

Dyskusja nad referatami prof. M. Fritzhanda, prof. K. A. Szwarzman i mgr. S. Jedynaka

Doc. I. L a z a r i - P a w ł o w s k a nawiązując do poruszonego w referatach problemu weryfikacji norm moralnych zaznaczyła, że emotywizm słusznie zwrócił uwagę na trudności związane z naukowym uzasadnieniem norm etycznych. Nauka wskazuje skuteczne środki do realizowania postawionych celów, ale nie wyznacza, który z konkurencyjnych celów ostatecznych powinien być wybrany. Dla praktyki wychowawczej wszakże trudności te, zdaniem autorki, nie mają wcale tak zgubnych konsekwencji, jakie im się niekiedy przypisuje. Aby krzewić np. ideały humanizmu nie jest wcale potrzebna wiara w to, że ideały te są prawdziwe w tym sensie, w jakim mówimy o prawdziwości twierdzeń naukowych — wystarczy głębokie przekonanie, że ideały te są szlachetne.

Doc. T. W. S a m s o n o w a nawiązała do związku filozofii i etyki. Zgadza się z tezą, że bezpośrednio z gnoseologii nie można wywodzić poglądów etycznych, zwróciła jednocześnie uwagę, że nie można nie dostrzegać związku filozoficznych poglądów z teoriami etycznymi. Proces wzajemnego oddziaływania subiektywnego czynnika i obiektywnej wartości etycznych teorii jest skomplikowany i należy go dopiero wyjaśnić.

Mówiąc o stosunku marksistów do metaetyki dyskutantka zaznaczyła, że w marksizmie dotąd absolutyzowano historyczne podejście zapominając o tym, że klasycy marksizmu nie ignorowali podejścia metodologicznego. Na przykład problem człowieka u Marksa jest zarazem problemem etycznym i metodologicznym. Pozwala bowiem wykryć naturę moralności. Podobnie ujmując problem rozwoju społecznego jako rozwoju możliwości człowieka Marks wyjaśniał społeczną istotę człowieka i wiązał kryterium moralności z celem rozwoju społecznego.

Podjmując zagadnienie prawdziwości sądów etycznych doc. Samsonowa wyraziła przekonanie, że również w dziedzinie moralności istnieje prawda obiektywna, choć dotąd nie znaleziono metody naukowego uzasadniania sądów etycznych.

Prof. T. K o t a r b i ń s k i poruszył kwestię związku etyki z filozofią. „Jeżeli etyka związana jest z filozofią — mówił — to lepiej, żeby tak nie było”. Byłoby dobrze, gdyby ludzie o różnych światopoglądach znaleźli wspólny język w sprawach moralności. Mówca zaprezentował zasady swojej etyki „spolegliwego opiekuna”. Wskazał, że między etyką marksistowską a tą etyką nie ma zasadniczych rozbieżności. Różnica polega na tym, że w marksizmie akcent kładzie się na stosunki między klasami i okazywanie męstwa w walce, w jego zaś etyce akcent położony jest na stosunki między jednostkami, na uczciwość.

Mgr S. J e d y n a k zwrócił uwagę, że choć w referacie prof. Fritzhanda słusznie przestrzega się przed wulgaryzacją krytyki emotywizmu, to jednak należy

przestrzec również przed odrywaniem krytyki poglądów etycznych od krytyki filozofii, na której opiera się dana etyka. Emotywizm nie jest logicznie związany z neopozytywizmem, jednakże „nie można zrozumieć emotywizmu bez uprzytomnienia sobie zasadniczych tez neopozytywizmu”. Wszelka krytyka emotywizmu abstrahująca od filozofii, na której opiera się emotywizm nie godzi w istotne słabości tego kierunku, jakimi są: dualizm znaczenia, dualizm uzasadniania i dualizm sporów etycznych.

Dr H. Jankowski omawiając koneksje filozofii z etyką stwierdził, że między filozofią i etyką zachodzi właściwie tylko ogólny związek. Istnieją różne etyki neopozytywistyczne. Np. etyka Schlicka przedstawia jakąś odmianę hedonizmu i ten hedonizm nie jest zgodny z poglądami filozoficznymi Schlicka. Również marksiści mają różne poglądy na etykę. Stąd wniosek, że z diagnozy o filozoficznych poglądach nie można opiniować o poglądach etycznych.

Prof. M. Ossowska zwróciła uwagę, że niesłusznie stawia się sprawę zależności etyki od filozofii w ogóle. U danego autora poglądy etyczne zależą, bądź nie zależą od wyznawanego światopoglądu. Np. u człowieka religijnego pogląd na samobójstwo zależy od pojmowania powinności religijnych. Inne mogą być poglądy takiego człowieka na kwestię zaufania.

