

# Sprawozdania i recenzje

ETYKA 5, 1969

## DWADZIEŚCIA LAT DEKLARACJI PRAW CZŁOWIEKA

Jacek Machowski, *Prawa człowieka*, KiW Warszawa, 1968, ss. 287.

Kilka lat temu Zgromadzenie Ogólne ONZ podjęło postanowienie, by rok 1968 obchodzony był jako Międzynarodowy Rok Praw Człowieka. Opracowano szczegółowy plan obchodów. Miały one objąć wydanie specjalnej serii znaczków pocztowych, publikację materiałów informacyjnych, okolicznościowy koncert, a także szereg innych akcji, którym bezpośrednio patronowała ONZ. Wystosowano jednocześnie apel do rządów wszystkich państw, by ideę tych obchodów przeniosły do swoich krajów, przyczyniając się tym samym do odnowienia zainteresowania dla powszechnych praw człowieka i do pogłębienia ich zrozumienia. Uroczystości te wiązały się z upływem dwudziestu lat od uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka.

By uczcić tę okazję, Polskie Towarzystwo Przyjaciół ONZ wystąpiło z inicjatywą wydania książki, która przedstawiłaby tekst Deklaracji, zdała sprawę z trudności i problemów, jakie ujawniły się w momencie jej uchwalenia, a także omówiła dwudziestoletnią historię tego dokumentu.

Książkę napisał Jacek Machowski i nosi ona tytuł: *Prawa człowieka*. Praca ta w pełni podporządkowana jest powziętej koncepcji zapoznania polskiego czytelnika z zagadnieniami związanymi z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka. Niemal trzecią jej część stanowią pakt i deklaracje uchwalone przez ONZ jako szczegółowe kontynuacje zasad ustanowionych w Deklaracji Praw Człowieka. Omówienie samej Deklaracji i związanej z nią historii międzynarodowej współpracy jest przez autora konsekwentnie utrzymane w tonie rzeczowego i odpowiedzialnego sprawozdania. Deklaracja Praw Człowieka ukazana jest jako dokument, który stanowił oparcie i tło dla rozlicznych międzynarodowych postanowień i rozwiązań, dla istotnej części ogólnoswiatowego dorobku politycznego ostatnich lat. Znaczenie Deklaracji i cel, jakiemu powinna ona służyć, wyraźnie też uwidacznia przedmowa książki: „Fakt, że państwa będące członkami ONZ dzielą głębokie różnice w zakresie ustroju politycznego i gospodarczo-społecznego, nie stoi na przeszkodzie owocnej współpracy w dziedzinie międzynarodowej ochrony praw człowieka. Podobnie jak na wielu innych odcinkach, tak i w tej dziedzinie pokojowe współistnienie i współpraca państw o różnych systemach politycznych i gospodarczych jest koniecznością naszej epoki, jest formą organizacyjną wieku atomowego”<sup>1</sup>.

W historii zagadnień związanych z Deklaracją Praw Człowieka znalazły oczywiście odbicie zasadnicze antagonizmy i napięcia współczesnego świata. Machowski szeroko omawia różnice między stanowiskiem krajów socjalistycznych wobec Deklaracji i podejściem państw kapitalistycznych. Różnice te uwiódrczyły się już w momencie uchwalenia Deklaracji przez Zgromadzenie Ogólne ONZ. Państwa socjalistyczne zdecydowanie wymagały, by uprawnień jednostki nie ograniczano wyłącznie do zagadnień swobód politycznych, by pod uwagę zostały też wzięte ekonomiczne i socjalne potrzeby każdego człowieka. W reali-



zacji uprawnień ekonomicznych jednostki upatrywały nadto jedyną drogę praktycznego zabezpieczenia praw politycznych, toteż oryginalny tekst Deklaracji zawierał, ich zdaniem, istotne luki nadające mu charakter dokumentu abstrakcyjnego i głoślowego.

Jak wskazuje autor *Praw człowieka*, kontrowersja ta wyrosła z uwidoczni-nych na forum ONZ różnic dających się wysledzić w odmiennej treści konstytucji państw socjalistycznych i kapitalistycznych. „W państwach socjalistycznych demokratyczne prawa i wolności zostały przyznane obywatelom w interesie mas pracujących nie tylko formalnie, w drodze postanowień konstytucyjnych i ustawodawczych, lecz ponadto zostały one zabezpieczone za pomocą innych środków stojących do dyspozycji państwa socjalistycznego. Konstytucje tych państw kładą szczególny nacisk na materialne zabezpieczenie — ekonomiczne i socjalne — formalnie przewidzianych w nich praw człowieka. W państwach kapitalistycznych natomiast konstytucje przyznają formalnie swym obywatelom prawa człowieka, nie zabezpieczając ich realizacji”<sup>2</sup>. Abstrakcyjność zasad Deklaracji wynika ponadto z ostrożnego sformułowania tego dokumentu. Został on przez ONZ jedynie zalecony do realizacji i państwa wyrażające zgodę na jego przyjęcie nie były tym samym zobowiązane do przestrzegania proklamowanych w nim zasad.

Przyszłość przyniosła częściowe przynajmniej zbliżenie Deklaracji do postulatów państw socjalistycznych. Było to zresztą wynikiem starań i zabiegów podejmowanych przez dyplomatów tych krajów. Sam tekst nie został wprowadzie zmieniony, ale w osiemnaście lat później, w roku 1966, sformułowano w oparciu o Deklarację dwa Pakty Praw Człowieka: Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych, które w odróżnieniu od Deklaracji mają już pewną moc wiążącą — sygnatariusze są bowiem zobowiązani do przestrzegania ich zasad. Tym samym krytykowana przez państwa socjalistyczne abstrakcyjność Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka została po części zniesiona. Oprócz bowiem przekształcenia zaleceń Deklaracji w zobowiązania Paktów — poprzez przyjęcie Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych, który ustanawia powszechne uprawnienia w kwestiach ekonomiczno-społecznych, uzupełniono wskazane przez kraje socjalistyczne luki w warunkach realizacji i upowszechnienia swobód politycznych.

Jak wynika z książki Machowskiego, projekty i postulaty państw socjalistycznych zmierzające do wcielenia w rzeczywistość Deklaracji częstokroć kwitowane były przez państwa kapitalistyczne wnioskami o wprowadzenie „poprawek” i „popoprawek”<sup>3</sup>, bądź też były wprost odrzucane, gdyż nie dały się pogodzić z warunkami życia części obywateli tych krajów. Tak więc powołując się na problem murzyński Stany Zjednoczone odmówiły w roku 1957 przystąpienia do umowy międzynarodowej regulującej zagadnienie praw człowieka<sup>4</sup>, a przedstawiciel Republiki Południowo Afrykańskiej starał się wprost obronić system segregacji rasowej i odrzucał zasady Deklaracji dowodząc, że nie są one uznawane na obszarze całego świata<sup>5</sup>.

Podobne wypowiedzi — jak jest to wyraźnie podkreślone w książce Machowskiego — kontrastowo odróżniały się od stanowiska państw socjalistycznych i państw trzeciego świata, które zabiegały przede wszystkim o to, by kolejne akty międzynarodowe, deklaracje i pakt dawały w praktyce bardziej gruntowne i powszechne zabezpieczenie ideałów zawartych w Deklaracji Praw Człowieka:

<sup>2</sup> Ibid., s. 30.

<sup>3</sup> Ibid., s. 54.

<sup>4</sup> Ibid., s. 59.

<sup>5</sup> Ibid., s. 48.



„ZSRR, Polska, Czechosłowacja i inne kraje socjalistyczne, państwa arabskie, azjatyckie i afrykańskie dążyły usilnie, aby dokumenty te były jak najpełniejsze, jak najwyszczególniejsze i oparte na postanowieniach Karty NZ, zgodnie z zasadami i celami ONZ”<sup>6</sup>.

Zebrane w *Prawach człowieka* materiały wskazują, że znaczny wkład do rozwoju idei Deklaracji wnieśli w ciągu ostatnich lat przedstawiciele Polski Ludowej. Wysłannicy PRL do ONZ pięciokrotnie byli od roku 1952 wybierani do Komisji Praw Człowieka. Rok przedtem delegacja polska weszła w skład Komisji Praw Kobiet i była do niej powoływana przez pięć kolejnych kadencji. Jeszcze wcześniej, bo w roku 1950 przedstawiciele naszego kraju znaleźli się w Podkomisji Zapobiegania Dyskryminacji i Ochrony Mniejszości.

Ustanowienie Międzynarodowego Roku Praw Człowieka miało między innymi na celu pobudzenie teoretycznych prób pogłębienia i uzasadnienia postanowień Deklaracji. Miało przypomnieć o potrzebie podjęcia akcji upowszechniających podstawowe założenia Deklaracji i budzących zainteresowanie dla zawartych w niej idei. Można się spodziewać, że taki zwiększony wysiłek popularyzatorski, konfrontacja zasad Deklaracji z regionalnymi zwyczajami kulturowymi, z systemami prawa i moralności, czy z konkretnymi zjawiskami codziennego życia politycznego mogłyby się niemało przysłużyć praktycznej realizacji ustanowionych dwadzieścia lat temu ideałów wolności, sprawiedliwości i pokoju.

Książka Machowskiego okazuje się w tej perspektywie publikacją bardzo aktualną. Na tle tej sprawozdawczej pracy jaśniej rysują się poszczególne problemy i teoretyczne kwestie omawiane w innych, monograficznych studiach naukowych<sup>7</sup>.

W *Prawach człowieka* znajdziemy więc wątki, które z pożytkiem mogłyby zostać podjęte przez etyków. Machowski wspomina na przykład wypadki krytykowania zasad Deklaracji przez powołanie się na racje moralne. Zdaniem przedstawicieli niektórych państw, w których zachowały się patriarchalne stosunki społeczne (Indie i niektóre kraje arabskie) zasady Deklaracji sprzeczne są z tradycyjną moralnością ich krajów. Teoria moralności nie jest oczywiście w stanie zniwelować realnych rozbieżności między pewnymi artykułami Deklaracji, a jakąś lokalną tradycją, mogłaby się jednak podjąć rozważenia zasadności argumentów, jakie dają się przytoczyć na poparcie konfliktowych stanowisk. Problemy sporu etycznego były we współczesnej metaetyce dogłębnie analizowane, a wspomniana kontrowersja zdaje się dostarczać ciekawego materiału do praktycznego zweryfikowania rezultatów tych badań.

Rozprawy tego rodzaju mogłyby znaleźć uzupełnienie w studiach z socjologii moralności. Rejestrując, omawiając i tłumacząc rozbieżności między Deklaracją i poszczególnymi systemami moralności społecznej, byłyby te badania próbą odnalezienia czynników determinujących postawę aprobaty lub niechęci w stosunku do praw człowieka. Dostarczyłyby tym samym empirycznego materiału do toczonej od lat dyskusji, jak możliwa jest moralność ogólnoludzka.

Trzeba wreszcie dodać, że cała dwudziestoletnia historia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka stanowiłaby świetny temat dla cyklu rozpraw pod wspólnym tytułem: „Etyka i polityka”.

Jacek Hołówka

<sup>6</sup> Ibid., s. 58.

<sup>7</sup> Problemową rozprawą blisko związaną z uaktualnionymi przez książkę Machowskiego sprawami jest m. in. artykuł S. Zawadzkiego zamieszczony w niniejszym numerze „Etyki”.



## O PROBLEMACH MORALNYCH NASZEJ EPOKI

A. F. Szyszkin, K. A. Szwarzman, *XX wiek i moralnyje cennosti czelowieczestwa*, Moskwa 1968, ss. 270.

W ostatnich latach w Związku Radzieckim publikuje się coraz więcej prac poświęconych etyce. Jedną z najnowszych pozycji poświęconych etyce jest książka o moralnych problemach naszej epoki — pióra A. F. Szyszkina i K. A. Szwarzman, autorów znanych czytelnikom „Etyki” chociażby z referatów wygłoszonych na polsko-radzieckiej konferencji etyków i zamieszczonych w 3 tomie „Etyki”.

Jest to książka z kilku względów interesująca. Autorzy podejmują w niej wiele żywych współcześnie, a zarazem dyskusyjnych problemów etycznych, omawianych również i w polskiej literaturze etycznej. Wartościująco-normatywny aspekt książki nie jest oderwany od rzeczywistości, lecz głęboko osadzony w konkretnych rozważaniach o sytuacji moralnej współczesnego świata. Książka zawiera nadto szereg propozycji z zakresu marksistowskiej teorii wartości, a także w wielu punktach porusza istotne problemy teorii i praktyki budownictwa socjalistycznego. I chociaż dotyczy bezpośrednio Związku Radzieckiego, zawarte w niej uwagi mają walor bardziej powszechny i mogą być odniesione do społeczeństw socjalistycznych w ogóle.

Podkreślając nierozwalny związek ustroju socjalistycznego i humanizmu, zależność odrębnego kształtu rodzącej się moralności od charakteru nowego ustroju społecznego, autorzy przeciwstawiają się wprost różnym współczesnym próbom rozrywania rewolucyjnych i humanistycznych treści marksizmu, różnym formom wątpienia i sceptycyzmu wobec socjalistycznego programu humanizacji ludzkiego świata. Punktem wyjścia książki jest stwierdzenie, iż zwycięstwo socjalizmu realizuje najbardziej wzniosłe wartości moralne ludzkości, przede wszystkim zaś podnosi człowieka do rangi najwyższej wartości moralnej, że w walce o socjalizm dokonuje się proces stanowienia nowego znaczenia pojęć wolności, sprawiedliwości, dobra, powinności, sumienia, godności ludzkiej i szczęścia (por. s. 4—5).

A oto zwięzły przegląd treści publikacji. Składa się ona z czterech rozdziałów. Pierwszy obejmuje rozważania nad niektórymi problemami nauki o moralności („naukowej teorii moralności”). Autorzy wypowiadają się tu przede wszystkim na temat natury wartości moralnych, obiektywnych treści pojęć i sądów moralnych oraz ogólnego kryterium postępu moralnego. Są to, jak wiadomo, kwestie wyjątkowo doniosłe dla etyki marksistowskiej. Aksjologia marksistowska (zarówno w znaczeniu hierarchii wartości, jak i w znaczeniu teorii ujawniającej ich genezę i istotę) znajduje się nadal w fazie wstępnego rozwoju, a tymczasem zarówno praktyczne względy społeczne, jak i potrzeby polemiczne, wreszcie potrzeba kompletności teorii marksistowskiej, domagają się wszechstronnych badań w tej dziedzinie.

Analizy podjęte w tym zakresie w recenzowanej pracy rozpoczynają się od określenia istoty współczesnych obiektywno-idealistycznych i subiektywno-idealistycznych filozofii wartości. Tym orientacjom autorzy przeciwstawiają koncepcję związku wartości z praktycznym stosunkiem człowieka do rzeczywistości, polegającym m. in. na tym, że określone przedmioty i zjawiska z otaczającego świata przybierają w oczach człowieka postać wartości, ponieważ służą zaspokojeniu jego potrzeb materialnych i duchowych. Człowiek zatem, ze względu na swoje potrzeby, nie tylko opisuje i interpretuje obiektywny świat, ale i ocenia go — wyróżniając w nim to, co stanowi wartości obiektywne i tego, co subiektywne. „Z wartościami mamy do czynienia tam — czytamy w książce — gdzie zjawisko, przedmiot albo proces oceniane są z punktu widzenia wymagań, potrzeb, celów człowieka oraz, w związku z tym, tam gdzie okazuje się, na ile te lub inne zja-



wiska są pożądane, przydatne, pożyteczne, dobre itd. dla człowieka (wartości dodatnie) lub przeciwnie, niepożądane, nieprzydatne, złe itd. dla niego (wartości negatywne)" (s. 14—15). Ujęcie to znajduje potwierdzenie zarówno w charakterze marksizmu jako aktywistycznej filozofii ludzkiej *praxis*, jak też i w poszczególnych tekstach twórców tej filozofii. Autorzy książki próbują przy tym ustalić wzajemny stosunek potrzeb materialnych i duchowych, wartości estetycznych, poznawczych i wartości moralnych. Skoro zaś, twierdzą, ocena świata w kategoriach wartości jest nieodzownym elementem ludzkiej działalności poznawczej i praktycznej, przeto i elementem każdej nauki jest nie tylko opisywanie i wyjaśnianie określonych rzeczy i zjawisk, lecz także ich ocena z punktu widzenia ludzkich potrzeb i określonych przez nie celów, zadań. A ponieważ cechy rzeczywistości wyrażają grupowy, klasowy charakter potrzeb i interesów, przeto i w sferze charakterystyk wartościujących na plan pierwszy przebija się klasowość poszczególnych koncepcji.

Wyróżniając wartości materialne i duchowe oraz zaliczając do drugiej grupy wartości moralne, estetyczne, poznawcze, autorzy książki bliżej zajmują się wartościami moralnymi. Rezygnując z podziału sądów etycznych na oceniające i normatywne (gdyż „normy moralne wyrażają właśnie to, co dana grupa uznaje za dobro” — s. 16), stwierdzają, iż oceny moralne — a zatem moralne wartości — odzwierciedlają nasz stosunek do określonych zjawisk (zwłaszcza ludzkich postępów, celów, motywów działania itp.). Autorzy formułują zarazem niezmiernie istotne w tym miejscu pytanie: Jak to się dzieje, że ludzie dążą właśnie do tego, do czego dążą? Dla dokonania bowiem „głębokiej oceny moralnej ważne jest nie tylko uwzględnienie ludzkich dążeń i pobudek, ale i znajomość przyczyn tych dążeń, wyjaśnienie ich faktycznego, obiektywnego podłoża” (s. 16). To stwarza możliwość opierania ocen moralnych i tabeli wartości na empirycznych przesłankach.

Konfrontując te i dalsze analizy zawarte w omawianej publikacji z niektórymi głosami w naszej publicystyce, stwierdzić można, że sposób ujmowania zagadnień etyki marksistowskiej przez autorów radzieckich różni się od tego, co prezentują niekiedy polscy autorzy. W książce nie spotykamy bowiem obaw przed uprawianiem etyki marksistowskiej w znaczeniu normatywnym, jej autorzy nie stronią od formułowania ideałów tej etyki i podkreślają ich wpływ na praktykę społeczną. Nie wyróżniają oni wprowadzie etyki opisowej i etyki normatywnej, łącząc ściśle te dwie sfery refleksji (co zresztą utrudnia niekiedy czytelność tekstu), jednak wyraźnie uprawiają to, co w polskiej literaturze etycznej określa się mianem „marksistowskiej etyki normatywnej”. Posługują się więc konsekwentnie językiem tej etyki (a nie tylko językiem ekonomii, polityki czy strategii ruchu rewolucyjnego, jak proponują nasi krytycy etyki normatywnej), formułują cele rewolucji socjalistycznej w kategoriach moralnych, wychodząc z oczywistego założenia, że o swoistości etyki marksistowskiej decydują jej rzeczowe związki z teorią i praktyką rewolucyjną, a nie „rozpuszczenie” etyki w teorii rewolucji. Piszą: „walka o urzeczywistnienie zasad komunizmu oznacza walkę o człowieka, życie, godność ludzką”, o „pełny i wolny rozwój każdej jednostki” (s. 50). Toteż i postęp społeczny rozpatrywany jest w książce nie tylko jako rozwój sił wytwórczych i stosunków społecznych, ale również jako rozwój wewnętrznych możliwości i sił człowieka. Nie dziw zatem, że za „najwyższe osiągnięcie socjalizmu” uznają oni „kształtowanie się nowych ludzi z nowymi poglądami na życie, z nową moralnością”, wyrażającą „interesy i ideały całej pracującej ludzkości” (s. 138).

Co więcej, można powiedzieć, że te partie książki, które mają charakter wartościujący, są o wiele bogatsze, szerzej ujmują poszczególne kwestie niż partie o charakterze deskryptywno-wyjaśniającym, przedstawiające genezę i istotę wartości moralnych. Na przykład, niedosyt mogą wywoływać, pobudzając zarazem do teoretycznych wędrówek w poszukiwaniu pełniejszych rozwiązań — analizy doty-



czące relacji między potrzebami i wartościami, uwagi o jedności elementów obiektywnych i subiektywnych świata wartości, o stosunku poznania i wartościowania czy o swoistości wartości moralnych i ich stosunku do warunków ekonomicznych. Spraw tych nie wyjaśniają bowiem do końca dość obszerne zresztą i interesujące rozważania stanowiące polemikę z nazbyt uproszczonymi poglądami niektórych marksistów, wedle których „pojęcia i sądy moralne zawierają obiektywną treść, ponieważ wyrażają stosunki moralne, stanowiące jakoby element stosunków produkcyjnych” (s. 26). Konkluzje natomiast, do jakich prowadzą owe rozważania, są w pełni przejrzyste i przekonujące. „Nie można nie dostrzegać za wszelkimi etycznymi określeniami zasad, norm, właściwości itd. obiektywnych, konkretnohistorycznych treści. Nie wynika z tego jednakże, że sprawiedliwość, obowiązek, szczęście są takimi samymi obiektywnymi cechami zjawisk społecznych, postępów i działalności, jak formy występowania ciał materialnych, istniejących niezależnie od ludzi, od ich poznania” (s. 33).

