FILOZOFICZNE CZASOPISMA RADZIECKIE O PROBLEMACH ETYKI

Na łamach radzieckich czasopism filozoficznych „Woprosy Fiłosofii" (miesięcznik Instytutu Filozofii Akademii Nauk ZSRR), „Fiłosofskije Nauki" (dwumiesięcznik wydawany przez Ministerstwo Szkolnictwa Specjalnego, Wyższego i Średniego), „Wiestnik Moskowskogo Uniwersiteta" (Fiłosofia) i innych, ukazało się w 1966 r. sporo publikacji poświęconych problematyce etycznej.

Autorzy publikacji zajmują się przeważnie zagadnieniami teoretycznymi z zakresu etyki: stosunkiem między etyką a nauką [1], zagadnieniem charakteru wartości etycznych, przedmiotem etyki i jej miejscem wśród innych gałęzi wiedzy.

Poruszane w artykułach problemy teoretyczne rozważane są przede wszystkim w aspekcie ich praktycznego znaczenia dla regulowania stosunków międzyludzkich w społeczeństwie radzieckim, z nastawieniem na pozytywne rozwiązanie konkretnych spraw i konfliktów moralnych społeczeństwa socjalistycznego w Związku Radzieckim.

Jednym z najcenniejszych artykułów omawianego okresu jest artykuł znanego etyka radzieckiego A. Szyszkina, zamieszczony w czasopiśmie „Woprosy Fiłosofii" 1966, nr 2, pt. *Etyka uczonego*. Dlatego od tej publikacji zaczynam swój przegląd.

A. Szyszkin postawił przed sobą zadanie oświetlenia najbardziej istotnych zasad etyki uczonego na podstawie historycznego doświadczenia rozwoju nauki, działalności wybitnych uczonych, zwłaszcza działalności i postawy moralnej twórców marksizmu.

W myśl etyki marksistowskiej, stwierdza Szyszkin, powołaniem uczonego jest poszukiwanie prawdy. Tylko wówczas „gdy jedynym celem naukowca jest dążenie do prawdy, rozwój nauki prowadzi do wzrostu panowania człowieka nad przyrodą i stosunkami społecznymi, służy człowiekowi i jego rozwojowi". W ten sposób nauka nie może być podporządkowana celom pozanaukowym.

W dążeniu do prawdy uczony nie może zadowalać się osiągniętymi wynikami, ponieważ rozumie, że dana prawda nie jest ostatecznym rezultatem poznania, lecz jedynie częścią procesu wzbogacania wiedzy o świecie. W poszukiwaniu prawdy nawet najbardziej genialny uczony może się mylić. Bywają jednak różnego rodzaju omyłki — wskazuje autor artykułu. Często omyłki wynikają ze złożoności przedmiotu badania i niemożliwości uzyskania wyczerpujących danych, z niewłaściwej metody badania, z oddziaływania określonych koncepcji filozoficznych i tradycyjnych wyobrażeń o przedmiocie itp. Niemałą rolę w badaniach naukowych odgrywają również emocje naukowca, które mogą mieć wpływ na rezultaty jego badań. Wszystkie te czynniki niewątpliwie utrudniają stworzenie adekwatnego obrazu

---

[1] Większość artykułów, zamieszczonych w „Woprosach Fiłosofii" na temat stosunku etyki i nauki omówiona została w drugim numerze „Etyki" (*„Woprosy Fiłosofii" o naukowości etyki*).

rzeczywistości. Jednak związane z nimi omyłki Szyszkin nazywa „rzetelnymi omyłkami" (*dobrosowiestnyje oszybki*), gdyż nie mają nic wspólnego z naruszaniem przez uczonego zasad moralnych.

Co innego omyłki wynikające z jednostronnego, tendencyjnego doboru faktów celem uzasadnienia z góry przyjętych tez lub poparcia określonej teorii naukowej, mimo iż teoria ta wymaga dalszego opracowania i skorygowania w związku z ujawnieniem nowych faktów. Znane są liczne przykłady takiego doboru faktów dla potwierdzenia określonych tez dialektyki, które niektórzy autorzy, uważający się za marksistów uznawali za dogmaty mimo, iż dialektyka marksistowska jest nie do pogodzenia z dogmatyzmem. Znane są również przypadki „dedukowania" poszczególnych tez nauki (np. biologii) bezpośrednio z dialektyki, odrzucania i „potępiania" niektórych twierdzeń, a nawet całych gałęzi nauki jako „sprzecznych z materializmem i dialektyką".

Takie postępowanie przekraczało ramy dopuszczalnych omyłek i miało charakter przestępstwa moralnego, zwłaszcza gdy „z pozycji dialektyki" poddawano druzgocącej krytyce uczonego, który rzeczywiście poszukiwał dróg naukowego rozwiązania problemu, oskarżano go o idealizm, metafizykę, mistykę itp., a nawet pozbawiano możliwości dokonywania badań naukowych.

Marksizm nie uznaje kanonizacji postulatów i reguł, którym winny być podporządkowane badania naukowe. Marks i Engels nie chcieli mieć nic wspólnego z „naukowcami", którzy bez trudu rozwiązywali każdy problem, wysuwając wnioski wyłącznie na podstawie praw dialektyki i traktowali materialistyczne pojmowanie dziejów jako „pretekst do rezygnacji z badań historycznych".

Uczony winien być zdecydowanym szermierzem prawdy, głoszącym otwarcie i uczciwie swoje przekonania, niezależnie od tego, czy spotkają się one z aprobatą czy potępieniem. Trzeba wielkiego umiłowania prawdy, wielkiej rzetelności i odwagi, by przyznać się do błędu, wyrzec się własnych twierdzeń uznawanych dotąd za prawdziwe, gdy ujawnione zostają nowe fakty, przeczące tym twierdzeniom. Z drugiej strony trzeba wielkiej siły przekonania, by bronić nowoodkrytej prawdy przed zakorzenionymi, utartymi poglądami, zwłaszcza gdy są one poparte „autorytetem ludzi posiadających władzę".

Taka rzetelność i odwaga cechowały Marksa, który według słów W. Liebknechta nie uznawał innego kultu, prócz kultu prawdy i który pozostając w niezwykle trudnych warunkach materialnych odrzucał nawet najbardziej korzystne propozycje, ponieważ nie chciał rezygnować ze swych przekonań. „Nie pozwolę, by burżuazyjne społeczeństwo przekształciło mnie w maszynę do robienia pieniędzy ..." — pisał w jednym z listów.

Uczonego winna cechować wierność zasadom. Tymczasem nierzadkie są zjawiska świadczące o niesumienności i braku zasad w środowisku naukowym. Bywa, że młody naukowiec chcąc ułatwić sobie uzyskanie upragnionego tytułu czy stopnia naukowego rezygnuje z badania niezbędnych materiałów źródłowych i opiera się na gotowych pracach lub wykorzystuje wątpliwe materiały, by przy ich pomocy uzasadnić ogólnie uznaną teorię „zapominając, iż tytuły i stopnie naukowe winny być współmierne do zasług i wkładu pracy, że dla samej nauki są one obojętne". Autorytet uczonego, zdobywany poważnymi, sumiennymi badaniami znaczy więcej niż wszelkie stopnie i tytuły.

Niektórzy uczeni kierując się względami koniunktury zbyt łatwo rezygnują ze swych poglądów i przystosowują się do „okoliczności". Gotowi są nawet poddać krytyce własny punkt widzenia i przyznać się do niepopełnionych błędów. Tego rodzaju faktów niemało było w okresie kultu jednostki, a i obecnie, jak wskazuje

autor artykułu, nie zanikły całkowicie. Uczony, dla którego „utylitarne" względy zaczynają przeważać nad poszukiwaniem i głoszeniem prawdy, zdradza swoje powołanie, sprzeniewierza się nauce i społeczeństwu, które mu zaufało i staje się „kombinatorem" dążącym za wszelką cenę do kariery. Podporządkowanie poglądów „bieżącym potrzebom uczonego" (a nie nauki!) nie ma nic wspólnego z nauką, a konformistyczna postawa jest sprzeczna z wymogami etyki uczonego.

Trudno ustalić ogrom szkód, jakie naukom społecznym i dydaktyce wyrządziło przystosowanie tez tych nauk do „koniunktury", uzasadnianie przy ich pomocy różnych „arcydzieł administracyjnej projektomanii". Tylko nieskazitelna postawa naukowców, jak również atmosfera swobodnej wymiany poglądów w zespołach naukowych może wzbudzić i umacniać poszanowanie młodzieży dla nauki. Taka atmosfera eliminuje potrzebę czapkowania przed autorytetem, podporządkowania własnego stanowiska zdaniu tego czy innego uznanego autorytetu.

Uczony winien odznaczać się skromnością. Tymczasem zdarzają się naukowcy nie zawsze chętnie przyjmujący krytykę, którzy napisawszy raz udaną pracę wyobrażają sobie, że są nieledwie „filarami" nauki. Przy poparciu „autorytetów" potrafią się wybić, zrobić karierę i... na tym kończy się ich twórczy wkład do nauki.

Brak skromności, fałszywe ambicje cechują niekiedy poważnych uczonych. Bywa, że uczony przyzwyczaja się do pochwał i zaszczytów, przyznawanych nierzadko za minione zasługi i nie dostrzega, iż w zasadzie przestał już być twórczym pracownikiem nauki. Autorytet naukowy zastępuje (w zespole, którym kieruje) administrowaniem, domaga się bezwzględnego posłuszeństwa, nie toleruje sprzeciwu, krytycznych uwag pod swoim adresem.

Wszystkie te zjawiska zasługują na zdecydowane potępienie. Są wręcz sprzeczne z moralnością komunistyczną i etyką uczonego. Toteż Szyszkin wskazuje na konieczność wychowywania młodych kadr naukowców w duchu moralności komunistycznej, wierności zasadom i walki z przejawami zarozumialstwa, fałszywej ambicji, z próbami tworzenia „kultu jednostki" w jakiejkolwiek dziedzinie nauki.

Zagadnienie wolności i alienacji w społeczeństwie socjalistycznym rozważa w artykule *Problem wolności ducha w socjalistycznym społeczeństwie* („Filosofskije Nauki" 1966, nr 2) M. Jowczuk.

Na wstępie autor podkreśla, że problem wolności duchowej od wieków interesuje najwybitniejsze umysły ludzkości i również we współczesnej epoce znajduje się w centrum uwagi filozofów i socjologów, etyków, działaczy nauki, sztuki i kultury. Szczególnie aktualnym zagadnieniem jest obecnie „wolność ducha w socjalizmie".

Wolność ducha jest, według autora, wartością uwarunkowaną i zmienną. Również w warunkach socjalizmu rozwija się w skomplikowanym i sprzecznym procesie tworzenia i utrwalania nowego ustroju społecznego, w walce ze starym światem, jego siłami i tradycjami. Dlatego nie można rozwiązać problemu wolności ducha przy pomocy schematu „ekonomicznego determinizmu" nie biorąc pod uwagę całego zespołu czynników jak dążenia, wola, działalność ludzi, tj. subiektywnego czynnika w szerokim znaczeniu wyrazu, chociaż czynnik obiektywny, zwłaszcza ekonomiczny nie traci swej warunkującej roli również we współczesnej epoce.

Losy jednostki zależą niewątpliwie od losów społeczeństwa. W naszej epoce decydującą rolę dla losów jednostki odgrywa właśnie świadome przeobrażanie społeczeństwa na zasadach socjalizmu i komunizmu. Przyszłość społeczeństwa zależy w dużej mierze od działalności jednostki, od jej sytuacji we współczesnym społeczeństwie i perspektyw dalszego rozwoju, w tym również od rozwoju jej wolności obecnie i w przyszłości.

Jeżeli zgodnie z etyką marksistowską swobodny rozwój jednostki, jej wolność i szczęście są ogromnymi wartościami, możliwymi do zrealizowania w komunizmie, to nie wynika z tego jeszcze, że wartości te są osiągane automatycznie, bez walki, trudności i ofiar.

W procesie tworzenia socjalizmu dokonuje się stopniowe przezwyciężanie typowej dla antagonistycznych formacji alienacji istoty (*suszcznost*) człowieka. Proces ten ma długotrwały charakter, przebiega w ostrej walce z siłami i tradycjami starego świata, z biurokratycznymi wypaczeniami i drobnomieszczańskim anarchistycznym indywidualizmem.

Pozostałości zjawiska alienacji przejawiają się w pierwszej fazie komunizmu w dziedzinie ekonomicznej, politycznej i duchowej życia społeczeństwa i człowieka. Mimo to jednak nie ma, według autora, podstawy do przypuszczeń, iż w socjaliźmie mamy do czynienia z nową formą wyobcowania „istoty człowieka", że uspołecznienie produkcji i zniesienie wyzysku nie podważa podstaw alienacji.

W toku budownictwa socjalizmu rozwija się wolność człowieka, jego życie intelektualne i działalność kulturalna. Nie sposób zaprzeczyć, że społeczeństwo i każdy z jego członków uwalnia się w nowych warunkach od duchowego jarzma klas wyzyskujących, religii, ideologii burżuazyjnej, rasizmu, iż człowiek wyzwala się (wprawdzie jeszcze nie całkowicie) od prywatnowłasnościowych poglądów i nawyków, przesądów narodowych i pasożytnictwa. Coraz bardziej nasiąka świadomością uwalniania się od władzy żywiołowych sił przyrody i społeczeństwa i potrzeby pracy dla dobra społeczeństwa w warunkach towarzyskiej współpracy i pomocy wzajemnej, nabiera optymistycznego przekonania i wiary w rozum człowieka, w nieograniczoną moc twórczych sił ludzkich.

W warunkach socjalizmu coraz bardziej rozszerza się możliwość swobodnej działalności w dziedzinie oświaty, nauki i sztuki, zdobywania wykształcenia bez stanowych, rasowych, własnościowych, religijnych itp. ograniczeń, korzystania ze stworzonych przez ludzkość dóbr duchowych. Uwalniając się stopniowo od jarzma starego podziału pracy, opartego na przeciwieństwie pracy umysłowej i fizycznej, człowiek przezwycięża narzuconą mu wąską specjalizację, stopniowo zdobywa swobodę wyboru zajęcia, które odpowiada jego skłonnościom i przyczynia się do rozwoju jego osobowości.

W miarę urzeczywistniania zasad socjalizmu w procesie demokratyzacji ustroju społecznego i politycznego ludzie stają się coraz bardziej wolnymi gospodarzami swego losu, odpowiedzialnymi za losy społeczeństwa.

Wszystkie wymienione czynniki świadczą, według autora, o stopniowym przezwyciężaniu zjawiska alienacji w społeczeństwie socjalistycznym. Autor podkreśla jednak, że problem wolności ducha (jak i wiele innych problemów) na tym etapie nie zostaje rozwiązany. Niższa faza komunizmu nie wprowadza pełnej równości w warunkach bytu i pracy, w podziale materialnych i duchowych dóbr, w rozwoju kulturalno-technicznym. Ludzie nie mogą się jeszcze w pełni wyzwolić od trudności materialnych, ciężkich warunków niewykwalifikowanej, monotonnej pracy, co ogranicza możliwość ich świadomego, twórczego stosunku do swej działalności. Pozostają zatem jeszcze elementy alienacji, zwłaszcza nieadekwatność między dążeniem jednostki do wyboru zajęcia, odpowiadającego w pełni jej zdolnościom i skłonnościom a możliwością zrealizowania tego dążenia.

Pozostają jeszcze w socjalizmie również inne elementy alienacji „istoty człowieka". Często panują nad człowiekiem zakorzenione w jego świadomości, niekiedy zfetyszyzowane, nienaukowe wyobrażenia, ograniczające jego wolność, zmniejszające jego aktywność. Do nich należą przesądy religijne, strach przed żywiołowymi siłami przyrody, niepewność jutra, a także rozpowszechnione w okresie kultu

jednostki subiektywistyczne mity, że główną rolę w życiu społeczeństwa odgrywają nie masy ludowe, lecz te czy inne jednostki, ich wola i rozkazy.

W warunkach ostrych sprzeczności między światem socjalizmu a światem kapitalizmu, człowiek nie może czuć się w pełni wolny od niebezpieczeństwa zagrażającego jego życiu, jego pokojowi, wyzwolić się całkowicie od ograniczającego jego wolność wpływu konieczności zewnętrznej, od troski i wyrzeczeń na rzecz bezpieczeństwa swego kraju i ludzkości.

Wolność duchowa człowieka rozwija się w walce poglądów w dziedzinie nauki, filozofii, literatury, sztuki i myśli społecznej. Toteż prawdziwi zwolennicy marksizmu nie mogą się zgodzić z usiłowaniami przekształcenia nauki i sztuki w dodatek do bieżącej polityki, z przeciwstawieniem się walce poglądów w dziedzinie nauki i sztuki, które zubożają życie duchowe społeczeństwa.

Zdając sobie w pełni sprawę z koniecznej rozbieżności między dążeniami człowieka a możliwością ich pełnej realizacji w niższej fazie komunizmu, marksiści nie mogą pozostawać obojętni wobec fałszywego przedstawiania położenia jednostki w społeczeństwie socjalistycznym przez ideologów antykomunizmu, żerujących na wrogich istocie socjalizmu takich wypaczeniach teorii marksistowskiej jak kult jednostki i łamanie praworządności, dogmatyczne zniekształcanie ideologii marksitowskiej, administrowanie twórczością naukową i artystyczną, pragmatystyczne pomniejszanie roli ideałów.

Wolność duchowa człowieka nie może rozwijać się bez walki z tymi zjawiskami, jak również bez walki przeciwko burżuazyjno-anarchistycznemu indywidualizmowi, wnoszącemu chaos w dziedzinę nauki i sztuki, w życie społeczne.

Problem charakteru wartości, w tym również wartości etycznych i ich roli w rozwoju dziejów porusza w ramach dyskusji na temat zagadnień wartości i alienacji O. Dżjojew w artykule zamieszczonym w czasopiśmie „Filosofskije Nauki" 1966, nr 6 noszącym tytuł *Wartość a konieczność historyczna.*

Autor artykułu stwierdza na wstępie, że wartości pozostają w dwojakim stosunku do historii: z jednej strony świadomość wartości jak wszelka świadomość uwarunkowana jest historycznym bytem, z drugiej strony — wartości mają określony wpływ na proces historyczny. Rola wartości w determinowaniu biegu dziejów zależy, zdaniem autora, od tego, czy uświadomienie sobie wartości określone jest całkowicie przez byt historyczny, czy też wartości mają własną logikę i obiektywność.

Dla autora artykułu jest rzeczą bezsporną, że wartość ma zawsze związek z subiektem, człowiekiem, iż wskazuje nie tylko na przedmiot, lecz również na podmiot, dla którego to jedynie przedmiot może być wartościowy. Mogłoby się wydawać, że związek wartości z człowiekiem podważa obiektywny charakter wartości, przeczy możliwości istnienia obiektywnego, koniecznego i powszechnego miernika wartości. Jednakże indywidualna skala ocen jest zawsze w tym czy innym stopniu przejawem gatunkowego i społecznego bytu człowieka, „a to, co społeczne w człowieku — to przede wszystkim ogólnoludzkie, narodowe, klasowe". Zgodnie z tym istnieją wartości ogólnoludzkie, narodowe, uwarunkowane sytuacją, przynależnością do narodu, klasy itp.

Jednakże dla porównania wartości klasowych niezbędne jest bardziej ogólne kryterium. Takie kryterium stanowić mogą jedynie bezwzględne (*bezusłownyje*), ogólnoludzkie wartości. Gdy odrzucamy jedne wartości klasowe i aprobujemy inne, kierujemy się interesem postępu społeczeństwa w ogóle. O ile klasowe wartości odzwierciedlają położenie klasy i jej interesy, o tyle ogólnoludzkie mają swe źródło w sytuacji człowieka i jego roli w świecie. Stąd dla teoretycznego uzasadnienia wartości niezbędna jest filozoficzna charakterystyka człowieka.

Zgodnie z marksizmem istota człowieka (*suszcznost*) uwarunkowana jest przez całokształt stosunków społecznych i zmienia się wraz ze zmianą tych stosunków. Wyrzeczenie się analizy konkretnych stosunków społecznych, zastąpienie jej ogólnofilozoficznymi rozważaniami na temat ludzkiej natury w ogóle, oznacza, zdaniem autora, nawrót do przezwyciężonego przez marksizm antropologizmu w objaśnieniu historii. Wszelako przezwyciężenie przez marksizm antropologizmu nie oznacza negowania potrzeby badania przez filozofię antropologicznej natury człowieka.

Pojęcie „człowiek" nie jest zwykłą abstrakcją ogólnych cech ludzi. Człowiek jest częścią przyrody, wnosi jednak do świata zupełnie nowy rodzaj determinacji — uwarunkowanie celami. Człowiek nie działa wyłącznie na zasadzie konieczności, lecz opierając się na znajomości koniecznych praw może być wolny w swym działaniu. Działanie człowieka jest to działanie uwarunkowane bezpośrednio świadomością. Bez aktywnego udziału świadomości w determinowaniu działań człowieka, nie ma wolności.

Uwarunkowany świadomością stosunek człowieka do przyrody oznacza, że człowiek jest nie tylko przedmiotem, lecz i podmiotem. Twórcza rola człowieka w świecie jest faktem bezspornym. Tę właśnie twórczą rolę człowieka wyrażają „bezwzględne", ogólnoludzkie wartości.

„Wartość" oznacza to, co godne człowieka i jego miejsca w świecie. Tak pojmował wartości, zdaniem autora, Marks, gdy charakteryzował społeczeństwo komunistyczne jako wspólnotę, w której stworzone zostaną najbardziej adekwatne i godne natury ludzkiej warunki życia człowieka.

Wartości ogólnoludzkie, które występują jako kryteria oceny klasowych wartości, nie umniejszają bynajmniej znaczenia tych ostatnich. Tylko dzięki walce klasowej mogą bowiem być stworzone warunki dla realizacji wartości ogólnoludzkich. Co więcej, dla klasy dążącej do zniesienia klas, do zwycięstwa społeczeństwa bezklasowego, w którym urzeczywistnione zostaną warunki życia człowieka najbardziej godne jego ludzkiej natury, walka o interesy klasowe najbardziej bezpośrednio związana jest z dążeniem do wcielenia w życie wartości ogólnoludzkich.

Z tego wynika, że między wartościami a koniecznością historyczną zachodzi złożony, dialektyczny związek. Materializm historyczny nie ogranicza się do konstatacji konieczności tego czy innego ustroju społecznego. Nie wyrzeka się wartościowania systemów społecznych, choć występuje przeciw zastępowaniu analizy obiektywnych praw historii oceną. Zgodnie z marksizmem, historycznej konieczności nie można wyprowadzać z oceny, ale i oceny nie można wyprowadzać z konieczności. Twórcy marksizmu z praw historii wnioskowali o nieuchronnym zwycięstwie komunizmu, ale wyższą wartość komunizmu uzasadniali tym, że system ten stwarza godne człowieka warunki życia, iż swobodny rozwój wszystkich członków społeczeństwa staje się w tym ustroju celem społeczeństwa.

Uznanie obiektywnego charakteru wartości pozwala mówić o ich aktywnej roli w rozwoju historii. Swobodna działalność ludzi określona jest celami, a cele ludzi zależą od tego, jakimi wartościami kierują się ludzie. Gdyby wartości określone były całkowicie warunkami konkretno-historycznymi i pozbawione wszelkiej samodzielności, wolność człowieka byłaby iluzją. Ale nie tylko wolność, lecz także konieczność historyczna jest nie do pomyślenia w oderwaniu od ludzi, od ich potrzeb, celów, wartości. Konkretną treść ludzkich potrzeb określają warunki społeczno-ekonomiczne, ale samo posiadanie potrzeb i celów nie pozostaje w zależności od tych warunków. Dlatego właśnie twórcy marksizmu za przesłanki wszelkiej historii uznawali żywe osobniki ludzkie.