Mówi się o zależności etyki od światopoglądu, a przecież bardzo często zachodzi zależność odwrotna. Wielu autorów przyjmuje określony pogląd na świat właśnie ze względu na motywację etyczną. Cóż to jest zresztą „pogląd na świat”? Neopozytywiści na przykład przyjmowali określoną koncepcję weryfikacji zdań, ale to jeszcze nie jest pogląd na świat. Wydaje się, że gdy się mówi o związku filozofii i etyki, należy odróżnić zależności psychologiczne od logicznych.

Prof. M. I. Petrosjan omawiając problem stosunku marksistów do metaetyki wskazała, że niedocenianie problematyki metodologicznej w marksizmie wiąże się z niedocenianiem przez długi okres znaczenia etyki w ogóle. Metaetykę rozumieją niekiedy marksiści w sensie negacji etyki normatywnej jako nauki. Zdaniem dyskusantki można obejść się bez terminu „metaetyka”, ale problemy metodologiczne interesują marksistów. Gdy marksiści zajmują się problemami podejmowanymi przez szkoły burżuazyjne, to chodzi im o krytyczne ustosunkowanie się do nich.

Jest rzeczą oczywistą, że w naukowym badaniu obowiązuje uczciwość. Naukowe podejście do niemarksistowskich kierunków wymaga rzetelnego przeanalizowania ewolucji tych kierunków, dotarcia do ich źródeł, wykrycia pewnych wspólnych założeń różnych przedstawicieli badanej doktryny, ujawnienia filozoficznych podstaw danej szkoły. Tylko poznawszy dogłębnie dany system można znaleźć kontakt z ludźmi uczciwymi, wyznającymi odmienne poglądy i wykazać, że ich postawa moralna nie wynika logicznie z systemu, za którym się opowiadają.

Zaczynając od Moore'a burżuazyjna etyka postanowiła przejrzeć swe braki i znaleźć bardziej prawidłowe sposoby weryfikacji sądów etycznych. Marksistów interesuje jednak, czy postawione przed sobą zadania etyka ta wypełniła. Dyskusantka stoi na stanowisku, że zadania te nie zostały i nie mogły być wykonane w ramach etyki burżuazyjnej. Stanowisko swoje uzasadnia na przykładzie emotywizmu.

Weryfikacja sądów etycznych jest możliwa, zdaniem dyskusantki, tylko na gruncie uznania etyki za specyficzną dziedzinę problemów społecznych, na gruncie

marksizmu. Główny problem stanowi obecnie stosunek wartości i faktów. Wartości nie można utożsamiać z faktami, ale zachodzi między nimi pewien związek; bowiem cel moralny nie jest celem żywiołowym, lecz opiera się na analizie faktów. Etyczny cel marksizmu związany jest z tą analizą i na jej podstawie został sformułowany.

Doc. K. A. Szwarcman polemizując ze stanowiskiem doc. Pawłowskiej podkreśliła niezbędność poparcia ideałów etycznych autorytetem nauki. Ludziom nie wystarcza — mówiła — emocjonalne odczucie słuszności ideałów humanistycznych, chcą mieć pewność, iż dokonali słusznego wyboru. Przekonując i wychowując nie wystarczy głosić, że coś jest dobre, trzeba również wykazać, dlaczego moralność, w duchu której chcemy wychowywać jest prawdziwa.

Prof. W. W. Kazarinow omawiając w swym wystąpieniu stosunek marksizmu do metaetyki wskazał, że wszelkie badania „zarówno normatywne, jak metaetyczne, krytyka emotywnizmu i innych współczesnych kierunków metaetycznych winny być przez marksistów kontynuowane jako godne uwagi”. Jednakże, jego zdaniem, problematyka metaetyczna, która interesuje współcześnie etyków na Zachodzie, nie może być głównym przedmiotem zainteresowań etyków marksistowskich. „Etyka winna służyć praktyce”. Toteż dla etyków-marksistów najbardziej aktualne obecnie są problemy praktyczne. Najwięcej uwagi należy poświęcić tym zagadnieniom teoretycznym, które są bezpośrednio związane z praktyką wychowania moralnego: problemowi wolności i odpowiedzialności, obowiązku, sprawiedliwości itp. jako podstawowym formom ludzkiego działania moralnego. Przed etykami-marksistami stoją obecnie poważne zadania wychowawcze: uczyć nowych komunistycznych stosunków międzyludzkich, uczyć młodzież „człowieczeństwa”, wychowywać wszechstronnie rozwiniętych ludzi, kształtować ich „rozumne potrzeby”. Z tym wiąże się konieczność rozważania struktury wychowania moralnego, koordynacji wysiłków takich nauk społecznych jak psychologia, pedagogika, etyka.