Trzy kolejne rozdziały zawierają rozważania przede wszystkim o charakterze normatywnym. W pierwszym z nich, zatytułowanym „Kryzys wartości moralnych kapitalizmu”, autorzy podjęli problematykę alienacji człowieka w społeczeństwie burżuazyjnym, kryzysu burżuazyjnego indywidualizmu. Rozdział ten zawiera także charakterystykę upadku autorytetu moralnego religii oraz dyskutuje nad zagadnieniem miejsca, jakie zajmuje człowiek w etyce burżuazyjnej XX wieku. Zdaniem autorów, chociaż moralna krytyka nie może zastąpić naukowej teorii procesów rozwoju społecznego, to stanowi wielką siłę i ma duże znaczenie dla rekonstrukcji świata społecznego, tym bardziej, gdy wyrasta z naukowej analizy prawidłowości społecznych.

Posługując się kategorią alienacji, autorzy książki przerzucają niejako pomost między analizami i krytyką społeczeństwa burżuazyjnego w pracach Marksa i Engelsa a współczesną literaturą filozoficzno-socjologiczną, poświęconą analizie głębokich procesów alienacyjnych w tym społeczeństwie. Rozdział ten kończy krytyka etyki katolickiej oraz niektórych współczesnych teorii etycznych — emotywizmu, egzystencjalizmu, pragmatyzmu, freudyzmu oraz koncepcji Fromma.

Trzeci rozdział książki, zatytułowany: „Komunizm i moralne wartości człowieczeństwa” zaczyna się od charakterystyki humanizmu marksistowskiego oraz socjalizmu jako potwierdzenia godności oraz wartości indywidualności ludzkiej, dalej zaś zawiera rozważania o szczęściu i sensie życia, o moralnej wartości pracy, solidarności z ludźmi pracy, wreszcie o miłości ojczyzny i mas pracujących. Treść tego rozdziału w dużym stopniu określa następujące zdanie: „Marksizm przejmuje z tradycji humanistycznej wiarę w człowieka i jego rozum, protest przeciw materialnemu i duchowemu zniewoleniu człowieka, ideę najwyższego dostojeństwa i uniwersalnego rozwoju człowieka” (s. 144), a także stwierdzenie, że tradycja ta znajduje urzeczywistnienie w rewolucyjnej praktyce socjalizmu.

Lektura tego rozdziału przykuwa uwagę najbardziej, a zarazem nasuwa najwięcej wątpliwości. Z jednej strony bowiem podjęte w nim zagadnienia znajdują się w centrum zainteresowań etycznych także i w naszym społeczeństwie — są to wszak zagadnienia najbardziej istotne z punktu widzenia socjalistycznej praktyki wychowawczej. Z drugiej jednak strony w rozdziale tym ujawnia się pewna jednostronność sposobu ujmowania powyższych zagadnień. Po pierwsze, podkreślając słusznie moralny sens rewolucji socjalistycznej oraz wpływ ustroju socjalistycznego na zmianę sytuacji moralnej człowieka, na rozwój jego indywidualności, wzrost znaczenia godności ludzkiej, emancypację pracy itp. — autorzy książki nie podejmują zagadnienia różnorodnych ograniczeń i zahamowań w tej dziedzinie (wynikających ze źródeł zarówno obiektywnych, jak i subiektywnych), nie wskazują zatem dróg i zadań dalszego rozwoju moralności w społeczeństwie socjalistycznym. Po drugie, analizy autorów koncentrują się wokół zagadnienia charakteru przemian rewolucyjnych i ich wpływu na sytuację i postawy ludzi, pomijając w zasadzie



element subiektywny, a więc zagadnienie powinności moralnych człowieka w tych warunkach i ich uzasadnień, zagadnienie wzoru osobowego (z wyjątkiem może dość szeroko scharakteryzowanego postulatu socjalistycznego patriotyzmu i internacjonalizmu). Przemiany socjalistyczne zaś nie tylko stwarzają obiektywne podłoże dla pojawiania się i rozwoju nowych wartości i pojęć moralnych, ale i domagają się określonych, zgodnych z tymi warunkami, postaw ludzkich. Jawią się tu także pytania dotyczące realnych przeobrażeń w sferze osobowości ludzi w warunkach socjalizmu, różnych konfliktów i sprzeczności moralnych w tych warunkach i temu podobnych problemów.

Ostatni rozdział książki dotyczy zagadnień moralności politycznej i nosi tytuł: „Dwa systemy społeczne i zagadnienia moralności w stosunkach między narodami”. Tytuł ten mówi sam za siebie. Wartość tego rozdziału ujawnia się już przy przeglądzie podjętych w nim zagadnień, do których należą: zagadnienie elementarnych reguł moralności w stosunkach międzynarodowych, a zwłaszcza w ochronie godności i indywidualności ludzkiej oraz godności narodowej, zachowania pokoju między narodami, wreszcie tak aktualne we współczesnej literaturze filozoficznej zagadnienie moralnej odpowiedzialności ludzi za kształt świata społecznego, za dokonywane przez jednostkę wybory moralne w toku jej uczestnictwa w życiu społeczno-politycznym.

Podjmując te zagadnienia, autorzy książki dołączając też swój głos do dość długiej już dyskusji na temat elementarnych norm moralnych. Wskazując na istnienie takich reguł oraz na fakt, że aprobuje je etyka marksistowska i praktyka socjalizmu, zarazem przeciwstawiają się oni próbom traktowania ich na modłę kantowską jako norm o charakterze apriorycznym. Z punktu widzenia tych reguł dokonują zwięzłej analizy współczesnego prawa międzynarodowego oraz niektórych dokumentów ONZ, dotyczących praw człowieka. W książce podjęto też polemikę z niektórymi, spotykanymi w literaturze anglosaskiej apologetycznymi koncepcjami wojny i przeciwstawiono im „walkę o pokój jako najbardziej istotny miernik humanizmu w naszych czasach” (s. 248). I ten przykład wskazuje, w jakich kierunkach rozwijają się współczesne zainteresowania etyków radzieckich — zagadnienie wojny i pokoju występuje bowiem ostatnio coraz częściej w literaturze filozoficznej i etycznej Kraju Rad.

Narzuca się więc pod adresem książki pochwała zasadnicza: podjęta jest w niej mnogość spraw nacechowanych piętnem wyjątkowej aktualności, wyrastających z doświadczeń ludzkości ostatnich dziesięcioleci, wyrażających bieg i potrzeby socjalistycznej praktyki społecznej oraz aspiracje całej postępowej ludzkości. Stanowi ona nie tylko istotny przyczynek do nagromadzających się ostatnio coraz szybciej orzeczeń etyki marksistowskiej o naturze moralności oraz ideałach i celach moralnych socjalizmu. Sprzyja ona także samodzielnej refleksji etycznej, pobudza do dyskusji i rozwinięć poszczególnych problemów. Nie miejsce tutaj na taką dyskusję — zauważmy jedynie, że do takich dyskusyjnych, wymagających wielu uzupełnień zagadnień poruszanych w książce należą (oprócz już sygnalizowanych) m. in.:

— zagadnienie wolności i przymusu moralnego (kojarzą się z nimi wszak sprawy autorytetu, sankcji i restrykcji moralnych, nacisków środowiska, a także dojrzałości moralnej człowieka, sumienia, autentyzmu postępowania itp.);

— zagadnienie kryzysu etyki religijnej wymaga doprecyzowania charakterystyką wielu współczesnych, nieortodoksyjnych nurtów w katolicyzmie;

— zagadnienie stosunku między humanizmem a przemocą rewolucyjną (Czytelnika interesującego się tym zagadnieniem w szerszych wymiarach odesłać można m. in. do materiałów ze wspomnianej już polsko-radzieckiej konferencji etyków).

Ważnym zadaniem etyki marksistowskiej jest podjąć doniosłą problematykę zawartą w recenzowanej książce, pogłębić, rozwinąć i uzupełnić przemyślenia autorów.



## ROZUMOWANIA NORMATYWNE W UJĘCIU P. W. TAYLORA

Paul W. Taylor, *Normative Discourse*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. Y. 1961, ss. XVII+360.

Książka Paula W. Taylora *Normative Discourse* nie jest pracą wyłącznie z zakresu metaetyki rozumianej jako teoria etyki normatywnej. Przedmiotem jej jest logika rozumowań normatywnych w ogóle. Taylor za cel stawia sobie analizę dyskursu normatywnego, określenie jego odrębności od innych dyskursów oraz poznanie reguł wnioskowania w dyskursie normatywnym rządzących. Zamierzeniem autora nie jest wszakże jedynie rekonstrukcja logiki rozumowań normatywnych będących w użyciu potocznym. W pojęciu dobrych racji przez niego wprowadzonym mieszczą się również jego propozycje własne, ustalające zasady poprawnego uzasadniania ocen i norm, jak i całych systemów wartości. Wyraziło się to nie tylko w metodologicznych zabiegach autora, doskonalących schematy rozumowań normatywnych w dyskursie potocznym zastanych, lecz przede wszystkim w usiłowaniu sformułowania zasad racjonalnego wyboru pomiędzy różnymi doświadczeniami społecznymi, jakie w poszczególnych etosach znajdują swoje odzwierciedlenie. Właśnie ze względu na te ostatnie próby Taylora należy już na wstępie przestrzec, że terminu „logika” autor w odniesieniu do wnioskowań normatywnych używa również dla oznaczenia procedur różnych od metod stosowanych w logikach indukcyjnej i dedukcyjnej, chociaż te też wchodzą do jego denotacji. Chciałbym w swoim sprawozdaniu ograniczyć się do analizy problemów uzasadniania w interpretacji Taylora, centralnych dla recenzowanej pracy, rezygnując z omawiania szeregu rozważań pobocznych w niej pomieszczonych, jakkolwiek niektóre z nich (np. zawarta w rozdziale 12 próba klasyfikacji wartości) zdają się osobno zasługiwać na uwagę. Przyjmuję następujący tok wykładu wywodów autora: przedstawiam najpierw procesy oceniania i przepisywania w jego ujęciu, później dopiero jego definicję języka normatywnego i pozostające z tą definicją w związku pojęcia uzasadniania i dobrych racji.

1. Zacząć pragnę od przedstawienia procesu oceniania w interpretacji Taylora, to jest procesu logicznego, w następstwie którego dochodzimy do powzięcia opinii, że jego przedmiot posiada jakąś wartość. W przekonaniu autora proces oceniania dokonuje się niezależnie od tego, czy sąd o wartości podjęty w jego wyniku zostanie wypowiedziany w formie zdania oceniającego. Wystarczy bowiem do uznania procesu tego za dokonany sama gotowość ze strony podmiotu do wypowiedzenia takiego zdania<sup>1</sup>.

a) Proces oceniania jest zarówno klasyfikowaniem (*grading*), jak też hierarchizowaniem (*ranking*). Proces pierwszy ma miejsce wówczas, kiedy oceniamy coś jako dobre lub złe, pożądane lub niepożądane, wartościowe lub bezwartościowe. Drugi zaś zachodzi wtedy, gdy odnośnie do tego przedmiotu<sup>2</sup> decydujemy, czy jest on gorszy, taki sam, albo lepszy pod jakimś względem wyróżnionym<sup>3</sup> w porównaniu z jakimś innym pojedynczym lub grupą przedmiotów. W pierwszym klasę porównania, w odniesieniu do której dany przedmiot oceniamy, jest ogół przedmiotów należących do tej samej, co i on klasy; w przypadku hierarchizacji na-

<sup>1</sup> Proces, w którym podejmujemy decyzję o wartości jakiegoś przedmiotu, jest w interpretacji Taylora procesem logicznym, a nie psychologicznym. Nadto jest on niezależny również od dalszego procesu psychologicznego, w którym — w wyniku poprzedniego — decydujemy się działać *in a certain way* (s. 4).

<sup>2</sup> Śladem P. W. Taylora zamierzam także i w dalszym ciągu tej recenzji posługiwać się terminem „przedmiot” dla oznaczenia wszystkiego, co może zgodnie z normą językową wystąpić w funkcji przedmiotu oceny i elementu klasy porównania.

<sup>3</sup> Zarówno o tym, jakie cechy przedmiotu przyjmujemy za podstawę oceniania, jak i dobre kryteriów stosowanych w procesie oceniania, decyduje przyjęty punkt widzenia. Patrz definicję pojęcia punktu widzenia w paragrafie C części 3 niniejszej recenzji.



tomiast — bądź to jakiś przedmiot jednostkowy, bądź też grupa przedmiotów tej samej klasy.

Zależnie od tego, czy wyrażają one wyniki procesu hierarchizacji, czy klasyfikacji, te same terminy aksjologiczne występować mogą w różnych znaczeniach. Tak więc np. termin „dobry”, użyty dla określenia kogoś z porównywanych 36 dotychczasowych prezydentów Stanów Zjednoczonych, znaczy, że prezydent ów jest pod jakimś wyróżnionym względem lepszy od przeciętnego. Inaczej mówiąc, spełnia on jakieś kryteria założone w stopniu większym aniżeli większość pozostałych osobników spośród tych, którzy byli prezydentami USA. W tym wypadku słowo „dobry” użyte zostało jako hierarchizujące. W sytuacji klasyfikowania za klasę porównania służą wszyscy wyobraźalni prezydenci wszystkich państw i czasów. A stwierdzenie, iż któryś z nich jest dobrym prezydentem, znaczy tyle, co: spełnia on w wysokim stopniu te kryteria, jakie razem składają się na ideał człowieka sprawującego urząd prezydencki<sup>4</sup>.

b) Do schematu logicznego operacji oceniania wówczas, kiedy za podstawę oceny przyjmujemy jakieś kryteria<sup>5</sup>, wchodzi szereg stadiów, przez jakie ona przebiega. Stadium pierwsze to przyjęcie kryterium albo grupy kryteriów. Drugie — to operacyjne wyjaśnienie stosowanych kryteriów. Dokonuje się ono przez powzięcie szeregu postanowień odnośnie tego, jakie cechy przedmiotu uważać będziemy za decydujące dla uznania, iż spełnia on wybrane kryteria i w jakimż też spełnia je stopniu. Trzecie — to określenie klasy porównania. Czwarte — to ustalenie tych cech przedmiotu samego, które odpowiadałyby przyjętym kryteriom<sup>6</sup>. Piąte stadium wreszcie to — na podstawie poprzedniego — za decyzowanie, w jakim stopniu przedmiot jako całość spełnia przyjęte kryteria. Tak np. pozytywna lub negatywna ocena klasyfikacyjna jakiegoś przedmiotu będzie zależeć od tego, w jakim stopniu odpowiadał on zastosowanym wobec niego miernikom porównawczym oraz — w przypadku, kiedy posługujemy się więcej niż jednym kryterium, które z kryteriów stosowanych uważamy za ważniejsze<sup>7</sup>.

c) Jedną z odmian procesu oceniania jest określenie wartości postępowania zgodnie z przyjętymi normami. Jego przedmiotem są wówczas zachowania się i myśli jakiegoś indywiduum. Typowymi wyrażeniami, jakimi przy ich ocenie się posługujemy, są terminy „słuszny” i „niesłuszny”, podczas gdy w przedstawionych poprzednio sytuacjach używamy najczęściej słów „dobry” i „zły”. Ponieważ kryterium oceny jest tutaj zgodność lub niezgodność postępowania z normą, wszystkie oceny omawianego teraz rodzaju są klasyfikującymi.

Również schemat logiczny procesu oceniania w przypadku, gdy jego zadaniem jest ocena zgodności postępowania z normą, jest w zasadzie taki sam jak w przypadku klasyfikacji. Z tą przecież różnicą, że w funkcji klasy porównania mogą występować tu tylko te przedmioty, które zgodnie ze zwyczajami językowymi mogą być klasyfikowane jako bądź to „słuszne”, bądź też „niesłuszne”, to jest decyzje ludzi, ich wybory<sup>8</sup> i postęпки.

<sup>4</sup> Stopnia, w którym przedmiot oceniany spełniać winien kryteria użyte dla celów klasyfikacji, niepodobna, zdaniem Taylora, ściśle określić. Zależy on od tego, jakimi kryteriami posłużyliśmy się w porównywaniu, jak ściśle te kryteria zostały zdefiniowane, w jakich rozmiarach mogą być w ogóle mierzalne stopnie ich spełnienia (w oryginale niejasne: „to what extent the degrees to which they can be fulfilled are measurable”, s. 8) i jak bardzo „odległy” od rzeczywistości jest ideał założony (tzn. jak dalece rygorystyczne są kryteria zastosowane).

<sup>5</sup> Termin „kryterium” wydaje mi się najlepiej odpowiadać angielskiemu terminowi „standard”, którym posługuje się autor.

<sup>6</sup> W oryginale „Determining the good-making and bad-making characteristics of the evaluatum” (s. 10).

<sup>7</sup> Ocena przedmiotu jako całości (z racji sygnalizowanej już niemierzalności stopnia, w jakim przedmiot oceniany spełnia kryteria wobec niego zastosowane) jest aktem „an intuitive grasp of them” (s. 14).

<sup>8</sup> Różnica między wyborem a decyzją wyraża się w tym, że o ile decyzje dochodzą do



d) Ostatnią wreszcie spośród analizowanych przez Taylora odmian oceny jest namysł (*deliberation*). Dokonuje się on zazwyczaj na dwu poziomach: Na pierwszym staramy się ustalić, który z alternatywnych postępów będzie w określonych warunkach najlepszy. Wtedy to jako kryterium naszego postępowania posługujemy się którąś z aprobowanych norm lub kryteriów, dokonując z ich pomocą operacji klasyfikowania. Na poziomie drugim — wyższym — przedmiotem oceny stają się same te normy i kryteria, którymi posłużyliśmy się uprzednio. Usiłujemy obecnie — w oparciu o nadrzędne normy czy kryteria — powziąć decyzję, które z norm lub kryteriów przyjąć dla oceny rozważanych alternatyw naszego postępowania. Każdy z omawianych przypadków namysłu różni się pod względem klasy porównania: w pierwszym jest nim ogół zachowań się, jakie w rozpatrywanych okolicznościach mogą być wzięte w rachubę, w drugim natomiast — wszystkie aprobowane przez nas normy i kryteria wobec ocenianych.

e) Istotne dla procesu oceniania — czym różni się od zwykłego porównywania ilościowego czy klasyfikowania według jakichś skal jakości (np. porównywania wielkości miast ze względu na liczbę mieszkańców albo sortowania jabłek wedle klas jakości) — jest to, że podmiot dokonujący tego zabiegu zajmuje wobec jego przedmiotu postawę za lub przeciw. To, jak silna będzie ta postawa, zależy wyłącznie od stopnia, w jakim dany przedmiot spełnia kryteria założone, albo — w przypadku oceniania wedle norm — jak dalece rygorystyczna lub ważna w naszym odczuciu jest norma, którą stosujemy jako kryterium. Taylor sądzi bowiem, że stałym komponentem każdego procesu oceniania jest postawa emocjonalna, istniejąca już od momentu wyboru jego kryteriów, jako że taki wybór jest zawsze aktem o charakterze emocjonalnym, w którym niepoślednią rolę odgrywają uczucia przyjemności i cierpienia jednostki podejmującej wybór<sup>9</sup>.

Wszelako samo zajęcie lub niezajęcie przez jakiegoś osobnika postawy aprobaty czy dezaprobaty w stosunku do danego przedmiotu nie jest — zdaniem Taylora — wystarczające dla uznania, iż dokonał on oceny tego przedmiotu. Proces oceniania jest procesem logicznym, jednostka więc w jego wyniku dochodząca do powzięcia sądu o wartości powinna uczynić to na drodze rozumowania, którego reguły poprawnego przebiegu są jej znane. Powinna tedy umieć, zapytana o nie, wskazać racje, dla których przedmiotowi swojej oceny przypisuje taką właśnie a nie inną wartość.

f) Twierdzenie, iż ocena jest zajęciem postawy za lub przeciw jakiemuś przedmiotowi w efekcie przeprowadzonego rozumowania, albo dokładniej — że komponentem oceny jest zarówno postawa aprobaty czy dezaprobaty, jak i sąd o wartości, który posiada wartość logiczną zależną od poprawnego przebiegu procesu logicznego, w następstwie jakiego sąd ten dochodzi do skutku, jest wyrazem opozycji Taylora w stosunku do emotywizmu. I to — jak się wydaje — przede wszystkim tej wersji tego kierunku, jaka związana jest z nazwiskiem Stevensona.

