

etycznych ani ich przeobrażeń wynikających ze zmian społecznych, kulturowych i ekonomicznych.

Problem alienacji pozostaje na marginesie zainteresowań autora. Rozproszone uwagi nie omawiają bliżej źródeł tego zjawiska, na ich podstawie można jedynie wnioskować, że rozwiązanie byłby on skłonny widzieć w szeroko pojętej acz dokładniej nieokreślonej miłości między ludźmi. Być może jest to tradycyjny ideał chrześcijańskiej miłości bliźniego, który w języku ateistów oznaczałby dyrektywę powszechnej życzliwości.

System etyczny proponowany przez Chaucharda miał prawdopodobnie spełniać dwojaką rolę. Po pierwsze, miałby poprzez swój pozornie niezależny charakter stanowić płaszczyznę porozumienia między ateistami i deistami, próbę zunifikowania systemów etycznych w duchu kosmopolityzmu czy uniwersalizmu jako wyraz aktualnych potrzeb ogólnoludzkich, po drugie, miałby osłabić dysonans poznawczy występujący u wierzących w wyniku porównania dogmatów Kościoła z osiągnięciami współczesnej nauki. Wydaje się, że propozycje przedstawione przez autora są predysponowane raczej do spełnienia tej drugiej roli, natomiast ewentualne porozumienie będzie wymagało wielu dyskusji i wyjaśnień dotyczących założeń ontologicznych, metody uprawiania etyki, jak i wniosków o charakterze dyrektyw moralnych.

Chauchard postulując budowę systemu etyki niezależnej od orientacji światopoglądowej nie dostrzega, że prezentowana przez niego synteza danych naukowych tzw. wiedzy pozytywnej jest zdeterminowana teologią, a dokładniej filozoficzną wizją wszechświata Teilharda de Chardin. Jest to najwyraźniej widoczne w wypadkach rozważań dotyczących trudniejszych, bardziej skomplikowanych kwestii (np. potrzeby i normalności ascezy, relacji między rozumem i świętością, depersonalizacji itd.), czasem w formie sugestii co do możliwości przyjęcia hipotezy o ingerencji Boga, czasem w formie pozornie logicznej konieczności jej wynikania.

Koncepcja P. Chaucharda, będąca próbą syntezy i nową propozycją, budzi wiele i to poważnych zastrzeżeń, ale również pobudza do dyskusji, co niewątpliwie jest jej zaletą.

Ludmiła Żuk

#### MIT PRZECIWKO MITOWI

Denis de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, tłum. L. Eustachiewicz, Pax, Warszawa 1968, ss. 307+1 nlb.

*Miłość a świat kultury zachodniej* nie jest książką przejrzystą metodologicznie. Można traktować dzieło Rougemonta jako zbiór esejów historyczno-literackich, jako traktat z zakresu etyki, jako monograficzne opracowanie jednego z fascynujących problemów kultury, czy wreszcie — jako żarliwe „przesłanie” światopoglądowe adresowane do „ludzi współczesnych”. Metoda pracy Rougemonta to analiza tekstu literackiego, lecz także swobodna refleksja psychologiczna, precyzyjna obróbka zespołu faktów historycznych albo też oparta li tylko na intuicji — śmiała teza historiozoficzna.

Rougemont pisze żywo, posługując się błyskotliwym zestawieniem — zwięzłą, lecz klarowną formułą syntetyzującą — lub znowuż — skupia dociekliwą uwagę

na jednym, pozornie peryferyjnym fakcie, który w jego konstrukcji myślowej nabiera ważkich znaczeń.

Książki Rougemonta nie sposób czytać obojętnie. Jest to lektura wywołująca gwałtowne emocje sprzeciwu lub aprobaty a przede wszystkim szokująca paradoksami.