Dr H. Maślińska*: Teoretycznie bezsporny dla mnie problem odmienności oceny i opisu, różnicy między „prawdą” i „fałszem” z jednej, a „dobrem” i „złem” z drugiej strony jest interesujący i ważki społecznie przede wszystkim ze względu na perswazyjną funkcję ocen. Z problemem, który doc. Szwarcman tak sugestywnie przedstawiła, podkreślając „niewystarczalność” emocjonalnego odczucia słuszności realizowanych przez nas ideałów, styka się propagator etyki socjalistycznej na każdym kroku.

Psychologiczna potrzeba wsparcia swoich „racji moralnych” wzrastającym społecznie autorytetem nauki jest szczególnie silna właśnie w przypadku etyki socjalistycznej. Propagator zdobywający słuchaczy dla idei socjalizmu wkłada wiele wysiłku w popularne wyłożenie naukowych tez materializmu dziejowego — w wyjaśnienie różnicy pomiędzy utopijnymi systemami socjalistycznymi a naukowymi. Przymiotnik „naukowy” nabiera szczególnego znaczenia dodatkowego, gdy relacjonuje się ataki przeciwników politycznych na „naukowy” charakter marksizmu. Przy wskazywaniu na integralną całość, jaką stanowi teoria marksistowska, ideologia proletariatu, etyka socjalistyczna — często w ferworze oratorskim używa się metaforycznego języka — mówiąc o „prawdziwej moralności” — tak jak się mówi o „prawdziwej miłości” czy „prawdziwym pięknie”. Wszelkie wątpliwości co do zasadności użycia kryterium prawdy i fałszu w odniesieniu do ocen i norm

moralnych są przyjmowane nieufnie i oceniane jako chęć zdeprecjonowania etyki socjalistycznej.

Często zdarza się również, że marksiści, opowiadający się za precyzyjnym ustaleniem, w jakim stopniu można mówić sensownie o „naukowej etyce” — podejrzewani są o „zdradę ideologiczną”. Tym większego znaczenia nabiera wyjaśnienie *sine ira et studio* tych problemów wśród samych marksistów-teoretyków.

Ważnym zagadnieniem dla etyków-marksistów jest problem szerszego niż dotychczas włączenia do budowy systemu normatywnego zdobywszy poznawczych antropologii, psychologii, socjologii i opieranie się na nich przy doborze środków realizacji przyjętych ideałów.

Opowiadając się zdecydowanie za „uprawomocnieniem” w etyce marksistowskiej stanowiska uznającego możliwość, a nawet konieczność oceny pewnych postępów i wydarzeń jako „absolutnie” złych chciałam zwrócić uwagę na pewne nieporozumienia związane z tym stanowiskiem, a będące źródłem ostrych sprzeciwów ze strony oponentów — „relatywistów”.

Tok rozumowania relatywistów przebiega niejednokrotnie w sposób następujący. Skoro twierdzenie, że użycie przemocy jest złe samo przez się — tym samym odmawiając racji moralnych i rewolucji i rewolucjonistom. Uznanie absolutnego dobra i zła prowadzi do postaw klerkowskich. Drugim „zabójczym” dla marksistów argumentem ma tu być niezgodność z podstawowymi tezami materializmu dziejowego, wskazującego na zmienność poglądów, zdeterminowaną zmiennymi warunkami społecznymi.

Zacznę od argumentów prakseologicznych. Podobnie jak uznanie, że wszelki ból fizyczny jest „zły” i że należy przed nim chronić człowieka, nie wstrzymuje lekarza od bolesnego ukłucia celem wprowadzenia uzdrawiającego zastrzyku do ciała chorego, czy od operacji celem usunięcia nowotworu, podobnie *mutatis mutandis* używamy mniejszego „zła” — przemocy wobec eksploatatorów — by zlikwidować źródła większego zła.