Zarzuty pod adresem marksizmu, iż nie bierze on pod uwagę dążenia człowieka do wyższych ideałów jako czynnika warunkującego rozwój społeczeństwa są, zdaniem autora, absolutnie nieuzasadnione. Różnica między marksistowską a idealistyczną filozofią historii polega na tym, że marksizm uznaje, a idealistyczna filozofia neguje znaczenie „sytuacji życiowej", stopnia rozwoju społeczno-ekonomicznego dla samorealizacji człowieka. Zgodnie z marksizmem konieczność przemian społeczeństwa zawiera się w ekonomicznej strukturze społeczeństwa, ale to, na ile ustrój oparty na wyzysku staje się nie do zniesienia dla mas zależy od nakładania się na sprzeczności ekonomiczne innych sprzeczności. Uświadomienie sobie tych ostatnich zależy od istniejących w danym społeczeństwie systemów wartości i zawartych w nich wartości ogólnoludzkich, które wpływają na wybór ideałów społecznych i których urzeczywistnienie staje się celem dążeń do przekształcenia społeczeństwa.

Nie uznając samodzielnej roli wartości, nie można w ogóle pojąć roli jednostki w dziejach. Marksizm zawsze występował przeciw sprowadzaniu roli jednostki tylko do wyrażania interesów ruchu społecznego. „Wybitne jednostki nie tylko wyrażają, lecz również w pewnej mierze określają ruch społeczny" — stwierdza autor. Byłoby to jednak niemożliwe, gdyby ich ideały, cele, wartości jedynie odzwierciedlały istniejące warunki. Gdyby wartości nie odgrywały żadnej samodzielnej roli, jednostka byłaby na zawsze przykuta do swej klasy, nie mogłaby przejść na stronę innej klasy, gdy uznaje wyższość jej celów i dążeń. A takie przejście nie należy wszak do wyjątku.

Wiadomo, że wraz z postępem historycznym rozwija się świadomość ludzi, wzrasta rola świadomości ich działalności w historii a wraz z nią rola wartości, w tym również wartości ogólnoludzkich w determinowaniu dziejów w ogóle, w szczególności zaś rozwoju nauki i filozofii, sztuki i literatury, które mogą służyć rozwojowi społecznemu jedynie wtedy, gdy kierują się wartościami ogólnoludzkimi jak prawda, dobro, sprawiedliwość, piękno.

Czy można jednak mówić o obiektywności piękna, dobra, sprawiedliwości? Jest rzeczą oczywistą dla autora, że obiektywność piękna i dobra różni się od obiektywności prawdy. Marksizmowi obce jest sprowadzanie piękna czy dobra do ekonomicznych czy innych interesów społecznych. Pisał o tym Marks wiążąc przeżycie artystyczne z „prawdziwą istotą człowieka", nie podporządkowując go analizie socjalnej. Nie wymaga tego w ogóle materialistyczne pojmowanie dziejów.

Wartości ogólnoludzkie odgrywają aktywną rolę w rozwoju świadomości moralnej i prawnej. Prawdą jest, że w społeczeństwie klasowym treść podstawowych norm moralnych i prawnych określona jest przez warunki społeczne, interesy klasowe, ale w świadomości moralnej i prawnej zawsze odczuwało się różnicę między normami uwarunkowanymi przez sytuację społeczną a wartościami ogólnoludzkimi. Jeżeli konkretna treść „dobra" była zawsze klasowa, to samo uznanie dobra za wartość ma podstawę ogólnoludzką.

Skoro ogólnoludzkie wartości determinują zjawiska społeczne zwłaszcza w sferze życia duchowego społeczeństwa, to rola ich staje się tym bardziej doniosła w socjalizmie i komunizmie. Królestwo wolności powstaje, jak mówił Marks, na bazie konieczności. „Gdy jednak siły wytwórcze rozwiną się na tyle, że praca nie będzie wyłącznie środkiem zachowania egzystencji człowieka, lecz stanie się procesem przejawiania się jego sił twórczych, gdy nauka stanie się podstawową siłą produkcyjną, a pełnia życia duchowego podstawowym bogactwem — wówczas życie ludzi wypełni się dążeniem do wyższych wartości, które zaczyna nabierać coraz większego znaczenia w warunkowaniu działalności ludzi — stwierdza w konkluzji autor artykułu.

Problem stosunku norm moralnych i innych norm społecznych, stosunku moralności i prawa porusza na łamach „Woprosow Fiłosofii" 1966, nr 9 S. Kurylew w artykule *Moralność i jej miejsce w systemie norm społecznych* oraz I. Wawiłowa na łamach czasopisma „Fiłosofskije Nauki" 1966, nr 6 w artykule *O stosunku wzajemnym prawnego i moralnego regulowania stosunków społecznych.*

Kandydat nauk prawniczych S. Kurylew rozważa w swoim artykule relacje różnych norm społecznych, regulujących stosunki między ludźmi, zwłaszcza stosunek wzajemny norm moralnych i prawnych. Na wstępie podkreśla, że wyjaśnienie stosunku moralności i prawa ma nie tylko teoretyczno-poznawcze znaczenie, lecz również praktyczne, albowiem może ułatwić wybór skutecznych metod regulowania tych czy innych stosunków społecznych, jak również efektywne zastosowanie tych metod w życiu. Organa państwowe i różne organizacje społeczne (np. sądy towarzyskie) w swej walce z postępowaniem antyspołecznym, w swej działalności wychowawczej winny, zdaniem autora, dokładnie odróżniać sferę stosunków moralnych, rozgraniczać normy moralne od prawnych, których stosowanie leży w kompetencji organów państwowych, a także od innych norm obojętnych z punktu widzenia moralności i co za tym idzie nie wymagających sankcji moralnych.

Aby ułatwić rozróżnienie, autor artykułu podaje dwa rodzaje klasyfikacji norm społecznych: 1 — ze względu na sposób zabezpieczenia realizacji norm, 2 — ze względu na treść, znaczenie tych norm dla interesów społeczeństwa, klasy.

Ze względu na sposób zabezpieczenia realizacji, autor dzieli normy społeczne na: 1 — normy, których przestrzeganie gwarantuje przymus ze strony państwa (prawo), 2 — normy — których przestrzeganie zabezpiecza opinia publiczna i przymus ze strony społeczeństwa (moralność i inne pozaprawne normy społeczne), 3 — normy przestrzegane siłą nawyku (obyczaje). Gdy wymienione sposoby zabezpieczenia występują łącznie, wówczas mamy do czynienia jednocześnie z normami prawnymi, moralnymi i obyczajowymi.

Ze względu na treść autor dzieli normy na: 1 — takie, których treść jest zgodna z podstawowymi interesami społeczeństwa, klasy; są to normy moralne; 2 — których treść nie posiada istotnego znaczenia z punktu widzenia interesów społeczeństwa, klasy, wszelako przestrzeganie ich jest niezbędne dla normalnego funkcjonowania organizmu społecznego; można je nazwać organizacyjno-technicznymi (np. nakaz wchodzenia do tramwaju tylnym pomostem). Istnienie i przestrzeganie tego rodzaju norm jest niezbędnym warunkiem normalnie zorganizowanego współżycia, które jest nie do pomyślenia bez zgodnej działalności członków wspólnoty. Stąd niektóre ważniejsze z nich mogą być zabezpieczone przez prawo. Wreszcie 3 — normy obyczajowe, które w skrajnym przypadku graniczą z normami moralnymi, ale stanowią samodzielny rodzaj norm społecznych.

W klasyfikacji norm ze względu na treść nie ma miejsca dla norm prawnych, które różnią się od innych nie tyle treścią, ile przede wszystkim sposobem zabezpieczenia. Na straży prawa stoi przymus państwowy, dlatego ten czy inny czyn podlega sankcjom prawnym tylko w tym wypadku, jeżeli stanowi naruszenie prawa. Tymczasem zdarza się, że sądy towarzyskie nadużywają kar przewidzianych ustawą. Również kierownicy zakładów pracy pociągają niekiedy do odpowiedzialności dyscyplinarnej (łącznie ze zwalnianiem z pracy) za postępki nie związane z naruszeniem prawa, które winny podlegać wyłącznie osądowi opinii publicznej. Nawet sądy państwowe popełniają niekiedy podobne omyłki. Pomieszanie i tym bardziej zastępowanie oceny moralnej przez prawną jest, zdaniem autora, niedopuszczalne i prowadzi do naruszania praworządności.

Zdarzają się również omyłki innego rodzaju, gdy sprawy, których rozstrzygnięcie należy do kompetencji sądu, pozostawia się osądowi opinii publicznej.

Dotyczy to często postępowania ludzi wobec bliskich krewnych, rodziny. Chuligaństwo wobec bliskich, okradanie rodziny traktuje się często nie jako przestępstwo, lecz jedynie jako postępowanie niemoralne, nie podlegające kompetencji sądu.

W przekonaniu autora nie mają racji ci, którzy negują istnienie sprzeczności między niektórymi wymogami moralności i prawa w społeczeństwie socjalistycznym. Wskazuje on, iż poszczególne normy prawne również w społeczeństwie socjalistycznym mogą pozostawać w tyle za wzrastającymi wymogami moralności, iż niektóre ustawy mogą w praktyce nie w pełni odpowiadać potrzebom społecznym. Kolizje między normami prawnymi a moralnymi zachowują się nawet przez dłuższy okres, póki ustawa nie zostanie uchylona lub zastąpiona przez inną, bardziej odpowiadającą zmienionym warunkom.

Wiąże się z tym konieczność uściślenia przedmiotu oceny moralnej i sfery działania moralności. Niektórzy filozofowie i etycy radzieccy stoją na stanowisku, że dziedzina moralności to dziedzina wewnętrznego stosunku człowieka do własnych postępków i traktują motyw jako najważniejszy przejaw postępowania moralnego. Autor nie zgadza się z takim stanowiskiem. W jego przekonaniu motywy, pobudki działania dopóki nie wcieliły się w postępki, nie są jeszcze ani korzystne ani szkodliwe dla innych ludzi, dla społeczeństwa. Społeczeństwo nie jest nawet w stanie określić, a tym bardziej ocenić pobudek, które nie wcieliły się w życie, w czyn. Motywy oderwane od czynów mogą być oceniane tylko w abstrakcji. Moralność podobnie jak inne normy społeczne reguluje stosunki między poszczególnymi ludźmi, stosunek jednostki do społeczeństwa, które wyraziły się w czynie, w postępowaniu. Rezygnacja z moralnej aprobaty czy potępienia czynu dokonanego nie w zamiarze przyniesienia pożytku lub szkody, oznacza w pewnej mierze rezygnację z wychowania członków społeczeństwa.

Charakter motywów nie jest wszakże obojętny dla moralności. Motyw nie odgrywa wprawdzie roli głównego kryterium oceny postępowania, służy jednak jako miernik dla ustalenia względnej wartości danego postępku na tle całokształtu czynów, ogólnej linii postępowania danego człowieka. Charakter motywu jednostki posiada niewątpliwie duże znaczenie dla różnicowania ocen moralnych. Brak odpowiedniej gradacji, ocena ludzi w myśl zasady „białe—czarne" pociąga za sobą nawet tragiczne następstwa.

Autor artykułu podkreśla, iż o moralności postępowania świadczy kierunek postępowania a nie wyłącznie jego rezlutat. Postępowanie ludzi mające na celu dobro społeczne stwarza możliwość przyniesienia społeczeństwu pożytku i dlatego należy uznać je za społecznie pożyteczne, jeśli nawet możliwość ta z tych czy innych powodów nie przekształciła się w rzeczywistość. Przypadkowy, niezamierzony rezultat postępowania podobnie jak motyw sam w sobie — w oderwaniu — nie podlegają ocenie moralnej, mogą jednak być pomocne dla zróżnicowania stopnia moralnej aprobaty lub potępienia czynu, gdy bierze się pod uwagę całokształt okoliczności, które towarzyszą danemu czynowi.

Normy moralne, jak zresztą wszystkie inne normy społeczne regulują jedynie świadome postępowanie ludzi. Czyny jednostki, która nie zdaje sobie sprawy ze swych postępków (np. psychicznie chorego czy małoletniego), są z punktu widzenia moralności obojętne. Gdy jednak mamy do czynienia ze świadomym stosunkiem jednostki do własnego postępowania, wówczas w ocenie jej postępków kierujemy się interesem społeczeństwa, klasy.

I. Wawiłowa w swym artykule podkreśla aktualność problemu wzajemnego stosunku moralności i prawa, jak również znaczenie rozważań w tej dziedzinie dla praktyki. Wskazuje, iż nieustanny rozwój demokracji socjalistycznej zakłada wzrastanie roli zarówno moralnych, jak i prawnych metod kierowania

społeczeństwem, gdyż demokracja socjalistyczna nie oznacza bynajmniej szerzenia się anarchii, żywiołowości, niezdyscyplinowania, lecz przeciwnie wymaga doskonalenia komunistycznej organizacji i dyscypliny. Utrwalanie i doskonalenie komunistycznych metod zarządzania wiąże się ze wzrostem odpowiedzialności prawnej i moralnej zespołów produkcyjnych i poszczególnych jednostek, co z kolei warunkuje zwiększanie się znaczenia norm moralnych i prawnych, które uwzględniają tego rodzaju odpowiedzialność.

Autorka zajmuje się przede wszystkim zagadnieniem zakresu i sfery działania prawa i moralności w społeczeństwie socjalistycznym. Nie podziela poglądu tych, którzy utrzymują, że dziedzina stosunków społecznych regulowanych przez prawo jest węższa niż dziedzina stosunków regulowanych przez moralność. Odpowiada jej natomiast bardziej stanowisko, że normy prawne regulują stosunki nawet z punktu widzenia moralności obojętne. Wyraża pogląd, iż zakresy działania prawa i moralności krzyżują się wzajemnie.

O ile moralne regulowanie postępowania ludzi zakłada zawsze ocenę, to nie dotyczy to prawa. Prawo może regulować również postępowanie neutralne moralnie, może pobudzać, zachęcać i zakazywać czynów nie podlegających normom moralnym. Naruszenie normy prawnej może nie posiadać żadnego znaczenia moralnego. Częściowy brak koincydencji zakresów sfer postępowania podlegającego regulacji moralnej i prawnej tłumaczy się odmiennością metod oddziaływania prawa i moralności. Moralność reguluje postępowanie ludzi, które zawsze jak najściślej związane jest z interesami społeczeństwa, prawo zaś może ponadto kontrolować czyny, które z interesami społeczeństwa związane są tylko pośrednio lub prawie wcale.

Nie każde postępowanie ludzi podlega regulacji prawnej i moralnej. Nie podlegają takiej regulacji postępki, w których wewnętrznym źródłem wyboru sposobu działania są interesy ściśle osobiste, intymne nawyki człowieka itp. Postulowanie, by absolutnie każdy czyn jednostki oceniany był z punktu widzenia zgodności z normami moralnymi, stanowi, zdaniem autorki, głoszenie purytanizmu, nieuchronnie prowadzącego do faryzeuszostwa. Identyfikowanie postępowania „w ogóle" z postępowaniem moralnym prowadzi do totalitaryzmu, do nieograniczonego mieszania się w wewnętrzne sprawy jednostki, zubożenia osobowości człowieka.

Z kolei autorka rozważa problem stosunków wzajemnych, wzajemnego oddziaływania norm moralnych i prawnych. Uważa, że nie wystarczy twierdzić, iż w społeczeństwie socjalistycznym zachodzi proces zawężania się sfery działania norm prawnych i rozszerzania norm moralnych, proces zastępowania norm prawnych moralnymi. W określonych konkretnych warunkach budownictwa komunistycznego mogą bowiem mieć miejsce również zjawiska odwrotne. Stąd uprawniona jest raczej teza o wzajemnym zastępowaniu norm prawnych przez moralne i odwrotnie. W przypadkach, gdy oddziaływanie normy moralnej nie wystarcza dla utrwalenia i obrony konkretnych stosunków społecznych, norma moralna może być wsparta przez normę prawną i odwrotnie. Bez moralnego potępienia, zakazu, aprobaty działanie sankcji prawnej jest ograniczone, pozbawione znaczenia wychowawczego i sprowadza się do wywierania nacisku, zastraszenia, przymusu, w wyniku czego efektywność oddziaływania sankcji maleje.

Skuteczność norm prawnych i moralnych zależy nie tylko od środków oddziaływania, którymi dysponuje prawo i moralność, lecz także od przedmiotu tego oddziaływania. Przy tym szereg obiektywnych cech norm moralnych stwarza przesłanki większej efektywności w porównaniu z prawnymi. Wymogi moralności są z reguły wyższe niż wymogi prawa. Norma prawna zawiera zazwyczaj nieskomplikowane zarządzenia; albo zmusza do wstrzymywania się od dokonywania określo-

nych postępków albo pobudza i nakazuje nieskomplikowane rodzaje postępowania. Trudno wyobrazić sobie normę prawa nakazującą, na przykład, czyn bohaterski. Moralność zaś może stawiać tego rodzaju wymagania wobec ludzi. Moralną ocenę postępku człowieka społeczeństwo wydaje natychmiast, gdy tylko dowiaduje się o jego popełnieniu. Ocena prawna wymaga dłuższej, często skomplikowanej procedury, analizy licznych obiektywnych i subiektywnych czynników i okoliczności negatywnego postępowania. Wreszcie oddziaływanie moralne jest bardziej giętkie. Sposoby i środki, jakie stosuje, są bardziej elastyczne, nie uznaje przedawnienia itp.

Wszelako oddziaływanie drogą prawa ma również swoje zalety, które powodują w szeregu przypadkach jego większą efektywność niż moralna aprobata lub potępienie. Sankcja prawna może stłumić w zarodku niepożądany czyn, pozbawić sprawcę fizycznej możliwości powtórzenia antyspołecznego postępku. Moralne potępienie przynosi pożądany efekt, gdy odnosi się do człowieka, który zachował choćby resztki wstydu i sumienia. Może więc okazać się całkowicie nieprzydatne w stosunku do najbardziej niebezpiecznych dla społeczeństwa elementów. Nieznajomość prawa nie jest przeszkodą dla ponoszenia odpowiedzialności prawnej, gdy odpowiedzialność moralna wymaga uświadomienia sobie niezgodności postępku z normami moralnymi. Wreszcie zasądzenie przez prawo ma nieco inne zadania i kierunek. Moralne potępienie odnosi się przede wszystkim do osoby, która naruszyła normy moralne. Zadanie oddziaływania na inne osoby, skłonne do popełnienia amoralnego czynu jest zadaniem drugoplanowym. W zasądzeniu przez prawo zadanie to posiada nieporównanie większe znaczenie i może często przeważać nad zadaniem reedukacji naruszającego prawo.

Wszystkie te właściwości przymusu moralnego i prawnego muszą być brane pod uwagę przy tworzeniu nowych norm prawnych i stosowaniu ich w praktyce. Niekiedy wkroczenie prawa może doprowadzić do niepożądanego rezultatu i przynieść niepowetowane szkody. Nawet w przypadkach, gdy moralna dezaprobata nie jest w stanie wyeliminować negatywne zjawisko społeczne, zastosowanie przymusu prawnego nie zawsze jest celowe.

Rozważając perspektywy moralności i prawa w socjalizmie autorka wskazuje, że na ogół podkreśla się nieuchronność obumierania prawa i zastąpienia norm prawnych przez inne, w tej liczbie również moralne. Jej zdaniem proces obumierania prawa ma skomplikowany, a nawet sprzeczny charakter i nie może być pojmowany w sposób uproszczony. W społeczeństwie socjalistycznym istnieją wprawdzie tendencje do przekazywania funkcji organów państwowych organizacjom społecznym, ale oddziaływanie prawa i przymusu prawnego nie słabnie, lecz wzrasta, doskonalą się same normy prawne, zwiększa się popieranie ich środkami moralnymi.

Obumieranie prawa stanie się możliwe dopiero wtedy, gdy wyczerpie ono do końca swe możliwości, kiedy przestrzeganie norm prawnych przekształci się w nawyk moralny, potrzebę wewnętrzną ludzi. Wówczas to jedynie groźba sankcji prawnych stanie się zbyteczna.

Wzrastanie roli prawa winno odbywać się, zdaniem autorki, nie kosztem bardziej surowej reglamentacji każdego postępku jednostki ani nieograniczonej ingerencji prawa w stosunki między ludźmi, lecz kosztem ograniczania bezprawia, zmniejszania możliwości i ilości przypadków naruszania prawa.

Na obecnym poziomie ekonomicznego, społeczno-politycznego i kulturalnego rozwoju społeczeństwa nie może obejść się jeszcze bez przymusu ze strony prawa. Z drugiej strony poziom ten wymaga coraz większego współdziałania prawnego i moralnego regulowania stosunków społecznych.

Zagadnieniu kryterium postępu moralnego poświęcony jest artykuł A. Tita-

renki, zamieszczony w czasopiśmie „Wiestnik Moskowskogo Uniwersiteta" (Filosofia, 1966 nr 5) pod tytułem *O problemie określania obiektywnych wskaźników postępu moralnego.*

Kryterium postępu moralnego nie może być, zdaniem autora, rozpatrywane abstrakcyjnie. Każda formacja społeczno-ekonomiczna występuje jako poszczególna faza moralnego postępu ludzkości. Jakościowa specyfika każdej fazy nie oznacza jednak, iż w sferze moralności nie istnieje ciągłość, dziedziczenie, ogólne ukierunkowanie przemian moralnych.

Problem określenia postępu moralnego jest ściśle związany z zagadnieniem wzajemnego związku ogólnoludzkich i klasowych treści w dynamice moralności.

Ogólnoludzką treść moralności stanowią nieskomplikowane normy postępowania, elementarne zasady współżycia ludzi, wspólne dla różnych klas jednej epoki. Można także rozumieć ogólnoludzkie normy moralności w sensie tych pierwiastków moralności, które „okazały się najbardziej żywotne w historii moralności i wlewają się w ogólnoludzką moralność przyszłości". Takie ujęcie stanowi jedynie konstatację rezultatu postępu moralnego, w której nie uwzględnia się całej złożoności i sprzeczności jego historii.

Dla autora nie ulega wątpliwości, że istnieje postęp w historii moralności, jednak zwykły „wzrost" elementarnych norm moralnych nie stanowi głównej linii postępu, który dokonuje się drogą pełnego sprzeczności rozwoju względnych, zmiennych norm i ideałów, znajdujących się w centrum politycznej i duchowej walki, jaka toczy się w każdej epoce. Główna linia postępu moralnego w warunkach antagonistycznych formacji społecznych — to linia rozwoju moralności klasowej.

Autor przytacza pogląd Engelsa, że moralność proletariatu zawiera najwięcej elementów, które wejdą w prawdziwie ludzką moralność przyszłości. Elementy te — to przede wszystkim normy moralności proletariatu, wyróżniające tę moralność spośród moralności innych klas: kolektywizm, solidarność proletariacka, ideały komunistycznego humanizmu, które stanowią prawdziwy zaczyn ogólnoludzkich wartości moralnych.

Moralność proletariatu łączy z moralnością klas uciskanych minionych epok rozwój tych norm i zasad, które wyrażały specyficzne formy walki mas uciskanych przeciwko eksploatacji i uciemiężeniu. Klasa robotnicza odziedziczyła również i te wartości ogólnoludzkie, elementarne zasady współżycia, które ludzkość nagromadziła w ciągu wieków. Wszelako nie one odegrały decydującą rolę w sztafecie postępu moralnego, którą proletariat przejął od poprzednich pokoleń.

Marksizm nie ma nic wspólnego z teoriami etycznego ewolucjonizmu. Historia nie zna „narastania" dobra w rozwoju społecznym. Czysto ilościowy sens kategorii „wzrostu" nie daje możliwości zrozumienia jakościowych etapów postępu moralnego. Wulgarno-ewolucyjna koncepcja upraszcza złożoność procesu historycznego. Zgodnie z marksizmem ewolucyjny proces przygotowuje grunt dla rewolucyjnych, jakościowych przemian. W ogniu rewolucji spalają się stare obyczaje i normy, powstają i kształtują się nowe, które stają się podstawą przyszłego rozwoju moralności.

Postęp moralny wyraża nie tylko wymogi społeczno-ekonomicznego rozwoju, lecz także aktywny stosunek podmiotu historii do swej działalności. Moralna świadomość własna człowieka społecznego wzbogaca się i różnicuje pod względem emocjonalnym. Ten moment postępu moralności napełnia się wzniosłą treścią walki mas ludowych o wolność, o podporządkowanie rozwoju społecznego prawdziwie humanitarnym celom i ideałom.