Paradoksalną wydawać się już może sama postawa autora walczącego namiętnie w sześciu częściach swego dzieła z „kultem namiętności”, aby w księdze ostatniej stwierdzić: „Potępić z zasady namiętność, byłoby równoznaczne z chęcią stłumienia jednego z biegunów twórczego napięcia” (s. 267). Paradoksalne wydaje się również twierdzenie Rougemonta „namiętność ani nie chce, ani nie może poddawać się kategoriom racjonalistycznym” (s. 247) wypowiedziane w VII księdze dzieła, poświęconego przecież w całości ... racjonalnej analizie mitu namiętności. Zadziwia także żarliwa apoteoza małżeństwa jako przeciwieństwa „namiętnej miłości” w kontekście takich np. stwierdzeń: „Jeżeli rozum jest bezsilny wobec prawdziwej namiętności, to równocześnie nie potrafi też działać skutecznie, by uzasadnić małżeństwo [...] Słynny pokój domowego ogniska istnieje tylko w płaszczyźnie przeciętnej retoryki politycznej, mieszczańskiej lub moralistycznej” (s. 249). Paradoksalnym wydaje się wreszcie zasadniczy cel całej książki — dążenie do przebudowy świadomości czytelnika poprzez, jak mówi Rougemont, „uwrażliwienie” go na „obecność mitu” i doprowadzenie do rozeznania złudzenia, którym żyje, w zestawieniu z wysuniętą w księdze ostatniej propozycją etyczną, która wydaje się być zastąpieniem zdemaskowanego mitu przez inny, bliższy jedynie religijnej świadomości autora.

Rougemont nie ułatwia więc sobie zadania. Gdy rysuje katastrofalne dla kultury zachodniej perspektywy „kultu namiętności”, pamięta o roli pozytywnej, jaką odegrał on w historii Europy; gdy na przykładzie dziejów Tristana stara się odsłonić „najgłębszą” tajemnicę mitu, nie bagatelizuje zasadniczej nieprzekładalności porządku mitycznego na porządek racjonalny; gdy ustanawia wysoką rangę małżeństwa, nie zadowala się powierzchowną jego apoteozą, ale zbiera wszystkie zasadnicze zarzuty, jakie wysuwano przeciwko tej instytucji; gdy wreszcie formułuje ostatecznie swoje stanowisko etyczne, nie ludzi czytelnika argumentami racjonalistycznymi, racjami hedonizmu, perspektywą szczęścia, lecz odśladania otwarcie podstawę, na której oparty jest jego system wartości — „absurd wiary”.

Książka Rougemonta jest więc dziełem dalekim od powierzchowności i łatwizny. Jest to praca w pełni zaangażowana, wyrosła z niepokoju o dalszy los europejskiej cywilizacji. Na palące problemy współczesnego świata patrzy jednak Rougemont swoiście, bo z perspektywy kryzysu instytucji małżeńskiej. Postępujący rozkład trwałości związków monogamicznych jest dla niego jednym z zasadniczych symptomów dekadencji kultury zachodniej.

Źródła owego rozkładu dopatruje się w zmitologizowaniu świadomości przeciętnego Europejczyka, wyznawcy „religii namiętności” i w degradacji tych form społecznych, które dotąd stanowiły zabezpieczenie przeciwko destrukcyjnym działaniom kultu namiętności. Mit namiętnej miłości, którego pełnym wyrazem jest średniowieczna legenda o Tristanie i Izoldzie, a którego funkcjonowanie w kulturze europejskiej zaświadczały dzieje literatury, obyczajowości, a nawet ... sztuki wojennej, uległ we współczesnym świecie degradacji. Lecz zdegradowany i poniżany nie przestaje oddziaływać zatruwając swych wyznawców. „Ujawnia się w większości powieści i filmów, w ich masowym powodzeniu, w refleksjach, jakie wywołuje w sercach mieszczan, poetów nieszczęśliwych w małżeństwie, ekspedientek, które śnią o cudownych przeżyciach miłosnych. Mit działa wszędzie, gdzie namiętność jest wyznawanym ideałem, a nie budzącym obawę stanem złośliwej gorączki” (s. 18—19).

