

JANINA MAJLER

KILKA UWAG O UNIWERSYTECKIEJ ETYCE I O NAUCZANIU ETYKI  
WE FRANCJI

Artykuł niniejszy — nade wszystko informacyjny — nie ma pretensji do wyczerpującego zdania sprawy ze stanu etyki we Francji.

Poza, by tak rzec, murami uczelni problematyką etyczną zajmują się różni filozofowie, zarówno J. P. Sartre, jak R. Garaudy, personaliści jak teilhardyści i inni. Uwagi poniższe odnoszą się będą jedynie do etyków związanych ze szkolnictwem i stawiają sobie za zadanie naszkicowanie kilku sylwetek oraz ogólną charakterystykę niektórych prac bez podejmowania próby głębszej analizy czy oceny.

O ile mi wiadomo, jedynie na Sorbonie istnieje katedra etyki, aczkolwiek filozofia moralna wykładana jest i na innych uczelniach. Kierownikiem katedry uniwersytetu paryskiego jest profesor Vladimir Jankélévitch.

Twórczość filozoficzna V. Jankélévitcha, postaci chyba najbardziej znaczącej we współczesnej francuskiej etyce uniwersyteckiej, poza wąskim kręgiem specjalistów nie jest znana w Polsce i żadna z jego prac nie została przetłumaczona. Być może natomiast ci, co śledzili przebieg dyskusji na temat przedawnienia zbrodni hitlerowskich, zauważyli poważny w niej udział V. Jankélévitcha i jego nieprzejednane stanowisko w tej sprawie, motywowane nade wszystko względami moralnymi.

Profesor Madeleine Madaule wyraża pogląd, że okres hitlerowskiej okupacji zostawił głębokie ślady na twórczości Jankélévitcha, i stawia pytanie: „Czy filozof Jankélévitch całkowicie powrócił z tego piekła? [...] Podczas gdy wielu, aby odnaleźć codzienność, w pełni korzystało z rozczarowującej, ale żywotnej funkcji zapomnienia, pan Jankélévitch jest człowiekiem, który nie chciał zapomnieć”<sup>1</sup>.

Co się tyczy przynależności V. Jankélévitcha do określonego nurtu filozoficznego, zaliczany on bywa w swym kraju do tzw. francuskiego spirytualizmu. Według pani Madaule w myśli etycznej V. Jankélévitcha odnaleźć można wpływy Kanta, Bergsona, Kierkegaarda i teorii wartości Schelera<sup>2</sup>. Nie pozostaje jednak całkowicie wierny żadnemu ze swych antenatów i sam zapewne protestowałby przeciwko zaliczaniu go do jakiegokolwiek szkoły. Łagodzi rygorizm Kanta, nadając wysoką rangę miłosierdziu (czystej miłości) jako podstawowej wartości moralnej; inaczej niż u Bergsona zarysowuje się antyintelektualizm jego etyki; aksjologii typu Schelera przeciwstawia wybór moralny, który w każdej chwili tworzy na nowo całą tabelę wartości. Wartości nie stanowią, wedle Jankélévitcha, „inteligibilnego państwa”, a raczej rodzaj „rozdartego firmamentu”<sup>3</sup>. Piękno, Dobro i Prawda są, wedle niego,

<sup>1</sup> *Tableau de la philosophie contemporaine*, Paryż 1957, s. 293.

<sup>2</sup> Por. *ibidem*, s. 293—298 oraz konspekt wykładu M. Madaule na Sorbonie.

<sup>3</sup> V. Jankélévitch, *Le Mal*, s. 9.

często imperatywami rozbieżnymi, czasem sprzecznymi, świat wartości jest pluralistyczny, ale każda wartość jest absolutna, tak, jakby była jedyna<sup>4</sup>. Wizja świata ludzkiego daleka jest u V. Jankélévitcha od heleńskiego optymizmu i harmonii, nawiązuje raczej do tradycji judeo-chrześcijańskiej i zbliża się do Kierkegaarda. Jest to wizja tragiczna, nie skazująca jednak człowieka na rozpacz bez nadziei, gdyż w obliczu rozdartego i nieracjonalnego świata człowiek może działać i jego wysiłek znajduje uzasadnienie w miłosierdziu. Dobro, które determinuje nasze działanie, nie jest wzorem w rodzaju idei platońskich. Sta je się ono w działaniu poprzez naszą wolę i miłość. Dobrze jest to, co należy czynić, co każdy może zrobić i czego nikt na jego miejscu nie może dokonać.

Etyka V. Jankélévitcha jest antynaturalistyczna w tym sensie, że działanie moralne przeciwstawia naturze, którą ono ma dopiero przekształcać. Dlatego też filozof ten krytykuje etykę przyjemności i instynktu, interesu i egoizmu, hedonizm i utylitaryzm.

