

ZARYS HISTORII ETYKI

Tejmuraz Dżafarli, *Iz istorii domarksistskoj eticzeskoj mysli* (kratkij oczerk), Genczano, Tbilisi 1970, ss. 442.

Poważną luką w uprawianiu etyki marksistowskiej jest między innymi brak dobrze, całościowego opracowania z dziedziny historii etyki. Brak ten mogą nieco złagodzić, ale nie zlikwidują go w pełni, wartościowe monografie historyczno-etyczne, które pogłębiają w społeczeństwie znajomość odpowiednich zagadnień etycznych i niekiedy rzucają nowe światło na stare problemy etyczne. W literaturze marksistowskiej są już precedensy takich badań. Wspomnę tu dla przykładu o pracy czeskiej uczonej Popelovej (recenzję z tej książki zamieściłem w „Studiach Filozoficznych” w 1964 r.) oraz o wydanym w Moskwie *Zarysie historii etyki* pod redakcją B. A. Czagina, M. I. Szachnowicza i Z. N. Mieleščzenki. Książki te mają wiele zalet, ale jak każde inne opracowania z historii myśli społecznej nie są wolne od błędów. Z konieczności prace te oparte są w dużym stopniu na materiale „z drugiej ręki”.

Wspomniane tu prace znane są polskim badaczom etyki. Wątpię jednak, czy praca Tejmuraza Dżafarli wydana w Gruzji wprawdzie po rosyjsku, ale w nakładzie dwóch tysięcy egzemplarzy, dotrze do polskich bibliotek. Między innymi z tego względu pragnę zaprezentować ją czytelnikowi.

Praca obejmuje, jak to sugeruje tytuł, tylko etykę przedmarksowską. Składa się ze wstępu i zakończenia oraz dziewięciu rozdziałów poświęconych kolejno etyce starożytnego Wschodu, etyce antycznej Grecji i Rzymu, etyce wieków średnich, etyce XVI, XVII, XVIII i pierwszej połowy XIX wieku.

W rozdziale pierwszym Dżafarli przedstawia etykę starożytnych Indii i Chin. Stosunkowo dużo miejsca poświęca przedstawieniu zasad moralnych Wed. Czytając z kolei szkieletowe przedstawienie filozofii i etyki buddyjskiej, nie można się nie zgodzić z autorem, że Budda był jednym z pierwszych, jeżeli nie pierwszym dialektykiem, który znacznie wcześniej od Heraklita sformułował pewne zasady filozofii dialektycznej. Budda był również jednym z pierwszych badaczy, którzy zajmowali się rolą i znaczeniem psychiki dla rozważań etycznych.

W zarysie etyki Chin, który przedstawia Dżafarli w dalszej części rozdziału pierwszego, nie ustrzegł się on pewnych błędów. Na przykład stwierdza, że podstawowymi pojęciami w etyce Konfucjusza są *žen* i *li*. Dżafarli niesłusznie oba te terminy rozumie jako ludzkość. Termin *li* w etyce Konfucjusza nie oznacza bowiem ludzkości, lecz porządek, który człowiek przyjmuje. *Li* jest tym, co powstało z *žen*. Jest to obiektywizacja *žen*, czyli ludzkości, humanitaryzmu w instytucjach społecznych, w obyczajowości, w regułach postępowania, w etykiecie.

Nie brak w omówieniu etyki chińskiej systemów Mo-tsy, Lao-tsy, Jang czy Mencjusza, Sün-tsy czy Wang Czunga. Szkoda tylko, że Dżafarli pominął, zasadniczo odrębną od powyższych, szkołę legistów. Zamazuje to częściowo obraz walk ideologicznych w ostatnich wiekach istnienia klasycznej filozofii chińskiej. Legiści, do których nawiązują obecnie maoiści, wnieśli do etyki chińskiej akcenty antyhumanizmu i nihilizmu.