Na czym jednak w istocie, według Rougemonta, polega jego niszczycielska

siła? Odsłonić się ona może jedynie poprzez analizę mitu z pozycji świadomości odmitologizowanej. Tylko bowiem wychodząc poza strukturę myślenia mitycznego możemy odsłonić obraz świata ukonstytuowany w micie, a zarazem zrozumieć relacje między mitem a świadomością jego odbiorców. W ten sposób poznajemy nie tylko zasłoniętą dla nieświadomego wyznawcy istotną jego treść, ale i funkcję, jaką spełnia w życiu społecznym. Takie założenie, nie formułując go zresztą *expressis verbis*, zdaje się przyjmować Rougemont interpretując legendę o Tristanie, jako najpełniejszy wyraz mitu namiętnej miłości. Nie wdając się w subtelności owej interpretacji, poprzestańmy na podaniu jej końcowego wyniku, który dla „wyznawców religii namiętności” musi wydać się co najmniej zaskakujący. Otóż według Rougemonta ludzie owładnięci namiętnością miłosną w istocie nie kochają się. Uczucie, któremu podlegają, można określić jako podwójny narcyzm, jako miłość samej miłości, jako egocentryczną pasję wiodącą ku intensyfikacji życia, aż po szaleństwo samozniszczenia. Mit namiętnej miłości jest fasadą mrocznego pożądania śmierci. Do konstatacji tej nie prowadzi jednak Rougemont droga analizy psychoanalitycznej redukującej skomplikowane stany świadomości do działających z podziemia podświadomości instynktów biologicznych. Odwrotnie, owego mrocznego pożądania nie da się utożsamić z freudowskim instynktem śmierci — to wynik określonej postawy religijnej, której źródłem jest mistyka, a nie biologia, najwyższy zryw świadomości, a nie automatyzm instynktu. I oto fundamentalna teza Rougemonta: mit namiętnej miłości jest mistyką przeniesioną w sferę erotyki.

Namiętne poszukiwanie transcendentu, marzenie o osiągnięciu pełnej z nim unii, pogarda dla niedoskonałości świata skończonego, oczekiwanie upragnionego wyrwania się z pęt niewoli materialnego przymusu, ekstaza śmierci jako proggu wyzwolenia. Brzmia tu echa platońskiej nauki o Erosie jako namiętności duszy poszukującej światła, nasuwają się analogie z filozoficznym systemem Plotyna, a przede wszystkim z doktryną religii manichejskiej, której średniowiecznym odpowiednikiem w Europie były praktyki sekty katarów, zwanej też „kościółem miłości”. Rougemont odnajduje moment historyczny, w którym zrodził się mit namiętnej miłości.

Jest to wiek XII, epoka, w której konstytuuje się obyczaj dwornej miłości będący wyraźnym przeciwieństwem prawa feudalnego i chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa. Powołując się na zbieżności czasoprzestrzenne występowania twórczości trubadurów i ośrodków promieniowania „kościół miłości”, Rougemont sugeruje, że teksty opiewające czystą, wzniosłą, nigdy nie spełnioną za życia, lecz silniejszą od śmierci miłość do damy, były dla wtajemniczonych zaszyfrowanymi tekstami mistycznymi. Gdy nie stało już jednak wtajemniczonych, a język opisów nadzmysłowej miłości upowszechnił się, teksty średniowiecznych twórców straciły swój bezpośredni związek z mistyką religijną i wyrażać zaczęły to, co początkowo było w nich tylko symboliczną metaforą — uczucia erotyczne. I tak zrodzony z mistycznego źródła mit namiętnej miłości, kryjąc niejasne już teraz dla odbiorcy treści, budził określone stany emocjonalne, wywierał „przymus na wyobraźnię”.

Analiza funkcjonowania mitu już nie jako określonej legendy, lecz trwałego schematu świadomości, zbliża Rougemonta do przemyśleń Cassirera, opisującego mit jako jedną z podstawowych form świadomości (obok języka, sztuki i nauki). Wedle Cassirera najbardziej charakterystyczną cechą struktury tej formy myślenia jest brak podziału na to co realne i idealne, na byt i świadomość. W myśleniu mitycznym następuje utożsamienie prawdy i rzeczywistości, wyobrażenia i przedmiotu, rzeczy i jej obrazu. Poprzez mit dokonuje się więc sakralizacja rzeczywistości.

Mit namiętnej miłości uświęcił namiętność. Stała się ona odtąd ideałem wy-czekiwanym i upragnionym, a nie „stanem złośliwej gorączki”. Ludzie podlegli

myśleniu mitycznemu, a więc także wyznawcy „kultu namiętności”, nie mogą wyjść poza strukturę tego myślenia, nie mogli oddzielić wyobrażenia, któremu podlegali, od jego przedmiotu, nie mogli więc dostrzec realnego znaczenia namiętności, którym jest mistyczna żądza śmierci.

