

## UTYLITARYZM PLATONIZUJĄCY

Robin Barrow, *Plato, Utilitarianism and Education*, London and Boston 1975, Routledge and Kegan Paul, ss. 211.

Bogactwo zadań, które stawia przed sobą zwłaszcza początkujący filozof, dobrze świadczy o jego ambicji i pasjach poznawczych. Nie zawsze jednak rezultat pracy pokrywa się z zamiarami. Może się o tym przekonać każdy, kto zechce zapoznać się z rozprawą R. Barrowa. Jak wskazuje sam tytuł, autor postawił przed sobą trzy główne zadania: 1) próbuje wykazać, że Platon był utilitarystą; 2) dowodzi, że utilitaryzm jest jedyną doktryną etyczną godną zaakceptowania; 3) usiłuje przekonać czytelnika, że wskazane przez niego utilitarystyczne treści w Platońskiej teorii wychowania i teorii państwa zachowały współcześnie swój walor i mogą w pełni służyć jako filozoficzna osnowa praktyki pedagogicznej. Każde z wymienionych zagadnień mogłoby stać się przedmiotem odrębnej rozprawy, a tymczasem Barrow uporał się z nimi w niespełna 220 stronicowej książce. Skrótowość wyrażania myśli jest oczywiście zaletą, lecz tylko wówczas, gdy nie idzie w parze z powierzchownością w prezentowaniu materiału dowodowego. A to właśnie mam do zarzucenia autorowi rozprawy.

Praca składa się z ośmiu problemowo wyodrębnionych rozdziałów. We „Wstępie” autor zapoznaje czytelnika z poglądami swych głównych adwersarzy co do interpretacji filozofii Platona. Przedstawia w ogólnym zarysie ich ocenę platońskiej teorii państwa, usiłuje dotrzeć do filozoficznych źródeł tych ocen. Barrow polemizuje przede wszystkim z poglądami K. R. Poppera (*The Open Society and its Enemies*), R. H. S. Crossmana (*Plato Today*) i B. Russella (*History of Western Philosophy*). Uważa bowiem, że przyjęta przez tych myślicieli interpretacja filozofii społecznej Platona jest reprezentatywna dla wszystkich tzw. liberalnych demokratów. Zasadniczy zarzut, jaki stawia Barrow wspomnianym filozofom sprowadza się do tego, że oceniając Platona, nie potrafią oni uwolnić się od własnych uwarunkowań kulturowych, że rozpatrują Platoński ideał państwa przez pryzmat „naszej cywilizacji”, „naszych ideałów wolnego Zachodu” (s. 2), i z tego powodu nie potrafią wniknąć głębiej w filozoficzną i moralną treść Platońskiej wizji społeczeństwa planowo i racjonalnie zorganizowanego. Nic dziwnego — stwierdza autor — że Platon jawi się im jako reakcjonista, totalitarysta i faszysta, a jego wizja państwa wydaje im się odrażająca i niehumanitarna. „Liberalni demokraci rzadko polemizują z przyjętymi przez Platona zasadami organizacji państwa, zazwyczaj uwagę ich przyciągają pewne szczegółowe propozycje Platona (np. sprawa regulowania przez państwo współżycia seksualnego obywateli lub sprawa stosowania kar cielesnych w wychowaniu). Nie badając proponowanych przez Platona zasad moralnych, zamiast argumentów posługują się często „emotywną frazeologią” (s. 3—4). Barrow uważa, że w celu zrozumienia Platona i właściwej oceny jego wizji państwa należy sięgnąć do treści moralnych leżących u jej podstaw, bo „współczesne znaczenie Platona ujawnia się właśnie w akceptowanych przez niego zasadach, a nie w szczegółach” (s. 4). Krótko mówiąc, Barrow zarzuca wspomnianym krytykom Platona brak obiektywizmu, płynącego z przyjętej z góry negatywnej oceny filozofii starożytnego myśliciela, oraz powierzchowność analiz. Jeśli nawet „liberalni demokraci” odnajdują w pracach Platona pewne treści pozytywne — jak np. Popper, który ceni Platona jako socjologa i widzi w nim prekursora

inżynierii społecznej — to jednak nie mogą rozwinąć ich w pełniejszy system, ponieważ sami nie dysponują racjonalną i koherentną doktryną. W taki oto sposób podjęta przez Barrowa obrona Platona przed fałszywymi, jego zdaniem, interpretacjami przekształca się w totalną prawie krytykę założeń filozoficznych, społecznych, politycznych i etycznych liberalizmu.

