

marksistowski styl filozofowania. Nie zdaje on sobie nawet sprawy, w jak bardzo kłopotliwym położeniu znalazł się, przyjmując za punkt wyjścia *Kapitał*. Jeśli chce być w zgodzie z Marksem, to — założywszy nawet, że uprawnione jest przejście od ekonomii do etyki — jego rozważania teoretyczne mają walor tylko dla społeczeństwa kapitalistycznego. Engels w polemice z Dühringiem pisze wprost: „w całym rozdziale *Kapitału*, traktującym o wartości, nie pojawia się najłżejsza nawet aluzja co do tego, czy lub w jakim zakresie Marks uważa, iż ta teoria wartości towarów da się zastosować także do innych formacji społecznych”². Naturalnie nie przeczę, iż *Kapitał* zawiera potężny ładunek treści moralnych i szereg refleksji etologicznych. Przekonująco pisała o tym u nas Alicja Glińska³. Sprzeciw mój ogranicza się jedynie do traktowania *Kapitału* jako jedynej teoretycznej podstawy etyki marksistowskiej, we wszystkich jej aspektach, a szczególnie w aspekcie metaetycznym. Uważam, że *Kapitał* nie może być w żaden sposób punktem wyjścia marksistowskiej metaetyki — ani jej nie zawiera ani nie implikuje. Nie jest ujmą dla marksizmu brak własnej metaetyki. Metodologiczne zaplecze, ogromna pojemność informacyjna marksizmu, pozwalają oczekiwać, że prędzej czy później marksizm zbuduje własną metaetykę. Natomiast źle jest, gdy zamiast twórczego rozwoju, twórczego wypełniania istotnych luk etyki marksistowskiej próbuje się, jak to czyni Ash, rozwiązywać podstawowe problemy etyki i metaetyki ograniczając się jedynie do stwierdzenia, iż są one materialnie uwarunkowane i znikną z chwilą przewyżczenia podstawowych sprzeczności ekonomicznych.

Zbigniew Szawarski

MORALNE RACJE POKOJU

Richard M. Hare, *Peace*, The Sixth Annual Lecture of the Research Students' Association delivered at Canberra on 19 July 1966, The Australian National University, Canberra 1966.

Wykład Hare'a wygłoszony 19 lipca 1966 r. w Australijskim Uniwersytecie Narodowym, jest interesującym przykładem konkretnego zastosowania filozofii moralnej do wyjaśnienia przyczyn wojny i zarazem sformułowania pozytywnych zaleceń dotyczących wyboru moralnych racji i sposobów utrzymania pokoju. Jest to jedna z nielicznych jeszcze prób zastosowania filozofii moralnej nie tylko do rozstrzygania moralnych sporów między jednostkami, lecz do rozstrzygania kontrowersji pomiędzy grupami społecznymi czy całymi narodami.

Będą to — zapowiada Hare — filozoficzne rozważania o postawach, które należy zająć, jeśli chce się mieć jakąkolwiek nadzieję utrzymania pokoju w świecie. Ponieważ głównym zagrożeniem pokoju jest nacjonalizm i fanatyzm, winniśmy jako filozofowie poddać wnikliwej analizie obie te idee. Im lepiej je zrozumiemy, tym łatwiej będzie nam likwidować zagrożenie. Rozważania te nie dotyczą więc tej czy owej ideologii, ale sięgają głębiej — dotyczą motywów działania politycznego. Polityk czyni to, co uważa za słuszne. Dlatego punktem wyjścia i miejscem,

² *Anty-Dühring*, Warszawa 1949, s. 196.

³ A. Glińska, *Zawartość etyczna I tomu „Kapitału” Marksa*, „Studia Filozoficzne” 1967, nr 2; oraz *Ideał człowieka i społeczeństwa w I tomie „Kapitału” Marksa*, „Zeszyty Naukowe Katowickiej WSP”, seria filozof., 1964.

w którym filozof może najbardziej przyczynić się do rozwiązania dylematu pokoju jest problem znaczenia terminu „słuszny” na terenie polityki. Zadaniem filozofa jest prześledzić ów proces, który doprowadza polityka do konkluzji: „to właśnie postępowanie jest słuszne”.