Jeśli bronię twierdzenia, że życie człowieka jest cenne i że źle jest pozbawiać życia kogokolwiek i jeśli w przymusowej sytuacji pozbawiam kogoś życia, to jednocześnie opowiadam się przeciw taryfie ulgowej w ocenie swego postępowania. Wybrałam mniejsze zło — ale zło. Siła moralna komunistów, w moim przekonaniu, polega między innymi na tym, że uczestnicząc w walce przekształcającej świat — nie czynią z siebie „aniołów”. Świadomość tego, że życie każdego człowieka jest cenne, stawiała zawsze przed komunistami dylematy moralne tego typu, jaki opisuje nasza ZWM-ówka Janina Balcerzak: „Byliśmy młodzi — pragnęliśmy nie brukać rąk krwią ludzką — a jednak wysadzaliśmy pociągi — niszcząc nieznanym nam ludzi. Problemy moralne nie dawały nam spać po nocach”. Historia naszego ruchu, okres stalinowski, ze szczególną mocą uzmysławiają reperkusje praktyczne pewnych ustępstw na rzecz relatywistów.

Sprawa druga. Owe „absolutne” wartości związane są z tą funkcją moralności, która służy pomyślnemu rozwojowi gatunku ludzkiego *en bloc* — niezależnie od historycznych perypetii związanych z istnieniem klasowego społeczeństwa, a która pozwoliła odwoływać się do opinii świata przy procesie hitlerowskich ludobójców i obecnie przy antyhumanitarnych poczynaniach imperialistów w Wietnamie. W niczym to nie narusza, a przeciwnie — zasadnie potwierdza socjalistyczne hipotezy marksistowskie.

I jeszcze jedna sprawa w związku z wystąpieniem prof. Kotarbińskiego i znaczeniem etyki „spolegliwego opiekuna”. W związku z „humanistyczną” interpretacją leninowskiego kryterium moralności nasuwa się (często zresztą w pracy odczytowej

spotykany) problem stosunku marksistów do prezentowanego przez tę etykę stanowiska. Nie ma tu jednolitego poglądu. Osobiście widzę zbieżność postulowanej postawy spolegliwego opiekunstwa z postawą, jakiej domagał się Lenin od komunisty, który „powinien być trybunem ludu walczącym ze złem gdziekolwiek się ono zdarzy i czegokolwiek dotyczy” — i choć nie odpowiada ona wszystkim problemom trapiącym komunistów, mieści się w ramach szeroko pojętego humanizmu marksistowskiego. Spolegliwy opiekun to nie chwilowy *poputczik* [przygodny towarzyszy] — jego postawa w miarę posuwania się naszych przemian socjalistycznych nabiera coraz większego znaczenia. Marksści ją rozszerzają przez spolegliwe opiekunstwo nie tylko nad jednostkami.

A. F. Szyszkin*: Chciałbym zacząć od kilku uwag na temat metod krytyki etyki neopozytywizmu. Na ten temat wypowiedziano wiele cennych myśli w referatach prof. M. Fritzhand i doc. R. A. Szwarzman. Zgadzam się w zupełności z tym, co szczególnie podkreślał prof. Fritzhand: poważna krytyka powinna opierać się na gruntownej znajomości „obiekta” krytyki; powinniśmy podchodzić do przeciwnika w sposób zróżnicowany: „walczyć na terenie przeciwnika” przyjmować jego zasadę, że marksizm nie ma gotowych odpowiedzi na wszystkie życiowe pytania, że marksizm należy wzbogacać itd. Te i niektóre inne twierdzenia są dla mnie niewątpliwe. Lecz chciałbym przedstawić uwadze dyskutantów jeszcze dwa twierdzenia, które w referacie prof. Fritzhand zostały niedostatecznie poruszone:

1) W krytyce różnych niemarksistowskich nurtów w dziedzinie etyki powinniśmy zwracać szczególną uwagę na najogólniejsze problemy teorii, na podstawowe metodologiczne twierdzenia. Prof. Fritzhand ma rację mówiąc, że marksizm krytykując „analityczną” etykę powinien oddzielić „racjonalne jądro” od nie będących dla niego do przyjęcia zasad lingwistycznej filozofii. Można znaleźć „racjonalne jądro” w tych lub innych poszczególnych twierdzeniach lingwistycznej filozofii, lecz nie w jej zasadach czy założeniach. Oznacza to, że zasad nie można nie krytykować. Lecz jeśli tak, to nie rozumiem dlaczego prof. M. Fritzhand uważa za nieefektywną krytykę etycznej teorii emotywizmu, gdy ta krytyka stwierdza, że emotywizm nie rozwiązuje problemów genezy, społecznego uwarunkowania treści pojęć moralnych, że przeciwstawia on metaetykę normatywnej etyce, stawiając tę ostatnią poza granicami naukowego badania itd. Czy są to problemy niedostatecznie ważne dla moralności? Czy nie mamy prawa „zapytać” neopozytywistycznych teoretyków moralności (w danym wypadku emotywistów) w jaki sposób oni te problemy rozwiązują, i poddać te rozwiązania krytyce? Sądzę, że niemożliwa jest krytyka emotywizmu bez wzięcia pod uwagę jego stosunku do problemu genezy i społecznego uwarunkowania pojęć moralnych, do sprawy możliwości racjonalnego uzasadnienia normatywnych sądów itp. Przy pominięciu spraw powstaje ryzyko, że nie zobaczymy lasu zza drzew, nie spostrzeżemy całości zza szczegółów, tzn. tych metodologicznych zasad, które są wspólne dla wszystkich neopozytywistycznych nurtów w dziedzinie etyki. A przecież te zasady, jak słusznie mówił prof. Fritzhand, są dla marksizmu nie do przyjęcia.