Obszernie Dżafarli przedstawia etykę grecką (sofiści, Sokrates, Demokryt, Platon, Arystoteles, cynicy, cerenaicy, stoicy, Epikur). Zwrócona jest też uwaga na klasowe uwarunkowanie etyki greckiej. Dżafarli trafnie zauważa, że np. etycznej nauce

Demokryta właściwy jest intelektualny arystokratyzm — wyraz ideologii właścicieli niewolników. Ideologię tę, moim zdaniem, wyraża w swoisty sposób, również szkoła cynicka. Zagadkowe jest więc dla mnie sformułowanie (s. 101), że antyhedonistyczne postępowanie cyników było swoistym wyrazem protestu ideologów „dołów”. Szkoda, że Dżafarli nie precyzuje i nie rozwija tej tezy.

W rozdziale o etyce średniowiecza Dżafarli przedstawia najpierw poglądy Filona i Pawła, a następnie Aureliusza, Augustyna i Tomasza z Akwinu. Osobno traktuje nurt „nieortodoksyjny”, do którego zalicza Eriugę, Abelarda, R. Bacona, Dunsza Szkota i W. Ockhama.

Na uwagę zasługuje omówienie etyki Pawła. Dżafarli stwierdza, że etyka Pawła zależna jest od systemu Filona. Paweł, według charakterystyki autora, uczył, że światem rządzi wieczne i niezienne prawo, w którym kryje się wola Boga. Moralnym celem człowieka jest dążenie do poznania woli bożej, od której zależy dobro i w ogóle każda wartość. Trzeba więc walczyć z ciałem, trzeba przydawać mu cierpienia.

Omawiając w dużym skrócie etykę średniowiecznej Gruzji, Armenii i Azerbajdżanu nie pomija Dżafarli interesującej postaci Mechitara Gosza (ok. 1140-1213), ormianina, który pisał o równości ludzi z natury, ale żyjąc w społeczeństwie feudalnym usprawiedliwiał istnienie własności prywatnej. W odróżnieniu jednak od Tomasza z Akwinu Gosz uważał, że człowiek może wybierać wartości dzięki swemu rozumowi i że jest odpowiedzialny za swój wybór, a podstawą wyboru jest ludzki egoizm.

W sposób interesujący przedstawiona jest między innymi etyka perskiego (pochodzenia azerbajdżańskiego) poety Nizamiego (1141-1209). Autor zwraca uwagę na pokrewieństwo etyki Nizamiego z eudajmonizmem greckim. Cennym elementem jest zwrócenie uwagi na rolę pracy w tej etyce. Nizami bowiem pracowitość stawiał w hierarchii dóbr bardzo wysoko i umieszczał ją wśród najważniejszych cnót.

W rozdziale o etyce Renesansu oraz etyce XVII wieku Dżafarli omawia poglądy L. Valli, N. Machiavellego, Erazma z Rotterdamu, G. Bruno, M. Montaigne'a, P. Charrona, Kartezjusza, T. Hobbesa, J. Locke'a, A. J. Komenskigo i innych. Warto czytając ten rozdział zwrócić uwagę na interpretację etyki Kartezjusza. Dżafarli polemizuje z Jodlem, który twierdził, że poglądy etyczne Kartezjusza są w gruncie rzeczy powtórzeniem poglądów rzymskich i greckich stoików, dopełnionych pozostałościami scholastyki. Dżafarli wskazuje, że Kartezjusz eliminował rozważania o istotach nadprzyrodzonych z etyki i sugerował, że podstawą moralności jest ludzki rozum. Świadczą o tym między innymi jego rozważania o wyrzutach sumienia, o skrusze i o wstydzie. Wydaje mi się też interesujące omówienie związku znanej kartezjańskiej teorii afektów z etyką. Autor zauważa mianowicie, że Kartezjusz nie wyprowadza zasad moralnych z afektów, lecz uważa, że należy za pomocą woli podporządkowywać sobie wszystkie afekty, które same w sobie mogą być przyczyną zła. Dżafarli charakteryzując kartezjańską koncepcję szczęścia, wspomina również o intelektualizmie sokratejskim. Istotnie, według Kartezjusza tylko prawdziwa wiedza może być podstawą moralności i może gwarantować szczęście.