Pierwsza grupa argumentów Taylora wymierzona jest przeciwko pogładowi, że oceny nie znaczą, ale wyrażają postawę emocjonalną je wypowiadającego. Otóż

skutku wyłącznie w namyśle intelektualnym, wybór może być również procesem psychicznym o charakterze emocjonalnym.

<sup>9</sup> Jest to twierdzenie wyłącznie — jak się zdaje — z zakresu psychologii moralności i prawdopodobnie w tekście Taylora wspomniane uczucia pełnią tę samą funkcję, która u autorów starszych od niego przypadła uczuciom apulsji i repulsji. Porównaj fragment następujący: „I have said that the normal standard of intrinsic value is felt pleasantness in the quality being experienced. There is nothing logically necessary about this. It would be possible in principle (though perhaps not empirically possible for psychological reasons) for a person to have a pro-attitude toward an experience because it was on the whole unpleasant to him and a con-attitude toward an experience which he found on the whole enjoyable. It is logically possible for people to appeal to some other standard of intrinsic evaluation than pleasantness or satisfaction because standards of evaluation are things which people adopt (i. e., decide to use). It must always make sense to suppose their not adopting a given standard, even if all people do use that standard” (s. 25).



ekspresja postaw emocjonalnych nie jest specyficzną funkcją języka normatywnego już to dlatego, że wówczas, kiedy wypowiadamy neutralny sąd o wartości (np. gdy w wyniku operacji klasyfikowania mówimy o czymś, że jest „takie sobie”, „możliwe”, „znośne”, „nie budzące sprzeciwu”), nie przyjmujemy wobec jego przedmiotu ani postawy za, ani przeciw<sup>10</sup>. Już to i z tego powodu, że wyrażać nasze postawy mogą również zdania opisowe, np. „Dom się pali”, przy czym o uznaniu dowolnego zdania za ekspresję postawy emocjonalnej decyduje towarzyszące wypowiedzi słownej zachowanie się osoby je wypowiadającej. Dalej — o czym dowiedzieliśmy się już wcześniej — błędem jest utożsamianie sądów o wartościach z aktami lingwistycznymi. Nadto o tym, czy mamy do czynienia z wypowiedzią o charakterze normatywnym, nie decydują bynajmniej wyrażenia w niej występujące. Skądinąd łatwo wskazać jest sytuacje, w których uważane za typowe terminy wartościujące orzeczniki „dobry” i „zły” funkcjonują w innych aniżeli oceniające znaczeniach: np. kiedy posługując się nimi, mówimy o użyteczności jakichś rzeczy dla celów nie uważanych przez nas za wartościowe. Z kolei sądy o wartościach mogą być również formułowane bez użycia tych orzeczników, np. w zdaniach: „To jabłko jest robaczywe”, „Ludzie tego nigdy nie robią” czy „Już po raz trzeci ma on kłopoty z milicją” — albowiem tym, co stanowi o uznaniu jakiejś wypowiedzi za wyraz sądu o wartości, są nie słowa, w jakich jest artykułowana, ale to, jak są one używane: czy służą one przekazowi informacji o decyzjach podjętych w wyniku poprzedzającego je procesu oceniania.

Druga grupa argumentów godzi także w poglądy Hare'a. Taylor wskazuje aż trzy różnice między oceną a rozkaznikiem<sup>11</sup>: (1) Pierwsza wynika z odmiennego użytku, jaki czynimy z wypowiadanych sądów o wartościach, a jaki z rozkazów. Otóż wygłaszamy sądy o wartościach nie zawsze celem wywierania wpływu na zachowanie się innych ludzi (np. oceniając jakieś zdarzenie z przeszłości, które nie istnieje już w momencie oceniania ani nie znajduje współcześnie sobie podobnych). (2) Co więcej — w tych nawet wypadkach, gdy wypowiadamy jakiś sąd o wartości w funkcji zalecenia lub porady, jego adresat ma możliwość niczym nie przymuszonego zadecydowania, czy dostosować swoje postępowanie do jego wskazań, czy też nie. Rozkaz natomiast żąda od tego, do kogo został skierowany, posłuszeństwa bezwzględnego. (3) Tym wreszcie, co różni rozkaz od oceny użytej w funkcji porady lub zalecenia, jest stwarzana przez zwyczaj językowy możliwość pytania w przypadku drugim o racje, dla których mają one zostać przyjęte. Ponadto, obowiązkiem wypowiadającego zalecenia — co różni zalecenie lub poradę od np. napomnienia czy perswazji — jest podanie racji, uzasadnionych w sposób racjonalny<sup>12</sup>. Innymi słowy, wypowiedzenie rzeczywistego zalecenia lub porady implikuje dokonanie się uprzednie procesu oceniania. Dlatego nie należą do zakresu dyskursu normatywnego wypowiedzi typu:

<sup>10</sup> Istnienie neutralnych sądów o wartościach, wobec których przedmiotu wypowiadający podmiot w ogóle nie zajmuje postawy emocjonalnej, przeoczał na ogół emotywiści.

<sup>11</sup> Jak wiadomo, Stevenson twierdził, że wszystkie oceny posiadają komponent znaczeniowy quasi-rozkaznikowy, którego zadaniem jest ewokowanie pożądanego postaw odbiorcy. Nie są atoli rozkaznikami, chociaż pełnią funkcje zbliżone do funkcji rozkazów: „Emotive terms present the subject of which they are predicated in a bright or dim light, so to speak, and thereby lead people, rather than command them, to alter their attitudes” (*Ethics and Language*, Yale University Press, 1953, s. 33). Przytaczane argumenty Taylora godzą natomiast przede wszystkim w poglądy Hare'a, który jawnie utożsamiał oceny moralne z rozkazami. Tak np. wyjaśniając w *The Language of Morals* naturę błędu naturalistycznego pisał: „Value-terms have a special function in language, that of commending; and so they plainly cannot be defined in terms of other words which themselves do not perform this function [...]” (Oxford University Press, 1961, s. 91).

<sup>12</sup> To ostatnie twierdzenie godzi w pogląd Stevensona, że jakoby w sporach etycznych używamy tzw. „racji wspierających” (*supporting reasons*), w funkcji których występować mogą dowolne zdania o faktach, co do jakich tylko przypuszczamy, że wpłyną na zmianę postawy naszego interlokutora.



„Och, nie wiem. Nie mam ku temu jakichś szczególnych powodów”  
albo:

„Zalecam tobie zrobienie X”.

„Dlaczego?”

„Nie bądź niecierpliwy! Rób właśnie to, co powiedziałem!”

2. Drugim rodzajem zdań wartościujących, jaki zamierzam omówić pokrótce, nim przejdę do analizy procedur uzasadnienia wypowiedzi normatywnych w interpretacji Taylora, są zdania preskrytywne, które — zważywszy na częstą w nich obecność słowa „powinien” — będę nazywał również sądami o powinnościach. Różnicą pomiędzy sądami o wartościach a sądami o powinnościach jedną z ważniejszych jest to, że o ile drugie są wedle Taylora zawsze aktami lingwistycznymi, pierwsze mogą być tylko aktami myślowymi. Inną, już wcześniej odnotowaną różnicą — to różny użytek, jaki z obu tych typów zdań normatywnych czynimy. Podczas gdy preskrypcje mają zawsze za zadanie kierować zachowaniem się ludzi, to część przynajmniej ocen nie jest wypowiedziana dla tego celu.

a) Sama obecność w zdaniu wyrażenia „powinien” nie stanowi jeszcze dostatecznej podstawy do wyróżniania go jako sądu o powinnościach. Tak więc przepowiednie, przewidywania czy wnioski<sup>13</sup>, kiedy to w oparciu o jakieś już sobie znane fakty wnioskujemy, albo też staramy się odgadnąć fakty dalsze lub przyszłe, są wprawdzie wypowiedzane w formie zdań skonstruowanych przy użyciu słowa „powinien”, jednak zdania te w przeważającej większości przypadków nie posiadają znaczenia preskrytywnego czy oceniającego. — Jako że przepowiadamy zawsze tylko zdarzenia pozostające poza ludzką kontrolą i wnioskujemy na podstawie faktów, gdy natomiast w sądach o powinnościach przepisujemy komuś uczynić to właśnie, co jest aktualnie w jego mocy. Łatwo różnicę tę zauważyć, porównując np. zdanie wygłoszone przez detektywa: „Sądząc po odciskach stóp, człowiek ten powinien ważyć 70 kilo”, ze zdaniem lekarza: „Powinien pan ważyć 70 kilo”. Jedynie drugie z tych zdań pełni funkcje preskrytywne.

Innym przypadkiem, w którym wypowiedzi w formie zdania ze słowem „powinien” nie są sądami o powinnościach, są zdania o użyteczności jakichś przedmiotów dla celów, które nie uważamy za wartościowe. Takim zdaniem będzie np. „Jeśli morderca chce strzelać z tej odległości, powinien użyć optycznego celownika”.

Wspomnieć należy także, że sądy o powinnościach mogą być formułowane również w zdaniach bez użycia słowa „powinien”: albo więc w zdaniach z różnymi formami gramatycznymi czasowników „musieć” i „być zobowiązany”, albo w zdaniach typu: „sugeruję, abyś uczynił X” czy „Gdybym był na twoim miejscu, uczyniłbym to właśnie”.

b) Taylor dzieli zdania z terminem „powinien” na ogólne i szczegółowe oraz takie, które wypowiedzane już po zakończeniu działania, ze względu na jakie je formułujemy (w terminologii autora są to zdania *post eventum*) i takie, które wypowiedzane jeszcze przed wykonaniem rozważanego działania (za Taylorem będę nazywał je dalej zdaniami *ante eventum*). Niemal wszystkie zdania szczegółowe z terminem „powinien” wypowiedzane *post eventum*, typu — „Powinieneś być zrobić X” są wedle Taylora ocenami, zawsze negatywnymi, bądź samego czynu, do którego się odnoszą, bądź także i osoby sprawcy. Wyjątkiem są zdania formułowane w drugiej osobie liczby pojedynczej typu: „Powinieneś być widzieć wtedy wyraz jej twarzy”, które nie są w ogóle sądami normatywnymi.

c) Co się tyczy zdań z terminem „powinien” wypowiedzanych *ante eventum*, to większość z nich stanowią sądy o powinnościach. Do wyjątków należą zdania *ante*

<sup>13</sup> Jest to w terminologii oryginału „inferential use of «ought»”.



*eventum* formułowane w trzeciej osobie, które są ocenami, przy czym tylko postępów, nigdy zaś działającego. Również zdania *ante eventum* wypowiedziane w pierwszej osobie są ocenami<sup>14</sup> i — jeśli ich podmiot gramatyczny występuje w liczbie pojedynczej — wyrażają one decyzję je wygłaszającego powziętą w drodze namysłu.

Na to jednak, aby jakieś zdanie *ante eventum* sformułowane w drugiej osobie mogło być zaklasyfikowane jako sąd o powinności muszą zostać spełnione cztery warunki: Po pierwsze, musi być ono wypowiedziane „poważnie”, nie zaś gwoli wywołania u słuchacza jakiegokolwiek reakcji uczuciowej. Tym samym Taylor raz jeszcze potwierdza, że funkcje emocjonalne wypowiedzi normatywnej są wyłącznie komponentami jej treści. Po drugie, adresat wypowiedzi winien posiadać możliwość wyboru pomiędzy nasuwającymi się alternatywami jego postępowania. Co więcej, powinny to być możliwości realne<sup>15</sup>. Po trzecie, adresat wypowiedzi musi posiadać możliwość wolnego wyboru między narzucającymi się w jakimś kontekście sytuacyjnymi powinnościami. Albo, inaczej mówiąc, winien on podporządkować swoje postępowanie sądowi o powinności w następstwie niczym nie przymuszony decyzji<sup>16</sup>. Po czwarte wreszcie — osoba, do której dana wypowiedź jest adresowana, może (co gwarantuje jej zwyczaj językowy) zapytywać o racje, dla których ma być jej posłuszna. Tak więc ktoś, kto wypowiada sąd o powinności, musi podać racje, dla których wykonanie tego właśnie czynu przepisuje.

d) Zdania z terminem „powinien” wypowiedziane w formie ogólnej, to znaczy określające dokładnie czyn i sytuację, w jakiej powinien on być wykonany, nie wymieniające zaś jego indywidualnego sprawcy, którym jest każdy, kto znajdzie się w przewidzianych okolicznościach — są normami. Podobnie jak i zdania szczegółowe z terminem „powinien” muszą one — aby mogły być uznane za sądy o powinnościach — spełniać wszystkie cztery z wymienionych wcześniej warunków.

e) Proces, w którym dochodzimy do powzięcia decyzji, co jest naszą powinnością uczynić w danej sytuacji, jest znanym nam już namysłem. Tak więc zarówno sądy o powinnościach, jak i sądy o wartościach powstają w wyniku procesu oceniania. Tyle tylko, że w wypadku przepisywania klasa porównywania jest zawsze zawężona do alternatywnych działań jakiejś jednostki, możliwych do wykonania w danych okolicznościach<sup>17</sup>. Po drugie przedmiotem oceny może być wtedy wyłącznie jakiś aktualny czy przyszły, nigdy przeszły czyn osobnika, do którego przepisując się zwracamy.

<sup>14</sup> Jakkolwiek niektóre zdania *ante eventum* wypowiedziane w pierwszej osobie, gdy ich podmiot gramatyczny występuje w liczbie mnogiej i gdy adresatem ich jest grupa wskazana w podmiocie, mogą być preskrypcjami.

<sup>15</sup> Zdania z „powinien” nie spełniające tego warunku nazywa Taylor „ought-to-be sentences” (podczas gdy właściwe preskrypcje nazywa on „ought-to-do sentences”). Należą do nich zdania: (1) w których mówimy, że ktoś powinien mieć jakieś uczucia czy dyspozycje (np. „Powinieneś cieszyć się, że wyszedłeś z tego bez szwanku”). (2) w którym orzekamy, że jakiś przedmiot, wydarzenie czy sytuacja jest zgodna z jakimś wzorcem przyjętym dla danej klasy (zdania typu 2 są ocenami, np. „Ich nowy dom jest właśnie taki, jaki powinien być dom dla młodego małżeństwa”). (3) Tylko zdania należące do trzeciego typu „ought-to-be sentences”, a orzekające, że jakiś stan rzeczy nie istniejący istnieje powinien, lub odwrotnie (np. „Nie powinna istnieć dyskryminacja rasowa”) są albo preskrypcjami albo normami i mogą łatwo zostać przeformułowane w zdania typu „ought-to-do sentences” (np. przytoczone powyżej zdanie — w zdanie „Dyskryminacja rasowa powinna zostać zniesiona”).

<sup>16</sup> Tym samym preskrypcje różnią się od rozkazów, gdyż, o czym mówiliśmy już wyżej (1 f), adresat rozkazu jest pozbawiony — zgodnie z normami języka, określającymi warunki, w jakich rozkaz może być wypowiedziany — możliwości powzięcia wolnej, niczym nie przymuszonej decyzji, czy ma podporządkować się żądaniom rozkazującego, czy też nie. Częste utożsamianie imperatywów i rozkazów (a zdaniem Taylora wszystkie imperatywy są rozkazami) z preskrypcjami pochodzi stąd, że te ostatnie mogą być artykułowane również w zdaniach o budowie gramatycznej charakterystycznej dla rozkazu (np. „Zrób to!” czy „W okolicznościach X wykonuj działania typu K”).

<sup>17</sup> Proces przepisywania jest zawsze operacją hierarchizowania, w której rozstrzygamy, jaki z alternatywnych postępów będzie w rozważanych okolicznościach najlepszy.



3. Przystępuję teraz do omówienia centralnego problemu książki Taylora, mianowicie: problemu dobrych racji i uzasadniania w dyskursie normatywnym. Zdaniem autora proces uzasadniania przechodzi przez cztery fazy: weryfikacji, walidacji (*validation*), windykacji (*vindication*) i racjonalnego wyboru (*rational choice*). Jego przedmiotem są zaś decyzje, czyny i dyspozycje.

a) Zabiegu weryfikacji dokonujemy wtedy, kiedy staramy się uzasadnić sąd o wartości już powzięty. Różnica między ocenianiem a weryfikowaniem zawiera się — jak twierdzi Taylor — w sytuacji, w których każdy z tych procesów ma miejsce. W wypadku pierwszym dążymy do powzięcia decyzji o wartości przedmiotu i uzasadnienia jej. Gdy tymczasem w drugim próbujemy odpowiedzieć sobie, czy nasza decyzja o wartości tego przedmiotu jest uzasadniona, pytamy tedy o racje, dla których ją powzięliśmy. W obu wszakże wypadkach proces rozumowania jest ten sam.

Weryfikacja polega bądź to na sprawdzeniu, czy jakiś przedmiot spełnia kryteria założone w stopniu takim, jaki określiliśmy w naszym sądzie o jego wartości. Bądź — jeśli ocena miała ustalić zgodność jakiegoś czynu, wyboru albo decyzji z normą — sprawdzamy, czy są one zabronione, dozwolone lub żądane przez daną normę. I w jednym, i w drugim przypadku akt weryfikacji dokonywany jest przy użyciu wprowadzonych probierzy empirycznych.

b) Zadaniem walidacji jest natomiast uzasadnić, dlaczego w jakimś akcie oceniania posłużyliśmy się takimi właśnie kryteriami lub normami. Aby wyjaśnić, kiedy to mianowicie pojawia się wymóg walidacji, odwołajmy się do przytaczanego przez Taylora przykładu dialogu:

A: To jest dobry obraz.

B: Dlaczego?

A: Dlatego chociażby, że kolory dobrane przez malarza harmonizują ze sobą.

B: Dlaczego to właśnie pozwala ci uważać ten obraz za dobry?

A: Dlatego, że harmonia kolorów jest dostateczną wedle mnie racją dla uznania jakiegoś obrazu za dobry.

B: Ależ dlaczego ma to być dobrą racją ku temu, by sądzić, iż jakiś obraz jest dobry.

A: Dlatego, że harmonia kolorów jest zawsze dobrą racją dla wydania pozytywnej oceny obrazów typu *K*, a ten oto obraz jest typu *K*.

B: Zgadzam się, że ten obraz jest typu *K* i że jego kolory stanowią harmonijną całość, aliści nadal nie wiem, dlaczego to harmonię kolorów przyjmujesz za dobrą rację przy ocenie obrazów typu *K*?

Jak widać z powyższego przykładu, żądanie walidacji pojawia się niezależnie od wyników procesu weryfikacji. Dla pełnego bowiem uzasadnienia sądu o wartości jakiegoś przedmiotu trzeba nie tylko ustalić, czy — i w jakim stopniu — spełnia on kryteria założone, ale także podać racje, dla których te właśnie kryteria zostały przyjęte. Gdybyśmy teraz zrekonstruowali schemat rozumowania *A* w przytoczonym powyżej dialogu w postaci sylogizmu:

Wszystkie obrazy typu *K* są dobre, jeżeli ich kolory są harmonijnie zestawione.

Ten oto obraz jest typu *K* i jego kolory stanowią harmonijną całość.

Ten oto obraz jest więc dobry —

to — podczas gdy w operacji weryfikacji sprawdzamy empirycznie, czy dany obraz jest orzekanego typu *K* i posiada właściwości mu przypisywane — w operacji walidacji natomiast szukamy tej normy lub kryterium wyższego piętra, z której wywiedziona została przesłanka większa omawianego wniosku.

Proces walidacji jest trzystopniowy i trzy też są metody w nim stosowane. Posługując się metodą I, odwołujemy się do kryteriów lub norm bardziej ogólnych, z których na sposób dedukcyjny były wywiedzione normy i kryteria aktualnie walidowane. Stosując metodę II, odwołujemy się do kryteriów, które pozwolą nam ocenić konsekwencje, do jakich prowadzi spełnienie kryterium lub



normy, będących przedmiotem walidacji. W metodzie III natomiast przywołane normy lub kryteria wyższego piętra pozwalają nam zdecydować, czy lepiej jest odstąpić od którejs z przyjętych norm i kryteriów, czy też pozostać przy nich w sytuacji konfliktu z jakimiś innymi normami lub kryteriami.