2) Zadaniem naszej krytyki jest nie tylko pogłębienie sprzeczności w obozie naszych przeciwników. Jest to stwierdzenie słuszne, lecz nie wystarczające. Krytykujemy nie jednostki (lub osoby), lecz określony kierunek prezentowany przez określone osoby (ze swoistością ich poglądów, wyrażoną w określonych artykułach, książkach itd.). Ten czy inny filozof może w istotny sposób zmienić lub „udoskonalic” swoje stanowisko, lecz wpływ jego stanowiska często zupełnie nie idzie

śladem tych zmian. Można szczegółowo badać ewolucje poglądów Sartre'a, lecz nie należy zapominać, że wypowiedziany przez niego jeszcze w latach czterdziestych zespół twierdzeń, szczególnie silnie wpłynął na literaturę, sztukę, na określone warstwy społeczeństwa itd. Możliwe, że teraz nikt nie głosi emotywizmu w jego pierwotnej formie, lecz postawiona przez emotywistów teza o przepaści między faktami a wartościami jest uznawana przez wielu uczonych i przenikała nawet do środowiska marksistów. Krytykując taki czy inny niemarksistowski kierunek w filozofii i etyce, powinniśmy zawsze uwzględniać jego wpływ na naukę, na świadomość społeczną itd. Jednocześnie powinniśmy zawsze wskazywać jego społeczny „ekwiwalent” to jest te praktyczne wnioski, które z tego kierunku wynikają lub są z niego wyciągane dla moralności społecznej, dla wychowania młodzieży itd. I znów nie chodzi o osoby. Można być w życiu i w działalności społecznej człowiekiem o wysokim poziomie moralnym, a jednocześnie głosić takie teorie moralne, które praktycznie prowadzą do nihilizmu i sceptycyzmu. Prawdą jest, że nasza krytyka różnych niemarksistowskich koncepcji powinna być uargumentowana, a nie powierzchowna. Lecz ukazywanie społecznych podstaw i skutków tej czy innej koncepcji bynajmniej nie oznacza „uproszczenia” sprawy ani przekraczania granic naukowej krytyki.

Na zakończenie chciałbym zatrzymać się na jednej uwadze dra Jankowskiego na temat mojego referatu. Myślę, że mnie źle zrozumiał mówiąc, że według mnie określone pozytywne cechy osobiste stanowią zło, jeśli służą reakcyjnym interesom, a cechy negatywne można rozpatrywać jako dobre, jeśli służą postępowemu celowi. Jestem daleki od takiego makiawelizmu, którego dopatruje się w moim rozumowaniu dr Jankowski. Mówiłem o niektórych rysach charakteru i cechach woli, które mogą służyć różnym celom, oraz wskazywałem, że ich wartość moralna nie jest jednakowa. Mówiono tu o stanowczości. Stanowczość jest cechą pozytywną i zawsze wyżej ocenimy ludzi stanowczych niż ludzi bez charakteru, małodusznych itp. Lecz to jest cecha wolicjonalna, a nie moralna we właściwym tego słowa znaczeniu. Ta cecha staje się prawdziwą wartością moralną dopiero wtedy, kiedy służy szlachetnemu celowi. Nie należy zapominać, że wola to kategoria nie moralna, lecz psychologiczna. Moralną kategorią jest dobra wola (lub jej przeciwstawienie — zła wola). Oto moje krótkie wyjaśnienie w odpowiedzi na uwagi dra Jankowskiego.

Prof. W. G. Iwanow*: Referat prof. M. Fritzhanda stawia co najmniej dwa problemy. Po pierwsze — co należy rozumieć przez metaetykę i w jakim stopniu jej problemy mogą się przydać dla rozwoju marksistowskiej etyki? Po drugie — jakie są najbardziej efektywne metody krytyki emotywizmu i etyki analitycznej?