Logika terminu „słuszny” nie pozwala twierdzić, że dwa podobne czyny różnią się tylko tym, że jeden z nich jest słuszny a drugi niesłuszny. Jeśli o dwu takich czynach orzekamy, iż jeden z nich jest słuszny, a drugi niesłuszny, popadamy w logiczną sprzeczność. Ta logiczna właściwość słowa „słuszny” jest podstawą niemal wszystkich argumentów moralnych. Ma ona również walor w sporze o moralną słuszność wojny i racje pokoju.

Nacjonalistą nazywa Hare osobę, która uważa za słuszne realizować jedynie interesy własnego narodu, nawet z pogwałceniem interesów innych narodów. Nacjonalista jest w pełni przekonany o moralnej słuszności swego postępowania. Jeśli jednak respektuje on właściwe użycie terminów moralnych, można z nim podjąć dyskusję i łatwo mu dowieść, że nie ma racji. Nie może on mianowicie twierdzić, że to, co jest niesłuszne dla jego narodu, jest słuszne w przypadku innych narodów.

W praktyce sprawy są bardziej skomplikowane. Wszelkie nacjonalizmy wskazują zwykle na określone cechy, które wyróżniają ich naród spośród innych i decydują o jego wyższości. Nie istnieje — niestety — żaden taki argument, który przekonałby nacjonalistę, że wymieniane przezeń najróżniejsze cechy właściwe ludzom — od koloru skóry, kształtu nosa, aż po kolor i sposób noszenia paciorków — nie są moralnie ważne (*morally relevant*), że nie usprawiedliwiają różnego traktowania wyróżnionych na ich podstawie ludzi. Można wówczas co najwyżej podjąć próbę szczeroci (*test of sincerity*). Ktoś, kto np. pogardza ludźmi o czarnym kolorze skóry, niech hipotetycznie wyobrazi sobie, że jego skóra jest czarna i niech podejmie wtedy próbę moralnej oceny wszelkich rasistowskich zachowań wobec czarnych. Jeśli człowiek ten szczerze stwierdzi, że nawet gdyby był czarnym, nie znalazłby żadnych obiekcji przeciwko traktowaniu go tak, jak traktują czarnych rasiści, jest on fanatykiem. Uznając, że określone cechy różniące ludzi stanowią same w sobie wystarczające racje moralnej dyskryminacji, jest on absolutnie nieczuły na wszelką argumentację moralną i racjonalną. Inaczej niż nacjonalista, fanatyk lojalny jest wobec ideału, nie wobec grupy czy narodu. W swej mentalności nie znajduje miejsca na zwątpienie, jest absolutnie pewien, że niektóre cechy ludzkie są aż tak wartościowe, że ktokolwiek je posiada winien być zachowany, a inne tak odrażające, że ktokolwiek je posiada, łącznie z nim samym, winien być unicestwiony. Z autentycznym fanatykiem nie można dyskutować.

Na szczęście — sądzi Hare — autentyczny fanatyzm jest zjawiskiem nader rzadkim. Perspektywy utrzymania pokoju nie są więc pesymistyczne. Winniśmy jednak przedsięwziąć określone kroki zmierzające do wyrugowania z życia nacjonalizmu, a przede wszystkim znacznie groźniejszego fanatyzmu. Wprawdzie nie możemy przedstawić fanatykowi żadnych argumentów skłaniających go do zmiany postaw, możemy jednak stworzyć warunki uniemożliwiające udział fanatyków w życiu politycznym. Gdyby — pisze Hare — wszystkie narody składały się z ludzi jasno myślących i zrównoważonych, żyjących w odpowiednich warunkach, posiadających dzięki wolnej i niezależnej prasie pełne rozeznanie sytuacji i gdyby z pomocą filozofów i innych osób ludzie ci stale myśleli o polityce swojego narodu i podejmowali wiążące go decyzje większością głosów, wówczas wcale nie mogło by powstać niebezpieczeństwo przyjęcia polityki fanatyzmu. Winniśmy także zapobiegać — dodaje Hare — warunkom sprzyjającym wojnie — politycznej ignorancji i bezsilności narodów. Wolność myśli, w najszerszym tego słowa znaczeniu,

jest nie tylko najważniejszym rodzajem wolności, lecz także podstawowym warunkiem utrzymania pokoju.