Dokonuje więc Rougemont w swej książce karkołomnego odwrócenia pojęć. Nie mistyka jest dla niego sublimacją erotyzmu, lecz odwrotnie namiętność miłosna wynika z profanacji pierwotnej mistyki. Jest to freudyzm na opak. Wychodząc bowiem z ewidentnie przez dzieje kultury zaświadczonego związku mistyki z erotyką, Rougemont stara się dowieść, że wyjaśnianie tego „co najwyższe” przez to „co najniższe” jest zwykłym przesądem tzw. naukowego sposobu myślenia. Jest reliktem jeszcze od czasów Rousseau trwającego złudzenia, że istnieje czysta „natura ludzka”, w której odnaleźć można nie skażone cywilizacją instynkty i przy ich pomocy tłumaczyć zawiłości kultury, że można jednym słowem oddzielić „człowieka naturalnego” od „człowieka historycznego”. Tymczasem właśnie przykład miłości namiętnej przeczy takiemu postawieniu sprawy. Jest ona dla Rougemonta nie owym „naturalnym”, „czystym” instynktem, lecz zjawiskiem kulturowym o ściśle historycznie dającej określić się genezie. Miłość namiętna nie daje się bowiem zredukować do pożądanego seksualnego, jest przeciwieństwem „naturalnego biologizmu”, lecz nie jest też „zbozeniem” instynktu, jest określonym stanem zmitologizowanej świadomości, która zerwawszy kontakt ze swym mistycznym źródłem, uczyniła przedmiotem kultu stan namiętnego podniecenia.

Mit, który był niegdyś wyrazem tęsknoty za transcendentem, obecnie został zredukowany do wymiarów romansu. Stał się niejasną obietnicą intensywnych przeżyć, ucieczki od dnia codziennego, zwielokrotnienia życia poza sferą narzuconego przez społeczeństwo obowiązku. Zatracił, jak mówi Rougemont „wartości estetyczne i walor tragedii duchowej. Pozostaje mętnym i chaotycznym cierpieniem, czymś nieczystym i smutnym” (s. 20).

Teza Rougemonta jest prosta — tak jak mistycyzmu „kościół miłości” nie można było pogodzić z apoteozą życia, gdyż był odmową rzuconą skończonemu światu w imię ideału, tak i funkcjonujący dziś choć zdegradowany mit miłości namiętnej rozsadza od wewnątrz koncepcję twórczego ładu społecznego, którego wyrazem jest monogamiczny związek małżeński.

I w tym punkcie dopiero wprowadza Rougemont swego czytelnika w krąg problematyki etycznej. Sfera moralności jest dla niego, tak jak i dla egzystencjalistów, domeną wolnego wyboru jednostki. Lecz wybór ów, aby był w istocie wyborem moralnym, musi być dokonany w świetle pełnej i głębokiej wiedzy, z całą świadomością konsekwencji, jakie za sobą pociąga. Zaś wybrana zasada musi, tak jak w etyce Kanta, posiadać walor uniwersalności, to znaczy musi obowiązywać wszystkich łącznie z wybierającym i jako taka musi być przez niego chciana. I wprawdzie nie formułuje Rougemont bezpośrednio swoich założeń etycznych, będziemy jednak chyba w zgodzie z jego intencją, gdy parafrazując słowa Kanta zapytamy: — czy mogą chcieć, by zasada namiętnej miłości stała się prawem powszechnym? Tak sformułowane pytanie wydaje się być centralnym, niewrażliwym punktem etyki Rougemonta. Autorowi zdaje się jednak nie chodzić o sformułowanie jednoznacznej, obowiązującej powszechnie odpowiedzi. Celem jego jest przede wszystkim doprowadzenie czytelnika do pełnego rozeznania istoty dylematu i wyrażenie odpowiedzialności za indywidualnie dokonany wybór.

Jeśli wybierasz „religię namiętności”, zdaje się mówić Rougemont, wiedz, że wybierasz odejście od życia, zniszczenie i śmierć lub uprawiasz samooszustwo. Jeżeli zaś ją odrzucasz tylko w sferze erotyki, bo bojąc się osobistego ryzyka dajesz przekonać się płaskim argumentem higienistów społecznych, specjalistów od hedonizmu i konformizmu, to wiedz, że nie zażegnałeś niebezpieczeństwa.