W ten sposób wzrost wpływu moralności, doskonalenie świadomości moralnej, rozszerzanie możliwości swobodnego wyboru — wszystkie te właściwości postępu moralnego świadczą o rozwoju wolności ludzkiej. Ogólnym kryterium, wskaźnikiem

postępu moralnego jest stopień humanizacji procesu współdziałania i ścierania się, a także rozwiązywania sprzeczności między dobrem a złem, humanizacji stosunków wzajemnych między społeczeństwem a człowiekiem, stopień rozszerzania obiektywnych możliwości pozytywnego moralnie wyboru postępowania. Wskaźnikiem postępu moralnego jest zatem wzrost świadomości moralnej i czynnika emocjonalnego w moralności, bogactwa osobowości każdej jednostki, oddziaływania norm moralnych i dobrowolnego ich przestrzegania.

Problem kryterium moralności komunistycznej porusza na łamach tego samego numeru (*Kryterium moralności komunistycznej*) S. Anisimow. Jego zdaniem marksizm odrzucając pozaludzkie, jak również subiektywne kryteria moralności uznaje praktykę za sprawdzian prawdziwości poznania wszystkich zjawisk, zarazem miernik ich oceny. W dziedzinie moralności praktyka oznacza pożytek (lub szkodę), jaki postępowanie danej jednostki przynosi społeczeństwu.

W etyce marksistowskiej człowiek i ludzkość stanowią najwyższe wartości i stąd należy uznać za pożyteczne (najogólnie biorąc) wszystko to, co sprzyja postępowi ludzkości, wzrastaniu „sumy ludzkiego szczęścia". Ponieważ moralność komunistyczna służy temu, by ludzkość podniosła się na wyższy szczebel, wyraża i broni interesów mas pracujących, a więc ogromnej części ludzkości — kryterium moralności komunistycznej posiada ogólnoludzki walor.

Marksistowskie pojmowanie pożytku różni się, zdaniem autora artykułu, od dotychczasowych utylitarystycznych koncepcji. Marksizm ceni wyżej interesy kolektywu i społeczeństwa niż dążenia poszczególnych jednostek, które mogą być egoistyczne. Stąd etyka marksistowska posługuje się sprawdzianem pożytku społecznego jako kryterium oceny postępowania człowieka.

W światopoglądzie marksistowskim — zdaniem autora — kategoria pożytku pozostaje w nierozerwalnym związku z kategorią prawdy obiektywnej, albowiem to, co pożyteczne zbiega się z prawidłową tendencją rozwoju społecznego. W ten sposób marksistowskie ujęcie pożytku różni się od pragmatycznego, które pojmuje pożytek w duchu idealizmu i subiektywnego relatywizmu. W marksistowskim ujęciu akcentuje się obiektywny charakter pożytku jako miernika oceny postępowania ludzkiego.

Z punktu widzenia obiektywnej praktyki jako kryterium prawdy i zarazem oceny moralnej, zgodnie z moralnością komunistyczną o postawie moralnej jednostki sądzić należy przede wszystkim na podstawie jej czynów, a nie nastrojów, poglądów i innych elementów świadomości jako takiej. Za najbardziej ogólne, wyjściowe kryterium moralności należy, zdaniem autora, uznać pożytek, jaki człowiek przynosi swymi czynami i jaki przyczynia się do postępu społecznego, a w obecnej epoce do sprawy budowania komunizmu.

Problemy moralne socjalizmu, jak również zagadnienie możliwości realizacji postulatów etyki marksistowskiej poruszane są niezmiennie na łamach filozoficznych czasopism radzieckich. Kwestii aktywności społecznej, zaangażowania społecznego jednostki poświęcony jest również artykuł T. Łapinej, *Aktywność jednostki w świetle moralności komunistycznej* („Woprosy Fiłosofii" 1966, nr 9).

Dążenie do przejawiania aktywności, zaangażowania społecznego to jeden z elementów moralnych motywów postępowania, to pozytywna cecha moralna jednostki. Wyraża ona gotowość człowieka do świadomej, dobrowolnej inicjatywy działania dla wspólnego dobra. Samodzielna inicjatywa i przedsiębiorczość, skierowane na tory korzyści własnej, wynikające z egoistycznych pobudek i realizowane za wszelką cenę, nawet niegodnymi środkami nie mogą być określane jako zaangażowanie. Podobnie nie zasługuje na pozytywną ocenę moralną obojętność, niesprzeciwianie się złu, bezduszne pływanie z prądem, konformizm.

Zaangażowanie społeczne jest postulatem moralności komunistycznej, która wymaga wnikliwego i twórczego podejścia człowieka do swych obowiązków. Aktywność ludzi świadomie budujących nowy ustrój wymaga niewątpliwie oddania dla idei, w żadnym jednak wypadku nie wymaga ślepego fanatyzmu.

Autorka artykułu zwraca uwagę, że postulaty moralności komunistycznej nie opierają się na pobożnych życzeniach. Nakładają one na ludzi odpowiedzialność przede wszystkim za te rodzaje postępowania, które są aktualnie możliwe do naśladowania. Inicjatywa twórcza w imię interesu społecznego, konieczność której jest oczywista, a realizacja możliwa (np. powstrzymywania chuliganów, krytyki niegodnych postępków, okazanie pomocy w potrzebie) jest wymogiem moralności komunistycznej obowiązującej człowieka w ustroju socjalistycznym.

Służenie ludziom jest częścią składową postulatu zaangażowania. Wszelako brak zaangażowania nie zawsze zasługuje na potępienie. Autorka zwraca uwagę na czynniki hamujące zaangażowanie społeczne, jak niesprawiedliwość, biurokratyzm, bezduszność i formalizm, które powodują, iż człowiek czuje się bezsilny wobec zbyt wielkiej siły zła.

Z kolei Łapina zastanawia się nad moralną wartością zaangażowania społecznego. Jej zdaniem podstawą uznania postępowania człowieka za moralnie wartościowe jest nie tylko praktyczna efektywność jego działania. Moralną wartość może przedstawiać również zaangażowanie w sensie włożonego wysiłku w imię uznanego za szlachetny celu, ofiarność i oddanie, wypełnienie obowiązku w niesprzyjających warunkach itp.

Zaangażowanie społeczne jako cecha moralna nie jest, podobnie jak każda inna właściwość moralna wartością w sobie. Ogólna ocena postępowania jednostki z punktu widzenia danego systemu etycznego zależy od konkretnych okoliczności. Szczególnie trudno ocenić wartość zaangażowania jednostki w warunkach konfliktowej sytuacji, gdy postępowanie skierowane na osiągnięcie rezultatów ocenianych w danym systemie moralności pozytywnie, prowadzi do skutków ocenianych w tym systemie negatywnie. W działalności praktycznej stykamy się niekiedy z sytuacją, kiedy przejawiając inicjatywę przeciwstawiamy się formalnym nakazom dyscypliny. W takich przypadkach, gdy ramy formalnej organizacji stały się za wąskie dla dobra sprawy, twórcza aktywność jednostki, rozwiązującej problem wbrew obowiązującym ramom, nabiera dodatkowo znaczenia moralnego jako walka o prawo do samodzielności i twórczego działania.

W Związku Radzieckim odbyły się w 1966 r. dwie konferencje naukowe poświęcone problemom etyki. W „Woprosach Fiłosofii" (1966, nr 6) E. Frołowa zamieszcza sprawozdanie z sympozjum na temat „Człowiek w warunkach socjalizmu i kapitalizmu", zorganizowanego przez Instytut Filozofii Akademii Nauk ZSRR i Japońskie Towarzystwo Studiów nad Materializmem.

Tematy wygłoszonych referatów dotyczyły marksistowskiej koncepcji człowieka, problemu alienacji i wyzwolenia od alienacji na obecnym etapie rozwoju społeczeństwa, marksistowskiego ideału człowieka i jego wolności.

W zagajeniu członek Akademii Nauk ZSRR F. Konstantinow poruszył sprawę stosunku marksizmu do problemu jednostki i miejsca tego problemu w filozofii marksistowskiej. Wskazał, iż marksizm powstał przede wszystkim jako próba naukowej teorii człowieka, która w dalszym rozwoju doprowadziła do powstania materializmu dialektycznego i historycznego. Podkreślił, że problem człowieka nabiera szczególnego znaczenia w obecnym okresie, gdy w społeczeństwie socjalistycznym podejmuje się środki prowadzące do wszechstronnego rozwoju jednostki, do wcielenia w życie naczelnego hasła Programu KPZR „wszystko w imię człowieka, wszystko dla dobra człowieka".

Przewodniczący japońskiej delegacji Naboru Kobajasi w przemówieniu powitalnym również podkreślił doniosłość faktu, że pierwsze sympozjum radziecko-japońskie wysuwa na pierwszy plan ideę „wszystko dla człowieka".

W referacie *Problem człowieka w pracach K. Marksa* M. Mitin rozważa zagadnienie wczesnej twórczości Marksa i stosunku prac młodego Marksa do prac późniejszych. Zwraca uwagę, że zagadnienie to wystąpiło w ostatnich czasach niezwykle ostro w związku z problemem człowieka i alienacji jego istoty. Podkreślił wagę pracy Marksa *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, pozwalającej zrozumieć, jak kształtowały się podstawy humanizmu marksowskiego, który następnie w *Manifeście Komunistycznym* i *Kapitale* osiągnął pełne rozwinięcie. Wszelako w *Rękopisach* zachowane zostały terminologiczne i nie tylko terminologiczne pozostałości antropologizmu Feuerbacha. Dlatego nie należy wyolbrzymiać roli tej wczesnej pracy Marksa, choć nie można również pomniejszać jej znaczenia. Zawarte w niej myśli można zrozumieć tylko z punktu widzenia dojrzałego marksizmu.

O stosunku do *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych* była również mowa w referatach S. Akidżawy i E. Takeuti. Akidżawa wyraził pogląd, że dla zbadania marksowskiego ujęcia alienacji nie wystarcza opierać się wyłącznie na tej pracy, albowiem brak w niej całego szeregu założeń ważnych dla zrozumienia tego zjawiska, które zostały opracowane w dziełach późniejszych, w *Teoriach wartości dodatkowej* i *Kapitale*. Przeciw zawartej w referacie Takeuti charakterystyce marksowskiej nauki o człowieku „jako prawdziwego naturalizmu i humanizmu" wypowiedzieli się F. Konstantinow i M. Petrosjan, którzy pojęcia te uważają za nieścisłe, nieadekwatne z punktu widzenia marksizmu.

Wszyscy referenci oświetlając różne aspekty zagadnienia alienacji opierali się na późniejszych pracach Marksa, w których istota człowieka określona została jako całokształt stosunków społecznych. Takie ujęcie istoty człowieka pozwala, zdaniem wielu, przezwyciężyć metafizyczne spekulacje, służy jako teoretyczna podstawa dla opracowania praktycznego postulatu obalenia kapitalistycznych stosunków społecznych i zastąpienia ich przez stosunki komunistyczne.

M. Petrosjan w referacie *Marksistowsko-leninowska koncepcja istoty człowieka* krytykowała jednostronną interpretację marksistowskiego pojmowania istoty człowieka. Jej zdaniem całokształtu stosunków społecznych warunkujących istotę człowieka nie można sprowadzać wyłącznie do stosunków produkcji. Pojęcie to obejmuje również stosunki klasowe, polityczne, narodowościowe, ideologiczne, a zatem moralne i religijne. Nie uwzględnianie wszystkich tych czynników uniemożliwia przejście od pojęcia istoty człowieka do pojęcia indywiduum, osobowości.

M. Cuda w referacie *Rewolucja i człowiek* wskazuje, że marksistowskie pojmowanie wolności człowieka wychodzi z założenia, że konieczność oznacza różne możliwości, warianty, przejawia się w rozmaity sposób w zależności nie tylko od obiektywnych, lecz także subiektywnych warunków i czynników. Dlatego w każdej sytuacji istnieje możliwość wyboru, realizowana przez człowieka.

Problemowi wolności wyboru jako wewnętrznej działalności jednostki poświęcił swoje wystąpienie A. Myśliwczenko. Wskazał on cztery wzajemnie z sobą powiązane komponenty wolności wewnętrznej: poznanie możliwości wyboru takiego czy innego czynu (w ostatecznym rachunku poznanie konieczności zewnętrznej), porównanie, zestawienie przez jednostkę konieczności zewnętrznej z własnym sumieniem i interesem osobistym, przejawienie woli (wybór i decyzja), możliwość realizacji wyboru.

Jednym z głównych problemów podjętych na sympozjum — problem kształtowania osobowości jednostki rozważa w swym referacie I. Bałakina. Wskazuje,

że proces kształtowania postawy człowieka wewnątrz społecznej całości jest procesem sprzecznym. W całej dotychczasowej historii i w pewnej mierze również w socjalizmie dostrzega się różnicę między tym, czym jednostka jest w rzeczywistości, a tym, czym mogłaby być. Zagadnienie, czym stanie się człowiek opiera się dotąd na okoliczności, że jednostka popada zazwyczaj w przypadkowe dla niej warunki społeczne. W społeczeństwie wyalienowanym człowiek rozszczepia się jak gdyby na dwie części — jednostkę, której specyfika uwarunkowana jest specyfiką grupy społecznej i na „niepowtarzalną resztę", osobowość, która wyróżnia człowieka spośród innych członków tej grupy. Dopiero zniesienie alienacji doprowadzi do swobodnego rozwoju jednostki, do sytuacji, kiedy twórcze możliwości człowieka będą realizowały się w społecznej całości i znajdą tam bezpośrednie uznanie.

Japoński uczony S. Akidżawa wychodzi w swych wywodach z założenia, że alienacja nie jest cechą antropologiczną bytu człowieka, lecz przejawem sprzeczności określonego szczebla rozwoju społecznego. Stąd konieczność zniesienia własności prywatnej socjalistycznego sposobu produkcji, który stanowi warunek niezbędny wyzwolenia od alienacji i kształtowania się wolnej jednostki. W ten sposób rozwiązanie problemu człowieka wymaga na obecnym etapie zbudowania socjalizmu i komunizmu. Dla tego celu niezbędne jest doskonalenie środków produkcji przez same masy pracujące, rozwój demokracji socjalistycznej znoszący polityczne i ideologiczne formy alienacji, troska o wychowanie wolnej jednostki, która samodzielnie myśli i działa.

W czasopiśmie „Filosofskije Nauki" 1966, nr 2 S. Ikonnikowa zamieszcza sprawozdanie z odbytej w Tambowie międzyuczelnianej konferencji poświęconej problemom etyki, w której udział wzięli wykładowcy i aspiranci katedr filozofii, psychologii, pedagogiki. Uczestnicy konferencji wysłuchali około 50 referatów, w których obok zagadnień teoretycznych poruszone zostały problemy dotyczące wykładania etyki w szkołach wyższych, konieczności koordynacji wysiłków i współpracy katedr filozofii, psychologii, pedagogiki oraz zastosowania socjologicznych badań nad postępowaniem moralnym i świadomością moralną społeczeństwa radzieckiego.

Postulowano włączenie etyki do planu nauczania jako obowiązkowej dyscypliny na uczelniach pedagogicznych zamiast dotychczasowych wykładów fakultatywnych.

Wypowiadano się za rozszerzeniem przedmiotu etyki, która prócz badania świadomości moralnej (zasad, norm, kategorii) winna zajmować się również wszechstronnymi badaniami nad postępowaniem moralnym, wykorzystując w tym celu dane antropologii, psychologii, ekonomii politycznej. Etycy winni wykrywać specyfikę oddziaływania polityki, ekonomiki, prawa, a także naturalnych cech człowieka na postępowanie ludzi. Pozwoliło by to odkryć prawa rządzące postępowaniem moralnym.

Z referatów na tematy teoretyczne wymienię wystąpienie docenta I. Suchanowa z Woroneskiego Instytutu Pedagogicznego na temat wzajemnego stosunku reguł, norm i zasad moralności. Jego zdaniem historycznie pierwotną formą uświadomienia sobie przez ludzi wymagań społeczeństwa odnośnie ich postępowania były reguły. Dawały one szczegółowe przepisy postępowania w różnych sytuacjach, nie wskazując jakim człowiek być powinien, nie przedstawiając postulatów dotyczących moralnych cech człowieka. W następnych etapach rozwoju świadomości moralnej powstaje wyobrażenie norm, które zakładają istnienie cech moralnych. Na ich podstawie kształtują się nawyki moralnego postępowania. Zasady moralne — to wymogi dotyczące postępowania jednostki, uwarunkowane interesami określonej klasy lub społeczeństwa. Suchanow dowodzi, że historycznie ukształtowanemu po-

rządkowi uświadamiania sobie przez ludzi reguł, norm i zasad moralności odpowiada rozwój świadomości moralnej indywiduum.

Zdaniem autorki sprawozdania, konferencja w Tambowie wskazała na wzrost zainteresowania etyką w Związku Radzieckim. Przyczynia się ona niewątpliwie do skoordynowania wysiłków naukowców z różnych dziedzin nauk społecznych do podjęcia badań nad problemami moralnymi współczesnej rzeczywistości.

Niniejszy przegląd artykułów poświęconych etyce, zamieszczonych w radzieckich czasopismach filozoficznych w 1966 r. nie jest bynajmniej kompletny. Pozwala jednak, jak sądzę, czytelnikowi polskiemu zorientować się, jak wielkie zainteresowanie budzi ostatnio w Związku Radzieckim problematyka etyczna i jak zarazem docenia się tam znaczenie tej problematyki dla wychowania moralnego społeczeństwa i rozwiązywania problemów moralnych społeczeństwa socjalistycznego.

Emilia Żyro

„REVUE UNIVERSITAIRE DE SCIENCE MORALE"
(nr 3/1965; nr 4 i nr 5/1966; nr 6—7/1966—67)

Podobnie jąk w poprzednich numerach czasopisma omawianych w dziale recenzji I tomu „Etyki" problematyka metodologiczna i ogólnoteoretyczna ma w dalszym ciągu wyraźną przewagę nad etyczno-normatywną, której poświęcone są główne trzy artykuły.

Jules Chaix-Ruy w artykule zatytułowanym *W poszukiwaniu nowej etyki* (nr 3) nawiązuje do klasyków filozofii (Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson) jak również do filozoficznej literatury pięknej (Dostojewski, Kafka, Camus), ale bezpośredniej inspiracji dla swych rozważań szuka w dziele i życiu Alberta Schweitzera. Wedle Chaix-Ruy, w obecnej epoce bardziej niż kiedykolwiek niezbędne jest znalezienie absolutnego kryterium moralnego wyboru. W numerze 4 Paul Chauchard proponuje ujęcie moralności jako rodzaju higieny w sensie nie tylko fizycznym, ale i duchowym. Powołuje się przy tym na Teilharda de Chardin, którego myśl filozoficzna jest mu bardzo bliska, ale również na Rostanda i Huxleya oraz mniej od nich znanego Vittoza, a także na Bucheza, którego uważa za jednego z największych myślicieli społecznych XIX wieku i za prekursora „naukowej etyki przyszłości".

W tymże numerze Lucien Mugnier-Pollet, sięga do J. M. Guyau proponując nową krytyczną analizę jego myśli, w której widzi nieujawnione dotąd treści pozwalające zbudować nowoczesną naukową etykę, którą autor nazywa etyką probabilistyczną.

Wśród prac poświęconych problematyce teoretycznej (metodologicznej, metaetycznej) należy zasygnalizować kilka artykułów, których autorami są pracownicy naukowi uczelni belgijskich[1].

Studium Paul Gocheta *Rozum a moralność we współczesnej filozofii anglo-*

[1] Warto przy tej okazji zauważyć, że w 1966 r. Uniwersytet w Brukseli również powołał do życia sekcję etyki, która od 1963 r. istnieje w Gandawie (vide „Etyka", t. 1, s. 344). O brukselskich innowacjach pisze Charles Delvoye — Dziekan Wydziału Humanistycznego (Philosophie et Lettres) w belgijskim czasopiśmie „La Pensée et les Mommes" nr 5, październik 1966 r.

-*saskiej* (nr 3) zawiera krytyczny przegląd najważniejszych metaetycznych koncepcji, a więc naturalizmu, intuicjonizmu, emotywizmu, szkoły analitycznej i neonaturalizmu. Autor nie akceptuje w pełni żadnej z omawianych teorii, ale preferencje jego wyraźnie idą w kierunku tych rozwiązań, które otwierają perspektywy unaukowienia etyki i racjonalnego uzasadnienia ocen i norm.

„Można postawić pytanie, czy brak obiektywnego kryterium, który obecnie nie pozwala nam mówić o etyce naukowej *sensu stricto* nie jest luką prowizoryczną, tak jak w dziedzinie wiedzy o przyrodzie był nią dualizm ludzi pierwotnych związany z brakiem kryteriów pozwalających rozróżnić to, co obiektywne od tego, co subiektywne". A w konkluzjach czytamy: „O ile wypowiedzi etyczne nie są sprawdzalne naukowo, niemniej możliwe jest racjonalne uzasadnienie poszczególnych sądów moralnych, ogólnych zasad moralnych, a nawet moralności w jej całokształcie, nie wykraczając poza naukowy sens słowa rozum, to znaczy bez potrzeby odwoływania się do metafizycznego sensu tego terminu. ... Nie będąc jakąś formą niewiedzy, niemoralność jest jednak formą niekonsekwencji, nielogiczności [*illogisme*]. Nie dając się zredukować do nauk przyrodniczych i opisowych, etyka wchodzi jednak w obręb nauki jako normatywna nauka działania koherentnego i konsekwentnego".

Również Pierre Vanbergen chce znaleźć nowy typ „dialogu między nauką a etyką" (nr 5). Autor próbuje zbudować definicję „racjonalnej postawy" w nowoczesnym rozumieniu tego słowa. Na pytanie, czy postawa taka może być stosowana daje odpowiedź twierdzącą, wyprowadzając stąd wniosek o możliwości stworzenia etyki naukowej opartej na racjonalnych zasadach.

Léo Apostel w dwóch interesujących studiach (nr 3 i 4) wiąże problematykę unaukowienia etyki z teorią organizacji. „Naszym zdaniem — pisze we wnioskach końcowych — powiązanie teorii organizacji i etyki przedstawia kilka oczywistych korzyści:

1. „Zdobywamy empiryczne narzędzie dla badania wielu kwestii normatywnych.
2. Uświadamiamy sobie jedną z istotnych funkcji etyki, którą jest funkcja organizacyjna przy pomocy nauki pozytywnej.
3. Wiążemy etykę z teorią organizacji, nauką dającą się sformalizować. W ten sposób przygotowujemy inny sposób formalizacji etyki aniżeli ten, który znajdujemy w logice deontycznej.
4. Wreszcie organizacja, pojęcie zarazem psychologiczne i socjologiczne, praktyczne i teoretyczne, wskazuje nam, że nawet w tym tak ograniczonym obrębie potrzebna nam jest współpraca psychologów i socjologów, specjalistów od psychoterapii i polityków, ekonomistów i matematyków, filozofów i etyków".

Jacques Ruytinx w stosunkowo obszernym artykule rozważa problem przedmiotu i metody etyki oraz sposoby klasyfikacji doktryn etycznych (nr 5).

•

W tymże numerze matematyk F. Gonseth kontynuuje swe rozważania o możliwości badań o charakterze naukowym w dziedzinie etyki. Dwa pierwsze odcinki omawiane były w „Etyce" t. I, i warto będzie do tej sprawy wrócić, gdy autor przedstawi już swe końcowe wnioski.

W numerze 6—7 Jean Dreyfus-Graf, inżynier z wykształcenia publikuje dalszy ciąg swego artykułu na temat *Czy prawda prawnicza jest wymierzalna* odpowiadając zarazem na krytykę skierowaną pod jego adresem przez Georges Van Houta (nr 3).

*

Wśród prac mających znaczenie dla problematyki etycznej, ale wykraczających już poza jej zasięg warto zasygnalizować w nr 4 artykuły: Ch. Morrisa, *Wartości problematyczne i nieproblematyczne a nauka*; Ernesta Topitscha, *Granice krytyki ideologii*; w nr 5 Arnolda M. Rose'a, *Metodologiczne znaczenie i normatywna wartość praw socjologicznych*, a w nr 6—7 bardzo interesujący szkic Paul Kurtza, *Neo-behawioryzm a nauki o zachowaniu.*

Zainteresowany czytelnik znajdzie również kilka prac dotyczących kwestii szczegółowych. W nr 3 A. Silberman pisze *Rozważania socjologiczne nad zagadnieniem ogólnej niechęci wobec intelektualistów*, w nr 5 G. Lennes zajmuje się problemem: *Gry strategiczne a działalność przypadkowa*, a Denis Szabo publikuje ciekawą pracę *Alienacje, bunt, nieprzystosowanie młodzieży: kilka nowych aspektów starego problemu.*

Każdy numer czasopisma zawiera interesujące notki bibliograficzne, a w nr 4 opublikowane zostały fragmenty z listów do Redakcji, przeważnie pióra autorów angielskich.