Na stopniu I musimy dowieść, że przyjęta norma czy kryterium jest stosowna (*relevant*)<sup>18</sup> dla oceny przypadku rozważanego. Używamy wówczas metod I i II. Zadaniem ich jest określić, czy przedmiot oceniany należy do klasy tych przedmiotów, wobec których możemy poprawnie zastosować jakąś normę lub kryterium. Zilustrujmy wyzyskanie metody I na przykładzie wyżej rozważanym: Możemy pokazać, iż kryterium harmonii kolorów jest uzasadnione w odniesieniu do malarstwa pewnego typu (np. malarstwa europejskiego XVII i XVIII w.) przez wywiedzenie go z bardziej ogólnego kryterium, jakie jest właściwe dla oceny malarstwa tego typu. Takim kryterium ogólnym mogłaby być np. „integralność”, albo „organiczna jedność” wszystkich elementów kompozycji obrazu. Za przykład praktycznego użytku metody II niech starczy nam następujący: Ktoś mógłby utrzymywać, że hojność w rozdzielaniu jałmużny jest kryterium stosownym dla oceny charakteru danego osobnika dlatego, że im powszechniej wspomniane kryterium jest w jakimś społeczeństwie stosowane, tym bardziej społeczeństwo to jest bliższe idealnego, jako że skutkiem niewątpliwym rozdziału jałmużny jest minimalizacja cierpienia, a oceniający reprezentuje stanowisko utylitarystyczne.

Na stopniu II musimy wykazać, posługując się wszystkimi trzema metodami, że nic — ani w okolicznościach, w jakich dokonujemy oceny, ani w samym przedmiocie ocenianym, a co różniłoby go od innych przedmiotów klasy porównania — nie każe nam odstąpić od zastosowania w rozpatrywanym przypadku norm lub kryteriów określonych jako stosowne na stopniu I. Nie ocenimy przeto negatywnie niedotrzymania przez przyjaciela zobowiązania, że ten w umówionym terminie zwróci nam pożyczoną książkę, skoro dowiemy się, iż nie mógł on tego uczynić, gdyż zajęty był w owym czasie pielęgnowaniem ciężko chorej matki. Aczkolwiek w każdej innej sytuacji uważalibyśmy wykroczenie przeciw normie nakazującej dotrzymywanie przyrzeczeń za niedopuszczalne. W rozważanych okolicznościach powstrzymuje nas przed wydaniem ujemnej oceny postępowania przyjaciela aprobowana przez nas norma wyższego piętra dedukcyjnego, żądająca czynienia wszystkiego, co tylko w naszej mocy, dla ratowania życia ludzkiego.

Na stopniu ostatnim upewniamy się, czy jakieś inne normy lub kryteria wyższego rzędu nie sprzeciwiają się zastosowaniu normy lub kryterium przyjętego. Na tym stopniu używamy wyłącznie metody III. Demonstracją jej użycia może być przewidziany w regulaminach wojskowych sposób zapobiegania konfliktowi, jaki przeżyłby żołnierz stojący na warcie w razie zderzenia się dwu norm, z których pierwsza żąda od niego w każdych warunkach posłuszeństwa wobec przełożonego, druga zaś zabrania wpuszczania do strzeżonego przez niego budynku osób nie posiadających ważnej przepustki. Konflikt z góry rozstrzyga norma nadrzędna, zakazująca jakichkolwiek odstępstw od normy drugiej.

c) Nim przejdę do omawiania faz trzeciej i czwartej procesu uzasadniania, chciałbym przedtem wprowadzić dwa nowe pojęcia i podać za Taylorem ich definicje. Są to pojęcia systemu wartości i punktu widzenia. System wartości to ogół kryteriów i norm pewnego typu uporządkowanych zgodnie z miejscem, jakie zajmują w procesach weryfikacji i walidacji sądów o wartościach i powinno-

<sup>18</sup> Termin polski „stosowny” wydaje mi się najlepiej odpowiadać znaczeniowo angielskiemu słowu *relevant*. Również fakt, że termin „stosowny” jest w języku polskim terminem wartościującym (orzeka mianowicie o wartości instrumentalnej jakiegoś przedmiotu) zdaje się tylko przemawiać za wprowadzeniem go w miejsce angielskiego *relevant*, za pomocą którego wszak — zdaniem Taylora — wyrokujemy, czy norma lub kryterium zastosowane w danym kontekście sytuacyjnym użyte zostały zgodnie ze swoim przeznaczeniem.



ciach tego samego typu. Tak np. moralny system wartości to ogół kryteriów i norm, które stosujemy przy weryfikacji ocen i preskrypcji moralnych i które są uporządkowane wedle stopnia ogólności przypisywanego im w procesie walidacji. Estetyczny system wartości to ogół kryteriów i norm estetycznych, jakimi posługujemy się dla celów weryfikowania i walidowania preskrypcji i ocen estetycznych. Istnieją także systemy wartości — polityczny, religijny, etykietałny, prudencjalny itd.

Kryterium podziału systemów wartości na typy jest przyjęcie określonego punktu widzenia (*point of view*): — moralnego, estetycznego, religijnego itd. To jest przyjęcie pewnych reguł rozumowania jako ram, wewnątrz których są uzasadniane sądy o wartościach i preskrypcje. Kiedy weryfikujemy i walidujemy nasze sądy z jakiegoś punktu widzenia, przytaczamy racje, które są dobre (i *a fortiori* stosowne) zgodnie z tymi właśnie regułami, określającymi dany punkt widzenia. Inaczej mówiąc — podać definicję jakiegoś punktu widzenia, to wskazać obowiązujące w jego ramach reguły rozumowania. Tym więc, co określa naukowy punkt widzenia, są reguły rozumowania naukowego („metody naukowe”), matematyczny punkt widzenia określają reguły myślenia matematycznego itd. Normatywny punkt widzenia od nienormatywnego odróżniają zarówno reguły stosowności (*relevance*), za pomocą których decydujemy, czy racja użyta dla uzasadnienia jakiegoś sądu o wartości jest stosowna, jak i reguły poprawnego wnioskowania. Poszczególne zaś normatywne punkty widzenia różnią się jedynie odmiennymi regułami stosowności w nich obowiązującymi. Przyjmujemy punkt widzenia moralny wtedy, kiedy np. mówimy o jakiejś książce, że jest dobra, bo sprzyja kształtowaniu pożądaných postaw moralnych czytelników, estetyczny zaś wówczas, gdy o tejże książce mówimy, że jest dobra, wskazując jednocześnie jakieś jej osobliwości stylistyczne jako podstawę naszej jej oceny. W obydwu przecież wypadkach schemat logiczny rozumowania, jakie przeprowadziliśmy, jest taki sam. Inne tylko kryteria w każdym z nich uważamy za stosowne.

d) Różnice między normatywnymi i nienormatywnymi punktami widzenia to także różnice pomiędzy odrębnymi językami. Taylora definicja języka normatywnego jest — co zresztą on sam podkreśla — zmodyfikowaną wersją definicji języka Wittgensteina. Taylor wyróżnia dwa podstawowe typy reguł, które razem definiują język normatywny. Pierwszy rządzi użyciem słów w zdaniach, w których wypowiadamy oceny i preskrypcje. Drugi rządzi użyciem słów wówczas, gdy przytaczamy racje za lub przeciw ocenom i preskrypcjom. Zdaniem autora każdemu wyodrębnionemu językowi normatywnemu odpowiada określony punkt widzenia. Toteż przyjąć jakiś punkt widzenia, to przyjąć jednocześnie dyspozycję do używania pewnego języka normatywnego. Z pierwszym typem reguł, które rządzą użyciem słów w ocenach i preskrypcjach, i które są takie same dla wszystkich języków normatywnych, zapoznaliśmy się w części 1 i 2 niniejszej recenzji. Do drugiego typu należą reguły określające stosunki między zdaniami ocenającymi i preskryptywnymi, a zdaniami, w których podajemy racje mające uzasadniać podejmowane sądy o wartości czy powinności, zatem znane nam już reguły stosowności i poprawnego wnioskowania. Jak to zostało wcześniej powiedziane, w różnych językach normatywnych obowiązują odrębne reguły stosowności, wiążące poszczególne wypowiedzi normatywne (zdania normatywne, zdania weryfikacyjne, w których stwierdzamy, czy przedmiot posiada właściwości orzekane, i zdania walidacyjne, w jakich wskazujemy wyższe normy lub kryteria przemawiające za, albo przeciw, kryterium czy normie zastosowanej) w spójną całość. One też wyróżniają języki normatywne spośród innych.

e) Łatwiej teraz przyjdzie nam zrozumieć, w czym wyraża się — zdaniem Taylora — autonomia dyskursu normatywnego. Jest on autonomiczny pod czterema względami:

(1) Autonomiczne jest rozumowanie normatywne, ponieważ reguły, zgodnie



z którymi dajemy dobre racje za ocenami lub normami, albo przeciw nim, są logicznie niezależne od reguł rządzących uzasadnianiem innych typów wypowiedzi.

(2) Autonomiczne są również same oceny i preskrypcje. To znaczy, że pomiędzy przesłankami, z jakich je wyprowadzamy, nie mogą występować wyłącznie sądy o faktach. Albowiem nie jest logicznie uprawnione przejście od zdań o faktach do zdań o wartościach czy powinnościach. Pogląd przeciwny byłby błędem naturalistycznym, który Taylor odrzuca. Zarówno w tej jego wersji, która głosi, że każdy termin normatywny jest synonimem jakiegoś terminu empirycznego czy opisowego, albo też grupy takich terminów, jak i wersji, nazywanej przez autora dedukcyjną, dopuszczającej możliwość wywiedzenia sądu normatywnego z przesłanek, pomiędzy którymi występują jedynie zdania o faktach. Wśród przesłanek więc jakiegoś wnioskowania dedukcyjnego musi znaleźć się także co najmniej jedno zdanie normatywne.

(3) Trzeci wzgląd, pod jakim dyskurs normatywny jest autonomiczny, wiąże się ze znaczeniem, w którym używamy pojęć „prawdziwy” lub „fałszywy” w zastosowaniu do wypowiedzi o charakterze normatywnym. Otóż dla dowiedzenia prawdziwości jakiejś wypowiedzi normatywnej nie wystarczy sam akt jej empirycznej weryfikacji czy falsyfikacji. Wprawdzie w każdej z czterech faz procesu uzasadniania możemy stosować procedury empiryczne, tym wszakże, co decyduje o prawdziwości wypowiedzi normatywnej nie jest jej zgodność z jakimiś faktami, ale dobre racje, jakie możemy podać celem jej uzasadnienia. O prawdziwości albo fałszywości jakiejś wypowiedzi normatywnej stanowi zatem nie tylko akt empirycznej weryfikacji, ale także jej zgodność (czy też niezgodność) z jakimiś normami i kryteriami z wyższego piętra dedukcyjnego. A nadto, dla zupełnego uzasadnienia tej wypowiedzi niezbędne jest dokonanie dalszych jeszcze zabiegów<sup>19</sup> — windykacji i racjonalnego wyboru. Dopiero poprawne wykonanie wszystkich czterech operacji — weryfikacji, walidacji, windykacji i racjonalnego wyboru dostarcza pełnego kompletu dobrych racji, które razem stanowią o prawdziwości lub fałszywości jakiegoś sądu o wartości czy powinności. Ponieważ zaś w dwu ostatnich fazach procesu uzasadniania uciekamy się do procedur różnych od tych, które są stosowane w logikach indukcyjnej i dedukcyjnej, ich to obecność — w przekonaniu Taylora — określa różnice między rozumowaniem normatywnym a metodami wnioskowania przyjętymi w naukach empirycznych i dedukcyjnych.

(4) W innym wreszcie sensie, kiedy mówimy o autonomii dyskursu normatywnego, mamy na myśli znaczenie terminów normatywnych. Znaczenie słów określają zadania, jakim słowa te służą. Funkcje, które terminy normatywne pełnią, są odmienne od tych, w jakich mogą występować terminy opisowe. Z takimi właśnie różnymi użytkami terminów normatywnych zapoznaliśmy się już, przeglądając rozmaite odmiany sądów o wartościach i sądów o powinnościach. Dyskurs normatywny różni się tedy od deskryptywnego nie tylko odrębnymi regułami rządzącymi uzasadnianiem wypowiedzi, ale również regułami semantycznymi, określającymi warunki poprawnego używania typowych wyrażeń, które jakiś dyskurs konstytuują.

f) Kolejną, a trzecią już fazą procesu uzasadnienia jest proces windykacji, którego wykonanie wymaga wyjścia poza ramy jakiejś praktyki społecznej i uzasadnienia jej samej w całości. I to uzasadnienia nie tylko jakiegoś systemu wartości z jego normami i kryteriami, ale nadto uzasadnienia samej dyspozycji do kierowania się tymi właśnie kryteriami i normami w postępowaniu. Albo, mówiąc innymi słowy, windykując uzasadniamy także nasze zaangażowanie się po

<sup>19</sup> Podczas gdy dla rozstrzygnięcia sporu aksjologicznego (jeżeli nie jest to spór pomiędzy różnymi etosami) wystarczy podanie dobrych racji, jakimi mogą być już to wyniki operacji weryfikacji, już to walidacji, albo też obydwu razem.



stronie jakiegoś systemu wartości. Zaangażować się zaś po stronie jakiegoś systemu wartości to przyjąć określony punkt widzenia, ten mianowicie, do którego rozważany system należy. To — dalej — realizować jakiś system wartości w swoim postępowaniu, podporządkowując mu swoje myśli, uczucia, postawy, to stosować kryteria pospółu z nim przyjęte i postępować zgodnie z normami przezeń przepisywanymi.

Zadaniem operacji windykacji jest wykazać, że jakiś system wartości posiada zarówno wartość instrumentalną, jak i kontrybutywną dla jakiegoś etosu<sup>20</sup>. Taylor definiuje etos jako ogół systemów wartości, z których każdy należy do odmiennych punktów widzenia, uporządkowanych wedle jakiejś hierarchii ważności. A dokładniej: jako ogół zasad najwyższych z systemów wartości wchodzących do zakresu poszczególnych etosów, do których to zasad odwołujemy się w operacji windykacji i które już same nie mogą być uzasadnione przez żadne wyższe.

Wartość instrumentalną przypisujemy przedmiotowi wówczas, gdy jest on użyteczny dla wartości założonych, gdy więc tworzy, popiera, sprzyja zachowaniu, wzmacnia lub pomnaża te wartości. Wartość kontrybutywną natomiast przedmiot ten posiada wtedy, kiedy jest konstytutywną częścią całości, posiadającej wartość wewnętrzną (*intrinsic*), inherentną (*inherent*) lub instrumentalną. Wartość wewnętrzną posiadają tylko te przedmioty, które (1) są jakościami naszego doświadczenia, doznawanymi przez nas jako przyjemne, (2) nie są derywatami żadnych innych wartości. Wartość inherentna z kolei to zdolność jakiegoś przedmiotu do wzbudzenia w nas doznań przyjemnych. Dowieść wartości instrumentalnej systemu wartości to wykazać, że jego naczelne zasady sprzyjają realizacji ideałów etosu, ze względu na które system ów sprawdzamy. Wprowadzie Taylor nie dość ściśle informuje, na czym polega ustalenie w toku windykacji, czy będący jej przedmiotem system wartości posiada wartość kontrybutywną dla zasad naczelnych na jakiś etos się składających. Możemy jednak domniemywać, że jednostka dokonująca zabiegu windykacji musi we własnym doświadczeniu życiowym mieć możliwość upewnić się, czy zasady te nie wchodzi w konflikt z ideałami etosu przez nią aprobowanego, co zagrażałoby zachwianiem harmonii jej osobowości.

Uznanie przeprowadzonego zabiegu windykacji za poprawny zależy od tego, czy spełnione zostały w jego trakcie warunki następujące: Pierwszym warunkiem jest, aby osobnik angażujący się po stronie jakiegoś systemu wartości chciał się zaangażować właśnie po stronie tych kryteriów i norm oraz reguł rozumowania, jakie razem składają się na dany system. Drugim — aby jego aprobata przyjętego systemu była dobrowolna, aby była więc wyrazem jego własnych, a nie narzucanych mu przekonań. Trzecim formułowanym przez Taylora wymogiem jest ten, że jednostka musi znać wszystkie konsekwencje wyboru systemu, powinna tedy mieć możliwość empirycznego sprawdzenia, czy posiada on wartość instrumentalną i kontrybutywną dla zasad naczelnych obranego przez nią etosu. Ostatni warunek zakłada, że rozumowanie, w którym jednostka opowiada się za jakimś systemem wartości, nie jest tylko formalno-logiczne, a sprawdzianem, jakim się kierujemy przy aprobacie dowolnego systemu wartości, jest pragmatyczne kryterium prawdy.

g) Kończąc proces uzasadniania na windykacji, pozostajemy jeszcze w jakimś kręgu kulturowym wraz z jego historycznie wykształconymi ideałami i korespondującymi z nimi dwiema praktykami społecznymi: systemów wartości i wnioskowań normatywnych. Wszelako Taylor chciałby uniknąć relatywizmu kulturowego i w tym celu konstruuje pojęcie racjonalnego wyboru. Ma to być zabieg, za pomocą którego moglibyśmy wybierać między odmiennymi — w różnych kultu-

<sup>20</sup> Termin „etos” wprowadzam w miejsce terminu autora *way of life*.



rach i różnych czasach powstałymi — etosami. Określają go zaś trzy formułowane przez autora warunki: Po pierwsze — musi to być wybór wolny, nie determinowany przez żadne nieświadome motywy, dokonywany nie pod wpływem przymusu ni wewnętrznego (np. silnego impulsu), ani zewnętrznego, powinien być natomiast wyrazem własnych preferencji intelektualnych wybierającego. Po drugie — ma to być wybór oświecony. Osobnik zatem go podejmujący winien poznać każdy z alternatywnych etosów, konsekwencje jego przyjęcia i ponadto sposoby jego realizowania w praktyce życiowej. Pomocne mu w tym względzie okazać się mogą posiadane przez niego wiedza intelektualna, imaginacja i doświadczenie życiowe. Po trzecie — wybór powinien spełniać wymóg bezstronności. Winien być przeto bezinteresowny (to znaczy, że osobnik dokonujący wyboru powinien powodować się przy jego podejmowaniu wskazaniem intelektu, a nie swymi uczuciami), obiektywny (warunek nierealizowalny, co i Taylor przyznaje, gdyż żąda wstrzymania się na czas wyboru od ulegania preferencjom emocjonalnym, jakie uformowały się w toku urzeczywistniania aprobowanego przedtem etosu) i nieuprzedzony (ostatni warunek jest apelem autora do instytucji wychowawczych *tout court*, wzywającym do kształtowania osobowości nieautorytarnych).

4. Przechodząc od krytyki Taylora koncepcji uzasadniania w dyskursie normatywnym, chciałbym zadeklarować swoją sympatię dla wysiłków autora, z którego większością twierdzeń się godzę. Akceptuję niemal bez zastrzeżeń te jego poglądy, które zdają sprawę z praktyk potocznych dyskursu i języka normatywnego, a które wydają mi się adekwatne w stosunku do rzeczywistości. Stwierdzenie atoli, jakoby propozycje Taylora wiernie odtwarzały zwyczaje językowe, mogłoby spotkać się ze sprzeciwem, pochodzącym bądź to od kogoś (a), kto nie sądzi, aby pojęcia dyskursu normatywnego i języka normatywnego były synonimami. Byłaby to obiekcja uzasadniona, tym bardziej jeszcze, że Taylor używa wprawdzie (o czym dalej) tych terminów synonimicznie, jednakowoż nawet w jego interpretacji są one niewspółmierne zakresowo. Oto wśród desygnatów terminu „dyskurs normatywny” znalazło się pojęcie racjonalnego wyboru, a więc zabiegu o charakterze filozoficznym, nie językowym. (b) Bądź to ktoś mógłby oponować przeciw włączeniu do pojęcia jakiegokolwiek języka pojęcia dobrych racji, gdyż implikuje ono obecność reguł uzasadniania, te zaś uważa się na ogół za reguły myślenia, nigdy za normę językową. Ponieważ Taylor wprowadza do zakresu pojęcia języka również reguły poprawnego wnioskowania, spróbuję wyjaśnić, w jakich granicach, zdaniem moim, jego definicja języka normatywnego jest adekwatna wobec pospolitych praktyk językowych.

W tych wszystkich językach, w których rządzi tendencja do jak najściślejszego wyrażania się i w których dąży się do tego, aby wypowiedzi w nich występujące zbliżały się do sądów i pojęć myślenia, wśród norm językowych znajdziemy także dyrektywy, za pomocą jakich w poszczególnych językach osiąga się ścisłość wyrażen w nich spotykanych. Dotyczy to zarówno języków teoretycznych (naukowych), jak i praktycznych (fachowych), jako że i w jednych, i w drugich przedsiębrane są próby definiowania i kodyfikowania słów-terminów używanych.