Tych kilka zdań bardzo ogólnikowo i pobieżnie charakteryzuje myśl V. Jankélévitcha. Nie stanowią one nawet zestawienia podstawowych tematów przez tego autora poruszanych. Znajdziemy w jego pracach wracające nieustannie ciekawe refleksje na temat śmierci, tej „nierozwiązalnej irracjonalności”, tej „wielkiej tragedii”, znajdziemy medytacje na temat sensu życia, kiedy na przykład frywolnej postawie szukającej przygód i znudzeniu, mającemu wedle niego swe źródła w oschłym egoizmie, przeciwstawia powagę ujmowaną jako zasadę ironii i humoru, jako świadomość, że mało jest rzeczy ważnych, ale wszystko ważnym stać się może<sup>5</sup>.

Nie wyczerpując tematu, tych kilka uwag pozwala wszakże zdać sobie sprawę, że V. Jankélévitch nie tylko wykląda etykę, ale usiłuje tworzyć pewien własny system etyczny. Problematyka, którą się zajmuje, należy do „spraw ostatecznych”, jego pisane słowo nie zawsze czyta się łatwo, ale wykład jest niezmiennie błyskotliwy, świetnie skonstruowany, czasem prawie na pograniczu prozy poetyckiej. Nie należy też zapominać, że V. Jankélévitch jest również autorem kilku prac z dziedziny teorii muzyki i, jak pisze pani Madaule, jest „najbardziej umuzykalnionym z filozofów (*le plus musicien des philosophes*)<sup>6</sup>.

Nic dziwnego, że w jego dorobku pisarskim nie ma, i chyba nie będzie, żadnego „Traktatu” w rodzaju tych, które wyszły spod pióra René Le Senne'a czy Georges Bastide'a i do których wypadnie jeszcze wrócić.

Profesor doktor Madeleine Barthélémy-Madaule jest w katedrze etyki Sorbony najbliższym współpracownikiem prof. Jankélévitcha. Nazwisko jej związane jest z twórczością Teilharda de Chardin, któremu poświęciła obszerną i cenną monografię, znana jest jako jeden z promotorów ruchu tzw. teilhardowskiego i animatorów badań nad myślą Teilharda. Pani Madaule ma zasługi nie tylko jako wybitny znawca tego filozofa, ale również jako pedagog na szczeblu uniwersyteckim (z tą jej działalnością miałam możliwość nieco się zapoznać) i współautor podręcznika etyki dla szkół średnich, o którym będzie mowa w dalszym ciągu artykułu.

Egzamin z etyki obowiązuje na Sorbonie studentów Wydziału Humanistycznego (*Lettres et Sciences Humaines*), w ramach tzw. świadectwa (*certificat*) filozofii, jednego z czterech *certificats* wymaganych dla otrzymania magisterium (*licence ès lettres*). Filozofia zaś obejmuje: 1) historię filozofii, 2) psychologię, 3) filozofię ogólną i logikę, 4) etykę i socjologię (nawiasem mówiąc na Sorbonie ten „mariaż” etyki i socjologii jest prawdziwym mezaliansem teoretycznym ze względu na kierowników katedr: etyki — V. Jankélévitch, a socjologii — R. Aron).

<sup>4</sup> Por. *Tableau de la philosophie...*, s. 294.

<sup>5</sup> V. Jankélévitch, *L'aventure, l'ennui et le sérieux*, Paryż 1963.

<sup>6</sup> *Tableau de la philosophie...*, s. 297.

Zakres zainteresowania katedry etyki i kierunek kształcenia studentów odzwierciedla również w pewnym stopniu program zawarty w *Przewodniku dla studenta*, barażo pożytecznej książeczce, dostępnej dla każdego za małą opłatą. Oto ten program:

### I. Program szerszy

Norma i nakaz. Wartość. Działanie i kontemplacja. Etyka a sztuka, metafizyka, religia, psychologia, nauka.

Najważniejsze doktryny etyczne: etyka przyjemności, szczęścia, interesu, uczucia. Formalizm i rygoryzm. Immoralizm i cynizm. Optymizm i pesymizm.

Idea doskonałości. Postęp moralny. Czas a życie moralne.

Świadomość moralna. Wyrzuty sumienia i skrucha. Skrupuły i konflikty sumienia. Głos sumienia.

Intencja. Dobra i zła wola. Obowiązek. Powinność i zasługa. Pokuta.

Odpowiedzialność i wolność. Godność. Cnoty. Odwaga i wierność. Szczerłość. Problem kłamstwa i obowiązek prawdomówności. Skromność. Samowiedza i panowanie nad sobą. Ofiarność i oddanie. Przebaczenie. Sprawiedliwość i miłość innych. Mądrość. Bohaterstwo.

Problem zła. Egoizm i złośliwość. Wina. Pokuta. Radość i ból. Surowość obyczajów. Nadzieja.

Tragizm i powaga egzystencji. Śmierć a etyka.

Niewinność i czystość moralna.

### II. Program węższy (1963—1964)

Problem zła.

Świadomość moralna.

Cnota i cnoty.

Rozum i natura.

Autorzy: Kant, *Krytyka rozumu praktycznego*. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*. Plotyn, *Enneady*, III, 7.