Zasadnicza różnica między poglądami Barrowa a poglądami „liberalnych demokratów” przejawia się w tym, że stoi on na stanowisku monizmu aksjologicznego, natomiast jego przeciwnicy akceptują pluralizm zasad moralnych. Stąd też płynnie odmienną interpretacji i oceny filozofii Platona. Przedstawiona w recenzowanej książce polemika Barrowa z pluralizmem prowadzi do wniosku, że opowiada się on za monizmem właśnie z powodów utylitarnych. Uważa on, że źle się dzieje, jeśli tę samą sytuację reglamentują dwie różne zasady, ponieważ w praktyce prowadzi to do zamieszania i utrudnia wybór. Pluralizm czyni z wyboru moralnego „rodzaj gry hazardowej”, uniemożliwia ustalenie hierarchii wartości; „ceną tolerancji jest impotencja” — stwierdza dobitnie (s. 14).

Nie mam zamiaru rozpatrywać, czy Barrow, czy krytykowany przez niego „liberalni demokraci” bardziej adekwatnie pojmują myśl Platona. Interesuje mnie stanowisko samego autora rozprawy. Określa on swe poglądy mianem „platonizującego utylitaryzmu”. Ciekawe, jak dokonała się synteza Platona z utylitaryzmem, co zostało zacierpnięte z propozycji autora *Państwa*, a co należy do tradycyjnych elementów utylitaryzmu. Jak się przekonamy, Barrow czasem zbliża się do utylitaryzmu w jego hedonistycznej wersji. Jednak pragnąc uniknąć niedostatków klasycznego utylitaryzmu wprowadza do tej teorii pewne modyfikacje. Tak np. Barrow twierdzi, że zarówno Bentham, jak i Mill niewiele uwagi poświęcili wyjaśnieniu podstawowej kategorii swej etyki, a mianowicie szczęściu. Analizie problemu, czym jest szczęście, poświęca Barrow czwarty rozdział swej rozprawy, by z kolei w rozdziale następnym, zatytułowanym „Dążenie do szczęścia”, skupić się na uzasadnieniu swej teorii, odwołując się do swoistej teorii motywacji i antropologii.

Dwa następne rozdziały poświęcone zostały problematyce społecznej. Podejmuje w nich Barrow zagadnienie wolności, równości i sprawiedliwości, rozpatrując je z punktu widzenia przyjętej wcześniej zasady użyteczności. W rozdziale ostatnim autor przedstawia własną koncepcję filozofii wychowania. Należy podkreślić, że w każdym rozdziale swej rozprawy Barrow rozwija trzy wskazane w tytule książki wątki: interpretuje Platona w duchu utylitaryzmu, następnie zgodnie z tym omawia główny problem rozdziału oraz polemizuje ze stanowiskiem „liberalnych demokratów”. Jedynie w rozdziale 4 i 5 większy akcent kładzie na głębszą prezentację treści swej wersji utylitaryzmu. Z tego powodu czytelnik często gubi główną myśl autora, znikającą wśród szczegółowych polemik i interpretacji.

Co przemawia, zdaniem Barrowa, za tym, że Platon był utylitarystą? Jak wiadomo, jednym z kluczowych pojęć etyków starożytnych jest pojęcie eudajmonii. Posługiwał się nim także Platon. Barrow sądzi, że uznanie Platona za utylitarystę zależy od tego, jak będziemy rozumieć to pojęcie oraz funkcję, jaką ono spełnia w platońskiej etyce. Nie przeczy, że Platon nie utożsamiał dobra ze szczęściem. Uważa jednak, że szczęście może stanowić kryterium dobra; że dobro najwyższe można określić poprzez to wszystko, co prowadzi do maksymalizacji szczęścia w społeczeństwie (por. s. 40 i n.). Jest on zdania, że Platon był utylitarystą w tym właśnie znaczeniu, to jest „uznawał szczęście ludzi za ostateczne kryterium, pozwalające stwierdzić, co jest słuszne, a co zdrożne, co dobre, a co złe” (s. 41).

