawiedliwy). Busolą [*Richtschnur*] tych dwu modalności sprawiedliwości jest sprawiedliwość jako norma. Cnota sprawiedliwości może przyoblec się w sprawiedliwość stosunków jedynie dzięki tej to normie” (s. 607).

W związku z tym rozprawa Schneidera stawia sobie następujące kwestie do rozstrzygnięcia: jak na gruncie leibnizjańskim określa się *iustum* i *iustitia*. Po wtóre, na mocy czego Leibniz wyróżnia trzy typy sprawiedliwości, a także trzy szczeble prawa natury? Po postawieniu tych kwestii autor odpowiada: sprawiedliwe jest według Leibniza to, co jest społecznie użyteczne (*publicae utile*), zaś sprawiedliwym jest ten, kto działa zgodnie z zasadą rozumnej życzliwości (*caritas sapientis*).

Zasada owa integruje w sobie funkcjonowanie takich dwu elementów jak miłość i mądrość (*Liebe und Weisheit*). W związku z powyższym wyłania się niejednoznaczność, w jakiej relacji pozostaje określona miłość do sprawiedliwości? Wszak na gruncie leibnizjańskim mamy do czynienia z pojęciami miłości własnej i miłości bliźniego lub też miłości własnej i miłości Boga (s. 608).

Druga teza Schneidera, to stwierdzenie, że treść i zakres prawa natury określa Leibniz posiłkując się dystynkcją szczebli obowiązków prawnych i cnot sprawiedliwości. Prawo natury w jego ujęciu różnicuje się wedle trzech szczebli: *ius strictum* (prawo w sensie ścisłym) *aequitas* i *pietas*. Sprawiedliwość zaś odpowiednio do tego dzieli się na: *iustitia commutativa*, (zmienna) *iustitia distributiva* i *iustitia universalis*. Tu występuje niejasność, jak ma się podział prawa natury do naczelnej zasady wszelkiej sprawiedliwości... i co ma z tego wyniknąć. W konsekwencji przeprowadzonych analiz, Schneider dochodzi do wniosku, iż teoria dotycząca prawa natury i sprawiedliwości u Leibniza jest konserwatywna, bowiem norma sprawiedliwości tkwiąca w zasadzie *publicae utile* wywodzi się z tradycyjnego *bonum commune* (s. 649). Z kolei jeżeli cnotę sprawiedliwości określa Leibniz jako zasadę *caritas sapientis* (rozumnej życzliwości), przymuje on tym samym również zależność zasady *sum cuique tribuere* wobec zasady *caritas ordinata* (życzliwości skoordynowanej). Jego stratyfikacja prawa natury wiąże się z tradycyjnym — datującym się od Arystotelesa pojmowaniem sprawiedliwości, a także od Ulpiana zaczynającym się wyszczególnieniem reguł prawa. W końcowych partiach szkicu Schneider pisze, iż koncepcja ta nie odróżnia sfery prawnej od moralnej, a jedynie stara się nowożytnie nieteologiczne prawo natury uzupełnić klasycznym, teologicznym (s. 650). Całość tych rozważań jest o tyle cenna, iż poszerza stereotyp recepcji twórczości Leibniza o nowe kategorie, zapożyczone od Arystotelesa i Ulpiana, a także o nową komparatystykę m. in. z Grotusem i Hobbesem.

Do innych, szczególnie interesujących szkiców o tematyce etycznej zaliczyć można artykuły: H. Seidla (Monachium), *Zum Verhältnis von Wissenschaft und Praxis in Aristoteles „Nikomacheischer Ethik“* (1965, z. 4), W. Heistermanna (Berlin), *Das Problem der Norm* (1966, z. 2), Ch. Perelmana (Bruksela), *Betrachtungen über die praktische Vernunft* (1966, z. 2), F. J. von Rintelna (Moguncja), *Der Wertaspekt. Seine Anwendung auf die Wirklichkeit* (1965, z. 1), wreszcie M. F. Fringsa (Pittsburgh, USA), *Der Ordo Amoris bei Max Scheler* (1966, z. 1). Jeśli spośród dwu ostatnich pozycji, tj. Rintelna o aspekcie wartości i Fringsa o *ordo amoris* u Schelera, pierwsza stanowi pewną propozycję syntezy, aksjologicznej, to druga próbę konkretyzacji ogólnej teorii wartości. Obie te sprawy, nawiasem mówiąc,