Reasumując można powiedzieć, że w katedrze etyki Sorbony dominującą jest problematyka normatywna, uprawiana bez poważniejszych referencji do takich dyscyplin jak socjologia moralności czy metaetyka. Nurt Durkheima czy Lévy-Bruhla nie jest kontynuowany przez etykę francuską, nie ma tam również żadnego prawie zainteresowania dla problematyki metodologicznej, z dość dużym rozmachem rozwijanej w krajach anglosaskich i uprawianej również, jak wiadomo, w Polsce. Nie znajdujemy również tej problematyki w innych pracach z dziedziny etyki.

Zarówno *Traité de morale générale* (I wyd. 1942, IV — 1961) R. Le Senne'a, zmarłego w 1954 r., jak i *Traité de l'action morale* G. Bastide'a, honorowego dziekana Wydziału Humanistycznego uniwersytetu w Tuluzie, mogą być uważane za rodzaj podręczników etyki na poziomie uniwersyteckim, których autorzy stawiają sobie zadania nie tylko teoretyczne, ale i normatywno-etyczne.

*Traktat* Le Senne'a zawiera nie tylko bibliograficzne wskazówki do studiowania doktryn etycznych (s. 41—103) i systematyzację doktryn, ale również propozycje etyczne autora. Jest to podręcznik, by tak rzec, zaangażowany pod względem filozoficznym i moralnym. Swoje credo w tej materii Le Senne wypowiada we wprowadzeniu.

„Jaka jest wartość świadomości moralnej...? — pyta. — Czy jest ona tylko zjawiskiem subiektywnym, powierzchownym i iluzorycznym, jak wszystko to, co mógłby wyrazić człowiek odosobniony, poza więziami ze swą rzeczywistością i poza swym przeznaczeniem? Czy też na odwrót, trzeba ją uznać za ważki czynnik, dzięki któremu

moralność jest oryginalnym wyrazem Absolutu? [...] Jest rzeczą jasną, że tylko ich słusność stanowi o wartości niniejszych rozważań. Subtelny sceptycyzm, często faworyzowany przez historię filozofii, w końcu dyskredytuje filozofię, przekształcając ją w rojenia filozofów. Przedstawia się myśl pisarza jako psychologiczny produkt jego subiektywności. [...] Nie ma nic bardziej powierzchownego aniżeli taki punkt widzenia. Myśl człowieka jest jego myślą pozytywnie o tyle, o ile przyczynił się do jej aktualizacji, negatywnie zaś — gdy przekazał jej swą ograniczoność i stronniczość, ale jej w a r t o ść polega na tym, że jest transcendentna w stosunku do człowieka, że znajduje w niej wyraz odbicie rzeczywistości. Tak samo jak obiektywność naukowa, istnieje również słusność moralna. Subiektywna dowolność nie może zdecydować, co należy cenić jako moralne, prawdomówność czy kłamstwo, odwagę czy tchórzostwo. Moralność jest właściwie koncepcją życia, która, uwzględniając doświadczenie i wartość, nasuwa się człowiekowi pragnącemu poza tym, czym jest, odkryć i urzeczywistnić swe przeznaczenie” (s. 39—40).

Do tego samego nurtu filozoficznego co R. Le Senne należy G. Bastide. Swój *Traktat* uważa on za pewnego rodzaju kontynuację dzieła Le Senne'a, któremu śmierć przeszkodziła w realizacji zamierzonej pracy o moralności stosowanej. Podobnie jak Le Senne, Bastide stawia sobie zadania moralisty, które tym bardziej dochodzą do głosu, że tematem rozważań autora jest, jak tytuł książki wskazuje, działanie moralne.

Nie zamierzam tu wchodzić w bardziej szczegółową ocenę obszernego dwutomowego traktatu Bastide'a. Spotyka się opinie, że jego sposób uprawiania etyki jest zbyt mało współczesny, a dodać można, że problemy społeczne potraktowane zostały w duchu mieszczańskiego, zachowawczego liberalizmu.

Niezależnie od merytorycznych treści pracy, godną uwagi jest próba, mniejsza o to, w jakim stopniu udana, „stosowania” etyki oraz *explicitte* sformułowane pragnienie partycypacji poprzez swe pisarstwo w dziele moralnego wychowania.

\*

Zgodnie z długoletnią tradycją francuską zadania związane z wychowaniem moralnym przyświecają również podręcznikom etyki, przeznaczonym dla uczniów klas maturalnych. Jedną z najlepszych wydaje się opublikowana w 1962 r. praca pt. *Court Traité de Morale*, której współautorami są Madeleine Barthélémy-Madaule, Sacha Feinberg i Denis Huisman.

Podręcznik ten składa się z dwóch tradycyjnych części: Etyka ogólna i Etyka stosowana. W części pierwszej rozpatrywane są następujące kwestie: Co to jest moralność. Świadomość moralna. Obowiązek i cnoty. Stosunki między ludźmi (sprawiedliwość, prawo, braterstwo, miłość, miłosierdzie). Odpowiedzialność i sankcja. Uzasadnienie moralności (religia a etyka, metafizyka a etyka, nauka a etyka, autonomia świadomości). Część druga zawiera kwestie następujące: Moralność a historia społeczeństw (społeczeństwo pierwotne, starożytne, feudalne). Moralność a życie jednostki. Moralność a nowoczesna ekonomika (Fakty i doktryny. Problemy moralne i społeczne). Moralność a nowoczesne stosunki rodzinne. Moralność a stosunki polityczne. Moralność a stosunki międzynarodowe.