Tylko ten sposób rozumienia utylityzmu wydaje się autorowi racjonalny / bez względu na to, czy był przez kogokolwiek z powszechnie znanych utylitystów akceptowany, czy też nie.

Jeśli się odrzuci platońską teorię idei, to oczywiście można się zgodzić z przyjętą przez Barrowa interpretacją Platona. Ale czy nie odbiega ona zbyt daleko od poglądów samego Platona? Czym w takim wypadku różniłaby się jego etyka od etyki Arystotelesa czy Epikura? Sądzę, że Barrow zbyt tendencyjnie interpretuje poglądy Platona, usuwając z nich to wszystko, co zdecydowanie różni je od utylityzmu.

Barrow nie neguje także, iż / w hierarchii dóbr Platon wysoko umieszczał wiedzę i prawdę. Uważa jednak, że były to dla niego wartości mieszczące się w zakresie szeroko pojętego szczęścia. W racjonalnie uporządkowanym platońskim ideale społeczeństwa nie może być miejsca dla wspólnoty cieszącej się prymitywnymi przyjemnościami. Platońska eudajmonia oznacza szczęście istot *rozumnych*, tj. zdolnych do zrozumienia różnicy jakościowej między przyjemnościami, a także do dokonywania wyboru przyjemności duchowych, wyższych. Dotyczy to zwłaszcza filozofów-królów. Dla nich właśnie — jak stwierdza Barrow — dążenie do prawdy jest konieczną częścią szczęścia, a wiedza niezbędnym warunkiem osiągnięcia szczęścia powszechnego, pojętego jako harmonia całości społecznej, w której każda część właściwie spełnia powierzona sobie rolę. Hierarchia społeczna, będąc dla Platona odwzorowaniem hierarchii rozmaitych części duszy, jest — zdaniem Barrowa — usprawiedliwiona moralnie. Nie jest bowiem efektem jakichś sztucznych podziałów społecznych opartych na irracjonalnych podstawach, lecz stanowi rezultat naturalnego zróżnicowania ludzi, naturalnego zróżnicowania uzdolnień, talentów i predyspozycji. Z tego powodu — stwierdza Barrow — nie mają racji Russel i Crossman, kiedy twierdzą np., że Platon deprecjonuje klasę rzemieślników. Autor *Państwa* nie twierdzi, że nikt, kto jest rzemieślnikiem nie jest zdolny do poznania idei, lecz odwrotnie, kto nie może poznać idei, należy do tej klasy. Barrow uważa, że błędne rozumienie poglądów Platona na tę sprawę jest efektem niedoceniań pracy fizycznej przez społeczeństwa „wolnego Zachodu”. Racjonalne wychowanie powinno zmienić tę ocenę (s. 155). Wedle niego Platoński podział społeczeństwa na klasy jest funkcją pewnych cech osobowościowych. Filozofem-królem może być tylko ten, kto rozumie, że dążyć do prawdy i dobra to dążyć do szczęścia całej wspólnoty, bo tylko ono stanowić może ostateczne kryterium dobra (s. 43). Jak się zdaje, w gronie platońskich filozofów-królów widzi Barrow wyłącznie utylitystów.

Królowie kreowani przez Barrowa na utylitystów, pozbawieni (tym razem przez Platona) dążeń egoistycznych, bo jedynym ich celem ma być wzgląd na dobro całości, mają pełne moralne prawo kierowania postępowaniem innych. Posiadając wiedzę rozleglejszą, mogą w sposób kompetentny decydować o środkach wiodących do celu. Barrow zdaje się sądzić, że kompetencje i brak motywacji egoistycznych stanowią dostateczny warunek sprawowania władzy politycznej. Jak za chwilę się przekonamy, pogląd ten stoi w sprzeczności z przyjętą przez autora definicją szczęścia.