J. M.

ARTYKUŁY O TREŚCI ETYCZNEJ W „PHILOSOPHY" (1965—1966)

W artykule D. Philipsa i H. Mounce'a, *On Morality's having a point* zwraca się uwagę na popularyzującą się tendencję do opierania powinności i dobra czynu na ludzkich potrzebach. Tendencję taką można zauważyć np. u P. Foot, M. Warnock i u M. Blacka. Jednakże zdaniem autorów jest ona w zupełności mylna, bowiem opiera się na jaskrawych nieporozumieniach.

Wprawdzie, jak to podkreślają autorzy, zasadniczą kwestią etyczną jest sprawa uzasadniania. A więc jeśli np. pragnie się wykazać powinność czynu, to należy być przygotowanym na potrzebę dowiedzenia ważności czynu, rozmiarów ewentualnych szkód wywołanych przez niespełnienie tego czynu itp. Właśnie ze względu na potrzebę tych rozważań można odróżniać argumentację moralną od perswazji.

Równocześnie jednak należy stwierdzić, że nie istnieje logiczny związek między zdaniami faktycznymi a zdaniami wartościującymi, bowiem zdania opisowe i zdania powinnościowe nie są ze sobą powiązane logicznie. Jeżeli zaś chodzi o naczelne zasady etyczne, to nie ma takiej metody, która pozwoliłaby racjonalnie wywieść je z jakichkolwiek danych empirycznych. Z tym faktem nie chcą się jednak pogodzić niektórzy etycy, starający się za wszelką cenę uzasadnić zasady naczelne. Czynią to zaś w ten sposób, że zasady te interpretują jako hipotezy, których wartość ma być sprawdzana przez odniesienie do pewnych zasad empirycznych np. do rachunku felicytologicznego. Wszak np. wedle Foota pewne jest to, że powinno się unikać cierpień. Jak jednak zauważają autorzy, te „niewątpliwe" zasady nie są wcale niewątpliwe dla każdego. I dlatego też nie każdy uzna za rzecz złą cierpienie czy uszkodzenie organizmu. Nie uznałby tego za zło św. Paweł, dla którego ze względu na oddanie się Bogu zło cielesne nie było złem. Nie sądziłby tak również Brentano, który, gdy stracił wzrok, uważał to za dobrodziejstwo, umożliwiające mu koncentrację nad kwestiami filozoficznymi. W tych wypadkach nie można wykazać ani św. Pawłowi, ani Brentanie, że cierpienie lub uszkodzenie organizmu jest złe.

Nie można również wykazać, że w rozważaniu dobra i powinności należy opierać się na analizie potrzeb. Z tych też powodów nie można wykazywać praktykującej katoliczce, że kontrola urodzin jest rzeczą dobrą.

Następnie autorzy podważają opinię, że wypowiedzi etyczne są hipotezami, które można weryfikować. Autorzy wykazują tu, że w ogóle nie ma zgody co do tego, co jest dobre i złe, a więc nie można weryfikować zasad etycznych. Samo zaś przekonanie o ich weryfikacji ma być dowodem racjonalistycznej symplifikacji. Twierdzenie bowiem, że istnieją sposoby wykazania dobra lub powinności czynu przez odwołanie się do oczywistości empirycznej, a więc niezależnej od różnorodności ludzkich opinii moralnych, jest radykalnie mylne. Nie ma tedy żadnej teorii dobra.

W omawianym roczniku znajdują się również dwa artykuły z historii etyki, z których jeden J. Daya omawia pojęcie sprawiedliwości i posłuszeństwa u Hume'a, *Hume on Justice and Allegiance*, a drugi W. Hardiego pojęcie ostatecznego dobra w etyce Arystotelesa, *The Final Good in Aristotle's Ethics*.

J. Day w swym artykule wyjaśnia i krytykuje humowską metodę badania, która w dużej mierze uzależniona jest od powszechnie znanej admiracji, jaką żywił ten filozof wobec modelu nauki Newtona. Autor stara się również przedstawić błędy, jakie popełnił Hume kierując się tą metodą. Błędy te są spowodowane przede wszystkim przez tendencję do odtworzenia wszystkich zasad natury ludzkiej, co prowadzi w rzeczywistości do dużych uproszczeń, a nawet do pewnego chaosu w interpretacji faktów.

Hardie natomiast stara się wykazać, że w systemie etycznym Arystotelesa nakładają się na siebie dwie niezgodne koncepcje celów. Jedną z nich nazywa Hardie koncepcją celu inkluzywnego, tzn. celu porządkującego i harmonizującego pragnienia i potrzeby, a drugą koncepcją celu dominacyjnego, tzn. celu określającego to, co jest specyficzne dla natury ludzkiej, a więc posługiwanie się rozumem. W artykule autor zastanawia się między innymi nad tym, czy Arystoteles zajmuje stanowisko egoistyczne w etyce. I właśnie ze względu na rozróżnienie dwóch typów celów można Arystotelesa nazwać bądź etykiem egoistycznym (ze względu na cel dominacyjny), bądź etykiem egocentrycznym (ze względu na cel inkluzywny).

W 1966 roku w „Philosophy" ukazało się kilka artykułów metaetycznych, historyczno-etycznych, a nawet jeden artykuł z pogranicza etyki normatywnej. Na wstępie przedstawię artykuły z dziedziny metaetyki. Należy do nich artykuł N. Copper, *Two Concepts of Morality*.

Na wstępie artykułu autorka stwierdza, że etycy rzadko zajmują się różnicą między „pozytywną" czy też „społeczną" etyką, a etyką „autonomiczną" lub „indywidualną". To zaś sprawie, że kwestie etyczne o dużym znaczeniu mogą być lekceważone. Zadaniem artykułu jest, po pierwsze, wyjaśnić różnicę pomiędzy wspomnianymi pojęciami etycznymi, po drugie, wykazać, że żadne z tych pojęć nie jest nieuprawnione i wreszcie po trzecie, określić jakie miejsce powinny zajmować te pojęcia w racjonalnej etyce.

Jeżeli chodzi o etykę pozytywną lub społeczną to można ją rozważać bądź z „wewnętrznego punktu widzenia", a więc wtedy, gdy członek plemienia Nawaho mówi, że nie powinno się spoglądać na swoją teściową, bądź z zewnętrznego punktu widzenia, gdy np. socjolog opisuje moralność Nawahów. W najnowszych pracach metodologicznych, np. u Searle'a, nie zawsze przestrzega się tego odróżnienia i niekiedy oscyluje się między zewnętrznym i wewnętrznym punktem widzenia.

Drugie pojęcie moralności, o którym jest mowa w artykule, a więc „etyka autonomiczna" dotyczy moralnej świadomości. Przy tym jest to etyka niezależna

od pozytywnej, społecznej etyki, która może wprawdzie koincydować z etyką społeczną, lecz również może być od niej odmienna. W etyce tej wyróżnia się dwa podejścia: krytyczne, jeżeli uzasadnia się wypowiadane osądy moralne i bezpośrednie, jeżeli wypowiada się je bez powołania się na jakiekolwiek zasady. Niektórzy etycy twierdzą, że sądy etyczne nie mogą być wypowiadane bezpośrednio, ponieważ w każdym wypadku wypowiadając sąd stosujemy kryteria i musimy stosować je uniwersalnie. Stanowisko takie, które można znaleźć np. u Nowell-Smitha i Singera, nazywa autorka kryterionizmem, a stanowisko przeciwne antykryterionizmem. Autorka jest przy tym zdania, że niekiedy sądy moralne wypowiadane są ze względu na kryteria, a niekiedy bezpośrednio, spontanicznie.

Następne zagadnienie dotyczy tego, które z podejść do etyki autonomicznej jest bardziej racjonalne — podejście krytyczne czy bezpośrednie. Racjonalność jest przy tym zdefiniowana jako taka procedura, która skuteczniej umożliwia uzyskanie celów za pomocą dobranych środków, aniżeli jakakolwiek inna procedura. Równocześnie jednak wiadomo, że głównym celem użycia sądów moralnych jest uzyskanie zgody w rozważanym przedmiocie, a więc w sprawie tego, co popowinniśmy czynić. Zgoda ta jest niemożliwa przy spontanicznym użyciu sądów moralnych. Natomiast używając języka krytycznie, istnieje duża szansa, że zgoda ta jest możliwa. Dlatego też krytyczne podejście do etyki autonomicznej jest bardziej racjonalne.

Po rozstrzygnięciu tego zagadnienia, a więc po wyeliminowaniu jako nieracjonalnego podejścia spontanicznego, nasuwa się do oceny następna kwestia: czy bardziej racjonalne ze względu na decyzje moralne, jest podejście „społeczne", „pozytywne" czy też podejście autonomiczne, choć krytyczne? Przy tym z jednej strony występuje tradycjonalizm etyczny, z drugiej zaś antytradycjonalizm. Tradycjonaliści twierdzą, że zasady etyczne nie mogą być nagle porzucane, lecz co najwyżej można je stopniowo poprawiać. Natomiast antytradycjonaliści przywiązują wagę do autonomicznych pojęć moralnych, a etykę tradycyjną uważają niekiedy za „zdegenerowaną". Stanowisko to dominuje dziś w Oksfordzie i ma swych prekursorów w Sidgwicku, Prichardzie i Rossie. Zdaniem autorki obydwa te stanowiska są wartościowe, z jednej bowiem strony sądy etyczne są częścią tradycji i przyjęte są nierefleksyjnie. Ponadto myślenie etyczne nie może być umieszczone w próżni, wszak muszą być takie sądy, których już się nie uzasadnia — dostarcza ich tradycja. Z drugiej zaś strony sama tradycja jest wytworem ludzi, a więc także i pewnych decyzji prawodawców, filozofów itp. W ten sposób etyka autonomiczna oddziaływuje na kształtowanie się etyki pozytywnej. Tak więc podejścia te, jeżeli nie brane w formie skrajnej, są godne uwagi. Na pytanie, która z tych etyk jest lepsza i którą wolimy, można odpowiedzieć jak dziecko: obydwie.

Drugim atrykułem o tematyce metaetycznej w omawianym roczniku jest E. Bonda, *Moral Requirement and the Need for Deontic Language*.

Na wstępie autor przedstawia etykę deontologiczną, a następnie przechodzi do obrony tej etyki przeciw najnowszym zarzutom.

Co się tyczy etyki deontologicznej, to jej zasady powinny być odróżnione od imperatywów i nakazów prawnych z dwóch powodów: zasady deontologiczne są ogólne i ponadto nie można znaleźć dla nich sankcji zewnętrznych. Jeżeli jednak chodzi o sankcje wewnętrzne dla zasad deontologicznych, to niektórzy filozofowie, np. Hobbes twierdzą, że sankcje takie można odnaleźć w elementarnych prawidłowościach ludzkiej natury. Stanowisko to spotkało się jednak z odprawą np. ze strony Pricharda.

W ostatnich latach u szeregu metaetyków można zauważyć tendencję do pojmowania etyki deontologicznej w duchu teleologicznym. Do tych metaetyków zalicza

autor P. Foot, E. Anscombe'a i P. Geacha. Wedle wymienionych tu metaetyków etyka deontologiczna powinna być zarzucona, bowiem, jak to pisze Anscombe, jest ona przeżytkiem religijnej, antyempirycznej etyki.

Takie właśnie oceny etyki deontologicznej są przedmiotem krytyki autora artykułu, w krytyce tej zwraca się uwagę np. na to, że pojęcie obowiązku ma sens także poza etyką religijną. Dalej autor wskazuje na szereg innych pojęć deontologicznych np. na poczucie powinności, winy, świadomości moralnej itp. i sugeruje, że pojęcia te nie mogą być wyrzucone z etyki, choć są to pojęcia deontologiczne.

Wreszcie autor przypuszcza szturm na pozycje teleologiczne wskazując na trudności tej etyki. A więc np. na to, że po odrzuceniu zasad deontologicznych nie można uzasadnić dostatecznie żadnej z zasad etycznych. Nie można tu uzasadnić nawet tego, że słuszniej jest postępować dobrze niż źle, sprawiedliwie niż niesprawiedliwie. Przy tym wszelkie uzasadnienia teleologiczne, a więc uzasadnienia, w których można odwołać się do potrzeb, zasad rozwoju, szczęścia itp. nie prowadzą do niczego i już od początku skazane są na niepowodzenie. Wszak jasne jest, że postępowanie dobre lub słuszne nie zawsze idzie w parze z postępowaniem zgodnym z zasadą szczęścia, z realizacją pragnień itp. Jeżeli zaś jest tak, to uzasadnienie dobra czynu przez powołanie się na te zasady jest nieporozumieniem. Czyn jest bowiem dobry lub słuszny dlatego, że jest dobry lub słuszny, a nie dlatego, że jest przyjemny lub zgodny z potrzebami.

Z pogranicza metaetyki, metaaksjologii i ogólnej metodologii, odnotujmy interesujący artykuł G. Hendersona, *Ought implies Can.*

W artykule autor występuje przeciwko rozpowszechnionemu przekonaniu, że zawsze powinność czynu jest implikowana przez możliwość jego realizacji. Przekonanie to w większości wypadków może okazać się słuszne, a więc bardzo często nie ma sensu wykazywać powinności takiego działania, którego podmiot moralny nie może w żadnym wypadku wykonać.

W pewnych jednak wypadkach powinność jest niezależna od możliwości. Na przykład zasada etyczna „nie pożądaj żony bliźniego swego" w pewnych wypadkach nie może być realizowana — nie można wszak nakazać sobie: „przestań myśleć o cudzej żonie". Reguła moralna, jaka występuje w powyższym przykładzie jest zbliżona do reguły idealnej. która nie jest uzależniona od możliwości spełnienia nakazanych czynów. Tak więc reguła „nie pożądaj żony bliźniego swego" nie liczy się z niemożliwością całkowitego okiełznana „uczucia pożądania". Reguły idealne spotyka się przy tym nie tylko w etyce, lecz także w aksjologii, w technologii itp. Można np. rozprawiać o regułach idealnych, jakie powinien spełniać dobry czołgista, dobry gracz w tenisa, dobry profesor filozofii itp. Jest jasne, że reguły te wcale nie liczą się z pełnymi możliwościami spełniania zaleconych wskazań.

Tak więc przekonanie, że powinność jest zawsze uzależniona od możliwości jest dogmatem, który należy jak najrychlej porzucić.

W omawianym roczniku „Philosophy" znajdują się dwa głosy polemiczne: jeden skierowany przeciwko najnowszym próbom przywrócenia do życia teorii wyrażeń performatywnych, a drugi dotyczy pewnych konsekwencji tezy Hare'a o preskryptywnej uniwersalności.

Artykuł L. W. Fergusona, *In Pursuit of Performatives* skierowany jest przeciwko próbom podjętym przez Chisholma i Blacka, zmierzających do przywrócenia do życia austinowskiej teorii wyrażeń performatywnych. Zdaniem Fergusona próby te świadczą wyraźnie o tym, że ich autorzy nie rozumieją powodów, dla których Austin zarzucił swoją teorię. Jak wiadomo, głównym powodem zarzucenia tej teorii było nieprzezwyciężona trudność, uniemożliwiająca odnalezienie kryte-

rium wyróżniającego wypowiedzi performatywne spośród innych wypowiedzi. Przy tym w świetle analiz, jakie znajduje się u tych autorów, można się przekonać, że wszystkie wyrażenia języka mogą spełniać funkcję performatywną (a więc pewnego typu funkcję praktyczną) i dlatego nie ma sensu podział wyrażeń języka na performatywne i nonperformatywne.

Z kolei J. Brunton w artykule *Restricted Moralities* zajmuje się oceną preskryptywnej uniwersalności Hare'a.

Zadaniem artykułu jest m.in. pokazanie pewnych konsekwencji tej tezy, w tym jej roli w odrzucaniu egoizmu jako stanowiska etycznego. Autor jest przy tym przekonany, że uproszczenia w koncepcji uniwersalności płyną stąd, że Hare zasugerował się analogiami, jakie zachodzą między stosowaniem języka deskryptywnego i języka preskryptywnego. Wreszcie na zakończenie podjęta zostaje próba wykazania, że zasada uniwersalna Hare'a jest pusta dlatego, że kwestia restrykcji uniwersalności w niektórych systemach etycznych nie została przedstawiona należycie.

Z dziedziny historii etyki ukazał się w omawianym roczniku artykuł D. Jonesa, *Freud's Theory of Moral Conscience*. Przewodnią myśl tego artykułu można ująć następująco: Freud używa kategorii etycznych do opisu pewnych zjawisk psychologicznych, co prowadzi do nieporozumień. Np. skoro zjawiska moralne są składnikiem *super-ego*, to świadomość moralna jest w zasadzie czymś złym, czymś niepożądanym i dlatego celem terapii jest uczynić człowieka mniej zależnym od jego *super-ego*, tzn. także uczynić go mniej moralnym. Krytyka Jonesa zmierza do tego, aby wykazać, że Freud popełnił błąd redukując moralność jedynie do sfery psychologicznej, do sfery *super-ego*.

W omawianym roczniku znajduje się również artykuł M. Boden, *Optimism*, poświęcony ocenie takich stanowisk, które przyjmują, że w świecie dominuje dobro nad złem. Autorka wychodzi od konstatacji takiego oto faktu: optymizm, choć budzi potajemną zazdrość, publicznie jest traktowany pogardliwie. Jednakże nie zawsze odnoszono się w ten sposób do optymizmu, były bowiem czasy, gdy optymizm cieszył się dużym uznaniem. Jakie są więc przyczyny krachu optymizmu? Wedle Boden optymizm był często popularyzowany przez religie, a więc wraz ze zmierzchem religii optymizm przechodzi swój kryzys. Następnie silny cios optymizmowi zadała filozofia nowożytna (od Hume'a do Sartre'a), zgodnie z którą stanowiska moralne są w najlepszym razie subiektywne, a w najgorszym irracjonalne. W tej sytuacji obrona optymizmu jest utrudniona. Dodatkowo jeszcze we współczesnej filozofii rozpowszechnia się stanowisko, że optymizm nie dysponuje żadnymi racjonalnymi argumentami i w związku z tym nie może być przedmiotem wartościowej dyskusji. Autorka nie solidaryzuje się z tym stanowiskiem, zanim jednak przedstawia swoje, przytacza szereg charakterystyk optymizmu, zarówno „właściwych, jak i niewłaściwych". Do niewłaściwych zalicza np. optymizm psychologiczny, czyli inaczej mówiąc — ludzką dyspozycję optymistycznego reagowania na bodźce zewnętrzne.

Wedle Boden, każde właściwe pojmowanie optymizmu winno zawierać trzy elementy: pewne zdania faktyczne, kryterium wartości i ocenę faktów w świetle tego kryterium. W zależności od tych trzech elementów można mówić o różnych formach optymizmu. Jeżeli zaś jakiś system nie będzie zawierał któregoś z tych elementów lub jeżeli nie spełni warunku koherentności, to nie będzie to system optymistyczny.

W dalszej części artykułu autorka wykazuje, że systemy optymistyczne popełniają błędy w doborze i ocenie faktów. W związku z tym optymistyczne przepowiednie mają li tylko wartość pragmatyczną. Dlatego też te systemy optymistyczne,

które mogą być brane na serio, muszą starannie przeanalizować prawa społeczne i naturalne. Sama jednak analiza nie przyda się na wiele, gdy się zważy, jak różnie są interpretowane fakty. I tutaj staje się paląca kwestia kryteriów. Boden ilustruje różnorodność tych kryteriów np. na takich faktach: Spencer i Nietzsche uważali, że pożądanie władzy i tendencje agresywne prowadzą do dobra. Z kolei Bentham gloryfikował egoizm, a Sumner pisał „gdzież jest taki bogacz, który wyzyskuje innych? A gdyby się i znalazł, to gazety by to roztrąbiły".

Te wszystkie oceny powinny być uzasadnione, lecz na ogół są uzasadnione tylko częściowo. Np. zasadę, że przyjemność jest dobra uzasadnia się przecież przez powołanie się na pożyteczność przyjemności dla organizmu. Często jednak, wedle autorki, obserwuje się, że choć jakieś kryterium jest częściowo uzasadnione, to jednak stosowane jest niewłaściwie. Taka sytuacja ma miejsce np. u ewolucjonistów.

Ogólny wniosek wysnuty z analizy optymizmu jest następujący: systemy optymistyczne nie mogą być utrzymane, ale nie dlatego, że są optymistyczne, lecz dlatego, że są niedostatecznie uzasadnione.

Stanisław Jedynak

ZAWARTOŚĆ ETYCZNA „ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG" (roczniki 1965 i 1966)

Pojawienie się łączne 3 i 4 numeru kwartalnika „Zeitschrift für Philosophische Forschung" koincyduje z dwoma jubileuszami — 250 rocznicą śmierci Gottfrieda Wilhelma Leibniza i zamknięciem 20 rocznika tegoż kwartalnika. Pismo jest wydawane przez G. Schischkoffa (Monachium) przy współpracy O. Fr. Bollnowa (Tybinga), H. Heimsoetha (Kolonia), H. Kuhna (Monachium), L. Landgrebego (Kolonia) i F. Rintelna (Moguncja). To najpoważniejsze w NRF pismo filozoficzne utrzymuje współpracę z wszystkimi niemalże ośrodkami uniwersyteckimi Niemiec Zachodnich, a także z zagranicą (np. z M. Landmannem z Berlina, B. Russellem z Cambridge czy M. F. Fringsem z Pittsburgha, USA). Recenzja niniejsza nie pretenduje do oceny dorobku filozoficznego 20-lecia, ani nawet do obrachunku z całością zawartych w piśmie artykułów o tematyce etycznej. Sprawozdanie ograniczy się do zasygnalizowania najistotniejszych szkiców z zakresu etyki, ze szczególnym uwzględnieniem teorii wartości w ciągu dwu ostatnich lat.

Wspomnianą rocznicę leibnizowską uczczono zamieszczeniem w podwojonym objętościowo numerze kwartalnika artykułów poświęconych wyłącznie autorowi *Teodycei*. Wśród nowych ocen Leibniza jest też miejsce na około 50-stronicową rozprawę poświęconą aspektowi etycznemu w twórczości filozofa. Werner Schneider z ośrodka badawczego Münster rozważa relację prawa natury i sprawiedliwości u Leibniza zapowiadając w następnym numerze kontynuację tych rozważań w postaci dalszego szkicu na temat prawa natury i etyki miłości.

Bez pretensji do wyczerpującego zrelacjonowania problematyki i zajęcia własnego stanowiska, spróbujmy zdać sprawę z zasadniczych wątków myślowych i związanych z nimi kłopotów autora podejmującego ten interesujący temat. Schneider czyni punktem wyjścia swych rozważań taką oto propozycję definicyjną, do-

tyczącą pojęcia sprawiedliwości: „Sprawiedliwość jest ... rodzajem porządku [*Ordnungsqualität*] właściwego sytuacjom (sprawiedliwość tego, co jest sprawiedliwe) i cnocie człowieka (sprawiedliwość tego, kto jest sprawiedliwy). Busolą [*Richtschnur*] tych dwu modalności sprawiedliwości jest sprawiedliwość jako norma. Cnota sprawiedliwości może przyoblec się w sprawiedliwość stosunków jedynie dzięki tej to normie" (s. 607).

W związku z tym rozprawa Schneidera stawia sobie następujące kwestie do rozstrzygnięcia: jak na gruncie leibnizjańskim określa się *iustum* i *iustitia*. Po wtóre, na mocy czego Leibniz wyróżnia trzy typy sprawiedliwości, a także trzy szczeble prawa natury? Po postawieniu tych kwestii autor odpowiada: sprawiedliwe jest według Leibniza to, co jest społecznie użyteczne (*publicae utile*), zaś sprawiedliwym jest ten, kto działa zgodnie z zasadą rozumnej życzliwości (*caritas sapientis*).

Zasada owa integruje w sobie funkcjonowanie takich dwu elementów jak miłość i mądrość (*Liebe und Weisheit*). W związku z powyższym wyłania się niejednoznaczność, w jakiej relacji pozostaje określona miłość do sprawiedliwości? Wszak na gruncie leibnizjańskim mamy do czynienia z pojęciami miłości własnej i miłości bliźniego lub też miłości własnej i miłości Boga (s. 608).