żywo korespondują z artykułami i dyskusją na łamach polskich czasopism filozoficznych<sup>1</sup>. Podtytuł szkicu von Rintelna: *Odniesienie wobec rzeczywistości*, sugeruje typ rozważań, który przeprowadził m.in. 40 lat temu N. Hartmann, analizując w swej *Ethik* (1926) relacje między wartością a rzeczywistością oraz pośredniczącą rolę powinności. Wszakże jeśli hartmannowska kategorialna analiza wartości wiodła do konstatacji typu: „z idealnym *Seinsollen* nierozzerwalnie związana jest wartość” (s. 199), „wartość jest treścią powinności”, „idealne *Seinsollen* jest formalnym warunkiem wartości, wartość — materialnym warunkiem *Seinsollen*” itd. — to u von Rintelna notujemy brak zarówno tego typu aparatury pojęciowej, jak też analiz dotyczących relacji wartości i powinności.

Postawę swą na gruncie aksjologii określa Rinteln jako realistyczną. W ramach jej sfera empirii psychologicznej — w przeciwstawieniu do abstrakcji — jest zrehabilitowana jako *datum*, z którego bynajmniej nie wolno rezygnować przy konstruowaniu teorii wartości (s. 37: „psychiczne i duchowe życie i pełnia jego aktów nie są abstrakcyjną idealnością lub też *ens rationis*...”). Zaczniemy od istotnych momentów fenomenu wartości. Dziewięć jest pytań, stawianych wartościom, które to pytania stanowią poniekąd klasyczny repertuar kwestii aksjologicznych. Pytania owe stanowią zarazem o owych aspektach, które w sumie tworzą analityczny model definicji dokonany metodą indukcji.

A oto owe szczególne aspekty: pierwszy z nich stanowi przysługująca podmiotowi wartościującemu postawa akceptacyjna (*Bejahen*), bądź dezaprobacyjna (*Verneinen*). Dalszy element konstytutywny to stwierdzenie dążeń (*Streben*), względnie przeciwdziałania (*Abweisen*) owym wartościom. W zakresie wartości wyróżnia się to, co się da określić jako wartość właściwa (*Eigenwert*) i względna (*Relationswert*).

O wartościach można mówić sensownie tylko o tyle, o ile założy się występowanie duchowego podmiotu. Intencja fenomenowi wartości jest odniesiona wobec rzeczywistości (*Realität*) i tkwi ona w dochodzeniu do skutku możliwie wysokiej intensyfikacji (*Steigerung*), której z kolei właściwa jest tzw. wertykalna dynamika. Wartości mogą się spełniać indywidualnie według hierarchii wartości. Realizują się one wedle zróżnicowanej wysokości i głębi. Urzeczywistniają one pożądaną idealność wartości (s. 41). Po wylczeniu owych szczególnych aspektów fenomenu wartości, Rinteln próbuje stworzyć definicję syntetyczną dla wartości jako takiej w ogóle. Brzmiałaby ona następująco: „jeśli mówimy o wartości, to mamy do czynienia z obiektywną jakościową zawartością czy też treścią sensowną [*Sinngehalt*], która jako cel — świadomego lub nie — dążenia [*Streben*] bywa potwierdzana w przyjęciu pewnej postawy i może być realizowana według różnych stopni intensyfikacji. Może ona siłą swą wewnętrzną zawartości znacznie wzbogacić [*fördernd einfügen*] o wartość względną i wartość użytkową” (s. 41). Z kolei analizując zakres wartości sądzi autor, iż typologia siedmiu wartości wyczerpuje to, co Hartmann nazwałby *Wertwelt*. Oto one: wartość ekonomiczna, polityczna, kulturowa,

<sup>1</sup> Mam tu na uwadze szkic M. Fritzhandy w zbiorze *Moralność a wychowanie*, Warszawa 1960, gdzie autor formułuje tezę nieidentyczności przedmiotu dobra i powinności moralnej; książkę T. Czeżowskiego, *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa 1965, a zwłaszcza rozdział „Czym są wartości”; obszerną dyskusję na łamach „Znaku” 1965, nr 30/4, z udziałem prof. Wł. Tarkiewicza, prof. R. Ingardena, ks. M. A. Krapca, W. Stróżewskiego i innych; i wreszcie książkę prof. R. Ingardena, *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966, zwłaszcza rozdziały „Uwagi o względności wartości” oraz „Czego nie wiemy o wartościach”. Autor czyni tu zarzut Schelerowi, iż jego aksjomat mówiący o tym, że niezrealizowanie wartości stanowi wartość negatywną, implikuje szereg kłopotów wynikających z faktu, że wartości posiadają nieidentyczną „powinnościowość” istnienia (s. 99).