Warto zaznaczyć, że partie poświęcone historii moralności rozpatrywane są z punktu widzenia metodologii bliskiej materialistycznej interpretacji dziejów, a wśród źródłowych tekstów zalecanych znajdują się dzieła Marksa i Engelsa. Najbardziej jednak interesujące pod względem dydaktycznym wydają się partie omawiające ogólne problemy etyczne, opracowane przez panią Madaule. Nie o to oczywiście chodzi, że francuski podręcznik, czy poszczególne jego części, należałoby

uważać za jakiś doskonały wzór wykładu etyki. Gdyby polscy autorzy opracowali podobną książkę, na pewno różniłaby się doбором zagadnień i ich ujęciem. Niemniej jednak walory zarówno merytoryczne, jak i metodyczno-dydaktyczne tego podręcznika są bezsporne. Zaslugują na uwagę jego treści humanistyczne, troska o obiektywizm w sprawach kontrowersyjnych, idąca w parze z zaangażowaniem pedagoga pragnącego pomóc młodzieży w refleksji moralnej. „Jeśli ta mała książeczka — pisze p. Madaule w słowie wstępnym — będzie dla was [...] dobrym towarzyszem w poszukiwaniu myśli skierowanej ku działaniu, znaczy to, że dokonaliśmy razem, wy i my, dobrej roboty”.

Klarowność stylu, przykłady z życia, referencje do utworów literatury pięknej (znajdujące również wyraz w bibliografii) czynią wykład bardziej komunikatywny, a tematy do dyskusji, zamykające każdy rozdział, podnoszą jego walory dydaktyczne.

\*

Jak dotychczas etyka była przedmiotem obowiązującym w maturalnej klasie szkoły francuskiej jako jeden z działów przedmiotu filozofii (obok metafizyki, logiki i psychologii), wykładanego w wymiarze 8 godzin tygodniowo w klasach o kierunku tzw. literackim, 4 godzin w klasach o kierunku matematycznym i 6 godzin w klasach o kierunku przyrodniczym. Być może podjęta ostatnio reforma francuskiego szkolnictwa przyniesie zmiany w programie nauczania filozofii.

Jak donosi francuska prasa, postępową opinią, i między innymi Krajowy Związek Zawodowy Pracowników Oświaty, negatywnie oceniła projektowaną reformę, nie kwestionując bynajmniej samej potrzeby reformy, potrzeby unowocześnienia szkolnictwa i zbliżenia do życia, jak powiadają, programów nauczania<sup>7</sup>.

Nie tu miejsce wchodzić w szczegóły tej reformy, jak również zdać sprawę z całej argumentacji jej przeciwników. Warto wszakże zauważyć, szczególnie w kontekście tego artykułu, że wszystkich krytyków niepokoją technicystyczne i wąskoutylitarnistyczne horyzonty reformy, że wszyscy wyrażają obawę, iż przyczyni się ona do obniżenia poziomu kultury ogólnej, zwłaszcza kultury filozoficznej, niezbędnej, ich zdaniem, do kształtowania samodzielnie i krytycznie myślących ludzi.

Wedle oponentów kierunek projektowanych zmian jest sprzeczny z założeniami nowoczesnej postępowej pedagogiki oraz z wymogami naszej epoki burzliwego rozwoju techniki, kiedy trzeba szczególnie zadbać o wszechstronny rozwój człowieka i obywatela.

Dyskusja we Francji zasługuje na szersze omówienie przy innej okazji nie tylko ze względu na ewentualne zainteresowanie problematyką francuską, ale również dlatego, że wiele z poruszanych problemów jest nader żywo-nych i u nas.

«REVUE UNIVERSITAIRE DE SCIENCE MORALE»

(Nr 1 i 2 z 1965 r.)

Trudno powiedzieć, kiedy pytanie to postawione zostało po raz pierwszy — zarodek jego odnaleźć już można u Sokratesa. W każdym razie towarzyszy ono rozwojowi myśli etycznej i podejmowane bywało z różnych punktów widzenia, w roz-

<sup>7</sup> Por.: „Esprit” 1964, numer specjalny „Le Nouvel Observateur” z 27.V.1965; „Humanité” z 9.VI.1965 i inne. Sprawy te rozpatruje również Jean François Revel (*La cabale des dévots*, Paryż 1962) poddając ostrej, wręcz zjadliwej krytyce zarówno sposób nauczania filozofii we Francji, jak i kierunki zapowiadających się zmian.

malnych perspektywach filozoficznych, przy mniejszym lub większym stopniu metodologicznej samowiedzy.