Druga teza Schneidera, to stwierdzenie, że treść i zakres prawa natury określa Leibniz posiłkując się dystynkcją szczebli obowiązków prawnych i cnót sprawiedliwości. Prawo natury w jego ujęciu różnicuje się wedle trzech szczebli: *ius strictum* (prawo w sensie ścisłym) *aequitas* i *pietas*. Sprawiedliwość zaś odpowiednio do tego dzieli się na: *iustitia commutativa*, (zmienna) *iustitia distributiva* i *iustitia universalis*. Tu występuje niejasność, jak ma się podział prawa natury do naczelnej zasady wszelkiej sprawiedliwości... i co ma z tego wyniknąć. W konsekwencji przeprowadzonych analiz, Schneider dochodzi do wniosku, iż teoria dotycząca prawa natury i sprawiedliwości u Lebniza jest konserwatywna, bowiem norma sprawiedliwości tkwiąca w zasadzie *publicae utile* wywodzi się z tradycjonalnego *bonum commune* (s. 649). Z kolei jeżeli cnotę sprawiedliwości określa Leibniz jako zasadę *caritas sapientis* (rozumnej życzliwości), przymuje on tym samym również zależność zasady *suum cuique tribuere* wobec zasady *caritas ordinata* (życzliwości skoordynowanej). Jego stratyfikacja prawa natury wiąże się z tradycjonalnym — datującym się od Arystotelesa pojmowaniem sprawiedliwości, a także od Ulpiana zaczynającym się wyszczególnieniem reguł prawa. W końcowych partiach szkicu Schneider pisze, iż koncepcja ta nie odróżnia sfery prawnej od moralnej, a jedynie stara się nowożytne nieteologiczne prawo natury uzupełnić klasycznym, teologicznym (s. 650). Całość tych rozważań jest o tyle cenna, iż poszerza stereotyp recepcji twórczości Leibniza o nowe kategorie, zapożyczone od Arystotelesa i Ulpiana, a także o nową komparatystykę m. in. z Grotiusem i Hobbesem.

Do innych, szczególnie interesujących szkiców o tematyce etycznej zaliczyć można artykuły: H. Seidla (Monachium), *Zum Verhältnis von Wissenschaft und Praxis in Aristoteles „Nikomacheischer Ethik"* (1965, z. 4), W. Heistermanna (Berlin), *Das Problem der Norm* (1966, z. 2), Ch. Perelmana (Bruksela), *Betrachtungen über die praktische Vernunft* (1966, z. 2), F. J. von Rintelna (Moguncja), *Der Wertaspekt. Seine Anwendung auf die Wirklichkeit* (1965, z. 1), wreszcie M. F. Fringsa (Pittsburgh, USA), *Der Ordo Amoris bei Max Scheler* (1966, z. 1). Jeśli spośród dwu ostatnich pozycji, tj. Rintelna o aspekcie wartości i Fringsa o *ordo amoris* u Schelera, pierwsza stanowi pewną propozycję syntezy, aksjologicznej, to druga próbę konkretyzacji ogólnej teorii wartości. Obie te sprawy, nawiasem mówiąc,

żywo korespondują z artykułami i dyskusją na łamach polskich czasopism filozoficznych [1]. Podtytuł szkicu von Rintelna: *Odniesienie wobec rzeczywistości*, sugeruje typ rozważań, który przeprowadził m. in. 40 lat temu N. Hartmann, analizując w swej *Ethik* (1926) relacje między wartością a rzeczywistością oraz pośredniczącą rolę powinności. Wszakże jeśli hartmannowska kategorialna analiza wartości wiodła do konstatacji typu: „z idealnym *Seinsollen* nierozerwalnie związana jest wartość" (s. 199), „wartość jest treścią powinności", „idealne *Seinsollen* jest formalnym warunkiem wartości, wartość — materialnym warunkiem *Seinsollen*" itd. — to u von Rintelna notujemy brak zarówno tego typu aparatury pojęciowej, jak też analiz dotyczących relacji wartości i powinności.

Postawę swą na gruncie aksjologii określa Rinteln jako realistyczną. W ramach jej sfera empirii psychologicznej — w przeciwstawieniu do abstrakcji — jest zrehabilitowana jako *datum*, z którego bynajmniej nie wolno rezygnować przy konstruowaniu teorii wartości (s. 37: „psychiczne i duchowe życie i pełnia jego aktów nie są abstrakcyjną idealnością lub też *ens rationis*..."). Zacznijmy od istotnych momentów fenomenu wartości. Dziewięć jest pytań, stawianych wartościom, które to pytania stanowią poniekąd klasyczny repertuar kwestii aksjologicznych. Pytania owe stanowią zarazem o owych aspektach, które w sumie tworzą analityczny model definicji dokonany metodą indukcji.

A oto owe szczególne aspekty: pierwszy z nich stanowi przysługująca podmiotowi wartościującemu postawa akceptacyjna (*Bejahen*), bądź dezaprobacyjna (*Verneinen*). Dalszy element konstytutywny to stwierdzenie dążeń (*Streben*), względnie przeciwdziałania (*Abweisen*) owym wartościom. W zakresie wartości wyróżnia się to, co się da określić jako wartość właściwa (*Eigenwert*) i względna (*Relationswert*).

O wartościach można mówić sensownie tylko o tyle, o ile założy się występowanie duchowego podmiotu. Intencja fenomenu wartości jest odniesiona wobec realności (*Realität*) i tkwi ona w dochodzeniu do skutku możliwie wysokiej intensyfikacji (*Steigerung*), której z kolei właściwa jest tzw. wertykalna dynamika. Wartości mogą się spełniać indywidualnie według hierarchii wartości. Realizują się one wedle zróżnicowanej wysokości i głębi. Urzeczywistniają one pożądany ideał wartości (s. 41). Po wyliczeniu owych szczególnych aspektów fenomenu wartości, Rinteln próbuje stworzyć definicję syntetyczną dla wartości jako takiej w ogóle. Brzmiałaby ona następująco: „jeśli mówimy o wartości, to mamy do czynienia z obiektywną jakościową zawartością czy też treścią sensowną [*Sinngehalt*], która jako cel — świadomego lub nie — dążenia [*Streben*] bywa potwierdzana w przyjęciu pewnej postawy i może być realizowana według różnych stopni intensyfikacji. Może ona siłę swej wewnętrznej zawartości znacznie wzbogacić [*fördernd einfügen*] o wartość względną i wartość użytkową" (s. 41). Z kolei analizując zakres wartości sądzi autor, iż typologia siedmiu wartości wyczerpuje to, co Hartmann nazwałby *Wertwelt*. Oto one: wartość ekonomiczna, polityczna, kulturowa,

---

[1] Mam tu na uwadze szkic M. Fritzhanda w zbiorze *Moralność a wychowanie*, Warszawa 1960, gdzie autor formułuje tezę nieidentyczności przedmiotu dobra i powinności moralnej; książkę T. Czeżowskiego, *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa 1965, a zwłaszcza rozdział „Czym są wartości"; obszerną dyskusję na łamach „Znaku" 1965, nr 30/4, z udziałem prof. Wł. Tatarkiewicza, prof. R. Ingardena, ks. M. A. Krąpca, W. Stróżewskiego i innych; i wreszcie książkę prof. R. Ingardena, *Przeżycie, dzieło, wartość*. Kraków 1966, zwłaszcza rozdziały „Uwagi o względności wartości" oraz „Czego nie wiemy o wartościach". Autor czyni tu zarzut Schelerowi, iż jego aksjomat mówiący o tym, że niezrealizowanie wartości stanowi wartość negatywną, implikuje szereg kłopotów wynikających z faktu, że wartości posiadają nieidentyczną „powinnościowość" istnienia (s. 99).

estetyczna, etyczna, prawna, religijna. Stara się on przy tym uwzględnić *diferentia specifica* każdego ich *species*. Określa na przykład wartość estetyczną jako wyróżnioną dzięki pierwotnemu znaczeniu wiążącemu się z tym, co już starożytni Grecy nazywali *αἴσθησιδ*, a Kant w *Krytyce czystego rozumu* w części: *Transzendentale Ästhetik — sinnliche Wahrnehmung*. Jeśli dla Goethego np. wgląd w to, co estetyczne jest po prostu tym, co on nazywa *ein Denken* (myślenie), dla von Rintelna wartość estetyczna wiąże się z duchowym doświadczeniem.

Wartość etyczna ma na gruncie tych analiz gotową definicję o brzmieniu następującym: „Wartość etyczna jest jakościowo określoną wartością właściwą [*Selbstwert*], która... nosi w sobie normatywny charakter powinności i zakłada wolność i możliwość wyboru [*Entscheidungsmöglichkeit*], spełnia się w różnych aktach wedle różnych stopni intensywności, jako wartość realna [*Realwert*], by służyć poza własnym ja innym i wspólnocie, jako wartość względna [*Relationswert*]" (s. 47—8).

Brak tu jednak — naszym zdaniem — precyzacji, od czego zależy moc obligatoryjna wartości. Jeśli chodzi o wartość prawną [*juristischer Wert*], rysują się tu dwie propozycje ujęć: heglowska, gdzie występuje tożsamość wartości prawnej z *Legalität*, i Hansa Kelsena, gdzie prawo państwowe przeciwstawia się sumieniu etycznemu. Trzecią interpretacją tych wartości może być ich odczytanie jako szczególnego przypadku wartości etycznych. Wracając do wartości swoiście etycznych, von Rinteln zauważa, iż próby wyjaśniania ich przez pryzmat biologiczny, społeczny czy eudajmoniczny nie są słuszne, choć trudno wykluczyć pożytek dla tych trzech dziedzin, jaki wynika ze wzrostu wartości etycznych.

Rozpatrując wreszcie wartość religijną, autor zauważa, iż interweniuje ona we wszelkich kulturach i u wszystkich narodów jako szczególnie ważny moment ludzkiego bytu (*entscheidendes Faktum menschlicher Existenz*). Proponuje on analizę w dwu aspektach: od strony podmiotu i tego, co nazywa *intendierte Objekt*. Jeśli chodzi o tę pierwszą stronę, załatwia ją cytat z Schelera: „To czego nie dostrzega laik: to tajemnica rzeczy i ich wartości" (Was der Ehrfurchtlose nicht sieht: das Geheimnis der Dinge und ihre Werte). Drugi aspekt wiąże się z różnorodną nomenklaturą transcendencji: *Unbedingte*, *Absolute*, *Unbeschreibliche*, *Ungeheure*, wartość najwyższa, *summum bonum*, Bóg osobowy. Rudolf Otto mówił o zjawisku Numinosa, które jako wartość uszczęśliwia (*fascinosum*), ale również jako wrażenie nicości wzbudza strach (*tremendum*).

W tradycji europejskiej obecne są dwie propozycje tego, co nazywa się *das Heilige* (świętość): negatywna filozofia religii tego, czego określić niepodobna (*theologia negativa*, od Filona i Pseudo-Dionizego); pozytywna — oddająca boskość czy też świętość przez porównania i obrazy (Tomasz, *Via eminentiae*).

Kolejny szkic (M. S. Frings, *Ordo amoris u Maxa Schelera*) stanowi taki model interpretacyjny twórczości Schelera, przy którym ów *ordo amoris* staje się centralną kategorią. *Ordo amoris* to subiektywny odpowiednik obiektywnej hierarchii wartości. W relacji społecznej w danej epoce wyraża się w etosie. Antytezą *ordo amoris* jest zjawisko resentymentu. Frings daje zarówno analizę *ordo amoris* (ukazując funkcję poznania emocjonalnego wyprzedzającego poznanie racjonalne i zmysłowe), jak też zjawisko resentymentu, gdzie jawi nam się świat wartości w krzywym zwierciadle na skutek pogwałcenia hierarchii wartości. Jeśli ekspresją hierarchii wartości są wzory osobowe według priorytetu: święty, geniusz (np. uczony, prawodawca, artysta), bohater, wiodący duch cywilizacji, mistrz użycia, to w świadomości człowieka podlegającego resentymentowi na czele hierarchii stać będzie wzór osobowy np. w okresie kapitalizmu człowieka interesu (typ *des Geizigen*). Innym przykładem owej deformacji wartości być może na gruncie społecznym

nacjonalizm, na gruncie wiedzy — typ faustowski, na gruncie miłości — typ Don Juana. Jest to zjawisko tego, co Frings nazywa *Vergaffung* (odurzenie), które jest przykładem fałszywej miłości. Resentymentowi podlegać mogą indywidua, grupy, związki, rasy. Na gruncie religii resentymentem będzie ograniczanie sensu i celu religijności do uczęszczania do kościoła i praktykowania kultu. Jest to sytuacja, którą Pascal nazwałby *desordre du coeur*. Dla Schelera źródłem resentymentu jest szczególna niemoc (*Ohnmacht*) i pogrążenie w omamieniu i iluzji (*Täuschung*).

Na marginesie analiz stwierdzić należy m. in. cenność spostrzeżeń Fringsa, iż schelerowska typologia wartości obejmuje właściwie nie cztery, lecz pięć modalności wartości (s. 61). Wzory osobowe (*Vorbilder und Führer*) są dla Schelera ekspresją wartości. Wartości tego, co boskie odpowiada ideał świętego, wartości duchowej — geniusz, witalnej — bohater, hedonistycznej — mistrz użycia. Scheler posługując się pojęciem „wiodący duch cywilizacji" (*der führende Geist der Zivilisation*), szuka odpowiednika w świecie wartości w postaci tego, co on nazywa *das Nützliche*. (Scheler pisze o tym zresztą w swych po śmierci wydanych pismach *Schriften aus dem Nachlass*, I, Bern 1957, s. 262).

Z obowiązku recenzenckiego zasygnalizować należy jedną uwagę krytyczną pod adresem artykułu Fringsa: akceptując schelerowskie kryteria poziomu wartości nie ustosunkował się on do klasycznej już dziś krytyki Hartmanna, który w *Ethik* wykazał całkowitą nieefektywność i nieprzydatność owych kryteriów, traktując je jako „miarę nazbyt grubą" [2].

Jerzy Trębicki

NIEŁATWA UMIEJĘTNOŚĆ ŻYCIA

Tadeusz Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966, ss. 179.

Paradoksem współczesnej cywilizacji technicznej jest to, iż najdrobniejsze nawet przedsięwzięcia w dziedzinie techniki czy produkcji poprzedzane są starannymi badaniami i studiami, dokonywane są w oparciu o przedyskutowaną technologię i plany, podczas gdy tak subtelny i złożony problem, jakim jest kierowanie własnym życiem z reguły uchodzi uwadze nie tylko ludzi nie zajmujących się etyką czy filozofią, lecz również uwadze specjalistów w tych dziedzinach.

Rozbudowany w czasach antycznych dział filozofowania, jakim była felicytologia nie jest w naszych czasach przedmiotem studiów i rozważań bądź filozoficznej refleksji. Owszem — rozważa się problematykę szczęścia i cierpienia, poczucia sensu czy bezsensu istnienia, lecz czyni się to wyłącznie w kategoriach zdrowia psychicznego czy fizycznego, bądź też rozważając kształt stosunków międzyludzkich i jego konsekwencje w odniesieniu do szczęścia i cierpienia.

---

[2] N. Hartmann, *Ethik*, Leipzig 1926, s. 252—5. Chodzi tu o następujące kryteria, uwzględnienie których Scheler w *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Bern 1954, s. 110) przyjął jako gwarancję właściwego dokonania preferencji: Wartości są tym wyższe: 1. im są bardziej trwałe (*dauerhafter*), 2. im mniej ekstensywne i nie podlegają podzielności, 3. w im mniejszym stopniu są fundowane przez inne wartości, 4. im większe jest zaspokojenie (*Befriedigung*), 5. im ich odczucie (*Fühlen*) jest mniej zrelatywizowane.

Nie sposób oczywiście kwestionować wagę owych rozważań. Jednakże drugą niejako stroną owej problematyki jest umiejętność zaplanowania swego życia i takiego nim pokierowania, by uwzględniając wskazania moralne jednocześnie w miarę możliwości minimalizować cierpienia i maksymalizować szczęście. Ta kwestia wszakże w naszej współczesności w o wiele większym stopniu interesuje laboratoria przemysłu farmaceutycznego niż filozofów. Wszak obecnie dysponujemy już całym arsenałem pigułek, które mają przy pomocy oddziaływań fizjologicznych wprawiać nas w stan pożądany w aktualnej chwili, a więc mogą łagodzić smutek, wywoływać poczucia szczęścia, warunkować ataraksje czy nawet twórczą euforię. W ten sposób rozum praktyczny zdegradowany został przez różnego rodzaju medykamenty, które autentyczne przeżycia człowieka wywołane przez jego kontakt z rzeczywistością zastępują subiektywnymi odczuciami wywoływanymi sztucznie poprzez oddziaływanie chemiczne na różne ośrodki dyspozycyjne ludzkiego mózgu. Jest to element dehumanizacji ludzkich przeżyć, którego skutków nie sposób jeszcze w całej rozciągłości przewidzieć, które wszakże już na podstawie dotychczasowej obserwacji mają charakter niewątpliwie negatywny. Stwarzanie sztucznych podniet, stwarzanie sztucznego spokoju wiąże się z jednej strony z ucieczką od rzeczywistości, jej problemów i konfliktów, z drugiej zaś strony wywołuje potrzebę ciągłej intensyfikacji owych sztucznych środków, która częstokroć prowadzi wprost do narkomanii.

Nie da się również ukryć, iż ściśle teoretyczne i metodologiczne rozważania prowadzone szczególnie na gruncie współczesnej metaetyki nie mogą z natury rzeczy pozostawać w żadnym stosunku do tak odwiecznych problemów jak sens życia, szczęście czy cierpienie. Rozważania te pozwalają ujednoznacznić terminy używane w rozważaniach owej problematyki, pomagają ustalić możliwości i granice n a u k o w e g o rozstrzygania owych zagadnień, co wszakże nie oznacza zaspokojenia odwiecznego i ogólnoludzkiego zapotrzebowania na rady z zakresu tego, co nazywa się mądrością życiową. Nie jest bynajmniej ewidentne, by swój walor zachowały te i tylko te odpowiedzi na owe odwieczne pytania, które mogą poszczycić się statusem twierdzeń naukowych. Co więcej — twierdzenia naukowe jako odpowiedzi na pytania dotyczące tego jak żyć, są niemożliwe. Dlatego też istnieje ciągle niezaspokojone zapotrzebowanie na rozumną, życzliwą radę, na pomoc w rozstrzyganiu konfliktów i trudnych sytuacji.

Próby owych odpowiedzi zawarte są w prawie całej twórczości prof. Tadeusza Kotarbińskiego.

Przypomnijmy, iż omawiany Autor już w jednej z swych najwcześniejszych prac — *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera* — poruszał kwestię stosunku zachodzącego między zasadą maksymalizacji szczęścia właściwą etyce utylitaryzmu, a wysuniętą przez siebie zasadą minimalizacji cierpień. Następne prace, a więc *Ideały, Istota oceny etycznej* i wreszcie *Sprawy sumienia* zawierały w sobie nic innego, jak rozbudowanie, dodatkowe uzasadnienie i pełną ekspozycję systemu etyki niezależnej opartej o postulat minimalizacji cierpień. Aczkolwiek prace te powstawały w różnych, często bardzo oddalonych od siebie okresach twórczości Tadeusza Kotarbińskiego, to jednak ich wewnętrzna etyczna treść pozostawała zawsze ta sama. Treścią tą było uznanie, iż walor moralny mają przede wszystkim te działania, które uchylają zło, które minimalizują cierpienia. Już w poprzednich pracach prof. T. Kotarbiński nie ograniczał się do etyki właściwej, etyki w najwęższym tego słowa rozumieniu, a więc etyki która odpowiada na pytanie, jak żyć czcigodnie, aczkolwiek na tych zagadnieniach się koncentrował. W poprzednich pracach bowiem również uwzględniał pewne aspekty felicytologii o tyle, o ile potrzebne to było do rozwinięcia zagadnień z zakresu etyki właściwej.

Nowa książka T. Kotarbińskiego — *Medytacje o życiu godziwym* zmienia owe proporcje. W pracy tej prof. T. Kotarbiński przyjmuje założenia etyki niezależnej jako podstawę rozważań o charakterze felicytologicznym.

Na książkę tę składają się artykuły publikowane w różnym czasie i różnych miejscach, felietony i inne formy wyrazu. Książka ta składa się z dwóch części. Pierwsza z nich (*Pogwarki na rozdrożach*) traktuje o bardzo różnych materiach poczynając od kwestii celu i sensu życia, a kończąc na problematyce miłości i przyjaźni. To, co łączy owe rozważania to fakt, iż stanowią one egzemplifikację zastosowania zasady minimalizacji cierpień i postulatu spolegliwego opiekuna do przeróżnych sytuacji życiowych i wiążących się z nimi problemów i konfliktów. Część druga książki (*Co robić a czego nie robić*) różni się nieco charakterem od części pierwszej, a to z tego względu, iż znowu Autor przesuwa punkt ciężkości z felicytologii na etykę właściwą.

Powstaje jednak problem ogólniejszy. Mianowicie w jaki sposób w ogóle można oddzielać felicytologię od etyki właściwej na gruncie systemu etyki niezależnej prof. T. Kotarbińskiego. Wszak u podstaw tego systemu nie tkwi ani zasada rygoryzmu ani nawet zasada perfekcjonizmu, lecz właśnie w specyficzny sposób rozumiana reguła eudajmonistyczna. Prof. T. Kotarbiński uzasadniając regułę minimalizacji cierpień uzasadnia ją nie czym innym, lecz względem na eudajmonię. Posługując się przenośnią powiada on, iż w gospodarstwie ważniejsze są potrzeby elementarne niż to, co je przyozdabia, podobnie w etyce ważniejsze jest zmniejszanie cierpień niż zwiększanie szczęścia. Z tego wszakże nie wynika, by szczęście nie mogło być przedmiotem aprobaty na gruncie etyki niezależnej. Oczywiście treści etyki niezależnej żadną miarą nie da się zredukować do postulatu minimalizacji cierpień, zaś racji przemawiających za tą etyką do eudajmonii. Wszakże można bez wątpienia stwierdzić, iż w etyce tej dobro i szczęście splatają się ze sobą w sposób nierozerwalny, co powoduje sytuację, w której felicytologia i etyka właściwa są niczym innym jak ujęciem ludzkiego działania i ludzkich wyborów przez t ę s a m ą e t y k ę, lecz w dwóch niejako aspektach. Wynika z tego, iż *Medytacje* są niczym innym jak rozbudowaniem myśli przewodnich etyki niezależnej wszerz, przez okazanie felicytologicznych aspektów i konsekwencji tej etyki.

Nie sposób w krótkiej recenzji ustosunkować się do całego bogactwa myśli i wskazań omawianej książki. Jak się rzekło, prof. T. Kotarbiński porusza w niej szereg bardzo różnych zagadnień, formułując w sposób skrótowy, często wręcz aforystyczny rady i oceny. Chciałbym skoncentrować się na jednym tylko zagadnieniu ujętym w paragrafie rozdziału I, *Rzecznicy sprawiedliwości.*

Profesor Kotarbiński rozróżnia dwa rozumienia sprawiedliwości. Pierwsze z nich to sprawiedliwość w rozumieniu pozytywizmu prawniczego, stosownie do którego sprawiedliwość to tyle, co przyznawanie każdemu tego, co mu przyznaje przepis obowiązującego prawa. Wedle T. Kotarbińskiego godne aprobaty jest inne rozumienie sprawiedliwości, mianowicie takie, w którym „zawsze idzie... o jakąś równość i o jakąś słuszną zależność między tym, co kto czyni, a tym, co z tego dla niego wynika" (s. 84). I oto zgodnie ze swą ogólną regułą realizmu praktycznego prof. Kotarbiński uważa, iż pierwszym krokiem do uzyskania sprawiedliwości jest likwidacja jawnej niesprawiedliwości. Z tego punktu widzenia rozważa on problem kary słusznej. Występuje przeciwko karze traktowanej li tylko w kategoriach prewencji ogólnej i szczególnej, domagając się, by z karą wiązało się jakieś zadośćuczynienie. Chodzi o to, by nie traktować kary jako zemsty czy odpłaty czy też jako środka odstraszającego, lecz również jako stan rzeczy, w którym złoczyńca sam w miarę swych możliwości starał by się — o ile to możliwe —

naprawić wyrządzone zło. Z tego też punktu widzenia prof. T. Kotarbiński stanowczo wypowiada się przeciwko karze śmierci, do licznych i znanych już argumentów dorzucając ze swej strony argumentację wynikającą z założeń etyki niezależnej. Proponuje również, by w sytuacjach, w których usunięcie człowieka poza nawias społeczeństwa jest absolutnie ewidentną koniecznością, nie traktować tego jako kary, lecz jako rodzaj obrony koniecznej.