W życiu codziennym również winniśmy zajmować określone postawy i w określony sposób rozstrzygać konflikty moralne dotyczące działania politycznego. Nie wolno nam moralnie aprobować egoistycznej w swej istocie polityki nacjonalistycznej. Jeśli potępiamy taką politykę w przypadku innych krajów, nie wolno nam popierać podobnej polityki swego rządu. Hare np. aprobuje akcję brytyjsko-australijską w konflikcie indonezyjsko-malajskim, potępia zaś interwencję brytyjsko-francusko-izraelską w konflikcie sueskim w 1965 r.

Moralne potępienie fanatyzmu wyznacza moralne potępienie wszelkich wpływających zeń „krucjat”. „Gdy przez krucjatę rozumieć gotowość poświęcenia wszystkich interesów, włączając w to własne, realizacji jednej tylko racji, bez względu na to, w jakim stopniu racja ta sama w sobie godna jest rekomendacji, wówczas należy potępić wszelkie krucjaty, z wyjątkiem jednej — tej, której racją jest możliwie najlepsza, bezstronna i sprawiedliwa służba interesom ogółu. Ta służba nigdy nie doprowadzi nas do wojny, ponieważ pokój leży w najgłębszym interesie chyba wszystkich”. Wszelkie inne racje mogą doprowadzić do wojny. „Dochodzę zatem do wniosku — kończy Hare — że jedyną racją, która może zjednoczyć wolę trzeźwo myślących ludzi, usiłujących czynić to, co powinni, jest służba ludzkości w ogóle — a gdyby to nie było możliwe — służba największej liczbie; to jest racja, która bez popadania w pacyfizm wyklucza wojny agresywne”.

Nie wydaje się, by mogło w nas budzić jakiegokolwiek wątpliwości uznanie pokoju za wartość moralną godną pożądania i realizacji. Zastrzeżenia natomiast budzi pozostała część wykładu Hare'a. Samo rozumowanie jest nie do zakwestionowania. Podejrzane są natomiast przesłanki, a tym samym proponowane rozwiązania praktyczne. Co najmniej dyskusyjne są podstawowe założenia filozofii moralnej Hare'a (świadczy chociażby o tym ogromna literatura krytyczna, której nie sposób tu uwzględnić). Jawnie fałszywa jest teza o genezie wojen. Rezygnując w tym miejscu z szerszej oceny filozoficznych poglądów autora nie sposób bezkrytycznie przyjąć jego poglądy o genezie wojen i sposobach ich zwalczania.

Hare, nie pierwszy zresztą w historii etyki, popełnia zasadniczy błąd traktując człowieka jako swego rodzaju abstrakt, w oderwaniu od jego rzeczywistych, społecznych warunków życia, z pominięciem jego historii społecznej. Człowiek Hare'a myśli, czuje (przeżywa określone pragnienia i potrzeby) i wyobraża coś sobie. Człowiek ten myśli, albo przynajmniej powinien myśleć racjonalnie. Dobry wybór, dobre postępowanie, to tyle, co racjonalny wybór, racjonalne postępowanie. Nacjonalisci myślą źle lub też nie dysponują odpowiednią wyobraźnią, dlatego nie mogą postępować dobrze. Jeszcze gorzej jest z fanatykami, bo ci zupełnie nie myślą, gdyby bowiem myśleli, nie mogliby nie dojść do tych samych wniosków co autor — mianowicie, że pokój jest wartością niejako naczelną, niepodważalną, gdyż tylko w stanie pokoju możliwe jest zaspokojenie interesów jak największej liczby ludzi.