W rozdziale o etyce francuskiego Oświecenia Dżafarli polemizuje z tymi historykami etyki, którzy twierdzili, że francuscy myśliciele z XVIII w. nie wnieśli w zasadzie niczego do etyki i że np. zasługi Helwecjusza dla etyki są żadne. Aby wykazać fałszywość tych opinii, m. in. Jodla i Russella, Dżafarli obszernie charakteryzuje systemy etyczne Monteskiusza, Helwecjusza, Holbacha i innych.

Dżafarli stwierdza, z czym należy się zgodzić, że etyce francuskiego Oświecenia jako pierwsi postawili problem roli środowiska oraz okoliczności życia dla uformo-

wania się moralnego oblicza człowieka i w sposób zdecydowany odrzucili pretensje religii do kierowania stosunkami moralnymi. Diderot, Helwecjusz i Holbach zde-maskowali społeczne funkcje etyki religijnej, jej służalczość wobec interesów feudałów.

Stosunkowo obszernie pisze Dżafarli o dość dobrze opracowanej przez radzieckich historyków filozofii niemieckiej etyce Kanta, Fichtego, Hegla i Feuerbacha. Pisząc o etyce niemieckiej, Dżafarli powołuje się między innymi na książkę H. Jankowskiego o etyce Feuerbacha. Wspominam o tym fakcie, bo jest to jedyna polska praca z dziedziny historii etyki, którą autor odnotowuje. Dżafarli charakteryzując tę książkę zwraca uwagę na jej oryginalność i solidność w przedstawieniu materiału. Zgadza się też z zasadniczymi wnioskami tej pracy i w ślad za Jankowskim przedstawia etykę Feuerbacha jako etykę materialistyczną.

W ostatnich trzech rozdziałach Dżafarli przedstawia kolejno etykę angielską z XVIII wieku i pierwszej połowy XIX wieku (Hume, Smith, Bentham, Mill, Spencer), etykę socjalizmu utopijnego i etykę rosyjskich demokratów rewolucyjnych (Bieliński, Hercen, Czernyszewski i Dobrolubow).

Szkoda, że omawiając etykę brytyjską z końca XVII i z XVIII wieku, autor nie zwraca uwagi na kontrowersję między racjonalizmem i emocjonalizmem, że pomija etykę szkoły szkockiej (Reid i inni). Ponadto Dżafarli nie przedstawia etyki Kierkegaarda, etyki nowożytnych Indii, Chin, Korei, Japonii, Azerbajdżanu, Gruzji i Armenii oraz etyki rosyjskiej do końca XVIII wieku.

Sądzę jednak, że w recenzowanej książce można znaleźć dobry zarys przedmarkowskiej historii etyki. Książka Dżafarlego jest wartościowym podręcznikiem historii etyki.

Stanisław Jedynek

AGRESJA A NATURA LUDZKA

Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse*, dr G. Borotha-Schoeler Verlag, Wien 1970, ss. 371.

Książka zoologa austriackiego, Konrada Lorenza zyskała uznanie szerokiej publiczności; świadczy o tym choćby liczba jej wznowień. Z żywym zainteresowaniem przyjęto ją również w świecie naukowym¹.

W książce, opatrzonej podtytułem *Z historii naturalnej agresji*, można wyróżnić dwie części. Pierwsza poświęcona jest problemowi agresji w świecie zwierzęcym. Autor powołuje się tu na własne obserwacje oraz wykorzystuje wyniki badań przeprowadzonych przez zoopsychologów i psychoanalityków. Druga część, na którą składają się trzy końcowe rozdziały, stanowi próbę naturalistycznego wyjaśnienia ludzkich problemów i daje autorowi okazję do przedstawienia własnych moralnych oraz pewnych praktycznych wniosków.

¹ W styczniu 1973 r. ukazało się polskie tłumaczenie książki: K. Lorenz, *Tak zwane zło*, PIW, Warszawa 1972, ss. 360 (przyp. Red.).