Zgodnie wszakże z całym duchem swej filozofii i etyki prof. T. Kotarbiński nie odrywa powinności etycznej od faktów. W związku z tym powiada, iż „... jeśli już ułomne prawo danego kraju dopuszcza podobną postać represji, niechajże egzekucja dochodzi do skutku pod narkozą, jak każda nieuchronna operacja chirurgiczna, dla oszczędzenia zbędnych cierpień dodatkowych zarówno obiektowi operacji, jak też jej wykonawcom" (s. 87).

*

Dobrze się stało, iż w epoce powszechnej, daleko posuniętej specjalizacji, która również nie ominęła i etyki w szerokim tego słowa rozumieniu, ukazała się książka, która podejmuje trud ponownego połączenia trzech ważnych dyscyplin dotychczas ludzkiego działania — etyki właściwej, prakseologii, i felicytologii, które przecież starożytni traktowali jako organiczną całość. Tym lepiej, iż integracja ta dokonała się nie tylko w tej pracy prof. T. Kotarbińskiego, lecz również w pracach poprzednich pod hasłami racjonalizmu, humanizmu i — co nie najmniej ważne — postępu społecznego. Warto pracę tę nie tylko przeczytać, lecz również wracać do niej szczególnie w tych momentach, kiedy drążą nas wątpliwości co do tego, jak postąpić należy. Lektura tej pracy może być pomocna w rozstrzyganiu owych wątpliwości.

Henryk Jankowski

PROBLEMY MARKSISTOWSKIEJ ANALIZY POJĘĆ MORALNYCH

William Ash, *Marxism and Moral Concepts*, Monthly Review Press, New York 1964, ss. XIV + 204.

Książka Asha — *Marksizm a pojęcia moralne*, stanowi próbę określenia materialnego podłoża etyki. Nie są to jednak, jak by się mogło wydawać, refleksje normatywne lub ściśle etologiczne. Jest to próba skonstruowania swoiście marksistowskiej filozofii moralnej. Za Marksem przyjmuje Ash, że wartości moralne, prawa, powinności, a także wyrażający je język moralności tkwią korzeniami w materialnych warunkach życia. Można zatem — i to właśnie zamierza autor — „wywieść podstawowe pojęcia moralne z materialnych warunków życia w różnych formach społeczeństwa" (s. XI). Teoretyczną podstawą takiego zabiegu są twierdzenia zawarte w *Kapitale* Marksa. *Kapitał* jest dla Asha najwyższym autorytetem etycznym, filozoficznym i ekonomicznym. Autentyczny marksizm, to marksizm wywiedziony z *Kapitału*. Chcąc dowieść, że w późniejszym okresie twórczości Marks odciął się od swych wcześniejszych poglądów, a zwłaszcza od kategorii alienacji, autor poświęca temu specjalny rozdział — „Alienacja i zmiana polityczna". Kategoria alienacji, choć — zdaniem autora — nader użyteczna w naukach

społecznych, jest pojęciowo zbyt obszerna, aby można było skutecznie posługiwać się nią w rewolucyjnej walce, w budowaniu nowego społeczeństwa, nadto kategoria ta zaciera sprzeczności klasowe. Pełne, pozbawione nieostrości i niedopowiedzeń znaczenie terminu „alienacja" zawiera znacznie bardziej funkcjonalna kategoria fetyszyzmu towarowego. „Właśnie w *Kapitale* Marks nadał swym filozoficznym pomysłom o etyce organizacji społecznej zwięzłą, naukową formę ekonomicznej analizy aktualnego stanu i możliwości określonego typu społeczeństwa" (s. 146).

Jednakże książka Asha nie zawiera opisu ani też modelu owej „etyki organizacji społecznej". Przyjmując za punkt wyjścia *Kapitał* oraz potoczne użycie terminów etycznych, pragnie on przedstawić w pełni rozwiniętą marksistowską metaetykę; chce rozstrzygnąć na gruncie marksizmu fundamentalne problemy współczesnej metaetyki — problem sensu i wartości logicznej wyrażeń etycznych.

To jedno z pierwszych, rozwiniętych marksistowskich ujęć podstawowych zagadnień metaetyki budzi zrozumiałe zainteresowanie. Jakie są teoretyczne walory proponowanej metaetyki? Na czym miałby polegać jej marksistowski charakter? Nie można odpowiedzieć na te pytania, nie przedstawiwszy uprzednio poglądów autora. A jeśli ekspozycja będzie przydługa, płynie to jedynie z dążenia do możliwie adekwatnego przedstawienia nie zawsze jasnych myśli autora. Stąd też tyle cytatów w tekście.

Etyka i metaetyka

„Etyka — stwierdza Ash w rozdziale o sądach wartościujących i znaczeniu pojęcia «dobra» — jest najbardziej praktyczną dyscypliną filozoficzną; bezpośrednio dotyczy działań ludzkich, a ponieważ działania te są przede wszystkim skierowane ku zabezpieczeniu środków egzystencji i zapewnieniu ciągłości życia ludzkiego, etyka jest ściśle związana z ekonomiczną bazą społeczeństwa. W społecznościach takich jak nasze działalność ludzka przejawia się najczęściej w fabryce i na rynku, a ustanowione w procesie produkcji i wymiany dóbr niezbędnych do życia stosunki między ludźmi głęboko oddziaływają na ich koncepcję postępowania etycznego. Nie jest zatem wcale przypadkiem, że terminy takie jak «wartość» i «dobra», acz z nieco różnymi konotacjami, można znaleźć w kontekście zarówno filozofii moralnej, jak i ekonomii politycznej. Jeśli więc faktycznie istnieje ścisła odpowiedniość pomiędzy pojęciami etycznymi i ekonomicznymi, wówczas metoda analizy filozoficznych problemów dotyczących istoty wartości narzuca się sama. Problemy natury etycznej można przełożyć na ich najbardziej zbliżone ekonomiczne odpowiedniki, a to pozwoli stwierdzić, czy ich rozstrzygnięcie w nowym sformułowaniu nie mogłoby wyświetlić problemów pierwotnych" (s. 5—6). Rozstrzygając zatem wszelkie problemy dotyczące wartości moralnej, znaczenia terminu „dobry", a nawet możliwości poznania w etyce należy rozpoczynać od ekonomii politycznej.

Jednakże autor wcale nie lekceważy zdobyczy współczesnej filozofii moralnej. Wywód pozytywny, czyli sprowadzenie języka etyki do ekonomii, poprzedza krytyczną ocenę współczesnych kierunków metaetycznych. Niestety nie jest to zbyt subtelna ocena, jako że autor uprościł sobie zadanie nawiązując do nie najlepszych zresztą tradycji marksistowskiej krytyki systemów filozoficznych. Tak więc naturalizm metaetyczny, w zależności od sformułowania, traktuje jako naiwny realizm, subiektywny idealizm, a w najlepszym wypadku jako mechanistyczny materializm. Doktryna utylitarystyczna, która służy autorowi jako model deskryptywnego pojmowania języka etyki, zaczynając w swym epistemologicznym sformułowaniu od obiektywnej, materialistycznej teorii poznania, w rezultacie „stacza się" do subiek-

tywnego idealizmu, ponieważ odnosząc dane zmysłowe do relacji pomiędzy podmiotem a przedmiotem, w istocie odcina podmiot od obiektywnej rzeczywistości. Nie są to zresztą jedyne zarzuty przeciwko koncepcjom naturalistycznym.

W znacznie lepszej sytuacji znajdują się stanowiska wiążące wartość z preskryptywnością. Nieoczekiwanie autor ma tu na myśli przede wszystkim kierunki intuicjonistyczne. Wprawdzie i one nie rozwiązują zadowalająco kwestii relacji świata faktów i świata wartości, co szczególnie jaskrawo widać — jego zdaniem — na przykładzie doktryny Kanta i Hegla, lecz wydają się najbardziej obiecujące pod względem epistemologicznym. „Etyczny problem, w jaki sposób nieredukowalne do zdań faktycznych oceny mimo to zawierają pewną treść, która jest w pewnym sensie prawdziwa lub fałszywa, jest bardzo podobny do epistemologicznego problemu możliwości zdań, które byłyby zarazem informujące i wywiedlne dedukcyjnie. Formułując to w języku logiki — przypadek «non-naturalizmu» jest ściśle związany z zagadnieniem prawdziwości zdań syntetycznych *a priori*, które zawierając pewną treść nie są wywiedzione z doświadczenia. Skoro zdania takie są możliwe i sensowne, można zasadnie przypuszczać, że są również takie sądy, które mogą nieodparcie przypisywać taką nienaturalną własność jak «wartość» przedmiotom aktualnie istniejącym w świecie materialnym" (s. 16—17). Jak się później okaże, twierdzenie to stanie się jedną z naczelnych przesłanek metaetyki autora.

Bardzo ostra i równie nieprzekonująca jak ocena naturalizmu jest krytyka emotywizmu i metaetyki szkoły analizy języka potocznego. Kierunki te, w terminologii autora, odmawiają sądom wartościującym zarówno deskryptywności, jak i preskryptywności. Emotywistom zarzuca się, że gdyby ich doktryna była prawdziwa, ludzie nie mogliby się spierać o wartości. Natomiast analitycy „przejawiając ogromną subtelność w dociekaniu logiki funkcjonowania poszczególnych języków, wcale nie zdradzają zainteresowania tym, d l a c z e g o język funkcjonuje właśnie w ten sposób" (s. 19). Oczywiście przytoczone opinie nie wyczerpują całej argumentacji autora — argumentacji całkiem zresztą nieprzekonującej — lecz charakteryzują jedynie sposób podejścia do ocenianych teorii.

Metaetyka i ekonomia

Swe własne preferencje metodologiczne Ash określa następująco: wartości mają zarazem charakter deskryptywny i preskryptywny. Analiza sposobu używania terminu „dobry" pozwala stwierdzić, że termin ten bywa używany jak opis użyteczności, bądź też pragnienia czy potrzeby rzeczy. Termin ten pełni także funkcję preskryptywną. Jeśli jednak traktuje się obie te funkcje rozdzielnie, to nie wykracza się poza naturalizm lub non-naturalizm. Idea oddzielnych dziedzin dyskursu moralnego nie różni się w istocie od kantowskiej dychotomii świata zmysłowości i intelektu. Ale człowiek zamieszkuje oba światy. Świat teoretyczny — świat opisu, nie może być oderwany od świata praktycznego — świata preskrypcji. Winniśmy więc znaleźć jakąś więź między nimi. Nie może to być więź logiczna, gdyż popełnilibyśmy wtedy błąd naturalistyczny. Możliwe jednak, że kategorie opisu i preskrypcji mogą być różnymi aspektami pewnej złożonej całości, i że właśnie drogą analizy ekonomicznej można będzie uchwycić ich wzajemny związek.

Ekonomia marksistowska uczy nas, iż wszelkie sądy wartościujące odnoszą się do pewnej celowej działalności ludzkiej skrystalizowanej w rzeczach. Działalność ta to praca. Właśnie praca i tylko praca tworzy wartości. Sądy wartościujące po prostu rekomendują zawartą w wytworzonych rzeczach pracę. Sądy te wyrażają zarazem przyczynową więź pomiędzy przedmiotem a działalnością ludzką wyprzedzającą sąd. Nawet zwrot „dobre jabłko" kryje w sobie bogactwo treści odno-

szących się do pracy przeszłych pokoleń ludzkich nad uszlachetnieniem jabłoni. Jedynie niektóre elementy przyrody, która nie stała się jeszcze nieorganicznym ciałem człowieka nie mogą być określane przymiotnikiem „dobry". Zazwyczaj mówimy wtedy o wzniosłości lub pięknie, np. „piękne niebo". W przeciwieństwie do utylitarystycznych koncepcji wartości, wyrażających podporządkowanie człowieka przyrodzie, w marksizmie „wartość jako obiektywna miara wysiłku włożonego w zaspokojenie naszych potrzeb wyraża panowanie człowieka nad przyrodą. Właśnie w rozróżnieniu pomiędzy deskryptywnym i preskryptywnym użyciem wartościującego terminu «dobry» wyraża się rozdział pomiędzy bierną przyjemnością i aktywnym wysiłkiem" (s. 27). Należy jednak pamiętać, że wartość jako swoisty hieroglif społeczny może być odczytana jedynie poprzez odniesienie do stosunków właściwych społecznościom towarowo-wymiennym. Tak samo należy odczytywać cechy wartości. Deskryptywność jest odpowiednikiem wartości użytkowej towaru. Preskryptywność zaś odzwierciedla wymienną wartość towaru. „Deskryptywne i preskryptywne znaczenie terminu «dobry» są ideologicznym odbiciem odróżnienia w towarze użyteczności i wartości, odróżnienia, które samo jest wynikiem podziału pracy w społeczeństwie towarowo-produkcyjnym" (s. 31). W sensie deskryptywnym wartość oznacza zdolność rzeczy do zaspokojenia potrzeb człowieka, a preskryptywność sprowadza się do oceny rzeczy jako czegoś godnego wyboru. „Jeśli to prawo [ekonomiczne prawo wartości] spełnia ekonomiczną funkcję odnoszenia użyteczności towarów do ich wartości i jeśli dwa różne sensy terminu «dobry» sprowadzają się do dwoistej istoty towarów, wówczas snadnie można dowodzić, że oceny pełnią logiczną funkcję wskazywania więzi pomiędzy preskryptywnym i deskryptywnym użyciem terminów wartościujących. Odnosząc się zarówno do pracy, która przystosowuje rzeczy do użycia, jak również do przyjemności płynącej z użycia tych rzeczy, sądy takie pozwalają nam ocenić obiektywną wartość zawartą w spełnianiu naszych ludzkich subiektywnych preferencji. Przedstawiają nam w niezmiernie skondensowanej postaci uczłowieczoną historię wszystkich przedmiotów podległych wartościowaniu. W rezultacie sądy wartościujące momentalnie przenoszą nas do stanu przedtowarowego, w którym obiektywna praca wytwarzania lub zdobywania jakiejś rzeczy i bierne odczuwanie pragnienia tej rzeczy są jeszcze zjednoczone w prostej, skończonej reakcji. Zwrot «to jest dobry zegarek» znaczy więc nie tylko tyle, że posiada on określone cechy takie jak dokładność, szczelność, które mogą przychylnie usposobić każdego, kto poszukuje zegarka, lecz przede wszystkim, że dana osoba p o w i n n a podziwiać doskonałość wykonania, p o w i n n a dostrzec pomysłowość konstrukcji i retrospektywnie objąć wyobraźnią reprezentowaną w nim ludzką zręczność. Wszystko to bowiem zawarte jest w wyborze lub poleceniu danego przedmiotu innym jako przedmiotu godnego wyboru" (s. 34). Konkluzje te mają walor także w przypadku ocen moralnych, ale tego, niestety, autor nie egzemplifikuje.

Wartość ekonomiczna to tyle, co wartość wymienna, a więc zgodnie z zawartymi w *Kapitale* analizami Marksa pewna niedostrzegalna bezpośrednio w samych dobrach, nienaturalna własność zajmowania określonego, społecznie zdeterminowanego miejsca w skali dóbr. Ta właśnie nienaturalna własność reprezentuje społeczną historię ocenianego przedmiotu. Epistemologiczne implikacje tego stanowiska są oczywiste. Wcale więc nie zaskakuje taka konkluzja Asha — „marksizm podtrzymuje obiektywistyczną teorię wartości, która, podobnie jak intuicjonistyczna, za przedmiot oceny uważa pewne nienaturalne jakości rzeczy, a jednocześnie stanowiąc materialistyczne podejście do problemu poznania ma charakter empiryczny" (s. 39). Jak jest to możliwe? — pyta retorycznie Ash. Oczywiście, dzięki dialektyczności procesu poznania. Oto bowiem — co najlepiej wyraził cytowany przezeń

Mao Tse Tung — nasze poznanie przebiega kolejne szczeble: od opisu środowiska, poprzez abstrakcję, aż do praktycznego zastosowania „przemyślanych" wrażeń zmysłowych. Zgodnie z tym, „zdania deskryptywne, w których termin «dobry» pojawia się jako przymiotnik, który kwalifikuje sprawiający przyjemność przedmiot, albo psychologiczny stan doświadczającego przyjemności podmiotu, są zdaniami spostrzeżeniowymi należącymi do pierwszego momentu myśli. Zdania preskryptywne, w których «dobry» posiada moc oceniającą, są wywiedzione pojęciowo (*draw upon insights*) z drugiego, spekulatywnego momentu i stają się nakazami należącymi właściwie do momentu trzeciego. W tym dialektycznym ujęciu teoria i praktyka są w zasadzie nierozdzielne; dlatego też więź między zdaniami teoretycznymi o użyteczności przedmiotu i praktycznymi imperatywami zawartymi w sądach wartościujących zawsze może być odkryta poza sztucznymi zjawiskami wymiany towarowej" (s. 40—41).

Nie jest to jedyne miejsce, w którym Ash przywołuje w sukurs dialektykę. W tym jednak wypadku wydaje się, że „dialektyczność procesu poznania" zamiast wyjaśnić gmatwa raczej centralny punkt aksjologii autora.

Takie są wyniki ekonomicznej analizy pojęcia wartości moralnej, znaczenia terminu „dobry" i możliwości poznania w etyce. Jeśli niektórzy filozofowie nie mogą pojąć, że „zrozumienie logicznego zachowania terminów wartościujących typu «dobry» zależy od uchwycenia istoty ekonomii rynkowej" jest to głównie wynikiem ich uwarunkowań klasowych. Zdeterminowani przez podział pracy i stosunki towarowe, filozofowie ci nie mogli dostrzec owych ekonomicznych uwarunkowań etyki i moralności. Nie uczestniczyli bowiem bezpośrednio w procesie produkcji, a właściwa im postawa konsumpcyjna powiodła ich w sposób naturalny na pozycje utylitarystyczne. Gdy jednak ktoś uświadamiał sobie, że wartości są wynikiem pewnego wysiłku, a sam „nie podlegał ekonomicznej presji bezpośredniego uczestnictwa w tworzeniu rzeczy wartościowych", to i wtedy poglądy jego miały charakter idealistyczny, ponieważ uzależniały wartość od jakichś spirytualistycznych aspiracji twórcy.

Słuszność i obowiązek

Podobnie mierne są wyniki analizy pojęcia słuszności zawarte w rozdziale zatytułowanym „Sądy normatywne, czyli znaczenie terminu «słuszny»". W tym punkcie Ash również porusza problematykę szczególnie w marksizmie zaniedbaną. Ale, jak się wydaje, i tu nie wnosi nowego.

Termin „słuszny", tak jak się pojawia w sądach normatywnych dotyczących postępowania ludzkiego, można dedukcyjnie wywieść ze swoistych praw ugruntowanych w materialnych warunkach konkretnego społeczeństwa (por. s. 45). Prawa te stanowią pewne roszczenia ludzi wobec innych ludzi lub rzeczy. Zdanie „słusznie jest pomóc przyjacielowi w potrzebie" znaczy tyle, że przyjaciel, ze względu na stosunek przyjaźni, ma prawo domagać się pomocy. „Ponieważ... te powszechnie uznane roszczenia zależą od stosunków społecznych, a te z kolei zdeterminowane są przez materialne warunki życia w różnych społeczeństwach, «prawa» określające wzajemne uprawnienia ludzi są ostatecznie ugruntowane w bazie ekonomicznej, która wspiera tę czy inną formę organizacji społecznej" (s. 47). Prawa zaś zawarte w rzeczach — wynik ludzkiej pracy — z chwilą przywłaszczenia środków produkcji obiektywizują się, stają się na tyle abstrakcyjne, że można je skodyfikować w system prawa pozytywnego. Zdaniem Asha, ma ono charakter uniwersalny dla wszystkich społeczeństw produkujących towary. Im bardziej dane prawo podlega uniwersalizacji, tym powszechniej uważa się je za prawo naturalne. Teza ekono-

micznej determinacji praw pozwala okazać ich zmienność w miarę rozwoju podłoża materialnego.

Cały ten rozdział stanowią w istocie rozważania wokół ekonomicznych uwarunkowań słowa *right*. Niestety, nie sposób zdać sprawę z dociekań autora, ponieważ wieloznaczny angielski termin *right* występuje w tekście we wszelkich możliwych znaczeniach. Autor jednym tchem, bez żadnych dodatkowych kwalifikacji pisze o słusznym postępowaniu, słuszności, prawach moralnych (*rights*), uprawnieniach, prawie pozytywnym i naturalnym. Rezerwując pojęcie słuszności dla nieokreślonej kategorii sądów normatywnych. Ash w zasadzie nie wyjaśnia żadnego z wprowadzonych pojęć, a przyjęty przezeń sposób ukazywania „materialnych korzeni" pojęć etycznych budzi poważne wątpliwości.

Dyskutowana tamże teza o ekonomicznej determinacji moralności wcale nie wiedzie, zdaniem autora, do relatywizmu etycznego. W różnych epokach historycznych panowały różne systemy produkcji, ale ich liczba była skończona. Odpowiada temu skończona liczba ogólnych form zachowania się człowieka. Stwierdzenie klasowego charakteru moralności również nie prowadzi do subiektywizmu. Akcentując klasowe uwarunkowania moralności i etyki marksizm dostarcza właśnie przesłanek do etyki obiektywnej. „Ponieważ wyzysk człowieka przez człowieka jest podstawą antagonizmów społecznych i źródłem klasowego subiektywizmu, obiektywne postawy etyczne zależą od zniesienia takiego wyzysku" (s. 80). Fakt różnorodności ocen moralnych także nie stanowi kłopotu dla marksizmu i nie może być przyczyną rezygnacji z uzasadniania sądów wartościujących. Uzasadnianie to będzie miało wprawdzie charakter względny, ale wiedza empiryczna też jest relatywna.

Rozdział zatytułowany „Obligacje moralne albo znaczenie terminu «powinien»" obejmuje swym zakresem problemy rozmaite. Właściwie najmniej mówi się o znaczeniu „powinności". Główna część rozważań autora dotyczy zagadnień znaczenia motywów postępowania dla oceny moralnej, wolności, interesu klasowego, konieczności.

Zgodnie z określeniem Asha wyrażenie „*X* powinien to uczynić" znaczy „*X* ma do spełnienia pewien obowiązek i może go spełnić". Potoczne użycie terminu „powinien" ukazuje nam — pisze Ash — pewien element wolności w znaczeniu tego terminu. Zadaniem marksizmu jest właśnie zbadanie możliwości posługiwania się tym sensem terminu „powinien", który implikuje wolny wybór (por. s. 100). Według Asha zdanie „*A* jest dobre" będzie znaczyło tyle, co „powinno się aprobować *A*" (*ought-to-be-approved*). Gdy jednak zastąpić w ostatnim zdaniu słowo „powinno się" jego ekwiwalentem — a tego już autor nie czyni — okaże się, że zdanie „*A* jest dobre" znaczy po prostu „Ma się obowiązek aprobaty *A* i można ten obowiązek spełnić". Dobrze byłoby, gdyby autor zechciał jeszcze określić, jakie znaczenie nadaje pojęciu obowiązek. W tekście nie ma dostatecznie jasnego określenia „obowiązku", jednak wywód autora sugeruje, że skłonny byłby definiować w terminach powinności. A to nie byłoby najlepszym wyjściem.

Sądy moralne zawierające termin „powinien" określa Ash mianem obligacji moralnych. Obligacje te zawierają w sobie opis bezpośrednich następstw ich spełnienia, a jednocześnie odnoszą się do motywacji zobligowanego podmiotu. Motywacja zaś, jak i w ogóle wszelkie postępowania są społecznie zdeterminowane. Tylko poprzez sięgnięcie w głąb naszych społecznych uwarunkowań jesteśmy w stanie pojąć istotę moralności. Nasza moralność jest w rzeczywistości sumą wszystkich konsekwencji naszych czynów. Moralna ocena postępowania człowieka nie dotyczy jego fragmentarycznych zachowań w tym czy innym momencie życia. Przedmiotem oceny moralnej jest całe życie ludzkie. Marksizm ocenia ludzi nie na podstawie ich przekonań czy konkretnych motywów zachowań, lecz przede wszystkim ze

względu na ogół konsekwencji działań i myśli podczas całego życia w społeczeństwie (por. s. 107).