Ostatni z argumentów Barrowa odnosi się do sposobu pojmowania szczęścia ogółu. Dość powszechnie uznaje się Platona za rzecznika tzw. organicystycznej koncepcji społeczeństwa. Rzecz jasna, przy takim pojmowaniu społeczeństwa absurdalne jest twierdzenie o szczęściu jako przedmiocie dążeń tej całości. Wszak całość ta pozbawiona jest odrębnej świadomości i zdolności odczuwania. Barrow zdaje sobie z tego sprawę, dlatego musi podważyć taką interpretację poglądów Platona. Do-

wodzi więc, że Platon, mimo organicystycznej koncepcji społeczeństwa, szczęście ogółu pojmował dystrybutywnie, jako sumę szczęścia poszczególnych obywateli (s. 50—51). Jest też przekonany, że Platońska republika stwarza każdemu obywatelowi dostateczne warunki szczęścia, jest bowiem zorganizowana zgodnie z zasadą użyteczności, tj. zasadą największego szczęścia największej liczby osób (s. 51—52).

Moim zdaniem, Barrow zbyt tendencyjnie interpretuje filozofię Platona, zbyt gorliwie chce w nim widzieć prekursora swych własnych poglądów. Zasadność jego interpretacji jest poważnie osłabiona, ponieważ ogranicza się on prawie wyłącznie do analizy *Państwa*, sporadycznie tylko sięgając do *Praw* i *Gorgiasza*. Zarzutu tego nie podważa fakt, że autor nie miał zamiaru pisać rozprawy z zakresu historii filozofii, lecz zajął się filozofią wychowania. Jako znawca filozofii starożytnej, winien był jednak postarać się o szersze uzasadnienie nowej przecież interpretacji poglądów Platona, tym bardziej, że posłużyły mu one za podstawę teorii pedagogicznej.

Kluczowe dla swej doktryny pojęcie szczęścia definiuje Barrow jako zadowolenie (s. 54) bądź akceptowanie sytuacji, w jakiej się człowiek znalazł (s. 62). Określa ono relację między dwiema zmiennymi: jednostką a otoczeniem. Ze względu na ową zmienność nie można, zdaniem autora, podać żadnych powszechnych warunków szczęścia (s. 52 i n.); szczęście jest relatywne. Można jednak i trzeba zbadać to, co szczęściu przeciwdziała, co uniemożliwia jednostce wyrażenie zgody na świat, co ją skłania do zmieniania świata lub zmieniania siebie. Aktywność człowieka jest dla Barrowa symptomem nieszczęścia, ponieważ szczęśliwy nie pragnie nic zmienić w swym położeniu. Nie dotyczy to osób, które z samej aktywności czerpią zadowolenie (s. 63). Poczucie szczęścia posiada różne odcienie i stopień intensywności, bo przecież w różnym stopniu akceptujemy swe położenie. Pełnia szczęścia pojawić się może tylko wówczas, gdy człowiek dojdzie do wniosku, że otaczający go stan rzeczy jest taki, jaki powinien być (s. 62 i n.). Mamy tu do czynienia ze zmianą pojęcia szczęścia. Zagubione zostają jego elementy hedonistyczne, których rozważaniom autor poświęcił sporo miejsca (rozdz. 5). Ich miejsce zajmują wątki perfekcjonistyczne. Szczęście oznacza stan zadowolenia płynący z przekonania o zgodności ideału (tego, co powinno być) z rzeczywistością. Jeśli teraz odniesiemy to do szczęścia ogółu — a o to przecież chodzi każdemu utylitaryście — musimy uznać za najbardziej szczęśliwe społeczeństwo, w którym każda jednostka akceptuje swe położenie, ponieważ uznaje, że jest tak, jak powinno być. Przy takim przesunięciu znaczenia możemy zgodzić się z Barrowem, że każdy dąży do szczęścia, bo przecież każdy pragnie urzeczywistnić swe ideały. Barrow jednak zapomina, że spór między etykami toczy się właśnie o to, co powinno być, o ideał, i że nie zajmuje żadnego stanowiska w tym sporze, kto tylko twierdzi, że ludzie pragną zrealizowania swych ideałów.