Przyjmując, że metaetyka stawia metodologiczne i gnoseologiczne problemy etyki, jak również — i to wydaje mi się bezsporne — logiczne problemy etyki, ponieważ analiza sądów etycznych dokonywana jest we wszystkich tych kierunkach, można by powiedzieć, że dziedziną metaetyki to dziedzina filozofii i logiki etyki, podczas gdy etyka normatywna ciąży ku aksjologii. Nie jest rzeczą najważniejszą czy należy przyjąć nazwę „metaetyka”, lub zachować pojęcia „metodologiczne, gnoseologiczne oraz logiczne problemy etyki”. Ważne jest to, że wszystkie te problemy wymagają pogłębionego opracowania oraz to, że dotychczas zajmowano się nimi w sposób niedostateczny. Poświęcano i wciąż się jeszcze poświęca więcej uwagi etyce normatywnej oraz — co prawda w nieporównywalnie mniejszej skali — problemom socjologii moralności.

W związku z tym podejście do badań i krytycznej analizy, burżuazyjnej metaetyki, reprezentowanej przede wszystkim przez emotywizm i etykę analityczną jest wielce interesujące i aktualne.

Krytyczne uwagi prof. M. Fritzhanda na temat współczesnych marksistowskich prac poświęconych analizie tych kierunków rozumiem jako wezwanie do bardziej celowej i ostrej krytyki systemów współczesnej burżuazyjnej etyki. Sprawa polega tu nie na przeciwstawieniu „krytyki filozoficznych podstaw” — „krytyce istoty samych systemów”, lecz na tym, że należy przejść od krytyki ogólnych podstaw filozoficznych do głębszej krytycznej analizy właściwej etycznej treści tego lub innego systemu.

Wydaje się, że trzeba każdorazowo bardzo konkretnie wyjaśniać, w jaki sposób związane są ze sobą koncepcje ogólnofilozoficzne i etyczne tej lub innej szkoły, tego lub innego myśliciela. Związek ten może być organiczny (tak np. jak powiązana jest etyka Kanta lub Hegla z ich koncepcjami ogólnofilozoficznymi), lub bardzo względny, sprzeczny (jak np. stosunek metafizycznego materializmu w ogólnofilozoficznej koncepcji francuskich encyklopedystów do ich etyki, w istocie idealistycznej). Przykłady oczywiście mogą być najróżnorodniejsze i to właśnie jeszcze raz dowodzi, że nie można rozwiązać jednoznacznie dla wszystkich wypadków, problemu związków między koncepcją filozoficzną a systemem etycznym w granicach danej szkoły.

Nie mogę się wypowiedzieć konkretnie na temat emotywizmu i etyki analitycznej, gdyż nie zajmowałem się nimi bliżej.

Jednakże pragnę poruszyć jedną sprawę, związaną z problemem weryfikacji, omówioną w referacie prof. K. A. Szwarzman, a mianowicie problem prawdy w dziedzinie etyki. Poruszę tę sprawę nie tyle od strony teoretycznej, ile praktycznej, to jest tak, jak to zrobiła w swoim wystąpieniu doc. Lazari-Pawłowska, aby zarazem przeciwstawić się niektórym jej tezom.

Wiadomo, że zgodnie z poglądem Ayera sądów etycznych „nie da się weryfikować” i dlatego nie można ich traktować jako prawdziwe. Doc. Lazari-Pawłowska uważa, że z punktu widzenia praktycznego problem ten nie ma specjalnego znaczenia. Dla wierzących, powiada, wystarczające są słowa: „to jest dobre”, „to jest złe” — bez uściślenia ich słowami: „to jest prawda”, „to jest kłamstwo”.

Myślę, że przyczyna tkwi w tym, że u wierzącego podświadomie być może, zachodzi asocjacja: „dobro—prawda” i „zło—kłamstwo”. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że wiara jest odczuciem świata, opartym na niedostatecznej informacji, to taki stan psychiczny można wyjaśnić ograniczonym zasobem wiedzy wierzącego — niezależnie od tego, czy to ograniczenie jest przymusowe, przypadkowe czy też dobrowolne.