Dążność podobną zauważymy również w językach normatywnych<sup>21</sup>, gdzie

<sup>21</sup> Na gruncie tzw. funkcjonalnej teorii języka, stworzonej w Praskim Kole Lingwistycznym, istnieje możliwość wyróżnienia języka normatywnego jako odrębnego języka wewnątrz języka literackiego. Oto np. jeden z czołowych teoretyków Koła, Bohuslav Havránek (wydzielił w języku literackim — ze względu na cztery wyspecjalizowane jego funkcje: komunikatywną, praktyczno-zawodową, teoretyczno-zawodową i estetyczną — cztery języki funkcjonalne: potoczny, zawodowy, naukowy i poetycki) sądzi, że poszczególne „warstwy” języka odróżniają się nie tylko posiadaniem zasobem środków językowych (np. zasobem leksykalnych i gramatycznych dubletów synonimicznych, stosownych terminów itd.), to jest nie tylko całością tych środków, ale i strukturą ich organizacji. Przy czym o zasadniczej różnicy między językami: potocznym, zawodowym i naukowym stanowić mają — jego zdaniem — jedynie różnice w za-



komunikatywność wypowiedzi jest warunkiem koniecznym prawidłowego spełnienia przez nią jej funkcji, do których między innymi należy kierowanie zachowaniem się ludzi. Wszelako właśnie wypowiedzi normatywne są rekordowo wprost niejednoznaczne, czy to dlatego, że to samo wyrażenie (np. „*Quo vadis* Sienkiewicza to dobra książka”) może wchodzić do zakresu różnych języków normatywnych (np. przytoczona ocena powieści Sienkiewicza może być oceną estetyczną, polityczną, religijną, moralną itd.), czy też dlatego, że znaczenie jego będzie różne zależnie albo od tego, jaką normą lub kryterium (już w ramach poszczególnych punktów widzenia) posłużyliśmy się w funkcji przesłanki większej naszego rozumowania, albo od naszej wiedzy o przedmiocie oceny i sytuacji, w jakiej oceniamy. Wynika to z właściwego językom normatywnym ubóstwa środków językowych, którym — ze względu na wielość funkcji, dla jakich są wykorzystywane — nadaje każdorazowo znaczenie „uzus” dopiero w kontekście sytuacyjnym. Stąd podanie znaczenia dowolnej wypowiedzi aksjologicznej wymaga zawsze odtworzenia rozumowania, poprzedzającego sam akt lingwistyczny. Stąd — dalej — pytanie o racje w języku normatywnym ma w znacznej ilości wypadków sens inny aniżeli podobne pytanie w dyskursie np. naukowym: gdy w przypadku drugim zapytujemy o reguły myślenia lub fakty, to w pierwszym pytamy najczęściej o znaczenie wypowiedzi słownej.

Jakie racje natomiast będą racjami dobrymi — o tym stanowi norma językowa. Wskazać zaś dobre racje to przytoczyć odpowiednie zdania weryfikacyjne i zdania walidacyjne, precyzujące znaczenie jakiejś wypowiedzi, funkcje których to zdań w języku normatywnym w moim przekonaniu odpowiadają funkcjom definicji w językach innych. Tak jak z kolei normy rządzące uzasadnianiem w językach normatywnych znajdują swój odpowiednik w dyrektywach, którymi posługując się dokonujemy w językach teoretycznych i praktycznych zabiegów racjonalizacji<sup>22</sup>, starając się nadać ich wyrażeniom ścisłość polegającą na jednoznacznym oddawaniu sądów naszego myślenia. Do twierdzenia, że wskazane normy języka są regułami uzasadniania, skłania mnie przekonanie o doniosłej roli, jaką procedury omawiane pełnią w sporach o charakterze aksjologicznym, gdzie z ich pomocą dowodzimy adekwatności wypowiedzi wobec sądu aksjologicznego, który za jej pośrednictwem przekazać chcemy i co do którego spodziewamy się, że jest on podzielany również przez naszego interlokutora. Innymi słowy, dowodzimy zgodności naszych sądów o wartościach czy powinnościach, złożenie którego to dowodu częstokroć czyni spór bezprzedmiotowym.

Błędem wszelako byłoby przypuszczać, że uzasadnianie w powyższym sensie dowolnej wypowiedzi normatywnej jest równoznaczne orzeczeniu o posiadanej przez nią wartości logicznej. Być może ucząc się języka normatywnego uczymy się jednocześnie reguł poprawnego wnioskowania aksjologicznego. Jednakże reguły wnioskowania nie są normami języka, dlatego pytanie o racje, dla których sądzimy, że jest tak właśnie, jak mówimy, jest pytaniem pozajęzykowym i należy do zakresu logiki lub filozofii. Nie mam tedy na myśli, pisząc o językowych regułach uzasadniania jakiegokolwiek wyrażenia aksjologicznego, reguł, którymi posługujemy się przy dowodzeniu prawidłowości albo fałszywości sądu, jaki akt wypowiedzania się przy poprzedził. Podać „dobre racje” zgodnie ze zwyczajem językowym na rzecz

sobach środków językowych (patrz artykuł Bohuslava Havránka, *O funkcjonalnom rasstoženii literaturnogo jazyka*, w: antologia „Pražskij lingwističeskij kružok”, Moskwa 1967, s. 435-436). Twierdzenia Koła Praskiego są dzisiaj przedmiotem krytyki, toteż pozostawiając ocenę przydatności propozycji Havránka językoznawcy, chciałbym ograniczyć się wyłącznie do stwierdzenia, że moje intuicje przemawiają za tym, by w ślad za Taylorem wyróżniać język normatywny jako oddzielną „warstwę” języka literackiego, właśnie ze względu na odrębność jego środków leksykalnych.

<sup>22</sup> Termin „racjonalizacja” dla określenia tego typu zabiegów w językach teoretycznych i praktycznych zapożyczyłem od Bohuslava Havránka (patrz jego artykuł, *Zadania języka literackiego i jego kultura*, w: „Praska szkoła strukturalna w latach 1926-1948”, Warszawa 1966).



jakiegoś wyrażenia formułowanego przy zastosowaniu terminów normatywnych to wskazać odpowiednie (o prawidłowym użytku, jaki z nich robimy, stanowi norma językowa) zdania weryfikacyjne i walidacyjne, których obecność dopiero czyni tę wypowiedź zrozumiałą. Podczas gdy podać „dobre racje” w sensie logicznym na rzecz tej samej wypowiedzi, to zbadać, czy sąd w niej przekazywany pozostaje w zgodzie z regułami określającymi warunki poprawnego stosowania metod indukcyjnego i dedukcyjnego wnioskowania. Taylor, jak się rzekło, nie rozgranicza wcale obydwu omówionych typów uzasadniania, co sprawia, że wszystkie jego propozycje dobrych racji mogą być niesłuszne brane za propozycje logiczne, a nie językowe<sup>23</sup>.

Zastrzeżenia moje dotyczą natomiast przede wszystkim kwestii następujących:

a) Do nich należy wspomniana już sprawa stosunków zakresowych pojęć języka normatywnego i dyskursu normatywnego. W definicji, jaką Taylor proponuje dla pojęcia dyskursu normatywnego, zabrakło owej *differentis specifica*, która pozwoliłaby odróżnić to pojęcie od pojęcia języka normatywnego<sup>24</sup>. I jakkolwiek używa on terminów „język normatywny” i „dyskurs normatywny” stale zamiennie, nie są to, także w interpretacji autora, pojęcia współmierne zakresowo. Nie dlatego tylko, że do denotacji pojęcia dyskursu normatywnego weszło pojęcie racjonalnego wyboru, w którym uzasadniamy etos aprobowany razem ze składającymi się nań systemami wartości i odpowiadającymi im punktami widzenia. A zatem — zgodnie z Taylora definicją języka normatywnego, ustalającą, że reguły uzasadniania funkcjonujące w obrębie jakiegoś języka poszczególnego należą do korespondującego z nim punktu widzenia — wychodzimy poza ramy uzasadnień dostępnych nam w samym języku. Ale dlatego również, że normy języka nie są regułami wnioskowania logicznego.

Utożsamienie tych dwu różnych typów norm, jakie rządzą uzasadnianiem wyrażeń normatywnych, nastąpiło prawdopodobnie przy współudziale założenia, że spór aksjologiczny ma w każdych okolicznościach charakter podobny do sporów naukowych, w których spieramy się o wartość logiczną naszych sądów. Skąd, zaobserwowawszy, że w języku potocznym częstokroć dla rozstrzygnięcia sporu (o ile jest to spór wewnątrz jakiegoś etosu) wystarczy podanie dobrych racji, łatwo było wziąć normy językowe określające warunki poprawnego użytku, jaki z tych racji robimy, za reguły rządzące poprawnym wnioskowaniem indukcyjnym czy dedukcyjnym. Nie jest tedy Taylora koncepcja dobrych racji, jak pochopnie sądzić by można, propozycją godzącą zwolenników stosowania dla celów uzasadniania w dyskursie normatywnym logiki formalnej ze zwolennikami logik nieformalnych, którzy pierwsi (np. Toulmin) dostrzegli zwyczaj językowy, niesłusznie przecież sprowadzając do niego z kolei wszystkie procedury uzasadniania w dyskursie normatywnym.

b) Najbardziej interesującą propozycją Taylora, lecz zarazem i najbardziej kontrowersyjną jest koncepcja racjonalnego wyboru. Zaczniemy od stwierdzenia, że charakter tego zabiegu nie został przez autora ujawniony. Podane w toku omawiania racjonalnego wyboru wymogi, przy zachowaniu których powinien on być dokonywany, nie są równoznaczne określeniu schematów poprawnego w jego ramach wnioskowania. Informują po prostu o tym, w jakich okolicznościach psychicznych zabieg taki może zostać skutecznie przeprowadzony, nic nie mówią natomiast o regułach myślenia, które kierować mają jego przebiegiem. Ponieważ

<sup>23</sup> Pozostaje bowiem Taylor wierny praktykom językowym, kiedy w toku charakterystyki procesu oceniania i przepisywania zauważa, że jako odstępstwo od zwyczajów językowych traktowalibyśmy odmowę wypowiadającego ocenę lub normę podania nam — w razie pytania o nie — racji przemawiających za ich przyjęciem.

<sup>24</sup> Tak więc na stronie VII pisze: „When we judge an object to be good or an act to be right, when we tell someone what he ought or ought not to do, and when we try to justify such judgments and prescriptions, we are carrying on normative discourse”. Porównaj tę definicję z definicją języka normatywnego z paragrafu 3d.



z kolei, jak wiemy, Taylor odrzuca błąd naturalistyczny, niepodobna przyjąć, aby ostateczny rezultat aksjologiczny operacji racjonalnego wyboru mógł zależeć, w sensie logicznym, od tego, czy założenia określające warunki sprzyjające jego wykonaniu zostały spełnione. Z góry musimy więc wykluczyć przypuszczenie, jakoby najwyższe zasady etosu obranego były synonimami zdań opisowych, w których stwierdzamy, że decyzja przyjęcia tego etosu była powzięta przy zachowaniu wszystkich wymogów żądanych.

Pozostaje przeto jako najbardziej prawdopodobna hipoteza interpretacyjna, że postulaty Taylora ustalają tylko warunki, których zrealizowanie pozwoli podmiotowi analizowanego procesu osiągnąć giętkość myślenia, umożliwiającą mu przełamanie dotychczasowych nawyków myślowych i nastawień. Co się zaś tyczy charakteru samego obiegu, można kusić się o sformułowanie dwu propozycji konkurencyjnych.

(1) Byłby to zabieg epistemologiczny, w którym jednostka go dokonująca, uwolniwszy swoją świadomość od sztywności i inercji myślenia, może swobodnie percypować etosy kultur jej znanych. Co jednak wówczas pozwalałoby jej preferować jedne treści poznania nad inne? Domniemanie, jakoby Taylor skłaniał się ku aprioryzmowi poznawczemu, wydaje mi się całkowicie bezzasadne.

(2) Gdyby z kolei przekonanie jednostki, że posiadała w stopniu wymaganym dyspozycję psychiczną, obecność której jest konieczna, aby wybór pomiędzy alternatywnymi etosami uznany był za w pełni racjonalny, wiązać z uczuciem satysfakcji, podobnej do tej, jaką daje nam np. ocenione przez nas jako poprawne wykonanie postawionych przed sobą zadań intelektualnych, w koncepcji racjonalnego wyboru Taylora można by widzieć jedną z odmian pragmatyzmu w teorii wartości. A wypowiedzi autora, dopuszczające istnienie różnych skal zasadności tego wyboru można by interpretować zgodnie z pragmatystyczną teorią prawdy, która uzależnia prawdziwość sądu od intensywności uczucia satysfakcji przy jego przyjmowaniu doznawanej.

Wszelako czy w obu rozważanych wersjach propozycje analizowane nie byłyby równoważne zdaniu się przy podejmowaniu wszelkich fundamentalnych decyzji aksjologicznych na poczucia osobnika, zabieg taki urzeczywistniającego, co (zważywszy na potwierdzoną także przez Taylora nierealizowalność postulatu, żądającego zupełnego wstrzymania się na czas wyboru od ulegania preferencjom emocjonalnym wcześniej ukształtowanym) czyniłoby stale aktualnym niebezpieczeństwo solipsizmu aksjologicznego. Z tego to niebezpieczeństwa zresztą autor zdaje sobie chyba sprawę, skoro radzi, by o tym, czy wybór nasz jest w pełni racjonalny, upewniać się sprawdzając, jak wielu ludzi, co do jakich wiemy, że go również racjonalnie wybrali, opowiada się za etosem przez nas zaaprobowanym. Jest to wszakże w moim przekonaniu równoznaczne z przyznaniem się do całkowitej rezygnacji z podjętej próby zerwania z relatywizmem społecznym. Przy braku bowiem możliwości odwołania się do innych kryteriów jednym sprawdzianem, jakim dysponujemy dociekając, czy dany etos został wybrany racjonalnie, są opinie jednostek realizujących jego zasady naczelną w swoim życiu. Stwarza to okazję do wielu nadużyć, tym pewniej nieuniknionych, że każdy z etosów powstałych w kręgu kultury europejskiej jest współcześnie propagowany jako jedynie racjonalny.

c) Moje wątpliwości budzi również koncepcja windykacji, dla której nie znajduję odpowiednika w potocznych procedurach uzasadniania. Twierdzą, że wbrew poglądom autora w toku historycznego rozwoju zmieniają się nie systemy wartości wewnątrz poszczególnych etosów, ale same te etosy. Zmieniają się więc naczelną zasady, które razem jakiś etos stanowią. Nie miałyby tedy operacja windykacji w wersji przedstawionej przez autora swego archetypu w którejkolwiek z przeszłych czy teraźniejszych praktyk dyskursów potocznych, będąc po prostu jego propozycją metodologiczną własną.

Ponieważ potrzeba windykacji pojawia się w związku wprowadzonym przez



Taylor'a pojęciem punktu widzenia, spróbujmy zabadać, jakie treści autor w pojęcie to wkłada, by przekonać się, czy nie znalazły się wśród nich i takie, których wyeliminowanie pozwoliłoby nam w miejsce rozważanego wprowadzić pojęcie inne. Jak pamiętamy, zdaniem Taylor'a, ażeby podać definicję jakiegoś punktu widzenia, wystarczy wskazać obowiązujące w jego ramach reguły rozumowania. Te zaś stanowić mają zarówno reguły uzasadniania, jak i reguły stosowności. Włączenie do zakresu pojęcia punktu widzenia reguł uzasadniania było wyrazem przekonania Taylor'a, że dyskurs normatywny pod tym także względem różni się od dyskursów naukowych. Nie wydaje się wszakże, aby przekonanie jego było słuszne: pomiędzy regułami uzasadniania wskazanymi przez autora nie znalazły się żadne, które by nie występowały także w dyskursie naukowym. Wyjątkiem mogłyby być jedynie procedury racjonalnego wyboru, nic atoli nie wiemy o regułach myślenia w nich rządzących.

Co się tyczy natomiast stosowanych dla celów uzasadniania w dyskursie normatywnym norm językowych, które Taylor zresztą utożsamia z normami poprawnego wnioskowania indukcyjnego i dedukcyjnego, to nie są one regułami uzasadniania w tym znaczeniu, jaki terminowi „uzasadnianie” on nadaje. Toteż wolno nam bez ryzyka błędu usunąć spośród treści pojęcia punktu widzenia reguły uzasadniania, bo to wszak nie one stanowią o różnicy rodzajowej dyskursu normatywnego od innych.

Odrębność swoją normatywny punkt widzenia od pozostałych (tak jak wewnątrz niego każdy z punktów widzenia wyróżnionych) zawdzięcza rządzącym w jego obrębie regułom stosowności, dzięki którym możemy prawomocnie dokonywać subsumpcji zdań o wartościach i powinnościach do zakresu temu pojęciu przyznawanego. Aliści wtedy nic by nie stało na przeszkodzie widzieć w pojęciu moralnego punktu widzenia po prostu pojęcia moralności, w estetycznym — pojęcia estetyki itp., a co więcej, w następstwie poprzedniego, przebudować pojęcie systemu wartości. Dotychczasowe granice zakresowe tego ostatniego zostałyby teraz zniesione (poprzednie narzucał korespondujący z pojedynczym systemem wartości punkt widzenia), co — zgodnie z intuicjami potocznymi, dopuszczającymi taką interpretację np. pojęcia moralności, w myśl której wartości przywoływane dla uzasadnienia ocen i norm moralnych należą do rzędu moralnych — umożliwiłoby nam z kolei włączenie do pojęcia poszczególnego systemu wartości również ideałów, przez najwyższe zasady etosu do realizacji zalecanych, do jakich — jako do ostatecznych założeń aksjologicznych — uzasadniając się odwołujemy. Łatwo dostrzec, że czyniłoby to propozycję windykacji zbędną, a w operacji dowodzenia wartości instrumentalnej zasad najwyższych etosu kazałoby widzieć zabieg walidacji, dokonywany już u szczytu hierarchii dedukcyjnej.

Także postulat, żądający przeprowadzenia w toku samego zabiegu dowodu wartości kontrybutywnej może być, zdaniem moim, zasadnie zaniechany, a to z racji jego jawnie pozapoznawczego charakteru. Przypomnijmy: dowiesć wartości kontrybutywnej systemu windykowanego, to uzasadnić decyzję przyjęcia go jednostki, która musi we własnym doświadczeniu życiowym upewnić się, czy oceny i normy przyjmowane nie wchodzą w konflikt z ideałami do ziszczenia wyznaczonymi przez etos aprobowany, kierując się przy wyborze systemu troską o zachowanie harmonii swojej osobowości. Tak więc kryterium oceny systemu wartości jest harmonia osobowości, a nie sprawdzian teoretyczny, za pomocą którego badamy koherencję ocen i norm systemu sprawdzanego z ideałami, w stosunku do jakich byłby windykowany. Jakoż postulat Taylor'a, nie jest li tylko propozycją metodologiczną, ustala za to, jaka wartość absolutna we wszystkich bez wyjątku fundamentalnych decyzjach aksjologicznych powinna być bezwzględnie poszanowana.

d) Mamy prawo podejrzewać, że własne przekonania moralne Taylor'a gdzie indziej jeszcze doszły do głosu. Moje zastrzeżenia tym razem dotyczą użytku, jaki



Taylor czyni z orzecznika „racjonalny” w odniesieniu do przedstawionych procedur uzasadniania. Z kontekstów, w których autor słowa tego używa, wynikałoby, że do jego konotacji wchodzi zarówno zgodność z regułami logicznego wnioskowania (weryfikacja, walidacja), jak i zgodność z jakimiś kryteriami psychologicznymi, określającymi warunki psychiczne, w jakich myślenie osobnika dokonującego zabiegu racjonalnego wyboru mogłoby przebiegać maksymalnie sprawnie. Truizmem byłoby dowodzić, że wartość wyników myślenia nie zależy w sensie logicznym od okoliczności, w jakich się ono odbywało. Chciałbym się przeto ograniczyć do zwrócenia uwagi, iż wśród postulatów Taylora, przepisujących, co należy zrobić celem stworzenia okoliczności najbardziej sprzyjających myśleniu, znalazło się również żądanie nieuciekania się do przymusu przy wdrażaniu jakichkolwiek poglądów aksjologicznych, będące — moim zdaniem — żądaniem par excellence moralnym.

e) Ostatni wreszcie zarzut: Otóż wydaje mi się, że każdy, kto uważa aprobatę systemu wartości za akt emocjonalny i następnie proponuje racjonalne procedury wyboru pomiędzy różnymi systemami wartości — powinien, jeśli już nie próbować rozwiązać, to przynajmniej zasygnalizować psychologiczny problem współzależności intelektu i uczuć. Taylor, sądząc tylko po prezentowanej jego pracy, nie dostrzega w ogóle istnienia takiego problemu.