Barrow nieustannie zmienia określenie owego ideału. Raz twierdzi, że jest nim to, co powinno być tożsame z pożytkiem danej osoby (s. 65), innym razem oznajmia, że w skład owego ideału muszą wchodzić pewne zasady współżycia społecznego (rozdz. 8). Przy tym nie zawsze wiadomo, czy chodzi mu o pożytek doraźny, czy przyszły, spodziewany. Jest jednak pewne, że Barrow agituje za przedkładaniem interesu (pożytku lub szczęścia) społecznego nad interes (szczęście, pożytek) własny, nawet wówczas, gdy osoba zainteresowana stwierdza zasadniczą rozbieżność obu. Ideałem autora jest bowiem społeczeństwo, w którym interes osobisty obywateli zgodny jest z interesem ogółu. Dowiadujemy się jednak, że owa harmonia społeczna, czyli społeczeństwo szczęśliwych, jest — zdaniem Barrowa — „niepraktyczną mrzonką” (s. 65), bo mało prawdopodobne, by każdy człowiek całkowicie akceptował swą sytuację, uznając ją za zgodną z tym, co powinno być. Najkrótszą receptę Barrowa

na szczęście (tym razem pojęte jako dążenie do zaakceptowania sytuacji) można wyrazić następująco: zmieniać okoliczności dostosowując je do siebie albo zmieniać siebie dostosowując się do okoliczności (s. 64). Dlatego takie wielkie znaczenie przypisuje autor polityce i wychowaniu. Polityka ma na celu zmienianie warunków życia, do czego najbardziej predysponowani są filozofowie, wychowanie zaś kształtować ma człowieka zgodnie z etyką utylitaryzmu.

Celem wychowania i nauczania wedle Barrowa ma być przygotowanie młodzieży do życia w państwie zorganizowanym na racjonalnych i etycznych zasadach. Należy przeto w wychowankach rozwijać talenty i uzdolnienia zgodne z realnymi możliwościami, kształtować osobowość tak, by nie zaprzeczając naturalnych predyspozycji, ale też nie budzić fałszywych ambicji, które nigdy nie będą mogły być zaspokojone i w efekcie przyniosą człowiekowi nieszczęście. Należy pamiętać, że tylko ten będzie szczęśliwy, kto potrafi stawiać sobie cele na miarę swych sił, przyczyniając się w ten sposób do wzrostu szczęścia ogółu.

Myślę, że u podstaw Barrowa teorii wychowania tkwi błędna koncepcja antropologiczna, streszczająca się w przekonaniu o niezmienności „natury” człowieka, o pewnych określonych i skończonych (by nie powiedzieć: wrodzonych) możliwościach człowieka, które racjonalne wychowanie powinno rozwijać aż do pełnej ich realizacji. Jest to teoria nawołująca do tego, by człowiek, znając już swój poziom możliwości i zależny od niego status społeczny, rozsądnie się go trzymał w imię szczęścia własnego i szczęścia ogółu. Jedynie wiara Barrowa w nieograniczone i pełne poznanie tego wszystkiego, co potencjalnie tkwi w człowieku, wydaje się bezgraniczna. Nie podzielam tej wiary. Sądzę natomiast, że wynika ona ze zbyt-niego zaangażowania się autora w filozofię Platona. Można się tu dopatrzeć pewnych reminiscencji platońskiego natywizmu, wedle którego w swym rozwoju intelektualnym i społecznym człowiek dochodzi do pewnego nieprzekraczalnego poziomu, jakim jest wiedza absolutna o niezmiennym świecie idei, wśród których króluje idea Dobra, a sposobem jej przejawiania się jest szczęście społeczeństwa.

Ewa Klimowicz

#### WARTOŚCI I WYCHOWANIE MORALNE

Karol Kotłowski, *Aksjologiczne podstawy teorii wychowania moralnego*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1976, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, ss. 196.

Aby spełnić to, co zapowiada tytuł, książka Kotłowskiego powinna zawierać co najmniej próbę rozstrzygnięcia kwestii, czy dopuszczalne jest, z punktu widzenia aksjologii, wpajanie określonego systemu wartości, a jeżeli tak, to jakiego i w jaki sposób. Wydaje się, że aby nadać wywodom niezbędną jasność, należałoby rozpocząć je od rozważenia, które spośród wartości moralnych stanowią podstawę do formułowania wszelkich moralnych dyrektyw dotyczących wychowania moralnego. Chodziłoby o przedstawienie możliwie zwartego zbioru wartości, za pomocą