Jeśli ludzie pokroju nacjonalistów lub fanatyków dorwą się do władzy, ich bezmyślność i brak wyobraźni ma opłakane skutki dla ludzkości. Kiedy więc nie będzie wojen? Wtedy i tylko wtedy — zdaje się odpowiadać autor — jeżeli ludzie będą myśleli naprawdę racjonalnie i tylko racjonalnie, i będą zawsze postępowali zgodnie z uznanymi przez rozum uniwersalnymi zasadami, gdy rzeczywiście spełni się sokratyczny postulat jedności wiedzy i działania moralnego — słowem, gdy powstanie społeczeństwo aniołów. Droga do społeczeństwa bez wojen jest więc prosta. Wystarczy ludzi nauczyć racjonalnie myśleć, wystarczy odpowiednio wy-

kształcić ich wyobraźnię moralną. Ludzie myślący — to nie wypowiedziane w tekście założenie autora — nigdy nie będą działać na własną szkodę.

Gdyby istotnie tak było, gdyby wojny były jedynie dziełem bezmyślnych osobników działających z premedytacją na własną szkodę, program Hare'a wart byłoby gorliwego upowszechnienia. Jednakże jego propozycje mają walor tylko w abstrakcyjnym społeczeństwie Sokratesów. W świecie ludzi natomiast, jego ahisteryczna, całkowicie psychologiczna teoria genezy wojen, traktowanie konfliktów międzynarodowych jako zwykłej kolizji psychologicznych motywów poszczególnych polityków, a ściślej ugrupowań polityków realizujących partykularne potrzeby i ideały swych narodów, są nie do przyjęcia. Jakoś dotychczas było tak, że bieg polityki międzynarodowej wyznaczał społeczno-ekonomiczny żywioł historii, stawiając polityków wobec bardzo ograniczonych możliwości wyboru. Oni też tworzyli historię, ale nie w tym samym stopniu, w jakim byli przez nią tworzeni. Wojna jest bowiem konfliktem społecznym, a jej źródła należy szukać nie w sferze świadomości poszczególnych mniej lub bardziej rozwiniętych przedstawicieli gatunku *homo*, lecz przede wszystkim w sferze warunków materialnych. Jaskrawym tego przykładem są wojny wyzwolenicze. Wydaje się więc, że najlepszym zabezpieczeniem pokoju byłaby nie sugerowana przez Hare'a działalność oświeceniowa, lecz przede wszystkim takie przekształcenie materialnych warunków życia ludzi, w których można byłoby zaspokoić w największym stopniu potrzeby możliwie największej liczby jednostek; gdzie faktycznie realizowaną powinnością byłaby postulowana przez autora służba ludzkości w ogóle.

W pełni solidaryzując się z moralnymi intencjami Hare'a, winniśmy jednak nieco trzeźwiej spoglądać na możliwości ich praktycznego urzeczywistnienia. Rozwiązania Hare'a nie mają szansy realizacji we współczesnym świecie. Natomiast jego niezaprzeczną zasługą jest wskazanie na możliwość zastosowania filozofii moralnej do rozstrzygnięcia konkretnych kontrowersji moralnych — przerzucanie pomostów pomiędzy metaetyką a etyką normatywną czy moralnością.

Zbigniew Szawarski

MYŚLENIE TELEOLOGICZNE W MORALNOŚCI

Lars Bergström, *The Alternatives and Consequences of Actions*, Almquist et Wiksell, Stockholm 1966, ss. 141.

Praca nosi podtytuł „Esej o pewnych podstawowych pojęciach etyki teleologicznej” i zajmuje się analizą myślenia celowego w dziedzinie moralności. Podstawowe terminy, które mają temat organizować to, jak głosi tytuł, alternatywa i następstwo.

W założeniu przyjmuje się, że wartość moralną czynu określa jego następstwo, tzn. decyzja spełnienia czynu wynikać ma z porównania konsekwencji różnych alternatywnych postępowañ, dostępnych w danej sytuacji. W oparciu o tę zasadę dokonuje się sformułowania pojęć: czynu, który powinien być spełniony, czynu słusznego i czynu niesłusznego (s. 11):

„(I) Czyn powinien być spełniony wtedy i tylko wtedy, gdy jego następstwa są lepsze niż każdego innego czynu alternatywnego.

(II) Czyn jest słuszny wtedy i tylko wtedy, gdy jego następstwa są co najmniej tak dobre, jak każdego innego czynu alternatywnego.