Chodzi o pytanie dotyczące stosunku między etyką normatywną a nauką, osiągalnego i możliwego stopnia jej obiektywności, jej przedmiotu i metody badań, jej miejsca w zespole innych dyscyplin. Pytania te rzadko były formułowane i tylko ze względu na ich wagę teoretyczną, praktyczny aspekt tego zagadnienia zazwyczaj był również wysuwany.

Debatę nad tymi kwestiami podejmuje nowe czasopismo „Revue Universitaire de Science Morale”, którego dwa pierwsze numery ukazały się w tym roku. Rada naukowa pisma składa się z ludzi nauki Francji, Belgii, Szwajcarii i Niemiec, przeważnie profesorów wyższych uczelni tych krajów. Oni są również autorami większości artykułów zawartych w tych dwóch numerach.

Jest rzeczą dość interesującą, że wśród siedemnastu członków rady naukowej jest trzech albo czterech filozofów *sensu stricto*. Pozostali to nie tylko socjologowie, etnologowie, ekonomiści czy historycy, ale również adepci nauk przyrodniczych i matematycznych, jak np. prof. Henri Baruk z Wydziału Medycyny na Sorbonie, fizyk André Chavanne, profesor Wyższej Szkoły Technicznej i dyrektor departamentu Ministerstwa Oświaty w Szwajcarii, Ferdinand Gonseth, matematyk, profesor Politechniki w Zurichu, Ernest Kahane, biochemik, profesor Uniwersytetu w Montpellier.

Programowym zadaniem pisma — sformułowanym we wprowadzeniu pióra doktora M. Engelsona, odpowiedzialnego wydawcy — jest szukanie odpowiedzi na „podstawowe pytanie, specyficzne dla naszej ery”, to mianowicie: „czy sfera moralności da się objąć naukową metodą badań?”. Nawiasem mówiąc, dla autora jest to pytanie retoryczne, gdyż wedle niego odpowiedź negatywna byłaby co najmniej paradoksalna.

Nie wszystkie co prawda opublikowane artykuły ograniczają się do tej kwestii. Niektóre z nich zawierają, mniej lub więcej ujawniane, treści normatywno-etyczne. Występują one w pracy H. Baruka o podstawach moralności, którą chce oprzeć na pojęciu sprawiedliwości, przeprowadzając przy tym dość interesującą analizę niektórych aspektów Starego Testamentu. Odnajdujemy je u André Piettre'a (*Pour une nouvelle espérance* — Pierwszy list z utworu *Listy do młodzieży*), jak również w interesujących rozważaniach o historycznym znaczeniu faktu religijnego, pióra E. Kahane'a, generalnego sekretarza zrzeszenia racjonalistów we Francji. Tego typu jest również artykuł J. O. Pirona (nr 2), poddający ostrej krytyce zarówno scjentyistyczne ujmowanie etyki, jak i filozofię, jak mówi, rozpacz i beznadziejności, zarówno etyczne konsekwencje teilhardyzmu jak i etykę „pseudo-wartości”.

Wymienieni autorzy w sposób pośredni i czasem *implicite* wyrażają swój pogląd na kwestię naukowego charakteru etyki, na ogół rozstrzygając sprawę pozytywnie. Jest wszakże w tym piśmie szereg artykułów, w których temat ten jest głównym i zamierzonym przedmiotem rozważań. Nad tymi artykułami warto się nieco zatrzymać.

Czy moralność może być przedmiotem badań o charakterze naukowym? — oto pytanie, jakie stawia w tytule swej pracy matematyk Ferdinand Gonseth. Zdaniem autora odpowiedź na to pytanie wymaga ustalenia:

- 1) czy się posiada wyraźne kryterium naukowości,
- 2) czy „materia moralna” nie pozostaje poza zasięgiem tego kryterium.

Ostateczne konkluzje nie zostały jeszcze sformułowane w dwóch kolejnych odcinkach i zapowiedziany jest ciąg dalszy. W części pierwszej autor zajmuje się metodą aksjomatyczną i pokazuje jej związki z matematyką, której dostarczyła

najbardziej ścisłej procedury dla opracowania matematycznej teorii. Śledzi ewolucję tej metody, jak również samego pojęcia aksjomatu i wskazuje, że w końcu samo pojęcie prawdy matematycznej też ulega ewolucji. Funkcję aksjomatu przejmuje hipoteza, a nawet wybór (*option*). Tak więc koncepcja nauki zbudowanej na pewności ustępuje miejsca koncepcji nauki opartej na hipotezie podlegającej weryfikacji. O ile więc, powiada, metoda aksjomatyczna w sensie węższym może być wprowadzona tylko do dyscyplin dedukcyjnych — duch metody może mieć zastosowanie również do innych dyscyplin.

W drugiej części autor czyni krok naprzód i śledząc rozwój geometrii wskazuje, że oddala się ona od ideału nauki o racjonalności bezwarunkowej, w coraz większym bowiem stopniu uwidaczniają się elementy wyboru. Przez analogię F. Gonseth wysuwa pewne wnioski w stosunku do nauki moralnej. Bez wahania odrzuca możliwość bezwarunkowej racjonalności tej nauki, otwiera natomiast perspektywę zbudowania jej — przy innych oczywiście założeniach aniżeli w przypadku geometrii — w klimacie względnej racjonalności. Rozwinięcie tej myśli nastąpi w zapowiedzianym następnym artykule.