Człowiek jednakże jest dlatego i w takim stopniu człowiekiem, w jakim nie przestaje stawiać pytań otaczającemu go światu i sobie samemu. Człowiekowi nie wystarcza „poczucie sprawiedliwości”, lecz szuka dowodów potwierdzających to poczucie. Nie wystarcza mu „dobre uczucie”, on chce wiedzieć, czy nie jest ono błędne, potrzebne mu jest kryterium dla sprawdzenia uczucia — rozum. Ograniczanie rozumu jest sprawą beznadziejną i daremną: ani Kant ani Wittgenstein nie byli w stanie zahamować ludzkiej dociekliwości, wywieść sferę moralności poza granice dostępne dla rozumu. Właśnie pragnienie poznania prawdy charakteryzuje człowieka i będzie on szukał — wbrew pozytywistycznym zakazom — wyjaśnienia, dowodu prawdziwości moralnej oceny, moralnego sądu.

W społecznej praktyce ludzie zблиżają się do tego poznania — przy czym już F. Engels dowodził w *Anty-Dühringu*, że ten historycznie określony ruch wyraża

się w tym, że przy ogólnej względności i historycznej ograniczoności wszystkich istniejących rodzajów moralności — największą ilość elementów prawdy zawiera ta moralność, która reprezentuje przyszłość, tj. moralność proletariacka. Twierdzimy, że moralność komunistyczna, stanowiąca pierwowzór ogólnoludzkiej moralności we współczesnej mu epoce, zawiera największą część prawdy. Inaczej mówiąc, stosujemy w sferze moralności naukę o stosunku wzajemnym między względną i absolutną prawdą.

Jednak prawda moralna różni się od prawdy naukowej. Różnica polega na tym, że sąd moralny zawsze zawiera ocenę, a nie jedynie stwierdzenie faktu. Sąd moralny dotyczy międzyludzkich stosunków, toteż w odróżnieniu od przyrodniczo-naukowej prawdy (zgodność sądu z faktem jest tam empirycznie ustalana i niezależna od człowieka: „ziemia jest jedną z planet układu słonecznego”) nie jest on „niezależny od społeczeństwa ludzkiego” chociażby dlatego, że powstaje i istnieje jako fakt świadomości moralnej odbijającej i oceniającej stosunki międzyludzkie.

Każdy sąd moralny jest sądem o wartości i należy do sfery aksjologicznego, a nie gnoseologicznego sposobu ujęcia i zrozumienia świata.

Specyfika świadomości aksjologicznej polega na tym, że nie tylko nie abstrahuje od podmiotu celem najbardziej adekwatnego odzwierciedlenia przedmiotu (co jest rzeczą typową dla naukowego myślenia), lecz przeciwnie — charakteryzuje przedmiot jedynie w jego stosunku do podmiotu. Wynika stąd, że prawdziwość sądu o wartości sprawdza się stopniem ścisłości w wyrażaniu przez ten sąd znaczenia przedmiotu dla podmiotu. Lecz zarówno przedmiot, jak i podmiot moralnego stosunku — to człowiek lub ludzie (czy konkretna historyczna społeczność: plemię, ród, stan, klasa grupa itp.). Najpełniej i najwszechstronniej wyraża to znaczenie w warunkach współczesnych — humanizm marksistowski, konkretyzujący się w zasadach komunistycznej moralności, jej normach i jej nakazach.

Warto podkreślić, że marksistowski humanizm wysuwa jako ideał zdecydowanego, zmierzającego do określonego celu, o szerokich ludzkich zainteresowaniach, duchowo bogatego, aktywnego człowieka, wyzwolonego od wszelkiego rdzaju eksploatacji i dyskryminacji społecznej, człowieka o swoistej, niepowtarzalnej indywidualności przenikniętej duchem prawdziwego kolektywizmu.

Jednym z istotnych momentów w ukształtowaniu takiej osobowości jest nieprzeciwstawianie uczuć wiedzy, świadomości aksjologicznej świadomości gnoseologicznej jako wyrazu „rozdarcia” świadomości i osobowości — co jest typowe dla rozważań przedstawicieli emotywizmu. Tylko jedność wiedzy i uczuć, ich dialektyczne wzajemne powiązanie, umacnianie i kontrola, wynikające z praktycznej działalności, zapewniają jednolitość i moralną harmonię osobowości.

Prof. M. Fritzhand omówił znaczenie dla nauki, w tym i dla etyki, właściwie postawionych zagadnień oraz podkreślił wagę nieustannego samokrytycyzmu uczonego wobec stawianych przezeń samego tez. Dużo uwagi poświęcił zagadnieniu stosunku między filozofią a etyką. Jeśli idzie o stosunek filozofii i metaetyki, to nie należy, zdaniem dyskutanta, rozwiązywać tego problemu abstrakcyjnie, w ogóle konieczne jest tu konkretne podejście. Znany bowiem metaetyczne teorie, jak fenomenologiczną, które są nieoddzielne od ich filozoficznego zaplecza. Lecz są i takie jak metaetyczna teoria „analityków”, która apeluje przede wszystkim do faktów lingwistycznych. Taką teorię należy przede wszystkim oceniać na podstawie faktów, do których apeluje czy adekwatnie zdaje z nich sprawę i czy w ogóle tego rodzaju fakty wystarczają do uzasadnienia tez metaetycznych. Podobnie o luźnym związku między emotywizmem a neopozytywistyczną filozofią świadczy