Czai się ono w sferze polityki, w postaci „namiętności nacjonalizmów”, w „miecie führera”, w mitologii ustrojów totalnych. Profanacja zaś kultu namiętności przejawiająca się w świadomej brutalizacji życia erotycznego, w sadyzmie, w zredukowaniu obiektu miłości tylko do jego funkcji płciowych, nie jest decyzją zerwania z mitem, lecz wynikiem jego zatrującego działania. „Gdy pod pretekstem zniszczenia sztuczności — etyki i mistyki „doskonałości” postuluje się zanurzenie w prymitywny nurt instynktu ... i sądzi się, że w ten sposób można odnaleźć autentyczny sens życia, to w istocie po prostu wpada się w strumień odpadków dawnej kultury i jej rozpadających się mitów” (s. 199). Mit namiętności i tak zresztą nie zostaje przewyciężony. Po odsakralizowaniu erotyki „religia namiętności” znajduje dla siebie nowy teatr — politykę, tworząc złowrogie mity faszyzmów. I oto — mówi Rougemont — „ostatni kierunek ruchu namiętności, której gorzki smak nazywa się wojną” (s. 200). Namiętność wygnana z erotyki, lecz nie przewyciężona przez świadomy wybór etyczny, odradza się grożąc totalną zagładą.

Odrzucenie „mitologii namiętności” nie jest jednak równoznaczne z racjonalnym jej potępieniem, choćby nawet wynikało ono z najpełniejszego rozeznania niszczycielskich sił, jakie namiętność niesie światu. Czysto intelektualne potępienie namiętności jest, zdaniem Rougemonta, po prostu bezcelowe, bowiem człowiek ogarnięty namiętną pasją „zgadza się na to, że w oczach świata nie ma słuszności” (s. 247). Najbardziej nawet racjonalne przepisy higieny społecznej, najstaranniej dobrane racje zdrowego rozsądku są wobec namiętności bezsilne, tak jak bezsilny jest wobec niej rozum. Świadome odrzucenie „mitu namiętności” jest więc czymś znacznie od intelektualnego aktu donioślejszym, jest „czynem” — „rozwnięciem gwałtowej aktywności duchowej” o większej niż namiętność sile. Aktywność ta w przeciwieństwie do namiętności ma być akceptacją życia, apoteozą pełnej osobowości człowieka, realizacją świata personalistycznego.

W sferze erotyki będzie ona dla Rougemonta po prostu wiernością. Lecz nie jest to wierność, którą dałoby się utożsamić z bierną sytością mieszczańskiego stadła, ani z więzami narzuconymi sobie ze strachu przed grzechem, ani też konformistyczną realizacją zdroworozsądkowych przepisów na spokojne i syte szczęście. Wierność, tak jak pojmuje ją Rougemont, jest skrajnym nonkonformizmem, jest przeciwieństwem powszechnie dziś uznawanych wartości. Aby ją przyjąć, należy zanegować wartość spontaniczności, wartość bogactwa doświadczeń, wreszcie wartość szczęścia jako celu ostatecznego. Jest więc ona postawą krańcowo przeciwstawną „religii życia” ludzi współczesnych, jest postawą z punktu widzenia zdrowego rozsądku równie absurdalną jak namiętność i równie jak ona nie dającą się uzasadnić. Jest, jak powiada Rougemont, „szaleństwem trzeźwości”. Tak pojęta wierność tworzy, jego zdaniem, strukturę osobowości człowieka — najwyższej wartości życia. Świadomie wybrana postawa wierności staje się zobowiązaniem wobec własnej osobowości i wobec osobowości „tego drugiego”, który przestaje być traktowany jedynie jako środek dla osiągnięcia własnego, egocentrycznego celu, jakim w miłości namiętnej jest stan podniecenia, poczucia intensywności życia. Odwrotnie, nie własne doznania, lecz życie „tego drugiego”, staje się odtąd celem. Poprzez wierność zrealizowana zostaje ta wersja Kantowskiego imperatywu, która głosi, aby człowieczeństwa tak w sobie, jak i w innym nie używać nigdy jako środka, lecz zawsze jako celu. Realizując wierność, jak mówi Rougemont, „określną drogą, poprzez drugiego człowieka «ja» osiąga siebie poza własnym szczęściem” (s. 258). Jak więc widzimy, propozycja etyczna Rougemonta jest w istocie swej propozycją personalistyczną.