Dla etyka szczególnie interesujący wydaje się wyrażony przez F. Gonsetha, aczkolwiek dotychczas jeszcze niezupełnie udokumentowany, optymizm w sprawie możliwości wprowadzenia elementów racjonalnych do etyki normatywnej.

Innego typu są rozważania Tristana Mureta, profesora filozofii na szczeblu licealnym, autora pracy o wartościach logicznych w intuicjonistycznej matematyce oraz artykułów o stosunku między filozofią a nauką, opublikowanych w kilku numerach „*Courrier Rationaliste*” z 1964 r. Punkt wyjścia artykułu Mureta pt. *Czy możliwa jest nauka moralna?* stanowi krytyka Durkheima, w szczególności jego definicji „faktu moralnego”, oraz Lévy-Bruhla i jego propozycji redukcji badań nad moralnością do rzędu tzw. pozytywnych nauk o przyrodzie. Według Mureta zaś nauka pozytywna, na przykład socjologia, może tylko opisywać, nie daje natomiast odpowiedzi na kwestie moralne, nie jest w stanie uchwycić „faktu moralnego jako takiego”. Wnioski autora nie mają już charakteru li tylko metodologicznego, ale wkraczają w dziedzinę antropologii filozoficznej i etyki normatywnej. „Problem jest właściwie — pisze on — taki — czy możliwa jest nauka o stawianiu się człowieka? [...] Chodzi o ludzkie spełnianie się, rozpatrywane nie w terminach statycznych, ale jako dynamiczne włączenie się w zespół działań właściwych człowiekowi *p r a w d z i e m u*; subiektywnym tego wykładnikiem jest zbudowanie lub doskonalenie solidarnego szczęścia ludzi”.

Nieco podobne są konkluzje Philiberta Secretana, który kończy swój artykuł *O etykę naukową* tym zdaniem: „Nauka moralna może być zasadniczo tylko antropologią rozpatrywaną z punktu widzenia wartościowego działania” (Nr 2).

Stosunkiem między etyką a socjologią zajmuje się również P. Steignitz, socjolog z Uniwersytetu w Wiedniu. Ocena moralna, jego zdaniem, należy do sfery badań socjologii ogólnej. Uważa, że należy etykę, określoną przezeń jako dyscyplinę zajmującą się moralnością, oddzielić od filozofii klasycznej i włączyć do nauk społecznych (*Sciences Humaines*), jako naukę o zachowaniu indywidualnym i grupowym (*grégaire*) człowieka. Wprowadza przy tym pojęcie etyki filozoficzno-społecznej, której pozostawia dwie podstawowe kwestie tradycyjnej etyki: zagadnienie

kryterium słusznego działania i hierarchii wartości oraz problematykę „wolnej woli” w ramach wszakże determinizmu. Trzecia podstawowa kwestia, dobra najwyższego, jest, wedle Steigmitza, wyłączną domeną teologii i filozofii teologicznej.

Należy wreszcie zasygnalizować artykuły rozważające pewne kwestie bardziej szczegółowe.

Artykuł Jean Serviera, kierownika katedry socjologii i etnologii w Montpellier, jest fragmentem jego książki *L'homme et l'invisible (Człowiek i Niewidzialne)*. Jest to studium moralności i obyczajowości społeczeństw tzw. pierwotnych, które autor nazywa tradycjonalistycznymi, studium funkcjonujących tam pojęć winy i kary, istniejących hierarchii wartości i roli magii, związanej z ideą Niewidzialnego (*Invisible*). J. Servier polemizuje z tezą Lévy-Bruhla, wedle której człowiek pierwotny pozbawiony był poczucia swej odrębności wobec grupy. Kwestionuje również zasadność teorii podchodzących do kwestii pochodzenia moralności z perspektywy ewolucjonistycznej i odrzuca poglądy tych, którzy uważają etykę człowieka białego za ukoronowanie moralności w jej rozwoju.

W artykule Raymonda Renarda, doktora filozofii Uniwersytetu w Brukseli, rozpatrującego treści tzw. „faktu moralnego” także można znaleźć echa szkoły durkheimowskiej.

Jean Dreyfus-Graf, z wykształcenia inżynier, w pracy *Czy prawda prawnicza jest wymierzalna* usiłuje zastosować cybernetykę i rachunek prawdopodobieństwa w rozstrzygnięciu sporów na temat winy czy niewinności oskarżonego.