estetyczna, etyczna, prawna, religijna. Stara się on przy tym uwzględnić *diferentia specifica* każdego ich *species*. Określa na przykład wartość estetyczną jako wyróżnioną dzięki pierwotnemu znaczeniu wiążącemu się z tym, co już starożytni Grecy nazywali *αἰσθησις*, a Kant w *Krytyce czystego rozumu* w części: *Transzendentaler Ästhetik — sinnliche Wahrnehmung*. Jeśli dla Goethego np. wgląd w to, co estetyczne jest po prostu tym, co on nazywa *ein Denken* (myślenie), dla von Rintelna wartość estetyczna wiąże się z duchowym doświadczeniem.

Wartość etyczna ma na gruncie tych analiz gotową definicję o brzmieniu następującym: „Wartość etyczna jest jakościowo określoną wartością właściwą [Selbstwert], która... nosi w sobie normatywny charakter powinności i zakłada wolność i możliwość wyboru [Entscheidungsmöglichkeit], spełnia się w różnych aktach wedle różnych stopni intensywności, jako wartość realna [Realwert], by służyć poza własnym ja innym i wspólnocie, jako wartość względna [Relationswert]” (s. 47—8).

Brak tu jednak — naszym zdaniem — precyzacji, od czego zależy moc obligatoryjna wartości. Jeśli chodzi o wartość prawną [juristischer Wert], rysują się tu dwie propozycje ujęć: heglowska, gdzie występuje tożsamość wartości prawnej z *Legalität*, i Hansa Kelsena, gdzie prawo państwowe przeciwstawia się sumieniu etycznemu. Trzecią interpretacją tych wartości może być ich odczytanie jako szczególnego przypadku wartości etycznych. Wracając do wartości swoiście etycznych, von Rinteln zauważa, iż próby wyjaśniania ich przez pryzmat biologiczny, społeczny czy eudajmoniczny nie są słuszne, choć trudno wykluczyć pożytek dla tych trzech dziedzin, jaki wynika ze wzrostu wartości etycznych.

Rozpatrując wreszcie wartość religijną, autor zauważa, iż interweniuje ona we wszelkich kulturach i u wszystkich narodów jako szczególnie ważny moment ludzkiego bytu (*entscheidendes Faktum menschlicher Existenz*). Proponuje on analizę w dwu aspektach: od strony podmiotu i tego, co nazywa *intendierte Objekt*. Jeśli chodzi o tę pierwszą stronę, załatwia ją cytatem z Schelera: „To czego nie dostrzega laik: to tajemnica rzeczy i ich wartości” (Was der Ehrfurchtlose nicht sieht: das Geheimnis der Dinge und ihre Werte). Drugi aspekt wiąże się z różnorodną nomenklaturą transcendencji: *Unbedingte, Absolute, Unbeschreibliche, Ungeheure*, wartość najwyższa, *summum bonum*, Bóg osobowy. Rudolf Otto mówił o zjawisku *Numinosa*, które jako wartość uszcześliwia (*fascinosa*), ale również jako wrażeń nicości wzbudza strach (*tremendum*).

W tradycji europejskiej obecne są dwie propozycje tego, co nazywa się *das Heilige* (świętość): negatywna filozofia religii tego, czego określić niepodobna (*theologia negativa*, od Filona i Pseudo-Dionizego); pozytywna — oddająca boskość czy też świętość przez porównania i obrazy (Tomasz, *Via eminentiae*).