Jest to raz jeszcze podjęta próba wyrugowania z życia więzi rzeczowych i zastąpienia ich więziami osobowymi. Próba ta wydaje się beznadziejna, wynika bowiem z koncepcji skażonej wewnętrzną niekonsekwencją. Rougemont, wbrew zapowiedziom, nie dokonuje zmiany „statusu” „tego drugiego”. W „miłości na-

miętnej” partner był tylko „środkiem” służącym do osiągnięcia narcystycznych celów. W koncepcji Rougemonta staje się zaś po prostu „środkiem” samozbawienia.

Egzystencjalistyczne przekonanie o wolności woli jako gwarancji postawy etycznej, która konstytuuje się poprzez świadomy wybór, to podstawa etycznego światopoglądu autora książki *Miłość a świat kultury zachodniej*. Już samo więc poczucie odpowiedzialności, które towarzyszy aktowi wolnego wyboru, jest w jego konstrukcji postawą *par excellence* etyczną. Odmitologizowana świadomość musi zaś nieuchronnie (starał się to Rougemont wielokrotnie udobitnić) doprowadzić do powstania dylematu: namiętność czy wierność?

O wyborze zdecydować nie mogą jednak żadne argumenty racjonalne. Dokonuje się on poza empirycznym rachunkiem higieny psychicznej, szans na osiągnięcie szczęścia, czy „intensyfikację” życia. Bo wolność, której konieczną konsekwencją jest wybór etyczny, istnieje, według Rougemonta, jedynie poza sferą empirii, poza sferą biologicznych i psychologicznych determinant i ekonomicznych nacisków. Jest to sfera wartości transcendentnych, których jedyną podstawą może być „absurd wiary”. Wierność jest przeniesieniem wartości transcendentnych w świat skończony i niedoskonały, jest akceptacją tego świata dokonana w imię absolutu.

Tak więc rozstrzygnięcie dylematu — namiętność czy wierność jest w swej istocie wyborem między „religią śmierci” (pogańskim Erosem) a „religią życia” (chrześcijańską Agape), jest wyborem między odrzuceniem świata lub jego akceptacją w imię absolutu. I w jednym, i w drugim wypadku wybór dokonuje się więc w oparciu o wartości wykraczające poza racje rozumu, który jest, zdaniem Rougemonta, bezsilny wobec zasadniczego pytania o wartość życia. Nie da się bowiem w oparciu o przesłanki empiryczne lub racje intelektualne „udowodnić” „sensu życia”, ustanowić „istnienia” jako „wartości najwyższej”. Wartość, sens życia to tylko założenia, hipotezy niezwykle często przez konkretne dane empiryczne podważane. A tymczasem poza każdym konsekwentnym wyborem natury etycznej czai się właśnie pytanie o sens i wartość życia.

Przesądziwszy o bezsile rozumu w tej zasadniczej dla etyki kwestii, Rougemont odnajduje jedyną możliwość rozwiązania stworzonego przez siebie dylematu w odwołaniu się do wartości transcendentnych, w świadomym wyborze natury religijnej.

Zarysował więc Rougemont w swej książce opozycję dwóch wizji świata opartych o racje wiary. Obiecując wyjście z zakłętego kręgu mitu wprowadził nas weń z powrotem. Możliwość wyboru okazała się w jego konstrukcji nader skromna. Albo „religia namiętności”, czyli zdegradowana mistyka pogańska z towarzyszącym jej „mitem miłości namiętnej”, albo „religia życia”, czyli chrześcijaństwo z jego koncepcją miłości bliźniego i wywodzącym się zeń „mitem wierności”. Wyjścia poza ten dylemat, zdaniem Rougemonta, nie ma.