Na szczególną uwagę zasługują dwa artykuły filozofów belgijskich, profesorów uniwersytetów w Brukseli i Gandawie, Hugona Van den Endena i Jakoba Kruithofa (Nr 2). O ile bowiem w pierwszym numerze pisma Szwajcar Robert Zwahlen postuluje utworzenie uniwersyteckich instytutów nauk moralnych, o tyle gandawska uczelnia ma już w tej dziedzinie pewien organizacyjny dorobek. W roku akademickim 1963/64 stworzono tam sekcję etyki, na którą zapisało się 70 studentów. Sekcja ta przewiduje 4-letnie studia dla zdobycia stopnia magistra nauk moralnych (*licencié en sciences morales*). Stworzenie nowej specjalizacji naukowej odpowiadało, jak wyjaśnia H. Van den Enden, dwóm potrzebom: społeczno-pedagogicznej i naukowo-badawczej. W belgijskich szkołach państwowych wszystkich szczebli program przewiduje dla niewierzących uczniów nauczanie etyki laickiej, a w wyższych klasach szkolnictwa średniego przedmiot ten winien być prowadzony przez magistrów. Brak specjalizacji w dziedzinie etyki stworzył sytuację taką (pisze Van den Enden), że autodydakci uczą dzieci niewierzące, natomiast religia jest wykładana przez specjalistów. Sekcja etyki Uniwersytetu w Gandawie ma na celu zlikwidowanie tej społeczno-pedagogicznej anomalii.

Program 4-letnich studiów etyki jest w artykule szczegółowo zreferowany i krytycznie omówiony. Naukowo-badawczy aspekt zagadnienia wiąże autor z zadaniami wychowawczymi. „Wpływ nauczyciela etyki na swych uczniów — pisze — da się uzasadnić z punktu widzenia społecznego tylko pod tym warunkiem, jeżeli zasadnicza postawa nauczającego wydaje się intersubiektywnie do przyjęcia. [...] Dlatego kształcenie nauczycieli etyki winno znaleźć swój punkt wyjścia w próbie konfrontacji poglądów etycznych z nauką oraz ich naukowego uzasadnienia. [...] Sekcja etyki o tyle tylko ma rację bytu, o ile potrafi naukowo podejść do etyki i wnieść swój konstruktywny wkład do stworzenia i opracowania etyki naukowej”. Warto zauwa-



żyć, że Van den Enden widzi możliwość istnienia podstaw etycznych „powszechnie uznawanych”. „Ani subiektywna świadomość — powiada — ani indywidualne poglądy nauczyciela czy ideologiczna moralność określonej grupy, ani etyczne implikacje jednej filozofii lub jednej religii nie mogą służyć za naczelną dyrektywę lub najwyższe kryterium”.

Wydaje się przy tym, że w tej materii istnieją pewne subtelne, ale dość istotne, aczkolwiek być może nawet nie uświadomione, różnice w poglądach belgijskich naukowców. H. Van den Enden pisze: „Tradycyjne systemy etyczne nie wydają się już adekwatne dla nowych sytuacji i nie dają rozwiązań dla wyłaniających się problemów. [...] Mamy do czynienia z pluralizmem etycznym, opierającym się na jednostronnych i apriorystycznych poglądach, tak że niemożliwe staje się wszelkie porozumienie i wszelka obiektywna ważność. Tu narzuca się jedyna alternatywa: albo ocenić pozytywnie tę sytuację i przyjąć rodzaj pokojowej (ale jałowej) koegzystencji przeciwstawnych postaw etycznych, albo postanowić wykroczyć poza relatywizm i subiektywizm w kierunku intersubiektywnej głębszej zbieżności na podstawie obiektywnych zasad”.

J. Kruithof również twierdzi, że tradycyjne sztywne przedziały ideologiczne są przeszkodą na drodze postępu i we współczesnym społeczeństwie przemysłowym „pogłębiają one nietolerancję, fanatyzm i agresywność w stosunkach międzyludzkich, hamując demokratyczny i harmonijny rozwój”.

Przypisuje wszakże w tej sprawie ważną rolę uniwersytetom, które jego zdaniem nie powinny być ani dogmatycznie nietolerancyjne, ani szukać uników i ucieczki od problematyki ideologicznej. Wedle niego „jedyną wartościową formułą [...] jest koncepcja uniwersytetu otwartego i pluralistycznego, w którym byłyby reprezentowane wszystkie tendencje ideologiczne. Uniwersytet winien być ośrodkiem, w którym panuje duch obiektywizmu, naukowości i tolerancji. A oznacza to nie ucieczkę od ideologicznych rozbieżności, ale poddanie ich analizie i obiektywizacji możliwej dlatego, że uznaje się wyższość tego co racjonalne i wierzy się w powolny, lecz pewny postęp rzeczywistej tolerancji — dzięki wysiłkom mającym za przedmiot niuansowanie i konfrontację”.

Nie ulega wątpliwości, że „program” J. Kruithofa, prześwietlony socjologią wiedzy, okazałby się również oparty na pewnych uprzednio przyjętych przesłankach filozoficznych i ideologicznych, niemniej można się z nim zgodzić, że „nauka ma prawo opisywać, analizować, wyjaśniać i oceniać obiektywnie wszystko, co istnieje, w tym również ideologiczne punkty wyjścia, które wpływają na jej własny rozwój. Jej obowiązkiem jest zwalczać dogmatyczne uprzedzenia, irracjonalne dyskryminacje i jałowe fanatyzmy”. Taką też rolę przypisuje autor również ośrodkom rozwijającym nauki moralne.