Stanisław Zapaśnik

#### PROBLEM PRAWDY W MORALNOŚCI I W PRAWIE

Georges Kalinowski, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, Emmanuel Vitte, Lyon 1967, s. 287.

Zagadnienie prawdy w dziedzinie moralności i prawa wiąże się z podstawowymi problemami filozoficznymi. Wobec „pluralizmu” rozwiązań filozoficznych (s. 11) trudno, zdaniem autora, o wypracowanie jakiegoś stanowiska, które by było powszechnie przyjęte. Zajmuje się on nie historią poglądów, lecz analizą podstawowych rozstrzygnięć tego zagadnienia (s. 14). Temu poświęcona jest pierwsza część pracy. W drugiej zaś, wykorzystując poglądy opowiadające się za uznaniem prawdziwości niektórych wypowiedzi moralnych i prawnych, stara się rozwinąć to stanowisko na gruncie „realistycznej filozofii egzystencjalnej” (s. 201).

Odpowiedź na pytanie, czy sądy moralne i prawne podpadają pod kategorie prawdy i fałszu, może być trojaka. Można na nie odpowiedzieć twierdząco, przecząco lub też sceptycznie wstrzymać się od głosu. Autor nie zajmuje się szerzej tą trzecią postawą, choć wspomina jej przedstawiciela, A. Naessa (s. 15, 67). Natomiast spotykamy w pracy rozbudowaną analizę obu pozostałych stanowisk.

Pierwsze stanowisko, to stanowisko negatywne, które autor mianuje „irracjonalizmem”. Irracjonalizm ten nie jest jednolity. Z jednej strony mamy „irracjonalizm woluntarystyczny” (pozytywizm prawniczy) (s. 23 i n.). Od sofoklesowskiego Kreona ciągnie się ten nurt myśli poprzez Duns Szkota, Ockhama, Kartezjusza, Suareza, Grocjusza, Hobbesa, Rousseau aż do dwóch współczesnych przedstawicieli tego nurtu — Kelsena i von Wrighta. Autor stwierdza, że „... dopiero, gdy woluntaryzm połączy się z pozytywizmem filozoficznym i prawniczym staje się tym irracjonalizmem, który odmawia normom wartości prawdy i fałszu” (s. 35).

Drugi typ tego irracjonalizmu, to „irracjonalizm uczuciowy (*sentimentaliste*)” czy też „emocjonalistyczny” (s. 42 i n.). Chodzi tutaj o poglądy Hume’a i jego kontynuatorów, a więc przede wszystkim filozofów z Koła Wiedeńskiego oraz innych, z których nieco szerzej zostaje omówiony Ayer i Ross. Autor analizuje



poglądy Hume'a uważając je za charakterystyczne dla tego sposobu myślenia. Cytuje słynny ustęp z *Traktatu o naturze ludzkiej*, odrzucający przejście od wypowiedzi, o tym co istnieje, do wypowiedzi, wyrażających jakieś powinności (s. 53)<sup>1</sup>. Autor ujmuje zawarte w nim rozumowanie w postaci sylogizmu, którego wadliwość chce wykazać podważając jedną z przesłanek — twierdzenie, że „sądy moralne są znakami uczuć” (s. 56 i n.). Analogiczny wywód przeprowadza autor co do poglądów Ayera i Rossa, również ujętych w postać sylogizmu, stwierdzając, że już większa jego przesłanka głosząca, że „Żadna wypowiedź nie nadająca się do weryfikacji nie jest ani prawdziwa ani fałszywa”, jest „wyraźnie fałszywa” (s. 62).

Mianowanie tej grupy poglądów „irracjonalizmem” jest charakterystyką, z którą trudno się zgodzić bez zastrzeżeń. Autor wyraża tutaj swój własny stosunek do koncepcji, która nie traktuje analogicznie „poznania praktycznego” i „poznania teoretycznego”. Trudno tutaj wchodzić w spory terminologiczne, ale czy określnik „irracjonalizm” nie winien być zachowany do tych poglądów, które odmawiają znaczenia normom i ocenom przyrównując je do czystych emotywow, wyrażających jakieś stany psychiczne<sup>2</sup>. Z drugiej strony, czy jest „irracjonalizmem” pogląd, który odmawiając normom wartości prawdy i fałszu, uznaje, że mają one określone znaczenie językowe i że dlatego można kontrolować posługiwanie się nimi oraz ustalanie ich znaczeń według przyjętych dyrektyw<sup>3</sup>.

Nie sądzę, by krytyka, zawarta w interesującym przedstawieniu obu „irracjonalizmów”, była przekonująca, jeżeli nie przyjąć założeń, które je obalają. Niewątpliwie w języku codziennym normy moralne wypowiedzane są tak, jakby były prawdziwe albo fałszywe, i o tyle autor ma rację podkreślając „nieskuteczność” zabiegów, by ten sposób wyrażania się zmienić (s. 64). Wątpię jednak, czy można to traktować jako przejaw „zdrowego rozsądku” (ibid.) — przecież równie zakorzeniony zwyczaj mówienia, że „słońce wschodzi” trudno by uznać za argument przeciw tezie kopernikańskiej o ruchu ziemi wokół słońca. Podstawa krytyki tkwi głęboko, z czego autor świetnie zdaje sobie sprawę pisząc, że za argumentami odrzuconych przez niego poglądów „... kryje się z jednej strony noetyka pozytywistyczna, empirycystyczna, nieadekwatna, oraz, z drugiej strony, filozofia materialistyczna i ateistyczna (jedyna, która pozwala na tak wąską epistemologię)” (s. 65). W tej właśnie charakterystyce założeń filozoficznych da się odczytać własne stanowisko autora, jako zwolennika poglądów przeciwnych.

Poglądy te nawiązują do tych, które opowiadają się za stosowalnością prawdy i fałszu w moralności i w prawie. Autor nie zajmuje się tutaj koncepcjami, które sprowadzają normy do zdań dotyczących jakichś bytów idealnych, ani redukujących je do wypowiedzi instrumentalnych — nie chce bowiem, by rozstrzygnięcie problemu nastąpiło „za cenę jego usunięcia”, gdy pominię się charakter oceniający czy normatywny wypowiedzi moralnych i prawniczych (s. 70)<sup>4</sup>. Dlatego też interesują go przedstawiciele koncepcji, które uznają istnienie jakiegoś poznania moralnego, którego konsekwencją jest zastosowalność kategorii prawdy i fałszu na terenie etyki. Autor omawia poglądy zwolenników koncepcji „emocjonalnego poznania” moralnego i prawniczego (s. 72 i n.). Twórcami ich są F. Brentano, E. Husserl, M. Scheler i N. Hartmann. Wszyscy oni opowiadają się za poznaniem aksjologicz-

<sup>1</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Kraków 1952, t. II, s. 195.

<sup>2</sup> Por. np. porównanie ocen do wykrzykników w pracy cytowanego przez autora A. J. Ayera, *Language, Truth and Logic*, London 1931, s. 158 i nast. Inne pozycje por. J. Wróblewski, *Zagadnienia teorii wykładni prawa ludowego*, Warszawa 1959, s. 60, przyp. 25.

<sup>3</sup> Np. J. Wróblewski, *Zagadnienia teorii wykładni* [...] op. cit., rozdz. II i passim; G. Gottlieb, *The Logic of Choice*, London 1968, passim; Z. Ziemiński, *Logiczne podstawy prawnoznawstwa*, Warszawa 1966, rozdz. III § 3 i passim.

<sup>4</sup> O rozmaitych koncepcjach znaczenia ocen i norm por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1963, wyd. III, rozdz. II-V; J. Wróblewski, *Zagadnienia teorii wykładni* [...], op. cit., rozdz. II §§ 1, 2.



nym i kładą podwaliny pod prawdziwość moralnych sądów wartościujących. Natomiast krytycznie autor odnosi się do koncepcji poznania normatywnego C. Cossio, twórcy szkoły egologicznej w teorii prawa<sup>5</sup>, który wypracowuje własną koncepcję prawdziwości norm prawnych (s. 119 i n.).

Szczególnie dużą uwagę poświęca autor omówieniu poglądów obrońców „intelektualnego poznania moralnego i prawnego” — Arystotelesowi, Tomaszowi z Akwinu i Tomaszowi Reidowi (rozd. II § 2). Nic dziwnego w tej preferencji, skoro, jak pisze autor, „... to oni wypracowali rozstrzygnięcie [problemu prawdy i fałszu norm prawnych i moralnych], które wydaje się nam najlepiej uzasadnione i które chcemy jedynie sprecyzować, pogłębić i rozwinąć” (s. 129, por. s. 138-139). Temu zadaniu poświęcona jest druga część recenzowanej pracy.

Dla przeprowadzenia analizy problemu prawdziwości i fałszywości norm moralnych i prawnych autor musi bliżej określić, co to są te normy.

Punktem wyjścia jest arystotelesowski podział poznania i zdań, który „bez wątplenia jest dyktowany przez naturę rzeczy” (s. 165). A więc istnieje poznanie teoretyczne i poznanie praktyczne, które z kolei dzieli się na poznanie moralne i poznanie twórcze (pojętne). Analogicznie przedstawia się podział zdań. Precyzując rozróżnienia Arystotelesa autor daje definicję zdania praktycznego. Oto można konwencjonalnie ustalić najbardziej bezpośredni sposób wpływania na działanie człowieka. Jeżeli oznaczyć go symbolem *M*, to wówczas definicja zdania praktycznego brzmi: „Zdanie *P* jest zdaniem praktycznym wtedy i tylko wtedy, gdy kieruje działaniem w sposób *M*” (s. 166). Jest, rzecz prosta, wiele rodzajów wypowiedzi, które wpływają na działanie człowieka: (1) zdania imperatywne; (2) zdania normatywne; (3) zdania oceniające; (4) zdania należące do wyższego stopnia języka niż trzy wyżej wymienione grupy zdań; (5) rezolucje, obietnice, deklaracje, przysięgi, życzenia itp.; (6) rady; (7) obietnice nagrody i kary; (8) rozmaite wypowiedzi stanowiące podstawę imperatywów, norm i ocen; (9) wszelkie inne wypowiedzi gramatyczne wpływające na działanie człowieka (s. 167-182). Rzecz prosta, propozycje klasyfikacyjne można by mnożyć<sup>6</sup>. Ważne jest to, że autor proponuje by terminem „zdanie praktyczne” objąć tylko wypowiedzi pierwszych trzech grup wyliczenia, to jest imperatywy, normy i oceny (s. 183). Każda z tych grup wypowiedzi jest przedmiotem analizy autora, który dla imperatywów i norm buduje określone funkcje symboliczne (s. 168 i n., 172 i n.). Zdania imperatywne *sensu largo* znaczą imperatywy lub inne sądy, zaś wzięte w znaczeniu węższym są „normalnym znakiem językowym imperatywu w ścisłym znaczeniu tego słowa” (s. 171). Zdania normatywne znaczą normy, zdania oceniające znaczą sądy oceniające.

Normy moralne dotyczą działania, które posiada wartość moralną (s. 185). „Moralne jest [...] każde działanie świadome i choćby częściowo wolne, ponieważ jako takie zawsze pozostaje w określonym stosunku pozytywnym lub negatywnym do ostatecznego obiektywnego celu człowieka, człowieka w ogóle i człowieka konkretnego. Inaczej mówiąc, moralność działania ludzkiego definiuje się [...] przez świadomość, wolność i obiektywną celowość człowieka” (s. 187, 200). Określenie to wyznacza normom moralnym zasięg bardzo szeroki i opiera się na określonym światopoglądzie religijnym, co jest już sugerowane w cytowanym określeniu, a występuje wyraźnie w dalszym kontekście.

Moralność w szerokim rozumieniu tego słowa obejmuje różnego rodzaju normy: autonomiczne normy sumienia, „prawo natury” i „prawo ludzkie”, oceny moralne, które stanowią ich podstawę oraz imperatywy moralne, które z nich płyną. W sensie węższym moralność obejmuje prawo natury i reguły sumienia. Normy

<sup>5</sup> Por. o tych poglądach J. Wróblewski, *Filozoficzne założenia podstawowych pojęć egologii*, „Zeszyty Naukowe U. Ł., Nauki humanistyczno-społeczne”, ser. I, 44, 1966, s. 3-31 *passim* i podana tam literatura.

<sup>6</sup> Por. np. G. H. von Wright, *Norm and Action*, London 1963, rozdz. I; A. Ross, *Directives and Norms*, London 1968, rozdz. III.



prawne zaś, w rozumieniu szerokim, obejmują wszelkie normy heteronomiczne. Mieści się tutaj prócz „prawa natury” i „prawa ludzkiego” jeszcze „prawo boskie” i „prawo wieczne”, zgodnie z czwóropodziałem Tomasza z Akwinu. Normy prawne zaś w rozumieniu węższym to normy prawa ludzkiego, pozytywne, wyrażające arystotelesowską „sprawiedliwość partykularną” (s. 187, 193).

Z klasyfikacją tą wiążą się określone koncepcje na temat moralności i prawa wyrażone w zaproponowanej terminologii. Sam autor zauważa, że „być może terminologia ta jest bardziej czy mniej niespotykana (*inhabituelle*)”, ale wyjaśnia ją potrzebą podkreślenia moralnego charakteru „prawa ludzkiego” i „prawa natury” i ich łączności z regułami sumienia, wbrew poglądom, które te związki rozrywają względnie odrzucają prawo naturalne (s. 192, por. krytykę koncepcji von Wrighta, s. 157), przyp. 1). Wywody autora zakładają religijny pogląd na różnego rodzaju prawa pochodzące od istoty wyższej, jak i przyjmują koncepcję prawa natury<sup>7</sup>. Odrzucenie koncepcji światopoglądowych autora przesądza stosunek do tej klasyfikacji.

Odnosi się to również do koncepcji prawdy i weryfikacji ocen i norm moralnych. System wartości, jakie autor przyjmuje, opiera się na przyjęciu egzystencji „bytu niestworzonego” i „bytów stworzonych”, a więc istoty boskiej i jej tworców (s. 198, 203, 215, 226, 237, 241). Podstawową i pierwotną wartością ontyczną jest egzystencja, dalej wartość istoty tego, co istnieje, i wreszcie wartość działania podmiotu jako osoby obdarzonej rozumem i wolą (s. 198–200). Każde działanie człowieka jako działanie moralne jest albo dobre, albo złe. Wartością moralną podstawową jest „cel moralny”, który autor określa jako „... pełnię ontyczną człowieka”, zaś wartościami moralnymi pochodnymi są te, które odpowiadają naszym naturalnym tendencjom, wyrażającym istotę człowieka (s. 205).

Wartości moralne człowiek poznaje rozumem, w poznaniu praktycznym. Wartości te są obiektywne, a oparte na ocenach zdania oceniające mogą być prawdziwe albo fałszywe zgodnie z klasyczną definicją prawdy: „... zdanie «X jest dobre» jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy X jest dobre, i zdanie «X jest złe» tylko wówczas jest prawdziwe, gdy X jest złe” (s. 208). Ostatecznie autor dochodzi do koncepcji, która przyjmuje istnienie takich wartości, a wypowiedzi o nich są zdaniami, posiadają wartość logiczną, rozumianą szeroko jako właściwość wszelkiego aktu intencjonalnego (s. 162). Tak więc dochodzi czytelnik do jeszcze jednej konstrukcji prawdziwości ocen moralnych opartej na filozofii religijnej, idącej śladami Arystotelesa, Tomasza z Akwinu i Reida. Odrzucenie tych założeń filozoficznych nie jest jeszcze tożsame z odrzuceniem konkluzji autora, skoro możliwe są inne koncepcje — choćby te, jakie zostały omówione w pracy (rozdz. II § 1). Ale stojąc na stanowisku materialistycznym i ateistycznym (por. s. 65) konkluzji tej utrzymać nie można.

Skoro oceny moralne, zdaniem autora, są prawdziwe albo fałszywe, powstaje zagadnienie ich weryfikacji, które systematycznie rozważa. Pierwotne oceny moralne są weryfikowane na podstawie oczywistości. Chodzi tutaj bądź o oczywistość analityczną, bądź empiryczną. Ta pierwsza weryfikuje np. wypowiedź „każde działanie zgodne ze skłonnością naturalną człowieka jest moralnie dobre” (s. 215). Natomiast empiryczna oczywistość istnieje dzięki specyficznej dyspozycji intelektu, którą jest *prudencia*<sup>8</sup>. Oceny wtórne weryfikuje się poprzez „sylogizm oceniający” (s. 224 i n.).

Analogiczne rozważania dotyczą prawdziwości i weryfikacji norm moralnych. Normy naturalne *post naturam hominis* są weryfikowane ze względu na ich zgodność z „prawem wiecznym” to jest „z ontyczno-deontyczną rzeczywistością boską”

<sup>7</sup> Por. J. Kalinowski, *Essai sur le caractère ontique du droit*, „Revue de l'université d'Ottawa”, avril-juin 1964, s. 81 i n. passim.

<sup>8</sup> Por. G. Kalinowski, *Application du Droit et Prudence*, „Archiv fuer Rechts- und Sozialphilosophie”, t. 1967, LIII/2, s. 163 i n.



(s. 238). Normy prawnicze sensu stricto również są weryfikowane, choć w sposób zależny od tego, jaki mają charakter. Jeżeli są po prostu zastosowaniem prawa natury, to są weryfikowane tak, jak prawo natury. Jeżeli są produktem autonomicznej działalności prawodawcy, to są weryfikowane jako „normy dopełniające” prawo natury (w tym sensie np. kodeks drogowy francuski i angielski są prawdziwe, bo odpowiadają naturalno-prawnemu nakazowi działania dla dobra powszechnego (s. 241-2)). Wreszcie „reguły sumienia” są konkluzjami innych norm, które są ustanawiane na podstawie delegacji prawa natury. Normy moralne pierwotne mogą być racjonalnie uzasadnione tylko na podstawie oczywistości analitycznej, normy moralne wtórne — na podstawie sylogizmu normatywnego. Natomiast gdy nie są one wyprowadzalne w ten sposób, lecz stanowią rezultat działalności prawodawcy, gdy są normami prawnymi *sensu stricto* — wówczas opierają się na prawnonaturalnej delegacji kompetencji prawodawczej — dzięki niej powstają „normy dopełniające” (prawo natury), których prawdziwość zależy od spełnienia szeregu warunków (s. 253).

Trzecia grupa wypowiedzi, których prawdziwość i weryfikację autor analizuje, to imperatywy moralne. Imperatyw moralny *sensu stricto*, zgodnie z wywodami Husserla i Cossio, musi być odróżniony od normy (s. 264). Jest on bowiem specjalnym sądem, w którym jedna osoba zwraca się do drugiej (lub do siebie), by wywołać określone zachowanie się (s. 256). Takie imperatywy „... ze względu na ich naturę nasyconą czynnikiem woli (*volitif*)” nie są prawdziwe ani fałszywe (s. 261). Natomiast mogą one być uzasadnione poprzez sylogizm imperatywny.

Tak więc ostatecznie oceny i normy moralne w szerokim rozumieniu tego słowa są prawdziwe, albo fałszywe, a jedynie imperatywy moralne *sensu stricto* nie podlegają tej kwalifikacji. Odpowiedź ostateczna na postawione pytanie jest pozytywna — prawda i fałsz istnieją w moralności i w prawie.