Propozycje etyczne Rougemonta wyrastają z nurtu filozofii personalistycznej. Rougemont, protestant, jeden ze współpracowników „Esprit”, zbliża się często w swych przemyśleniach do propozycji i rozstrzygnięć Mouniera. Z twórcą chrześcijańskiego personalizmu łączy go zwłaszcza stosunek do tradycji filozoficznej. U obu myślicieli odnajdujemy to samo zafascynowanie myślą Pascala i Kierkegaarda, zbliżony stosunek do propozycji egzystencjalizmu. Rougemont jest jednak daleki od Mounierowskiej „fascynacji” marksizmem i od kontynuowania jego paradoksalnej propozycji „łączenia Marksa z Kierkegaardem”. Autor dzieła *Miłość a świat kultury zachodniej* nie ma skłonności do „godzenia” przeciwstawnych sobie tendencji filozoficznych. Przeciwnie, dokonuje wyraźnych rozgraniczeń i konsekwentnie uwyrażnia opozycje światopoglądowe. Dlatego też tradycyjnie chrześcijańska podstawa jego systemu etycznego jest łatwa do odczytania.

Tak więc książka Rougemonta mimo interesujących analiz szczegółowych,

oryginalnych hipotez dotyczących kultury, nie przynosi w zasadzie nowych propozycji etycznych i światopoglądowych. To bowiem, co autor ostatecznie proponuje, mieści się, jak staraliśmy się to wykazać, w ramach tradycyjnej etyki chrześcijańskiej.

Krystyna Starczewska

ETYKA W „WOPROSACH FILOSOPII” (1968)

Zamieszczone w recenzowanym roczniku „Woprosów Filozofii” prace poświęcone problematyce etycznej można podzielić na trzy grupy: a) podejmujące teoretyczną, metodologiczną i teoriopoznawczą problematykę moralności, b) dotyczące ideałów i postulatów etyki marksistowskiej, c) informacje naukowe i recenzje.

Przedstawimy w skrócie treść poszczególnych publikacji, zachowując wprowadzoną tu ich klasyfikację.

*Metodologiczne i teoriopoznawcze problemy moralności*

Problemy te posiadają w omawianym roczniku „Woprosów Filozofii” zdecydowaną przewagę. I tak w numerze 2 zamieszczony został artykuł dyskusyjny O. G. Drobnickiego *Charakter świadomości moralnej*. Punktem wyjścia swych rozważań autor czyni stwierdzenie, że w ostatnich latach nastąpił poważny rozwój etyki marksistowskiej, co obecnie skłania do podejmowania i opracowywania szczegółowych zagadnień. Jednym z nich jest właśnie zagadnienie istoty moralności, cech wyodrębniających tę formę świadomości z całokształtu duchowych tworów człowieka. Trudność takich ustaleń polega zaś na tym, iż postępowanie moralne nie stanowi jakiejś odrębnej sfery postępowania ludzkiego, istniejącej poza działalnością ekonomiczną, polityczną, teoretyczną, artystyczną itp. — całość tej działalności oraz stosunków społecznych i jednostkowych podlega ocenom moralnym. Moralność zatem to swoisty sposób regulacji działalności ludzkiej, niezależny od przedmiotowej treści działania.

Na czym polega według autora swoistość moralności jako regulatora działań ludzi we wszystkich sferach ich życia, a tym samym na czym polega charakter etyki?

Moralność stanowi system zjawisk wyznaczających zakres analiz teoretycznych etyki. Głównymi elementami moralności są: całokształt zachowania się ludzi podlegający ocenom i sankcjom moralnym, charakterystyczne dla moralności formy regulowania działalności ludzkiej, wreszcie świadomość moralna. Elementy te przeplatają się ściśle, tworzą jednolity system — każdy z nich może być definiowany w terminach innego.

Autor artykułu nie podejmuje się ustalenia swoistości pierwszych z dwóch wyróżnianych elementów moralności, natomiast próbuje ustalić specyfikę świadomości moralnej, biorąc pod uwagę występujące w niej normy, zasady, ideały, pojęcia dobra i zła, sumienia i godności, sprawiedliwości itp., służące samookreśleniu postępowania jednostek i grup społecznych, a zatem odgrywające instrumentalną rolę wobec praktyki ludzkiej. Łatwo tu jednakże popaść w tautologię — twierdzi Drobnicki — i określać moralność jako moralne normy, zasady, pojęcia itd. Dla uniknięcia tej tautologii należy rozpocząć definiowanie moralności od ustalenia natury dowolnych, ogólnych wyobrażeń moralnych. Ponieważ przedmiotem świa-