Ponieważ wszelka powinność zawiera w sobie, zdaniem autora, element wolności, dużą część referowanego rozdziału zajmują rozważania dotyczące pojęcia wolności. Dla Asha najważniejszym rodzajem wolności jest wolność wyboru kryteriów moralnych (*moral standards*). Jednakże wolność ta zależy przede wszystkim od zdolności utożsamiania się z pewną klasą. Współcześnie wybór ten może mieć obiektywną treść moralną tylko wtedy, jeśli włącza się walkę proletariatu przeciwko wyzyskowi człowieka przez człowieka. Historia wolności jest historią zmian. Możliwość rozwoju (*change*) jest największą wolnością, jaką w ogóle możemy posiadać. Kolejnym fazom wolności odpowiadają różne języki. Faza pierwsza wyrażana jest w języku deskryptywnym, druga w logicznym języku abstrakcji lub też w języku fantastycznych utopii. „Tylko w trzeciej fazie naprawdę formułujemy zdania preskryptywne w formie ocen lub sądów moralnych z ich ukrytym imperatywem, że pewien przedmiot jako godny wyboru p o w i n i e n istnieć, a określone działanie powinno być spełnione, ponieważ wiedzie do dobrych rezultatów. Właśnie marksizm stwierdza tę wewnętrzną jedność całego procesu i nie traktuje poszczególnych stadiów jako oddzielne człony alternatywy — możliwa jest nauka o społeczeństwie albo logika świadomości społecznej albo wezwanie do działania. Te trzy języki można odnaleźć w *Kapitale*, który zawiera opis funkcjonowania szczególnej formy społeczeństwa, ukazuje logiczną istotę jego wewnętrznych sprzeczności, wreszcie ocenia to społeczeństwo w terminach moralnych i wskazuje, jaki rodzaj działania należy przedsięwziąć, by je zmienić" (s. 122—123).

Etyka i polityka

Omawiając problem zniesienia ustroju kapitalistycznego, autor bardzo mocno podkreśla polityczny charakter etyki marksistowskiej. Wydaje się miejscami, że wręcz literalnie pojmuje słynną wypowiedź Lenina: „nasza etyka podporządkowana jest w zupełności interesom walki klasowej proletariatu". Rewolucja, według Asha, nie jest po prostu środkiem do celu. Posiada ona wartość bezwzględną (*intrinsic value*), ponieważ stanowi potwierdzenie godności człowieka. Walka o zniesienie wyzysku nie jest złem koniecznym, lecz wyrazem najlepszych elementów uświadomionej solidarności ludu pracy. Tak jak wartości materialne mierzy się przez odniesienie do ucieleśnionej w nich pracy, tak samo wartości moralne można oceniać jedynie ze względu na ludzki wysiłek włożony w ich realizację (por. s. 160).

Autor przeczy, jakoby istniał jakiś rozbudowany normatywny system etyki marksistowskiej. Marksizm, zdaje się wynikać z tekstu Asha, buduje swą etykę drogą negacji etyki kapitalistycznej. Ani Marks ani Lenin, mówiąc o moralności komunistycznej, nie określali swoistej natury systemu etycznego obowiązującego w bezklasowym społeczeństwie przyszłości. Wskazywali oni jedynie sposób budowy komunistycznej bazy takiego systemu. „Nie znaczy to — pisze Ash — że Marks nie posiadał żadnej idei, żadnej wizji społeczeństwa, w którym został zniesiony wyzysk. W istocie, znaczy to tylko tyle, że marksizm nie może na podstawie swych własnych przesłanek dostarczyć jakiegoś moralnego kaftanu bezpieczeństwa dla społeczeństwa przyszłości" (s. 165). W opinii autora marksizm jest jedynie programem politycznego działania, którego celem jest zbudowanie ekonomicznych podstaw społeczeństwa przyszłości. Dopiero w tym społeczeństwie polityka stworzywszy materialne podstawy ludzkiej organizacji przeistoczy się w moralność.

Ash nie jest konsekwentny. Nieco dalej kreśli w kilku zdaniach moralną wizję społeczeństwa przyszłości, „praktycznej realizacji kantowskiego państwa celów".

Symptomatyczna jest jednak dla książki negacja moralnej inspiracji i moralnych treści marksizmu. Pomijając problematykę *Rękopisów*, pomijając, a właściwie zubożając problematykę alienacji, Ash przedstawia etykę, w której nie mówi się o człowieku, w której nie ma w istocie miejsca na humanizm. Jego etyce nadaje ton kategoria rzeczy i ceny. Nie wydaje się, by warto było powtarzać w tym miejscu znane zarzuty przeciwko takiemu ujęciu etyki marksistowskiej.

Osobliwości metaetyki Williama Asha

Ash usiłuje rozwiązać podstawowe problemy metaetyki przyjmując za punkt wyjścia podstawowe kategorie marksistowskiej ekonomii politycznej. One stanowią zasadę organizującą, a także swoiste kryterium aprobaty, bądź dezaprobaty poszczególnych twierdzeń współczesnych kierunków metaetycznych. Skutki takiego podejścia są fatalne. Autorowi wystarczy przypadkowa zbieżność lub podobieństwo terminów używanych przez Marksa i w danym kierunku metaetycznym, by na tej podstawie dowodzić, że kierunek ten może być zaadaptowany przez marksizm.

Oto np. w istocie bezpodstawnie akceptuje Ash kategorie preskryptywności i deskryptywności języka moralności. Czyni to nie na podstawie analizy funkcji tego języka, ale — jak się wydaje — tylko z tego względu, że przyjęty przezeń model wartości ekonomicznej może być rozpatrywany w dwóch i tylko dwóch aspektach. Ponieważ tylko dwie wartości przysługują towarom, a marksistowska metaetyka *ex hypothesis* jest zwierciadlanym odbiciem marksistowskiej ekonomii, przeto językowi moralnemu mogą przysługiwać również tylko dwie wartości. Niech będzie to deskryptywność i preskryptywność.

Ostatecznie więc, abstrahując na razie od ekonomicznych inspiracji Asha, proponowana przezeń metaetyka da się chyba wyrazić następująco: sądy etyczne mają zarazem charakter deskryptywny i preskryptywny. Funkcja preskryptywna jest funkcją dominującą. Jako deskrypcje sądy etyczne opisują psychiczny stan osoby oceniającej lub pewne cechy ocenianego przedmiotu; jako preskrypcje zalecają wybór lub aprobatę ocenianego przedmiotu, rekomendują zawartą w nim pracę. I to chyba wszystko, co można bezpiecznie powiedzieć o metaetyce Asha. Wszelkie dodatkowe twierdzenia, zwłaszcza o wartości logicznej sądów moralnych, wszelkie rozwinięcie, a nawet próby intepretacji powyższych tez są niezmiernie ryzykowne. Z książki dadzą się jednoznacznie odczytać tylko sympatie autora — sympatie do metaetyki obiektywistycznej, empirycznej, materialistycznej, swoiście marksistowskiej. Natomiast całkiem niejasne, mętne i wieloznaczne są niemal wszystkie twierdzenia metaetyczne zawarte w książce. Autor sporo miejsca poświęca analizom semantycznym, lecz mimo to proponowana przezeń semantyka języka moralności jest po prostu niezrozumiała. Np. sądy etyczne określa autor jako deskryptywne. Odnoszą się one wobec tego do pewnej rzeczywistości opisywalnej. Nie jest to chyba tylko jakaś rzeczywistość naturalna (*vide* — ostra krytyka naturalizmu). Wynika stąd, że sądy etyczne opisują również jakąś rzeczywistość nienaturalną. I tu zaczynają się komplikacje, albowiem autor za przedmiot oceny moralnej przyjmuje: a) pewne naturalne cechy przedmiotu, b) pewne doznania oceniającego podmiotu, c) pewne nienaturalne cechy przedmiotu. Właściwie nie wiadomo, w jakiej wzajemnej relacji pozostają człony tej alternatywy.

Możliwa jest jednak taka interpretacja, która dialektycznie pozwoli pogodzić wszystkie człony alternatywy. Założywszy bowiem, że deskryptywność jest odpowiednikiem użyteczności towaru, a preskryptywność odpowiednikiem wartości wymiennej, pamiętając również, że właśnie wartość wymienna jest określana przez Asha jako nienaturalna nienaturalna własność towaru, można dowodzić, że

sądy etyczne opisują pewne jakości naturalne i nienaturalne oraz rekomendują nienaturalne jakości przedmiotu (por. s. 39—41). Desygnowane jakości nienaturalne (jakie?) decydują o moralnym charakterze sądu. To chyba ma na myśli Ash. Jak wówczas należy pojmować preskryptywność i deskryptywność sądu? Czym są, w przypadku sądów etycznych, owe jakości nienaturalne? Czy mówiąc o kimś: „porządny człowiek" mamy na myśli, bądź powinniśmy myśleć o „zawartej w nim pracy", która zgodnie z poglądami autora decyduje o wartości ocenianego przedmiotu? Czy moralne oceny zachowania nie implikują żadnych wartości moralnych? Jakie są epistemologiczne konsekwencje takiego pojmowania sądów etycznych? Krytycznie oceniając naturalizm, Ash odrzucił możliwość klasycznej definicji prawdy w etyce normatywnej, jednocześnie wyraził również swe sympatie do intuicjonistycznej epistemologii (por. cytat na s. 304). Nadal jednak pozostaje niejasny problem możliwości weryfikacji bądź uzasadniania sądów etycznych. Ash mówi tylko o pojęciowym wyprowadzaniu preskrypcji ze spekulatywnego i spostrzeżeniowego momentu myśli. Czy należy to rozumieć jako postulat redukcji ocen do obu tych momentów myśli? Na czym ma polegać owo empiryczne i materialistyczne podejście do podstawowych, epistemologicznych problemów aksjologii? Jaka jest w istocie relacja pomiędzy etyką, ekonomią i aksjologią? Pytania można mnożyć, lecz w tekście nie znajdzie się na nie odpowiedzi.

We wstępie do książki autor zapowiada, iż „zamierza wywieść pojęcia moralne z materialnych warunków życia". Niestety, to co autor prezentuje stanowi coś zupełnie innego. William Ash wywodzi bowiem podstawowe pojęcia moralne nie z materialnych warunków życia, lecz z nauki o materialnych warunkach życia. Ash upatruje genezę pojęć moralnych nie w ekonomice, lecz w ekonomii. Wszelkie zjawiska społeczne — pisał Marks — „tkwią korzeniami w materialnych warunkach życia". Dociekając więc istoty państwa, prawa, nauki, sztuki, religii, etyki czy moralności nie wolno pomijać owego materialnego podłoża. Nawet uprawiając ekonomię, jak to sugestywnie okazał Oskar Lange, można i należy uwzględniać jej ekonomiczne uwarunkowania. Jednakże w żaden sposób nie można redukować etyki i innych dyscyplin do ekonomii. Ekonomia polityczna nie jest tożsama z materialnymi warunkami życia. Jeśli więc i w moralności i w etyce i w ekonomii występuje pojęcie dobra, i jeśli marksizm szczególnie mocno podkreśla doniosłość nauk ekonomicznych, i jeśli wszystkie wymienione dziedziny są materialnie uwarunkowane, to wcale z tego nie wynika, iżby słuszna była centralna teza Asha — „istnieje ścisła odpowiedniość pomiędzy pojęciami etycznymi i ekonomicznymi... problemy moralne można przełożyć na ich najbardziej zbliżone ekonomiczne odpowiedniki". Etyka nie da się zredukować do ekonomii.

Problemy etyczne nie są jednak odpowiednikiem ekonomicznych zagadnień ceny. Rozstrzygnięcia, które mają walor w kontekście ekonomii wcale nie muszą być ważne w etyce i na odwrót. We wstępie Ash pisze, że zgodnie z marksizmem „rozwiązania większości poszczególnych problemów [filozoficznych] nie należy szukać na szczeblu idei, lecz że zależy ono głównie od rozwiązania fundamentalnych problemów społecznych, odzwierciedlanych przez owe idee". Czy ma to oznaczać zaniechanie uprawiania np. metaetyki i w ogóle etyki w oczekiwaniu na zmianę stosunków ekonomicznych? Ostateczne przecież rozwiązanie problemów jest możliwe — zdaniem autora — dopiero na szczeblu ekonomiki.

Niczym nieuzasadniona, rzekomo marksistowska teza o bliżej nieokreślonej „odpowiedniości" etyki i ekonomii fatalnie zaciążyła na wartości książki. Teoretyczne problemy etyki i moralne konflikty człowieka nie dadzą się jednoznacznie sprowadzić do sprzeczności ekonomicznych.

Są jednak w książce Asha fragmenty, gdzie rzeczywiście dyskutuje się ma-

terialne determinanty niektórych kategorii etycznych, np. w rozdziale o słuszności. Ale i ten rozdział zyskałby, gdyby autor zaniechał nieustannej projekcji myślenia ekonomicznego i pokusił się choćby o szkicowe dookreślenie pojęcia zależności etyki i moralności od warunków ekonomicznych. Niemal wszystkie współczesne próby marksistowskiej teorii genezy moralności powtarzają jedynie znaną tezę Engelsa o decydującej, w ostatniej instancji, roli czynnika ekonomicznego w kształtowaniu moralności. Jeśli jednak teza o zależności moralności od ekonomiki nie budzi już dziś zastrzeżeń nawet ze strony przedstawicieli ortodoksyjnej etyki chrześcijańskiej i jeśli trudno dziś wskazać etologa, który by lekceważył znaczenie czynników ekonomicznych w kształtowaniu moralności, budzi jednak wiele kontrowersji sens, jaki nadaje się tezie o ekonomicznych determinantach moralności. Koncepcja materialnego uwarunkowania moralności domaga się więc głębszych analiz. Ash określając zależność terminów moralnych od materialnego podłoża używa terminów takich jak: „są zdeterminowane", „wyrastają", „odzwierciedlają", „są ugruntowane", „zależą", „dają się wywieść, wydedukować". Wymienione określenia relacji „zależności" wcale nie są jednoznaczne. Pozwalają formułować hipotezy o różnej mocy. Od najogólniejszych i najłatwiejszych do utrzymania, np. moralność i etyka zależą, tj. pozostają w pewnej relacji przyczynowej z warunkami ekonomicznymi, aż po całkiem nieprawdopodobną: moralność i etyka odzwierciedlają, a więc są doskonale izomorficzne wobec podłoża materialnego. Każda jednak hipoteza, bez względu na jej moc, domaga się jasnego sformułowania, a w tym wypadku — wyraźnego określenia członów i charakteru dyskutowanej relacji. Ash nie spełnia żadnego z tych postulatów. Żadne z tych pojęć nie jest w jego książce dostatecznie jasno określone. Niekiedy ma się nawet wrażenie, że autor nie odróżnia języka moralności od teorii języka moralności, a więc popełnia ten sam błąd, co w przypadku ekonomiki i ekonomii. Większość rozważań i wyjaśnień Asha kończy sakramentalny zwrot: „zdeterminowane przez warunki materialne". Pozbawiony dodatkowych kwalifikacji, zwrot ten użyty w wyjaśnianiu nic właściwie nie wyjaśnia. *Obscurum per obscurum* — to typowa właściwość rozumowań Asha.

Poddając krytyce poglądy Asha nie chcę bynajmniej deprecjonować jego zamierzeń. Sam problem materialnego podłoża języka, zjawisk i dyscyplin moralnych jest problemem szczególnie doniosłym dla etyki marksistowskiej i nie może być pominięty w dalszym jej rozwoju. Ale dobre intencje Asha nie są jednak równoważone równie dobrymi rezultatami jego dociekań.

Odrzucając teoretyczne konkluzje Asha można by mimo to uważać, że jego podejście do metaetyki jest podejściem marksistowskim. „Nie jest jasne — pisał prof. M. Fritzhand w swym szkicu *Marksizm a metaetyka* — na czym ma polegać marksistowskie podejście do problematyki metaetycznej. Na razie można w tej trudnej materii powiedzieć z całą pewnością jedynie to, że marksista powinien uprawiać metaetykę w oparciu o teoretyczne i metodologiczne osiągnięcia marksizmu. A że nie zawsze przedkładane przez marksistów rozwiązania będą w zgodzie ze sobą, nie powinno to nikogo niepokoić. Nie wchodzą tu przecież w grę opinie o politycznych konsekwencjach a rozbieżności teoretyczne są nie do uniknięcia w otwartym i rozwijającym się systemie filozoficznym"[1]. W swym własnym przekonaniu Ash niewątpliwie uprawia metaetykę w oparciu o teoretyczne i metodologiczne założenia marksizmu. Wychodząc jednak ze słusznych przesłanek, można mimo to dojść do błędnych konkluzji. Nie sądzę, aby Ash reprezentował naprawdę

---

1 *Marksizm a metaetyka*, w: *W kręgu etyki marksistowskiej*, Warszawa 1966, s. 274.

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 najlżejsza 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 Glińska [3]. 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 przezwyciężenia 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 Austrialian 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 ludziom — 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 szczerości (*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 wypływających 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 jakiekolwiek 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. Nacjonaliści 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 byłby gorliwego upowszechnienia. Jednakże jego propozycje mają walor tylko w abstrakcyjnym społeczeństwie Sokratesów. W świecie ludzi natomiast, jego ahistoryczna, 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 źródeł 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 wyzwoleńcze. 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 niezaprzeczalną zasługą jest wskazanie na możliwość zastosowania filozofii moralnej do rozstrzygania 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 postępowań, 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.

(III) Czyn jest niesłuszny wtedy i tylko wtedy, gdy nie jest słuszny".

Powyższe tezy zasadniczo wyczerpują mechanizm myślenia teleologicznego, stanowią model nazwany przez autora „systemem *T*". Przedstawienie tego modelu, a także uściślenie pojęć występujących w trzech tezach, które system *T* wyczerpują, jest zawartością pierwszej części omawianej pracy.

Interpretacja terminów, ogólnie rzecz biorąc, zmierza do tego, by zapewnić systemowi *T* jak najszerszy zakres obowiązywania. Tak więc „czyn" obejmować ma wszelkie partykularne ludzkie działanie, choćby reguły poprawnego stylistycznie wyrażenia domagały się w jakimś wypadku innych słów, jak: działanie, zajęcie, postępowanie, powstrzymanie się od dokonania czynu, itp.

Dalej zaś, jako że system *T* ma wyczerpywać zasady powstawania sądów moralnych, ma być wyłącznym modelem ich ustanawiania, również ocena moralna sprawcy czynu dokonana może być zasadniczo tylko na gruncie systemu *T* (s. 12). Tak więc potępienie moralne czy podziw i uznanie wyrażone być mogą o tyle tylko, o ile konsekwencje tego wyrażenia uzna się za pożądane i lepsze od konsekwencji zatajenia oceny sprawcy jakiegoś czynu.

Ostatnia teza czyni z systemu *T* model zwarty i spójny logicznie. Wydaje się jednak, że dbałość o elegancję metodologiczną stoi tu w sprzeczności z intuicjami moralnymi. Co prawda teza powyższa może nie mieć żadnego znaczenia praktycznego. Wolno bowiem wierzyć, że wobec zła moralnego działaniem, które pociąga za sobą najlepsze konsekwencje, jest otwarta reakcja potępiająca. I tak się chyba powszechnie sądzi. Z tym jednak, że celowość działania nie jest w tym wypadku głównym motywem, który nami kieruje. Prawo do piętnowania zła daje nam nie perspektywa przyszłych konsekwencji, przeświadczenie, że tym samym świat polepszymy, lecz fakt, który miał miejsce w przeszłości, to mianowicie, że zło zostało już dokonane.

Jest to racja, dla której nie ma zwykle miejsca w systemach teleologicznych. Nie powinna być jednak z tego powodu przekreślona, gdyż jak to już było powiedziane, w praktyce nie musi wcale prowadzić do konfliktów z wymaganiami myślenia celowego. Można zatem przy formułowaniu reguł systemu teleologicznego po prostu abstrahować od niej.

Druga część eseju analizuje pojęcie czynu alternatywnego. Przede wszystkim autor ustala zasadę tożsamości czynu, biorąc za czynniki określające wynik czynu, osobę sprawcy i moment dokonania go (s. 21): „...możemy powiedzieć, że dany czyn *a* jest to spowodowanie zmiany *c* przez osobę *P* w jakiejś określonej okazji lub w chwili *t*".

Warto przy tym podkreślić, że „okazję" rozumie się tu w sposób wyłącznie czasowy, jako określony moment, a nie jako sytuację wyznaczoną przez jakiś problem moralny.

Trzy wyżej wymienione czynniki uznane są za podstawowe. Przy ich pomocy formułuje autor jedno z najważniejszych pojęć swej analizy: zbiór czynów alternatywnych i dokonuje jego charakterystyki logicznej. Na zbiór składają się więc te czyny, które dana osoba w danym momencie może spełnić i pomiędzy którymi dokonuje wyboru ze względu na następstwa, jakie pociągają one za sobą.

Tu wyłania się pewien dyskusyjny problem. Czy zasada tożsamości czynu, tak jak została ustanowiona, a więc podobnie do tego, co się robi w przyrodoznawstwie dla ustalenia tożsamości faktu czy zdarzenia jest adekwatna w dziedzinie moralności? Sprawia ona bowiem, że najistotniejszym pytaniem staje się: „co robić w danej chwili?", tak jak w przyrodoznawstwie podstawowe staje się zarejestrowanie tego, co dzieje się w danej chwili.

W jedną całość związane są wszystkie możliwe czyny, którymi wypełnić możemy następną chwilę. Porównaniem i wyborem obejmuje się tu sprawy nie mające ze sobą nic wspólnego prócz tego, że możemy się nimi zająć w tym samym czasie. Takie jest bowiem wymaganie definicji relatywizującej zbiór czynów alternatywnych do momentu czasowego.

Można by tu zaproponować inną perspektywę szeregowania czynów, o ile mają nas one interesować jako właściwe lub niewłaściwe moralnie, taką mianowicie, która jako podstawowe obrałaby nie pytanie „co robić w danej chwili?", lecz: „co robić w danej sytuacji wobec jakiegoś problemu moralnego?".

Sytuacje moralne nie są bowiem w sposób ciągły rozpostarte na płaszczyźnie czasu, i podstawowy problem moralności nie sprowadza się do tego, w jaki sposób, tak aby było to najbardziej moralnie, spędzić należy każdą chwilę. Wprawdzie perspektywa niniejsza domaga się bezustannej czujności o wartość moralną tego, co aktualnie robimy i trudno ją za tę tendencję potępiać, to jednak z drugiej strony nie wydobywa tego, co w sferze moralnej wydaje się bardziej istotne — że poszczególne sytuacje moralne nie są równe pod względem ich wagi i doniosłości, i zasadniczo nie chodzi o to, by wymagać postawy słusznej moralnie bez żadnych luk czasowych.

Wprawdzie kwestia czasu może się stać istotna moralnie, gdy na przykład lekarz musi zdecydować, czy wykonać zaplanowaną operację czy też udzielić pomocy komuś przywiezionemu z wypadku ulicznego.

W tej sytuacji uszeregowanie czasowe odgrywa wielką rolę; w tym, jak i w podobnych wypadkach, czas staje się osnową problemu moralnego, czynnikiem konstytutywnym sytuacji i oczywiście nie sposób go wówczas pominąć.

Zazwyczaj jednak moralność rządzi się parametrem innym niż czas. Każdy problem moralny zorganizowany jest przez jakieś konstytutywne dla niego dążenia i tendencje, i one to właśnie winny stanowić parametry właściwe moralności — w relacji do nich należy grupować i rozpatrywać poszczególne czyny.

O ile jest to słuszne, problem konkurencyjnych zbiorów alternatywnych nie występuje w moralności tak ostro, jak postawił go autor (s. 38 i nast.). Nie ma więc zasadniczo tej trudności, że w danym momencie stoimy przed wieloma sprawami moralnymi naraz, z których każda podsuwa nam zbiór możliwych rozwiązań, a istota problemu sprowadza się do tego, od której sprawy mamy zacząć, to znaczy — który ze zbiorów czynów alternatywnych mamy uznać za najważniejszy.

Rozważanie, czy zamierzone przez nas postępowanie jest słuszne, nie jest uwikłane w trudność uzgodnienia jednego postępowania z wieloma względem siebie rozłącznymi zbiorami alternatywnych szeregów działania.