Starałem się przedstawić krytycznie tok rozważań autora. Postawił on jasno podstawowy problem filozoficzny, omówił stanowiska przeciwników i zwolenników prawdy na terenie moralności i prawa, w sposób gruntowny i systematyczny opracował własny punkt widzenia. Trudno nie podkreślić znaczenia tematu, który ma kluczową doniosłość dla „poznania praktycznego”, rzutuje na charakter rozważań moralnych i prawniczych oraz na kwalifikację produktów działalności normodawczej w obu tych dziedzinach. Autor, jeden ze specjalistów w dziedzinie logiki normatywnej<sup>9</sup>, zajął się tutaj nie konstruowaniem systemów formalnych, lecz problemami *par excellence* filozoficznymi. Tutaj reprezentuje filozofię religijną i z tych pozycji prowadzi swe rozważania. Nic też dziwnego, że odrzuca stanowisko przeciwników prawdziwości norm moralnych zarzucając im ateizm, materializm, noetykę pozytywistyczną, empiryczną i nieadekwatną, zawężoną epistemologię przesadnie empirycystyczną i „wytrzebioną metafizykę (*tronqu*)” (s. 65, 267). Nie są to, w kontekście rozważań autora, określenia pochlebne, ich znaczenie emotywne jest wyraźne. Wydaje się, że poglądy, które odrzucają zastosowanie kategorii prawdy i fałszu w dziedzinie moralności i prawa, mogą być nader zróżnicowane i że dlatego też przytoczona wyżej ich zbiorcza charakterystyka może mylić (por. s. 67). Zależy to zresztą i od sprecyzowania poszczególnych terminów — w pewnym sensie przecież obie podstawowe pozycje omawiane przez autora mogą być określane jako stanowisko pozytywistyczne i stanowisko prawno-naturalne<sup>10</sup>. Niezależnie od tych określeń autor trafnie umieścił moje poglądy wśród przedstawicieli tezy odrzucającej prawdziwość norm i ocen (s. 45). I dlatego też, jak wyżej wskazałem, nie mogę podzielić stanowiska wyrażonego w pracy. Nie przeszkadza to jed-

<sup>9</sup> Por. G. Kalinowski, *Introduction à la logique juridique*, Paris 1965, rozdz. III i jego prace cytowane w bibliografii.

<sup>10</sup> Por. K. Opalek, J. Wróblewski, *Aksjologia - dylemat pomiędzy pozytywizmem prawniczym a doktryną prawa natury*, „Państwo i Prawo” 1966, nr 9, s. 251 i n. *passim*.



nak w ocenie jej dużej doniosłości jako interesującego wyłożenia odrzucanego przeze mnie poglądu. Praca, zgodnie z intencjami autora, pozwala ten pogląd pełniej zrozumieć (s. 12). A to jest wszak warunkiem koniecznym krytycznej konfrontacji stanowisk.

Jerzy Wróblewski

#### ETYKA I NAUKI SPOŁECZNE

Gibson Winter, *Elements for Social Ethic. Scientific and Ethical Perspectives on Social Process*, wyd. The Macmillan Company, New York, Collier-Macmillan, London 1966, s. XVI+304.

W książce tej wyraźnie dostrzec można silny wpływ, jaki na pomysłach autora wywarła filozofia europejska, a szczególnie fenomenologia i fenomenologiczna teoria zachowania. Wśród swoich poprzedników Winter wymienia przede wszystkim Alfreda Schuetza, będącego pod względem filozoficznym kontynuatorem fenomenologii na gruncie nauk społecznych. Najważniejsze tezy zaczerpnął Winter z jego pracy *Świat społeczny jako struktura sensu*. Od teologa Paula Tillicha wziął podział stosunków międzyludzkich na: „strukturę pierwotną”, oznaczającą bezpośredniość kontaktów i komunikacji między członkami społeczeństwa, oraz „strukturę wtórną”, obejmującą wszelkie instytucjonalnie lub administracyjnie zorganizowane formy współżycia ludzi. Także zbiór najwyższych wartości moralnych widzi on, podobnie jak Tillich, w „rzeczywistości religijnej”. „Rzeczywistość” ta osiągnięta jest nie racjonalnie, lecz poprzez powszechną miłość w szerokim rozumieniu tego terminu.

Korzenie jego teorii tkwią także w koncepcjach Husserla, T. Parsonsa, którego był długoletnim współpracownikiem, oraz, szczególnie mocno, w filozofii M. Merleau-Ponty'ego.

Zadanie *Elementów* polegać ma, zdaniem Wintera, na zbadaniu przyczyn słabości współczesnych teorii społecznych i wskazaniu sposobów możliwego wyjścia z impasu.

W pierwszych rozdziałach pracy autor omawia trzy najpopularniejsze, według niego, sposoby i metody uprawiania nauk humanistycznych: behawiorystyczny, funkcjonalistyczny i woluntarystyczny. Dla pierwszego z nich ideałem nauki jest jej model fizyczny, funkcjonalizm zaś posługuje się witalistyczną interpretacją zjawisk społecznych, natomiast według woluntarystów stosunki między ludźmi bez reszty objaśnić można w kategoriach „dominacja” i „racjonalizacja”. Dwa ostatnie pojęcia zaczerpnął autor z twórczości M. Webera. Koncepcja Webera stanowi dla Wintera przykład woluntarystycznej interpretacji stosunków międzyludzkich w takich kategoriach, jak: „konflikt”, „kompromis”, „wpływ” oraz „dominacja” i „racjonalizacja”. Społeczne życie człowieka rozpatrywane jest w tej teorii jako permanentny stan konfliktu interesów, władzy i wartości. Wartości (ekonomiczne, moralne itp.) znajdują się stale w konflikcie, a każdy konflikt jest walką o dominację, zapewniającą możliwość awansu w społeczeństwie. Racjonalizacja zjawisk społecznych, zasadniczo irracjonalnych, ma jedynie funkcjonalne znaczenie. Jest jednym z arsenału środków zapewniających uzyskanie przewagi nad innymi.

Według Wintera, wszystkie spośród wymienionych wyżej metod badawczych posiadają istotne wady, uniemożliwiające poprawne zrozumienie jednostek i społeczeństw współczesnego świata. Poza licznymi usterkami szczegółowymi, mają one pewną wadę wspólną, dyskwalifikującą je, zdaniem autora, zasadniczo. Całą swoją



wiedzę o człowieku czerpią z retrospekcji, badając zdarzenia minione. Na tej wyłączenie podstawie formułują następnie prognozy przyszłych procesów społecznych według prawa wielkich liczb. Postępowanie takie zatracza jednak najistotniejszy składnik stosunków międzyludzkich, to mianowicie, co w obcowaniu ludzi jest „żywe”, swoiście „ludzkie”, dostrzegalne jedynie intuicyjnie, nieuchwytnie dla „chłodnego” podejścia obserwacyjnego omawianych tu metod. Nadto, metodologie te nie czynią dostatecznie ostro różnicy między światem przedmiotów a światem ludzi, „reifikuja” człowieka, którego swoistością jest wolny wybór alternatyw, dokonujący się na gruncie „projektu pierwotnego”. Pojęcie „projektu” jest technicznym terminem fenomenologii egzystencjalnej i oznacza, z grubsza, „przyszłościowy” charakter ludzkiej egzystencji. „Projekt” jest u Wintera wyborem, decyzją, konkretyzacją jednej spośród licznych możliwości bycia i działania człowieka. Konkretyzacja ta jest następnie realizowana praktycznie. Projekt zakreśla granice antycypacji przyszłych zdarzeń w życiu człowieka. Realizacja spełnia te oczekiwania lub nie. Ponieważ nie sposób projektować w przeszłość, więc przyszłość jest tym wymiarem czasu, ku któremu człowiek „przekracza” swój stan dotychczasowy w trakcie realizacji projektu. Sama realizacja zależy już od faktycznych elementów sytuacji, w której przyszło nam działać. Wszystkie projekty opierają się na „projekcie pierwotnym”, wyróżnianym przez to, iż jest on „logicznie pierwotny” oraz „niewywodliwy z żadnych projektów wcześniejszych”. W odróżnieniu od innych, projekt ten jest nieracjonalny, to znaczy, że nie jest on wynikiem świadomej decyzji, wyboru, lecz jest „zakorzeniony” w „przedrefleksywności”. Poświęcam tej sprawie tyle miejsca dlatego, że ma ona węzłowe znaczenie w całej koncepcji Wintera. Projekt swobodny jest bowiem wyrazem wolności człowieka, a wolność stanowi niezbędną warunek odpowiedzialności moralnej.

Odpowiedzialność tę ma człowiek wobec realizacji trzech naczelnych wartości moralnych systemu Wintera:

- dobra społeczeństwa i samorealizacji jednostki,
- wolności osobistej i
- swobodnego dostępu do podstawowych dóbr społecznych.

Etyka ma, w opinii autora, charakter służebny względem realizacji tych wartości oraz wobec „polityki społecznej”, która ma być działalnością harmonizującą cele dążeń jednostek i grup w ogólną perspektywę społeczną.

Ponieważ trzy omówione wyżej sposoby uprawiania humanistyki nie są zdolne do wypełnienia tych zadań, autor upatruje jedyną możliwość ich urzeczywistnienia poprzez propagowanie „intencjonalnego” podejścia do zagadnień społecznych, a w szczególności skuteczność jego widzi w zastosowaniu do etyki. Nowe podejście charakteryzuje się poszukiwaniem propozycji etycznych w oparciu o doświadczenia dnia powszedniego, będące, jego zdaniem, jedynym niezafałszowanym źródłem wiedzy moralnej. Doświadczenie to odbywa się bowiem przede wszystkim w sposób bezpośredni; kontakt między ludźmi i wymiana informacji — w szerokim rozumieniu — dokonuje się tu za pomocą gestów, spojrzeń, intonacji głosu, a więc tego, czego najbardziej wyrafinowana nauka nie jest w stanie adekwatnie oddać. W obcowaniu takim dominuje więź osobowa, kontakt bezpośredni i emocjonalny. Najważniejsze jest jednak to, że w takich stosunkach między ludźmi rodzi się miłość. Winter rozumie tu „miłość” szeroko; na czoło jednak wysuwa dwa jej „aspekty”: miłość jako „miłość ludzką” w ogóle oraz „powszechne umiłowanie bliźniego”. W nich upatruje środek przezwyciężenia kryzysu wartości moralnych naszej epoki. Miłość jest bowiem według niego środkiem umożliwiającym realizację zarówno celów jednostki, jak i wartości najwyższych, najbardziej ogólnych, czyli w końcu „ostatecznych wartości” typu eschatologicznego. Okazuje się więc, że w gruncie rzeczy także realizacja wartości natury społecznej, o czym była już mowa poprzednio, widziana jest przez autora w perspektywie religijnych w istocie wartości „docelowych”. Ponieważ nieempiryczny charakter owych wartości nie może być



przedmiotem badań naukowych, przeto zrozumiałym się staje to, dlaczego Winter uważa nieintencjonalne nauki społeczne za niekompetentne w kwestii badania więzi osobowych między ludźmi. Jego awersja wobec „fizykalnego” traktowania spraw ludzkich nie jest jednak zupełna, ponieważ, mimo przedstawionych tu obiekcji, uważa, iż nauki empiryczne mają zastosowanie, ale jedynie przy badaniu najmniej istotnych, zrutynizowanych postaci stosunków zbiorowych.

W trakcie lektury książki czytelnikowi nasuwają się różne pytania, wątpliwości i zasadnicze sprzeczności wobec słuszności analiz, podejścia metodologicznego autora oraz zasadności jego rozwiązań. Abstrahując już od uwikłania wywodów autora w chrześcijańską eschatologię, najbardziej kłopotliwe jest tu rozgraniczenie „doświadczenia codziennego” od innych postaci doświadczenia. Ponieważ zaś nic nie zniewala nas w sposób „naturalny” do przyjęcia jakiegś linii demarkacyjnej, dlatego każdy podział musi tu okazać się dowolny. Także miłość, jako proponowane panaceum na wszelkie konflikty moralne jest środkiem równie utopijnym, jak nieskutecznym. Autor też nazbyt skrajnie interpretuje i krytykuje współczesne nauki humanistyczne, które, czego sam jako socjolog nie może wszak kwestionować, mają rzeczywiste osiągnięcia. Nadto, wybrał on, jako reprezentatywne nauki społeczne współczesności, te, które opierają się na założeniach metodologii behawiorystycznej, woluntarystycznej i funkcjonalistycznej, a więc łatwe do krytyki. Nie muszę dodawać, że humanistyka współczesna bynajmniej nie ogranicza się do krytykowanych przez autora sposobów badania społeczeństwa, moralności i historii. Istnieją bowiem teorie wykraczające poza jednostronności krytykowanych przez Wintera metod. Stwierdzenie to nie podważa wcale ważności zarzutów autora *Elementów* przeciwko współczesnym postaciom woluntaryzmu czy behawioryzmu w naukach o człowieku.

W książce tej wyraźnie odczuwa się też brak przykładów wnikliwych analiz konfliktów moralnych, stanowiących przecież jedną z najważniejszych części teorii etycznych. Rzeczowa, pogładowa analiza ujawnia bowiem od razu sposób „działania” metody danego badacza na konkretnym materiale oraz wytycza podstawowe punkty orientacji aksjologicznej. Analiza taka przybliży też proponowaną teorię konkretnemu życiu. Pod tym względem Winter, który sam krytykuje ogólnikowość i abstrakcyjność nie spełnia własnych postulatów.

Zbigniew Zwoliński

#### TEOLOGIA, BIOLOGIA I MORALNOŚĆ

Paul Chauchard, *Biologia i moralność*, tłumaczenie A. Pilarz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1966, ss. 219.

„Nadszedł moment, by zjednoczyć wszystkich ludzi dobrej woli dla rozwinięcia obiektywnej etyki ludzkiej, odpowiedniej dla każdego człowieka pragnącego być moralnym i pracować nad tworzeniem społeczeństwa urzeczywistniającego humanizm” (s. 13). Ten cytat pochodzący z omawianej książki określa zamierzenia autora—humanisty, który zaniepokojony niebezpieczeństwami, jakie wynikają z antynomii współczesnej cywilizacji (alienacja, dehumanizacja, relatywizm etyczny, dysonans poznawczy myślących katolików itd.), pragnie wnieść swój wkład przyrodnika w dzieło budowania etyki normatywnej, która mogłaby uzdrowić aktualne stosunki społeczne.

P. Chauchard, wybitny neurofizjolog francuski, entuzjasta filozoficznej wizji Teilharda de Chardin, opierając się na jego założeniach ontologicznych i metodzie,



dąży do zarysowania ogólnych zasad „etyki naturalnej” z punktu widzenia humanisty, biologa i katolika, na użytek zarówno wierzących, jak i niewierzących.

Metoda, tak istotna dla uzasadnienia systemu normatywnego, polegająca na teoretycznej syntezie faktów naukowych, znacznie wybiega poza pozytywistyczny ideał analizy danych opisowych. Chauchard odrzuca moralną neutralność nauki, twierdząc, że „Nowa biologia ludzka nie jest wyłącznie opisowa, ale dąży do normatywności...” (s. 18) i na tej podstawie próbuje wywieść logicznie prawa moralne z praw biologicznych. Zabieg ten wydaje się autorowi prawomocny w świetle teilhardowskiej koncepcji „fenomenologii natury”, odrzucającej wąsko pojętą metodologię naukową na rzecz poszukiwań ukrytej filozofii nauki i poznawanego przez nią wszechświata. Tego rodzaju synteza nie może się obejść bez założeń ontologicznych.

P. Chauchard proponując budowę uniwersalnego systemu etyki, przydatnego dla całego gatunku ludzkiego niezależnie od orientacji światopoglądowej poszczególnych jednostek, swoją analizę wiedzy biologicznej opiera się na założeniach chrześcijańskiego ewolucjonizmu Teilharda de Chardin, upatrując w nim nową wersję teologii o tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Założenia te (1 — istnieje prymat psychiki i myśli nad pierwotną materią we wszechświecie, 2 — fenomen społeczny ma wartość biologiczną) determinują kierunek syntezy danych biologicznych, jak również wnioski, jakie autor wysuwa odnośnie etyki, pozostając w kręgu teilhardowskiego personalizmu.

Chauchard rozpatruje rolę biologii na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, widzi jej przydatność w ustalaniu normy i optimum sprawności funkcjonalnej organizmu i psychiki człowieka. Rozważania na ten temat opiera na wielu rzeczowych informacjach z zakresu medycyny, biochemii, neurofizjologii i fizjologii mózgu. Wydaje się jednak, że w tej dziedzinie Chauchard nieco przecenia aktualne możliwości tych nauk sądząc, że neurofizjologia wyjaśni istotę myślenia, a analiza procesów chemicznych mózgu pozwoli ustalić jego funkcjonalną normę. Takie jednak ujęcie biologii, która określiłaby możliwości fizjologiczne człowieka, wydaje się prawomocne i godne uwagi.

Po drugie, autor sugeruje, że biologia może okazać się pomocna w określeniu istoty człowieczeństwa i niektórych wartości życia ludzkiego. „Wkład biologii to wskazanie tych czynników determinujących, którym należy się poddać” [podkr. L.Ż] (s. 148). Wydaje się, że rozstrzygnięcie wyżej wymienionych kwestii nie mieści się w kompetencjach naukowych biologii, lecz etyki, a taka interpretacja biologii może stanowić nową próbę zakamuflowanej eschatologii etyki religijnej, której zgodność z „etyką naturalną” wynikającą z biologii autor niejednokrotnie podkreślał. Wartości moralne mogą być wyprowadzane z biologii tylko wtedy, gdy przyjmie się teleologiczną interpretację świata, co dla Chaucharda jest jedynym słusznym i możliwym do przyjęcia stanowiskiem, które jest równie stanowczo odrzucane przez marksizm.

Zastanówmy się, jakie jest *credo* autora *Biologii i moralności* w dziedzinie etyki. Ogólne zasady proponowane przez Chaucharda, mimo że nie wynikają logicznie z przesłanek biologicznych, nie budzą wątpliwości. Ideą przewodnią jest humanistyczny obraz roli i zadań człowieka w procesie ewolucji. Jest to wprowadzenie humanizmu w ujęciu chrześcijańskim, podporządkujący człowieka idei Boga, a więc niemożliwy do zaakceptowania przez marksizm, ale naczelne postulaty etyczne wynikające z tego stanowiska są powszechnie uznawane i cenione.

Autor wspomina prawo i obowiązek człowieka do pełnej humanizacji, konieczność uwzględnienia zobowiązań wobec społeczeństwa przy rozważaniu problemów jednostkowych, postuluje maksymalne wykorzystanie możliwości ludzkich, traktowanie każdego człowieka jako „obywatela świata ludzi” (a co za tym idzie, odrzuca rasizm).

Pojęcia dobra i zła, tak istotne dla każdego systemu etycznego, nie zostały



jednak zdefiniowane przez autora. Biorąc pod uwagę całość rozważań można sądzić, że według Chaucharda na miano dobra zasłuży to wszystko, co sprzyja rozwojowi człowieka w procesie teilhardowskiej ewolucji, a zło jest to wynik ułomności natury ludzkiej, który należy czynnie przewycięzać. Ogólnie można by rzec, że koncepcja natury ludzkiej prezentowana przez autora (pomijając jej źródła i dwuznaczności) jest optymistyczna i pełna wiary w możliwości i sens istnienia człowieka, mimo iż zdaje sobie z jego niedoskonałości sprawę. Autor wspomina wiele wad ludzkich tropionych również przez etykę świecką, analizując jednak je w sposób ogólnikowy i chaotyczny, posługując się głównie poczuciem oczywistości.

Chauchard-przyrodnik i humanista rozważając, jakie znaczenie może mieć dla człowieka rozwój cywilizacji, krytykuje stanowisko uznające postęp naukowo-techniczny za źródło wszelkiego zła, ostrzega również przed nieuzasadnionym optymizmem. Autor podkreśla konieczność rozwijania wszechstronnych badań dotyczących reakcji fizjologiczno-psychologicznych człowieka na coraz powszechniejszą ingerencję techniki w życie codzienne (radioaktywność, zanieczyszczenie atmosfery, przyspieszenie tempa życia, nadużywanie leków itd.), dającą w efekcie wyczerpanie nerwowe, a nawet grożące degeneracją gatunku, proponuje rozwijanie higieny życia społecznego.

Rozwiązanie problemu wolności, tak istotnego dla prawomocności funkcjonowania ocen moralnych, wynika prawdopodobnie częściowo z zawodowych zainteresowań autora, a częściowo z założeń ontologicznych. Chauchard traktuje wolność — jako funkcję mózgu ludzkiego, polegającą na rozumieniu i kierowaniu biologicznymi determinizmami rządzącymi działalnością człowieka. Autor krytykuje pojęcie „wolności absolutnej” Sartra prowadzącej do nihilizmu, a nawet amoralizmu (np. Gide). Marksisci natomiast — zdaniem autora — pojmują wolność zbyt „materialistycznie”. W podrozdziale „Prymat serca” autor tak podsumowuje swoje rozważania: „Wolni jesteśmy tylko wtedy, kiedy wiemy, a wiemy tylko wtedy, gdy miłujemy” (s. 142). O ile pierwsze określenie jest możliwe do przyjęcia również na gruncie filozofii marksistowskiej, o tyle ostateczne sformułowanie uniemożliwia porozumienie w tej sprawie.