Jeśli chodzi o program badań naukowych w dziedzinie etyki, artykuły J. Kruithofa i Van den Endena wzajemnie się uzupełniają. Zasadnicze etapy proponowanych badań obejmują:

- 1) obserwację i opis zjawisk moralnych,
- 2) systematyzację osiągniętych rezultatów, biorąc pod uwagę czynniki przestrzenno-czasowe, oraz
- 3) wyjaśnianie badanych zjawisk na podstawie teorii opartej na kauzalności czynników zewnętrznych i na specyficznym finalizmie człowieka,
- 4) waloryzację zarejestrowanych i wyjaśnionych faktów.

Należy przy tym podkreślić, że obaj autorzy stoją na stanowisku, że istnieją wystarczające związki między „bytem” a „powinnością”, aby odrzucić tezę o absolutnym dualizmie sądów o wartościach i sądów o rzeczywistości. „Nie jest nie-

możliwe — pisze J. Kruithof — znaleźć naukowe podstawy do opracowania racjonalnego systemu wartości, celów i norm, zdolnego przewodzić ludzkim czynom. W ramach tej hipotezy proponowane rozwiązania powinnyby mieć cechy obiektywności (to znaczy być oparte na wewnętrznych właściwościach sytuacji), ogólności (to znaczy móc kierować szeregiem wydarzeń i sytuacji), progresywności (to znaczy posiadać dostateczną plastyczność, pozwalającą na przystosowywanie się do nowych okoliczności) i stosowalności (to znaczy być możliwymi do zrealizowania)".

Janina Majler

ETYCZNY NUMER «THE PHILOSOPHICAL QUARTERLY»

«The Philosophical Quarterly», Vol. 15, April 1965, No. 59. Edited by G. P. Henderson with the assistance of Roland Hall. Published by the University of St. Andrews for The Scots Philosophical Club. Moral Philosophy Number

Zawartość kwietniowego numeru „Philosophical Quarterly” w pełni odpowiada podtytułowi *Moral Philosophy Number*. Wszystkie artykuły, wszystkie recenzje krytyczne, a nawet krótkie notki recenzyjne, dotyczą zagadnień szeroko rozumianej metaetyki. Czytelnik, który nawykł do stylu i problematyki typowych artykułów metaetycznych, publikowanych w filozoficznych periodykach anglosaskich, będzie jednak z lekka zaskoczony treścią artykułów prezentowanego numeru. Zaledwie jeden jest próbką tak modnego na Zachodzie stylu uprawiania etyki — logicznej analizy języka moralności. Jest to artykuł Marcusa G. Singera: *Obowiązki negatywne i pozytywne (Negative and Positive Duties)*. Pozostałe, z wyjątkiem artykułu H. J. McCloskey: *Prawa (Rights)*, traktują o zagadnieniach z pogranicza metaetyki i psychologii moralności lub z zakresu samej psychologii moralności. Jednakże niemal we wszystkich artykułach wyraźnie odczuwa się oksfordzki styl filozofowania — subtelne analizy pojęciowe i niejednokrotne odwoływanie się do autorytetu języka potocznego. Jest to szczególnie widoczne nawet w tak odległym, zdawałoby się, problematyką od Oxfordu artykule R. S. Downie — *O wybaczeniu (Forgiveness)*.

Steven Lukes, autor artykułu zatytułowanego *Słabość moralna (Moral Weakness)*, poddaje ostrej krytyce koncepcję słabości woli Roberta Hare'a. Dokonana przezeń krytyka Hare'a jest jedną z najlepszych, jakie zdarzyło mi się czytać. Lukes z góry zakłada, że nie sposób dyskutować o teorii Hare'a na gruncie tej teorii, ponieważ teoria ta jest w pewnym sensie „nieczuła” na krytykę. Traktuje teorię Hare'a jako zamkniętą i bezbłędnie skonstruowany system aksjomatyczny, który jako taki *a priori* jest nie do obalenia (*self-protecting*). Mimo iż nie jest możliwa immanentna krytyka Hare'a, można podważać wartość głoszonych przezeń twierdzeń, stosując tzw. krytykę transcendentną. Artykuł Lukesa jest właśnie taką transcendentną krytyką koncepcji słabości woli Hare'a.

Autor rozpoczyna swe wywody od sokratycznej i platońskiej koncepcji wiedzy oraz postępowania moralnego. Jednakże zasadniczy zrab artykułu stanowi analiza współczesnej wersji tej starożytnej kwestii — wersji Roberta Hare'a. Oto problem: Czy może człowiek świadomie uczynić to, o czym szczerze jest przekonany, że jest niesłuszne, lub czy może świadomie nie uczynić tego, o czym jest szczerze przekonany, że jest słuszne. Możliwe są dwie wersje negatywnej odpowiedzi na to pytanie. Odpowiedź mocniejsza (nie do utrzymania) — człowiek zawsze czyni to, co uważa za swą powinność. Odpowiedź słabsza, proponowana przez Hare'a (zwłaszcza