Kolejny szkic (M. S. Frings, *Ordo amoris u Maxa Schelera*) stanowi taki model interpretacyjny twórczości Schelera, przy którym ów *ordo amoris* staje się centralną kategorią. *Ordo amoris* to subiektywny odpowiednik obiektywnej hierarchii wartości. W relacji społecznej w danej epoce wyraża się w etosie. Antytezą *ordo amoris* jest zjawisko resentymetu. Frings daje zarówno analizę *ordo amoris* (ukazując funkcję poznania emocjonalnego wyprzedzającego poznanie racjonalne i zmysłowe), jak też zjawisko resentymetu, gdzie jawi nam się świat wartości w krzywym zwierciadle na skutek pogwałcenia hierarchii wartości. Jeśli ekspresją hierarchii wartości są wzory osobowe według priorytetu: święty, geniusz (np. uczyony, prawodawca, artysta), bohater, wiodący duch cywilizacji, mistrz użycia, to w świadomości człowieka podlegającego resentymetowi na czele hierarchii stać będzie wzór osobowy np. w okresie kapitalizmu człowieka interesu (typ *des Geizigen*). Innym przykładem owej deformacji wartości być może na gruncie społecznym

nacjonalizm, na gruncie wiedzy — typ faustowski, na gruncie miłości — typ Don Juana. Jest to zjawisko tego, co Frings nazywa *Vergaffung* (odurzenie), które jest przykładem fałszywej miłości. Resentymentowi podlegać mogą indywidua, grupy, związki, rasy. Na gruncie religii resentymentem będzie ograniczanie sensu i celu religijności do uczęszczania do kościoła i praktykowania kultu. Jest to sytuacja, którą Pascal nazwałby *desordre du coeur*. Dla Schelera źródłem resentymentu jest szczególna niemoc (*Ohnmacht*) i pogrążenie w omamieniu i iluzji (*Täuschung*).

Na marginesie analiz stwierdzić należy m.in. cenność spostrzeżeń Fringsa, iż schelerowska typologia wartości obejmuje właściwie nie cztery, lecz pięć modalności wartości (s. 61). Wzory osobowe (*Vorbilder und Führer*) są dla Schelera ekspresją wartości. Wartości tego, co boskie odpowiada ideał świętego, wartości duchowej — geniusz, witalnej — bohater, hedonistycznej — mistrz użycia. Scheler posługując się pojęciem „wiodący duch cywilizacji” (*der führende Geist der Zivilisation*), szuka odpowiednika w świecie wartości w postaci tego, co on nazywa *das Nützliche*. (Scheler pisze o tym zresztą w swych po śmierci wydanych pismach *Schriften aus dem Nachlass*, I, Bern 1957, s. 262).

Z obowiązku recenzenckiego zasygnalizować należy jedną uwagę krytyczną pod adresem artykułu Fringsa: akceptując schelerowskie kryteria poziomu wartości nie ustosunkował się on do klasycznej już dziś krytyki Hartmanna, który w *Ethik* wykazał całkowitą nieefektywność i nieprzydatność owych kryteriów, traktując je jako „miarę nazbyt grubą”<sup>2</sup>.

Jerzy Trębicki

#### NIEŁATWA UMIEJĘTNOŚĆ ŻYCIA

Tadeusz Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966, ss. 179.

Paradoksem współczesnej cywilizacji technicznej jest to, iż najdrobniejsze nawet przedsięwzięcia w dziedzinie techniki czy produkcji poprzedzane są starannymi badaniami i studiami, dokonywane są w oparciu o przedyskutowaną technologię i plany, podczas gdy tak subtelny i złożony problem, jakim jest kierowanie własnym życiem z reguły uchodzi uwadze nie tylko ludzi nie zajmujących się etyką czy filozofią, lecz również uwadze specjalistów w tych dziedzinach.

Rozbudowany w czasach antycznych dział filozofowania, jakim była felicytologia nie jest w naszych czasach przedmiotem studiów i rozważań bądź filozoficznej refleksji. Owszem — rozważa się problematykę szczęścia i cierpienia, poczucia sensu czy bezsensu istnienia, lecz czyni się to wyłącznie w kategoriach zdrowia psychicznego czy fizycznego, bądź też rozważając kształt stosunków międzyludzkich i jego konsekwencje w odniesieniu do szczęścia i cierpienia.

<sup>2</sup> N. Hartmann, *Ethik*, Leipzig 1926, s. 252—5. Chodzi tu o następujące kryteria, uwzględnienie których Scheler w *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Bern 1954, s. 110) przyjął jako gwarancję właściwego dokonania preferencji: Wartości są tym wyższe: 1. im są bardziej trwale (*dauerhafter*), 2. im mniej ekstensywne i nie podlegają podzielności, 3. w im mniejszym stopniu są fundowane przez inne wartości, 4. im większe jest zaspokojenie (*Befriedigung*), 5. im ich odczucie (*Fühlen*) jest mniej zrelatywizowane.