fakt, iż filozofia Koła Wiedeńskiego dawno już straciła zwolenników, emotywnizm natomiast wciąż żywi pretensje do zdobycia sobie uznania i dlatego emotywnizm należy oceniać nie tyle w związku z filozofią neopozytywistyczną, ile w związku z faktami, które rzekomo stanowią jego uzasadnienie.

Również i stosunek filozofii i etyki normatywnej nie pozwala na abstrakcyjne podejście. Niewątpliwie pewne systemy etyki normatywnej są genetycznie, historycznie, psychologicznie itd. powiązane z określonymi systemami filozoficznymi. Ale te powiązania niekoniecznie — i raczej w dość wąskich granicach — łączą się z powiązaniem logicznym. Jeśli bowiem system filozoficzny nie zawiera w sobie określonej siatki wartości, to na gruncie tego rodzaju systemów, nawet przeciwstawnych, może rozwijać się bez niekonsekwencji logicznej jeden i ten sam lub bardzo do siebie podobne systemy etyki normatywnej. Także bez niekonsekwencji logicznej jedna i ta sama filozofia może wiązać się z przeciwstawnymi systemami etyki normatywnej. Np. utylitaryzm bez logicznej niekonsekwencji wiązał się zarówno z idealistycznymi, jak i materialistycznymi systemami filozoficznymi, a z filozofią darwinizmu również bez logicznej niekonsekwencji wiązały się zarówno antyhumanistyczne, jak i humanistyczne systemy etyki normatywnej.

Mówiąc o prawdzie w etyce prof. Fritzhand stwierdził, że choć przypisuje temu zagadnieniu doniosłe znaczenie teoretyczne i praktyczne, choć nie zgadza się z doc. Pawłowską, która tego zagadnienia nie docenia, to jednak w tym przyznaje jej rację, iż rzeczywiście ogromna większość ludzi wcale nie potrzebuje wykazania, iż np. sąd „zwierzęcy stosunek do ludzi jest złem” jest sądem prawdziwym, aby potępić barbarzyństwo czy okrucieństwo. Prof. Fritzhand uważa, że jeśliby ktoś chciał w sposób naukowy przekonać człowieka, który jest pozbawiony uczuć sympatii do innych ludzi, u którego milczy głos sumienia, że nie powinien postępować okrutnie, zabijać czy grabić, to taki naiwny scjentyista rychło by się przekonał, iż jego argumenty nie mogą liczyć na powodzenie. Bo moralne przestępstwo nie jest błędem naukowym i — właśnie zgodnie z marksizmem — nie teorie etyczne czy metaetyczne kształtują i przeobrażają ludzi, nie im przypada przewodnia rola w tym procesie.

W końcu swego wystąpienia prof. Fritzhand omówił ujemny wpływ scjentyistycznych teorii szerzonych w etyce marksistowskiej (przez takich zresztą wybitnych marksistów jak Kautsky) na rozwój tej etyki. Teorie te za wszelką cenę usiłowały, w gruncie rzeczy odchodząc od Marksa, zredukować kategorie i pojęcia etyczne do kategorii i pojęć biologicznych, socjologicznych itp. — np. humanizm marksistowski do teorii marksistowskiej. Humanizm marksistowski, aczkolwiek wiąże się nierozzerwalnie z teorią marksistowską, należy jednak do sfery etyki, natomiast teoria marksistowska jest teorią naukową, nie zawierającą wartościowań i normatywów. Komunistyczna moralność, zdaniem prof. Fritzhand, nie może opierać się wyłącznie na nauce lub wyłącznie na głosie serca i sumienia. W pierwszym wypadku byłaby ona niemożliwa, w drugim byłaby abstrakcyjną, bezpłodną moralistyką. Marksistowska etyka nie może opierać się tylko na jednym z tych czynników. Jej filarami muszą być jednocześnie i nieoddzielnie zarówno teoria marksistowska, jak i marksistowski humanizm. Tylko ta teoria i ten humanizm razem mogą stanowić mocne oparcie dla normatywnej etyki marksizmu. W marksizmie teoria i humanizm są od siebie nieodłączne, ale nie są one do siebie redukowalne.