Zbiory czynów alternatywnych rozumiemy raczej jako otwarte, wzajem na siebie zachodzące, doskonale przenikalne dla namysłu wartościującego. Dostępne alternatywy postępowania przedstawiają się nam na jednym, wspólnym planie, a decyzja wyboru nie musi przebiegać dwustopniowo przez ustalenie, który zespół alternatyw jest w danym momencie najważniejszy, a następnie rozsądzenie, który z elementów tego zbioru mamy wybrać jako czyn najsłuszniejszy.

Wydaje się, że pytanie stawiane przez autora (na które zresztą nie znajduje on odpowiedzi), według jakiej zasady mamy rozpoznawać w konkretnej sytuacji, który z konkurencyjnych zbiorów jest najważniejszy, który zawiera w sobie najbardziej istotne dla danego momentu alternatywy postępowania, ujmuje problem wyboru moralnego w terminach nieodpowiednich. Pytanie to nie odzwieciedla istotnej trudności w mechanizmie myślenia moralnego, a postawione zostało, jak się

wydaje, na skutek zbyt daleko posuniętej tendencji do szeregowania faktów moralnych na płaszczyźnie czasu.

W trzeciej części pracy poddane jest analizie pojęcie następstwa. Warto podkreślić z uznaniem, że autor nie dokonuje arbitralnego ustalenia definicji tego pojęcia, lecz przedstawia i referuje dotychczasowe sposoby rozumienia go, uzupełniając swój przegląd własnymi pomysłami. Przytoczony materiał odwleka wprawdzie nieco podjęcie zasadniczego wątku, pozwala jednak prześledzić wraz z autorem wszystkie przesłanki dla późniejszych rozwiązań.

Po dokonaniu analiz, których nie sposób tu przytaczać, autor przedstawia jedenaście różnych sposobów rozumienia następstwa, a więc tyleż samo zasad przypisywania następstw poszczególnym czynom. Nie trzeba chyba uzasadniać, jak doniosłą kwestią w analizie systemu teleologicznego jest rozsądzenie, który ze sposobów rozumienia tego terminu ma być obowiązujący. Różnie pojmowane następstwa dają dla danego czynu różne tak pod względem jakości, jak i liczby, zbiory zdarzeń wywoływanych przez ten czyn, z kolei różnym zbiorom odpowiada różna wartość moralna. Stąd też wyróżnienie którejkolwiek wersji następstwa jest zarazem wyróżnieniem jednego systemu moralności spośród jedenastu możliwych. Ostateczna decyzja odłożona jest jednak do ostatniej części pracy.

Wśród jedenastu wspomnianych sformułowań, logicznie najmocniejsza (a więc taka, która dowolnemu czynowi przypisuje najmniejszą liczbę następstw) definicja głosi, że następstwem danego czynu jest to i tylko to, dlaczego ów czyn jest zarazem warunkiem koniecznym i wystarczającym. Pozostałe dziesięć definicji osłabia bądź warunek konieczności, bądź wystarczalności, czy wreszcie oba te warunki, wyznaczając tym samym coraz liczniejsze zbiory następstw.

Szczególnie cennym pomysłem w tej rekonstrukcji jest uznanie warunku słabo koniecznego i słabo wystarczającego. Pomysł, jak się wydaje, równie odważny, co i trafny. Warunek słabo wystarczający to taki, który sam do zajścia następstwa nie wystarcza, może jednak wraz z towarzyszącymi okolicznościami (pod warunkiem, że rzeczywiście można na nie w danej sytuacji liczyć) stanowić warunek wystarczający w ścisłym sensie.

Na poparcie przydatności wprowadzenia takiego pojęcia podany jest przykład rzucenia koła ratunkowego tonącemu (s. 94). Somo rzucenie koła nie wystarcza, by tonącego uratować. Można jednak liczyć na to, że tonący do koła podpłynie, uchwyci je i utrzyma się na wodzie, póki nie zostanie z niej wydobyty. Rzucenie koła okazuje się wystarczające, o ile tonący potrafi z niego skorzystać.

System radykalnie teleologiczny na temat samego czynu, jakim jest owa pomoc tonącemu, nie może się właściwie wypowiadać, o wartości czynu świadczyć mają bowiem jego skutki. Skutek zaś w powyższym przykładzie jest ostatecznie zależny od zachowania dwu osób — na gruncie więc systemu radykalnie teleologicznego (bez względu na to, czy istotnie tak skrajna wersja jest podtrzymywana przez kogokolwiek) wartość rzucenia koła ratunkowego pozostaje tak długo w zawieszeniu, dopóki nie wiadomo, czy tonący ostatecznie wyratował się. Co więcej, jeśli pomimo pomocy zatonął, cały wysiłek ratującego zostaje uznany za bezwartościowy.

Jest to metoda wartościowania nie dająca się pogodzić z potocznymi sądami moralnymi. Podczas współpracy z innymi ludźmi nigdy nie możemy być pewni jej ostatecznego wyniku, gdyż nie zależy on wyłącznie od nas. Podejmujemy zatem, jak pisze autor, działanie słabo wystarczające dla realizacji zamierzonych czynów. Trafniejsze bowiem wydaje się ocenianie naszego wysiłku na podstawie wkładu, jaki wnosimy do realizacji wspólnego zamierzenia, niż jedynie na podstawie

ostatecznego rezultatu naszego przedsięwzięcia. Nie jest to zaś możliwe przy przyjęciu warunku wystarczającego w sensie ścisłym, który narzuca metodę deterministycznego pojmowania zdarzeń. Wówczas bowiem albo dane zdarzenie pociąga za sobą zajścia innego zdarzenia, i jest wtedy warunkiem wystarczającym jego zajścia albo też wyraźnie owym warunkiem wystarczającym nie jest, gdy owego zajścia nie powoduje.

W sferze działalności ludzkiej zasady determinizmu nie wyjaśniają, jak się wydaje, rezultatów naszych poczynań w sposób precyzyjny, toteż zastosowanie wewnętrznie sprzecznego pod względem logicznym pojęcia warunku słabo wystarczającego wydaje się zabiegiem nadspodziewanie płodnym.

W ostatniej, czwartej części pracy, autor zajmuje się porównaniem następstw dowolnego czynu *a*, tak jak jest on rozumiany na gruncie systemu *T*: „całością tego, co będzie miało miejsce, gdy *a* jest spełnione" lub „przyszłym stanem świata po spełnieniu *a*" (s. 123). W wyniku tego porównania za obowiązujące uznane będą tylko te sformułowania następstw systemu *T*, które spełniają również zasadę przyszłego stanu świata, symbolicznie zapisywanego jako *F*(*a*). Inaczej mówiąc, faktyczne zrealizowanie następstw, jakieś ich realne odbicie w przyszłym świecie, ma stanowić kryterium przyjęcia poszczególnych wersji definicji następstwa.

Wartość moralna czynu może być więc pełna tylko wówczas, gdy następstwa wynikają nie na mocy związku logicznego, lecz gdy zawarte są realnie w przyszłym stanie świata po dokonaniu czynu. Zatem z dwu różnych czynów, powodujących dwa różne przyszłe stany świata, spełniony ma być ten, który doprowadza do lepszego przyszłego stanu świata.

Jako obowiązująca wersja następstwa zostaje przyjęta ta, która podporządkowana jest ocenie według stanu świata po spełnieniu czynu. Należy przeto ustalić, przy jakim znaczeniu następstwa, wszystkie następstwa *c* czynu *a* zawarte są w przyszłym stanie świata po dokonaniu *a*, czyli w *F*(*a*). Warunek ten spełniają dwie tezy (s. 128):

I. Jeśli *c* jest następstwem *a*, to *c* zawiera się w *F*(a).

II. Jeśli *c* zawiera się w *F*(*a*), lecz nie jest następstwem *a*, to *c* zawiera się w *E*(*a*).

E(*a*) — czyli środowisko następstw *a*, oznacza zbiór tego wszystkiego, co składa się na przyszły obraz świata niezależnie od dokonania, lub nie dokonania *a*.

Oba warunki, jak twierdzi autor, spełnia tylko jedna wersja następstwa, mianowicie ta, która głosi, że następstwem *c* czynu *a* jest takie i tylko takie *c*, dla którego zajście *a* jest warunkiem słabo wystarczającym.

To właśnie twierdzenie stanowi konkluzję pracy. Etyka teleologiczna powinna więc posługiwać się takim pojęciem następstwa, przy użyciu którego wartość czynu wynika z wartości wszystkich tych konsekwencji, dla których zajście owego czynu było warunkiem słabo wystarczającym. Jedynie bowiem to założenie zapewnia systemowi teleologicznemu poprawność metodologiczną i zgodność z intuicjami moralnymi.

Jest to konkluzja dość zaskakująca — okazuje się bowiem, że wbrew temu, co powszechnie się sądzi, więź warunku wystarczającego, a więc oparta na związku przyczynowym, nie zapewnia nam poprawności ocen. Upatrywanie bowiem przyszłych następstw czynu w tym, dla czego czyn ów był wystarczającym warunkiem realizacji, jest niedopuszczalne na mocy drugiej z wymienionych powyżej zasad. Autor ilustruje to następującym przykładem: Poszedłem wczoraj na pewne przyjęcie (*a*), gdzie spotkałem (*c*) przyjaciela nie widzianego od lat. Spotkanie

miało miejsce po tym, jak poszedłem na przyjęcie, zawiera się więc w $F(a)$. Przybycie na przyjęcie nie było warunkiem wystarczającym, bowiem o ile przyjaciel nie przyszedłby, nie spotkałbym go — a nie jest więc warunkiem wystarczającym dla c. Mimo to c nie zawiera się w $E(a)$, bowiem o ile sam bym nie przyszedł na to przyjęcie, także bym przyjaciela nie spotkał.

Pójście na przyjęcie nie było warunkiem wystarczającym spotkania przyjaciela, spotkanie jednak nie było niezależne od mojego pójścia, zatem druga część tezy II nie jest spełniona i związek przez warunek wystarczający należy odrzucić.

Zapytajmy jednak o zasadność tezy II. Intencja jej postawienia, jak można sądzić, była następująca: W całokształcie stanu świata po dokonaniu a, czyli w $F(a)$ istotne jest wyróżnienie konsekwencji czynu a, jak również wyznaczenie faktów niezależnych od a. Służyć temu ma właśnie teza II. W rzeczywistości twierdzi ona coś więcej, mianowicie głosi, że wszystko, co nie zdarzyło się z powodu a, zaszło zupełnie bez udziału a. Innymi słowy, jeśli a nie jest warunkiem wystarczającym dla c, to nie jest także warunkiem koniecznym.

O ile jest to teza sprawozdawcza, to można jej zarzucić po prostu fałszywość, jeśli zaś jest to definicja projektująca, nie jest jasne, dla jakiej to racji odstąpić mamy od dotychczasowego rozumienia warunku wystarczającego i jaki jest ów obraz świata wraz z zależnościami sprawczymi, które miał autor na myśli, formułując tezy I i II.

Co więcej, teza II w rzeczywistości wyklucza związek przez warunek słabo wystarczający odrzuca bowiem wypadki, w których a przyczynia się do zajścia c, choć nie jest jego wyłączną przyczyną (a właśnie wyłącznie warunek słabo wystarczający miał spełnić, zdaniem autora obie tezy).

Doszliśmy więc do miejsca tak zagadkowego, że trudno proponować jakieś trafne rozwiązanie. Warto może tylko zasugerować, że dla pogodzenia systemu T z zasadą przyszłego świata wystarcza w zupełności postawienie tezy I. Również w tym jednak wypadku raczej przyjąć trzeba, że tezę tę spełnia następstwo, dla którego a jest warunkiem wystarczającym, niż to, dla którego a jest warunkiem słabo wystarczającym.

Bowiem c zawiera się w $F(a)$ o tyle tylko, o ile zostało spowodowane zajściem a, warunek zaś słabo wystarczający może doprowadzić do następstwa tylko wówczas, gdy towarzyszą mu aktywnie działające okoliczności — to znaczy, o ile stanowi część warunku wystarczającego w sensie ścisłym.

Niemniej fakt, że autor przyjął jako podstawowy warunek słabo wystarczający, świadczy o intencji uzasadnienia jakiejś umiarkowanej wersji etyki teleologicznej. Ujęcie takie osłabiałoby typową dla teleologizmu zasadę jedynej ważności skutków naszych poczynań, wydobywałoby postępowania, które wprawdzie nie przynoszą pożądanych rezultatów, ale mają w ich realizacji uczestniczyć. Zabieg ten jest bliski, jeśli nawet nie identyczny, z przyznaniem wartości działaniom w dobrych intencjach, o ile tylko przeprowadzone są one w sposób sprawny. Wydaje się zgodny z intencjami autora przykład, jaki chcemy tu zasugerować; rodziców, którzy wysyłają dziecko na studia. Zapewniają mu oni warunek słabo wystarczający dla zdobycia wykształcenia, mogą bowiem spodziewać się, że dziecko wykorzysta tę sytuację w sposób pozytywny.

Nie wydaje się też, by wartość postępowania rodziców miała nagle ulec zmianie z chwilą, gdy dziecko przestaje się uczyć i rzuca studia. Jeśli istotnie takie są intencje autora, to naszkicowany przez niego obraz systemu teleologicznego,

pomimo hermetycznego i trudnego sposobu przedstawiania rozważanych zagadnień, wydaje się wskazywać na ciekawe perspektywy dalszych badań w dziedzinie metaetyki.

Jacek Hołówka

KRONIKA SZKICÓW I POLEMIK

Marek Fritzhand, *W kręgu etyki marksistowskiej*, Warszawa, 1966.

Sytuacja teorii marksistowskiej, a zwłaszcza jej filozoficznych składników, wywołuje w ostatnich latach szczególną rozbieżność ocen. Zarówno entuzjaści, jak i krytycy pamiętnej „monolitycznej" wersji marksizmu znaleźli się obecnie w obliczu faktów zmuszających do rewizji dawnych ocen i ich kryteriów. Ci, którzy nadal z uporem doszukują się w marksizmie przede wszystkim stabilnych dogmatów wydają się już dziś — niezależnie od kierujących nimi motywów i nastawień emocjonalnych — rzecznikami interpretacji epigońskiej. Natomiast oceny biorące za punkt wyjścia bezsporny fakt wyłamania się twórczości marksistowskiej z kanonów monolityzmu, dają się — ogólnie biorąc — podzielić na dwie grupy: jedne widzą w tym fakcie dowód rozwojowej siły myśli marksistowskiej, drugie — dowód jej definitywnego kryzysu. Wśród wyznawców drugiego poglądu sporą na pewno rodzinę współtworzą ludzie kierujący się przysłowiowym *wishful thinking*, dla których dzień pogrzebu idei socjalizmu i związanego z nią ruchu społecznego byłby najradośniejszym dniem w życiu. Wiemy jednak, że wpływ niekorzystnych dla marksizmu prognoz zaznaczył się w ostatnich latach również u niektórych sympatyków marksizmu.

Podjęcie szerzej pomyślanej próby obrony pierwszej, optymistycznej oceny aktualnej sytuacji marksizmu, a tym samym próby polemiki z głosicielami jego kryzysu, wymagałoby oczywiście bardzo wielu argumentów. Możliwe zresztą, że maksymalne nawet zaangażowanie w tym kierunku nie dałoby jeszcze dzisiaj wyraźnej przewagi polemicznej, bowiem najważniejsze atuty należeć mogą po prostu do przyszłości. O wiele większe szanse obrony opinii o rozwojowych, a nie schyłkowych tendencjach myśli marksistowskiej, daje podejście bardziej uszczegółowione, odwołujące się do określonych wątków marksizmu.

Niewątpliwych przykładów ruchu rozwojowego dostarcza w ostatnich latach etyka marksistowska. Obciążona do niedawna balastem komunałów i apodyktycznych ogólników, tłumiących jakże bogate źródła inspiracji w dorobku twórców marksizmu, nie liczyła się właściwie jako partner w światowej konkurencji. Nowe lądy teoretyczne odkrywali i kolonizowali po swojemu inni. Przypomnijmy, że w okresie stagnacji tej etyki zrodziły się ambitne systemy etyki normatywnej w Niemczech, Anglii i Stanach Zjednoczonych, rozkwitła bujnie twórczość różnych szkół metaetycznych.

Odejście od „monolitu" odsłoniło przed etykami marksistowskimi szerokie pole działania, a ich aktywność twórcza nabrała w ciągu zaledwie kilku lat wielkiego rozmachu. Dzisiaj autorzy marksistowscy dysponują już osiągnięciami wypełniającymi wiele dawnych luk i niedopowiedzeń w dziedzinie etyki normatywnej i nauki o moralności, podejmują coraz częściej różne problemy metaetyki, w której ich poszukiwaniom towarzyszy — jak się zdaje — szczególnie obiecująca perspektywa.

Z satysfakcją można stwierdzić, iż obok marksistów Związku Radzieckiego, Jugosławii, Czechosłowacji i NRD, obok marksistowskich i promarksistowskich etyków Zachodu, uczestniczą wydatnie w tym dziele marksiści polscy. Z ich inicjatywy odbyły się już trzy ogólnopolskie konferencje etyczne i naukowa konferencja etyków polskich i radzieckich w Warszawie w roku 1966, przy ich czynnym współudziale funkcjonuje niniejsze pismo — jedno z nielicznych czasopism etycznych świata.

Ważniejsze jednak od osiągnięć organizacyjnych znamiona rozwojowości etyki marksistowskiej występują w sferze jej poziomu naukowego. Okazuje się przecież, że etyka ta pozostając w ramach ogólniejszego nurtu filozofii i ideologii nie musi być wcale partykularna i sekciarska. Ta okoliczność ma już wymowę szerszą — daje bowiem dobre świadectwo poznawczym zdolnościom marksizmu.

Przykładem odzwierciedlającym dość typowe fazy ewolucji etyki marksizmu i kierunki jej aktualnych zainteresowań jest u nas w Polsce twórczość prof. Marka Fritzhanda, kierownika Katedry Etyki Uniwersytetu Warszawskiego. W dwóch opublikowanych przed kilku laty książkach prof. Fritzhanda (*Człowiek, humanizm, moralność* i *Myśl etyczna młodego Marksa*) dominowała etyczno-normatywna problematyka marksizmu, a ściślej — próby zbiorczej rekonstrukcji treści etycznych zawartych w spuściźnie Karola Marksa. Były to książki, w których skrupulatne badania źródłowe służyły nie tyle celom przyświecającym zwykle historykowi filozofii i etyki, ile zadaniu określenia i propagowania autentycznego stanowiska marksizmu — jego przewodnich ideałów i dyrektyw etycznych. W warunkach wielkiego ruchu oświatowego w Polsce Ludowej i wielkiego zainteresowania literaturą etyczną, wspomniane prace trafiły do szerokich rzesz czytelniczych, usuwając wiele narosłych nieporozumień, a przede wszystkim ograniczając obieg płaskich obrazów etyki marksizmu, pochodzących z epoki „edukacji broszurowej".

Najnowsza książka prof. Fritzhanda, nosząca tytuł *W kręgu etyki marksistowskiej*, jest zbiorem artykułów i recenzji pisanych w latach 1956—1965 i w większości już publikowanych. Wyjaśniając motywy wydania pracy o takim właśnie charakterze, autor pisze: „Przedstawiony czytelnikowi zbiór obejmuje głównie prace już publikowane, jednak trudno dostępne. O ich wyborze i adaptacji decydowała tendencja do nadania zbiorowi możliwie jednolitego charakteru, ogarnięcia możliwie szerokiej problematyki, oraz uniknięcia zbędnych powtórzeń".

Skala tematyczna książki jest bardzo szeroka. Obejmuje ona wybrane problemy nauki o moralności (łącznie ze znanym artykułem o elementarnych normach moralnych), etyki normatywnej, oraz rozważania o charakterze informacyjno-krytycznym, poświęcone w większości współczesnym kierunkom i tendencjom w etyce. W niektórych wypadkach autor wprowadza zmiany swych dawniejszych sformułowań i dokonuje tego w formie retrospektywnego komentarza dołączanego do tekstów już publikowanych. Ta raczej rzadko stosowana forma modyfikacji poglądów pogłębia jeszcze wrażenie ewolucyjności stanowiska prof. Fritzhanda, narzucające się nieodparcie w czasie lektury. Chodzi tu o ewolucyjność w szerokim rozumieniu, a więc o podejmowanie coraz nowych tematów i zagadnień, o doskonalenie aparatury pojęciowo-metodologicznej, wreszcie o ciągłe wysiłki w tropieniu wielostronności podjętych zagadnień. Wspomniana cecha decyduje o atmosferze całej książki, a zarazem oddaje chyba wiernie atmosferę tak bardzo typową dla nowej fali twórczości etyków-marksistów.

Fragmenty zbioru poświęcone etyce normatywnej zarysowują stanowisko marksizmu — jego system humanistycznych wartości i dyrektyw, rozpatrywanych na tle niektórych tradycyjnych kierunków etycznych. Oparcie dla charakterystyki nor-

matywnego zaangażowania marksizmu stanowią tutaj trzy autorytatywne źródła, a mianowicie określone poglądy Marksa, Lenina i nowy Program KPZR.

Rozważania należące do zakresu nauki o moralności skupiają się wokół spraw szczególnie istotnych z punktu widzenia materializmu dziejowego. Znajdujemy tu analizy marksistowskiego determinizmu jako przesłanki interpretacji zjawisk moralności — zwłaszcza ich genezy i związków z sytuacjami historycznymi. Autor przeciwstawia się stanowczo opiniom przypisującym marksizmowi pojmowanie historii wiodące rzekomo nieodparcie do relatywizmu etycznego i podkreśla z naciskiem złożoność zarówno postaw moralnych, jak i ich uwarunkowań. Na specjalną uwagę zasługują tu refleksje wokół problemu klasowych i elementarnych składników moralności. Podejście prof. Fritzhanda do tych problemów przełamuje uproszczenia, jakimi grzeszyły dawniej w tym zakresie publikacje marksistowskie i wydaje się teoretycznie bardzo płodne. Wypada jednak żałować, że autor ograniczył się do szkiców, które mimo niewątpliwych walorów są ramą zbyt skromną dla tak złożonych i kontrowersyjnych tematów.

Omawiana część książki przekonuje sugestywnie o zdolności marksizmu do stawiania niezwykle atrakcyjnych problemów badawczych w dziedzinie nauki o moralności i rokuje duże nadzieje dla dalszych inicjatyw naukowych na tym polu. Jest to istotne osiągnięcie autora, zasługujące na podkreślenie zwłaszcza w obliczu opinii głoszących teoretyczne wyjałowienie myśli marksistowskiej. Równocześnie jednak lektura „etologicznych" fragmentów pracy sprzyja przyjęciu ich za swego rodzaju zobowiązanie i podtrzymuje tęsknotę do bardziej całościowych opracowań.

Wchodzące w skład książki artykuły, które określiliśmy uprzednio jako „informacyjno-krytyczne", wśród nich artykuł pt. *Marksizm a metaetyka*, wprowadzają czytelnika w krąg spraw najbardziej chyba żywych we współczesnej literaturze etycznej. Znajdujemy tu omówienie przedmiotu zainteresowań, a zarazem przedmiotu sporów metaetycznych i charakterystykę głównych stanowisk w metaetyce. Ta część książki ma wymowę nieco podręcznikową, przy czym informacje i komentarze w niej zawarte są cennym wzbogaceniem naszej skromnej niestety dotychczas literatury o najnowszych prądach etycznych. Pisząc o metaetyce, prof. Fritzhand nie ogranicza się zresztą do zwykłego opisu określonych stanowisk — podejmuje próby ich analizy i oceny z pozycji marksistowskich. Są to inicjatywy ostrożne, dostosowane do ograniczonych ram artykułów, pełniące właściwie rolę rekonesansu na terenach dotąd przez marksistów omijanych. Nawiasem dodajmy, że rozwinięcie poglądów autora, zwłaszcza w odniesieniu do emotywizmu, nastąpiło w późniejszych opracowaniach, publikowanych także na łamach „Etyki".

Książkę zamyka szkic poświęcony etyce polskiej w minionym dwudziestoleciu. Jest to zwięzła informacja o stanowiskach reprezentowanych przez polską twórczość etyczną i kierunkach aktualnych zainteresowań naszych autorów.

Stanisław Soldenhoff