Nową cechą etyki chrześcijańskiej, której rzecznikiem jest Chauchard, jest postulat aktywności człowieka w procesie zmiany świata spostrzeganego dynamicznie. Dynamika, a raczej zmienność świata, nie jest jednak interpretowana jako ścieranie się przeciwieństw i powstawanie nowych jakości, ale raczej jako wzrost stopnia złożoności i duchowości świata w wyniku ewolucji i rozwoju świadomości ludzkiej. Gwarancją sensu aktywności jest dominująca rola, jaką człowiek spełnia w procesie ewolucji. Można by ten moment potraktować jako wspólny dla etyki marksistowskiej i systemu Chaucharda, gdyby nie fakt, iż autor omawianej książki *implicite* ujmuje rolę człowieka z punktu widzenia celu najwyższego, to znaczy Boga, podczas gdy dla Marksa naczelną wartością jest człowiek.

W porównaniu z klasycznymi formułami etyki katolickiej propozycje autora dążą do zbudowania raczej etyki sumienia niż etyki autorytetu. Postulaty Chaucharda sugerują imperatyw posłuszeństwa, będący ogólną dyrektywą dla sumienia, który pozornie wynika z roli człowieka w ewolucji wszechświata, a rzeczywistość z roli wobec Boga determinującego ten proces.

P. Chauchard podkreśla w swojej książce, że jego zamierzenia są jedynie próbą określenia implikacji filozoficznych wynikających z biologii, a nie systematycznym wykładem nowej etyki. Przedstawione propozycje stanowią jednak próbę zbudowania systemu etyki ogólnoludzkiej, mimo że u jego podstaw tkwią założenia określonej szkoły filozoficznej. Jak każdy twórca systemu dążącego do uniwersalizmu, Chauchard posługując się dosyć abstrakcyjnym, nie osadzonym w realiach, pojęciem człowieka, nie dostrzega społecznych uwarunkowań norm



etycznych ani ich przeobrażeń wynikających ze zmian społecznych, kulturowych i ekonomicznych.

Problem alienacji pozostaje na marginesie zainteresowań autora. Rozproszone uwagi nie omawiają bliżej źródeł tego zjawiska, na ich podstawie można jedynie wnioskować, że rozwiązanie byłby on skłonny widzieć w szeroko pojętej acz dokładniej nieokreślonej miłości między ludźmi. Być może jest to tradycyjny ideał chrześcijańskiej miłości bliźniego, który w języku ateistów oznaczałby dyrektywę powszechnej życzliwości.

System etyczny proponowany przez Chaucharda miał prawdopodobnie spełniać dwojaką rolę. Po pierwsze, miałby poprzez swój pozornie niezależny charakter stanowić płaszczyznę porozumienia między ateistami i deistami, próbę zunifikowania systemów etycznych w duchu kosmopolityzmu czy uniwersalizmu jako wyraz aktualnych potrzeb ogólnoludzkich, po drugie, miałby osłabić dysonans poznawczy występujący u wierzących w wyniku porównania dogmatów Kościoła z osiągnięciami współczesnej nauki. Wydaje się, że propozycje przedstawione przez autora są predysponowane raczej do spełnienia tej drugiej roli, natomiast ewentualne porozumienie będzie wymagało wielu dyskusji i wyjaśnień dotyczących założeń ontologicznych, metody uprawiania etyki, jak i wniosków o charakterze dyrektyw moralnych.

Chauchard postulując budowę systemu etyki niezależnej od orientacji światopoglądowej nie dostrzega, że prezentowana przez niego synteza danych naukowych tzw. wiedzy pozytywnej jest zdeterminowana teologią, a dokładniej filozoficzną wizją wszechświata Teilharda de Chardin. Jest to najwyraźniej widoczne w wypadkach rozważań dotyczących trudniejszych, bardziej skomplikowanych kwestii (np. potrzeby i normalności ascezy, relacji między rozumem i świętością, depersonalizacji itd.), czasem w formie sugestii co do możliwości przyjęcia hipotezy o ingerencji Boga, czasem w formie pozornie logicznej konieczności jej wynikania.

Koncepcja P. Chaucharda, będąca próbą syntezy i nową propozycją, budzi wiele i to poważnych zastrzeżeń, ale również pobudza do dyskusji, co niewątpliwie jest jej zaletą.

Ludmiła Żuk

#### MIT PRZECIWKO MITOWI

Denis de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, tłum. L. Eustachiewicz, Pax, Warszawa 1968, ss. 307+1 nlb.

*Miłość a świat kultury zachodniej* nie jest książką przejrzystą metodologicznie. Można traktować dzieło Rougemonta jako zbiór esejów historyczno-literackich, jako traktat z zakresu etyki, jako monograficzne opracowanie jednego z fascynujących problemów kultury, czy wreszcie — jako żarliwe „przesłanie” światopoglądowe adresowane do „ludzi współczesnych”. Metoda pracy Rougemonta to analiza tekstu literackiego, lecz także swobodna refleksja psychologiczna, precyzyjna obróbka zespołu faktów historycznych albo też oparta li tylko na intuicji — śmiała teza historiozoficzna.

Rougemont pisze żywo, posługując się błyskotliwym zestawieniem — zwięzłą, lecz klarowną formułą syntetyzującą — lub znowuż — skupia dociekliwą uwagę



na jednym, pozornie peryferyjnym fakcie, który w jego konstrukcji myślowej nabiera ważkich znaczeń.

Książki Rougemonta nie sposób czytać obojętnie. Jest to lektura wywołująca gwałtowne emocje sprzeciwu lub aprobaty a przede wszystkim szokująca paradoksami.

Paradoksalną wydawać się już może sama postawa autora walczącego namiętnie w sześciu częściach swego dzieła z „kultem namiętności”, aby w księdze ostatniej stwierdzić: „Potępić z zasady namiętność, byłoby równoznaczne z chęcią stłumienia jednego z biegunów twórczego napięcia” (s. 267). Paradoksalne wydaje się również twierdzenie Rougemonta „namiętność ani nie chce, ani nie może poddawać się kategoriom racjonalistycznym” (s. 247) wypowiedziane w VII księdze dzieła, poświęconego przecież w całości ... racjonalnej analizie mitu namiętności. Zadziwia także żarliwa apoteoza małżeństwa jako przeciwieństwa „namiętnej miłości” w kontekście takich np. stwierdzeń: „Jeżeli rozum jest bezsilny wobec prawdziwej namiętności, to równocześnie nie potrafi też działać skutecznie, by uzasadnić małżeństwo [...] Słynny pokój domowego ogniska istnieje tylko w płaszczyźnie przeciętnej retoryki politycznej, mieszczańskiej lub moralistycznej” (s. 249). Paradoksalnym wydaje się wreszcie zasadniczy cel całej książki — dążenie do przebudowy świadomości czytelnika poprzez, jak mówi Rougemont, „uwrażliwienie” go na „obecność mitu” i doprowadzenie do rozeznania złudzenia, którym żyje, w zestawieniu z wysuniętą w księdze ostatniej propozycją etyczną, która wydaje się być zastąpieniem zdemaskowanego mitu przez inny, bliższy jedynie religijnej świadomości autora.

Rougemont nie ułatwia więc sobie zadania. Gdy rysuje katastrofalne dla kultury zachodniej perspektywy „kultu namiętności”, pamięta o roli pozytywnej, jaką odegrał on w historii Europy; gdy na przykładzie dziejów Tristana stara się odsłonić „najgłębszą” tajemnicę mitu, nie bagatelizuje zasadniczej nieprzekładalności porządku mitycznego na porządek racjonalny; gdy ustanawia wysoką rangę małżeństwa, nie zadowala się powierzchowną jego apoteozą, ale zbiera wszystkie zasadnicze zarzuty, jakie wysuwano przeciwko tej instytucji; gdy wreszcie formułuje ostatecznie swoje stanowisko etyczne, nie ludzi czytelnika argumentami racjonalistycznymi, racjami hedonizmu, perspektywą szczęścia, lecz odśladania otwarcie podstawę, na której oparty jest jego system wartości — „absurd wiary”.

Książka Rougemonta jest więc dziełem dalekim od powierzchowności i łatwizny. Jest to praca w pełni zaangażowana, wyrosła z niepokoju o dalszy los europejskiej cywilizacji. Na palące problemy współczesnego świata patrzy jednak Rougemont swoiście, bo z perspektywy kryzysu instytucji małżeńskiej. Postępujący rozkład trwałości związków monogamicznych jest dla niego jednym z zasadniczych symptomów dekadencji kultury zachodniej.

Źródeł owego rozkładu dopatruje się w zmitologizowaniu świadomości przeciętnego Europejczyka, wyznawcy „religii namiętności” i w degradacji tych form społecznych, które dotąd stanowiły zabezpieczenie przeciwko destrukcyjnym działaniom kultu namiętności. Mit namiętnej miłości, którego pełnym wyrazem jest średniowieczna legenda o Tristanie i Izoldzie, a którego funkcjonowanie w kulturze europejskiej zaświadczały dzieje literatury, obyczajowości, a nawet ... sztuki wojennej, uległ we współczesnym świecie degradacji. Lecz zdegradowany i poniżany nie przestaje oddziaływać zatruwając swych wyznawców. „Ujawnia się w większości powieści i filmów, w ich masowym powodzeniu, w refleksjach, jakie wywołuje w sercach mieszczan, poetów nieszczęśliwych w małżeństwie, ekspedientek, które śnią o cudownych przeżyciach miłosnych. Mit działa wszędzie, gdzie namiętność jest wyznawanym ideałem, a nie budzącym obawę stanem złośliwej gorączki” (s. 18—19).

Na czym jednak w istocie, według Rougemonta, polega jego niszczycielska



siła? Odsłonić się ona może jedynie poprzez analizę mitu z pozycji świadomości odmitologizowanej. Tylko bowiem wychodząc poza strukturę myślenia mitycznego możemy odsłonić obraz świata ukonstytuowany w micie, a zarazem zrozumieć relacje między mitem a świadomością jego odbiorców. W ten sposób poznajemy nie tylko zasłoniętą dla nieświadomego wyznawcy istotną jego treść, ale i funkcję, jaką spełnia w życiu społecznym. Takie założenie, nie formułując go zresztą *expressis verbis*, zdaje się przyjmować Rougemont interpretując legendę o Tristanie, jako najpełniejszy wyraz mitu namiętnej miłości. Nie wdając się w subtelności owej interpretacji, poprzestańmy na podaniu jej końcowego wyniku, który dla „wyznawców religii namiętności” musi wydać się co najmniej zaskakujący. Otóż według Rougemonta ludzie owładnięci namiętnością miłosną w istocie nie kochają się. Uczucie, któremu podlegają, można określić jako podwójny narcyzm, jako miłość samej miłości, jako egocentryczną pasję wiodącą ku intensyfikacji życia, aż po szaleństwo samozniszczenia. Mit namiętnej miłości jest fasadą mrocznego pożądania śmierci. Do konstatacji tej nie prowadzi jednak Rougemont droga analizy psychoanalitycznej redukującej skomplikowane stany świadomości do działających z podziemia podświadomości instynktów biologicznych. Odwrotnie, owego mrocznego pożądania nie da się utożsamić z freudowskim instynktem śmierci — to wynik określonej postawy religijnej, której źródłem jest mistyka, a nie biologia, najwyższy zryw świadomości, a nie automatyzm instynktu. I oto fundamentalna teza Rougemonta: mit namiętnej miłości jest mistyką przeniesioną w sferę erotyki.

Namiętne poszukiwanie transcendentu, marzenie o osiągnięciu pełnej z nim unii, pogarda dla niedoskonałości świata skończonego, oczekiwanie upragnionego wyrwania się z pęt niewoli materialnego przymusu, ekstaza śmierci jako proggu wyzwolenia. Brzmia tu echa platońskiej nauki o Erosie jako namiętności duszy poszukującej światła, nasuwają się analogie z filozoficznym systemem Plotyna, a przede wszystkim z doktryną religii manichejskiej, której średniowiecznym odpowiednikiem w Europie były praktyki sekty katarów, zwanej też „kościółem miłości”. Rougemont odnajduje moment historyczny, w którym zrodził się mit namiętnej miłości.

Jest to wiek XII, epoka, w której konstytuuje się obyczaj dwornej miłości będący wyraźnym przeciwieństwem prawa feudalnego i chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa. Powołując się na zbieżności czasoprzestrzenne występowania twórczości trubadurów i ośrodków promieniowania „kościół miłości”, Rougemont sugeruje, że teksty opiewające czystą, wzniosłą, nigdy nie spełnioną za życia, lecz silniejszą od śmierci miłość do damy, były dla wtajemniczonych zaszyfrowanymi tekstami mistycznymi. Gdy nie stało już jednak wtajemniczonych, a język opisów nadzmysłowej miłości upowszechnił się, teksty średniowiecznych twórców straciły swój bezpośredni związek z mistyką religijną i wyrażać zaczęły to, co początkowo było w nich tylko symboliczną metaforą — uczucia erotyczne. I tak zrodzony z mistycznego źródła mit namiętnej miłości, kryjąc niejasne już teraz dla odbiorcy treści, budził określone stany emocjonalne, wywierał „przymus na wyobraźnię”.

Analiza funkcjonowania mitu już nie jako określonej legendy, lecz trwałego schematu świadomości, zbliża Rougemonta do przemyśleń Cassirera, opisującego mit jako jedną z podstawowych form świadomości (obok języka, sztuki i nauki). Wedle Cassirera najbardziej charakterystyczną cechą struktury tej formy myślenia jest brak podziału na to co realne i idealne, na byt i świadomość. W myśleniu mitycznym następuje utożsamienie prawdy i rzeczywistości, wyobrażenia i przedmiotu, rzeczy i jej obrazu. Poprzez mit dokonuje się więc sakralizacja rzeczywistości.

Mit namiętnej miłości uświęcił namiętność. Stała się ona odtąd ideałem wy-czekiwanym i upragnionym, a nie „stanem złośliwej gorączki”. Ludzie podlegli



myśleniu mitycznemu, a więc także wyznawcy „kultu namiętności”, nie mogą wyjść poza strukturę tego myślenia, nie mogli oddzielić wyobrażenia, któremu podlegali, od jego przedmiotu, nie mogli więc dostrzec realnego znaczenia namiętności, którym jest mistyczna żądza śmierci.

Dokonuje więc Rougemont w swej książce karkołomnego odwrócenia pojęć. Nie mistyka jest dla niego sublimacją erotyzmu, lecz odwrotnie namiętność miłosna wynika z profanacji pierwotnej mistyki. Jest to freudyzm na opak. Wychodząc bowiem z ewidentnie przez dzieje kultury zaświadczonego związku mistyki z erotyką, Rougemont stara się dowieść, że wyjaśnianie tego „co najwyższe” przez to „co najniższe” jest zwykłym przesądem tzw. naukowego sposobu myślenia. Jest reliktem jeszcze od czasów Rousseau trwającego złudzenia, że istnieje czysta „natura ludzka”, w której odnaleźć można nie skażone cywilizacją instynkty i przy ich pomocy tłumaczyć zawiłości kultury, że można jednym słowem oddzielić „człowieka naturalnego” od „człowieka historycznego”. Tymczasem właśnie przykład miłości namiętnej przeczy takiemu postawieniu sprawy. Jest ona dla Rougemonta nie owym „naturalnym”, „czystym” instynktem, lecz zjawiskiem kulturowym o ściśle historycznie dającej określić się genezie. Miłość namiętna nie daje się bowiem zredukować do pożądanego seksualnego, jest przeciwieństwem „naturalnego biologizmu”, lecz nie jest też „zbozeniem” instynktu, jest określonym stanem zmitologizowanej świadomości, która zerwawszy kontakt ze swym mistycznym źródłem, uczyniła przedmiotem kultu stan namiętnego podniecenia.

Mit, który był niegdyś wyrazem tęsknoty za transcendentem, obecnie został zredukowany do wymiarów romansu. Stał się niejasną obietnicą intensywnych przeżyć, ucieczki od dnia codziennego, zwielokrotnienia życia poza sferą narzuconego przez społeczeństwo obowiązku. Zatracił, jak mówi Rougemont „wartości estetyczne i walor tragedii duchowej. Pozostaje mętnym i chaotycznym cierpieniem, czymś nieczystym i smutnym” (s. 20).

Teza Rougemonta jest prosta — tak jak mistycyzmu „kościół miłości” nie można było pogodzić z apoteozą życia, gdyż był odmową rzuconą skończonemu światu w imię ideału, tak i funkcjonujący dziś choć zdegradowany mit miłości namiętnej rozsadza od wewnątrz koncepcję twórczego ładu społecznego, którego wyrazem jest monogamiczny związek małżeński.

I w tym punkcie dopiero wprowadza Rougemont swego czytelnika w krąg problematyki etycznej. Sfera moralności jest dla niego, tak jak i dla egzystencjalistów, domeną wolnego wyboru jednostki. Lecz wybór ów, aby był w istocie wyborem moralnym, musi być dokonany w świetle pełnej i głębokiej wiedzy, z całą świadomością konsekwencji, jakie za sobą pociąga. Zaś wybrana zasada musi, tak jak w etyce Kanta, posiadać walor uniwersalności, to znaczy musi obowiązywać wszystkich łącznie z wybierającym i jako taka musi być przez niego chciana. I wprawdzie nie formułuje Rougemont bezpośrednio swoich założeń etycznych, będziemy jednak chyba w zgodzie z jego intencją, gdy parafrazując słowa Kanta zapytamy: — czy mogą chcieć, by zasada namiętnej miłości stała się prawem powszechnym? Tak sformułowane pytanie wydaje się być centralnym, niewrażliwym punktem etyki Rougemonta. Autorowi zdaje się jednak nie chodzić o sformułowanie jednoznacznej, obowiązującej powszechnie odpowiedzi. Celem jego jest przede wszystkim doprowadzenie czytelnika do pełnego rozeznania istoty dylematu i wyrażenie odpowiedzialności za indywidualnie dokonany wybór.

Jeśli wybierasz „religię namiętności”, zdaje się mówić Rougemont, wiedz, że wybierasz odejście od życia, zniszczenie i śmierć lub uprawiasz samooszustwo. Jeżeli zaś ją odrzucasz tylko w sferze erotyki, bo bojąc się osobistego ryzyka dajesz przekonać się płaskim argumentem higienistów społecznych, specjalistów od hedonizmu i konformizmu, to wiedz, że nie zażegnałeś niebezpieczeństwa.



Czai się ono w sferze polityki, w postaci „namiętności nacjonalizmów”, w „miecie führera”, w mitologii ustrojów totalnych. Profanacja zaś kultu namiętności przejawiająca się w świadomej brutalizacji życia erotycznego, w sadyzmie, w zredukowaniu obiektu miłości tylko do jego funkcji płciowych, nie jest decyzją zerwania z mitem, lecz wynikiem jego zatrującego działania. „Gdy pod pretekstem zniszczenia sztuczności — etyki i mistyki „doskonałości” postuluje się zanurzenie w prymitywny nurt instynktu ... i sądzi się, że w ten sposób można odnaleźć autentyczny sens życia, to w istocie po prostu wpada się w strumień odpadków dawnej kultury i jej rozpadających się mitów” (s. 199). Mit namiętności i tak zresztą nie zostaje przewyciężony. Po odsakralizowaniu erotyki „religia namiętności” znajduje dla siebie nowy teatr — politykę, tworząc złowrogie mity faszyzmów. I oto — mówi Rougemont — „ostatni kierunek ruchu namiętności, której gorzki smak nazywa się wojną” (s. 200). Namiętność wygnana z erotyki, lecz nie przewyciężona przez świadomy wybór etyczny, odradza się grożąc totalną zagładą.

Odrzucenie „mitologii namiętności” nie jest jednak równoznaczne z racjonalnym jej potępieniem, choćby nawet wynikało ono z najpełniejszego rozeznania niszczycielskich sił, jakie namiętność niesie światu. Czysto intelektualne potępienie namiętności jest, zdaniem Rougemonta, po prostu bezcelowe, bowiem człowiek ogarnięty namiętną pasją „zgadza się na to, że w oczach świata nie ma słuszności” (s. 247). Najbardziej nawet racjonalne przepisy higieny społecznej, najstaranniej dobrane racje zdrowego rozsądku są wobec namiętności bezsilne, tak jak bezsilny jest wobec niej rozum. Świadome odrzucenie „mitu namiętności” jest więc czymś znacznie od intelektualnego aktu donioślejszym, jest „czynem” — „rozwnięciem gwałtowej aktywności duchowej” o większej niż namiętność sile. Aktywność ta w przeciwieństwie do namiętności ma być akceptacją życia, apoteozą pełnej osobowości człowieka, realizacją świata personalistycznego.

W sferze erotyki będzie ona dla Rougemonta po prostu wiernością. Lecz nie jest to wierność, którą dałoby się utożsamić z bierną sytością mieszczańskiego stadła, ani z więzami narzuconymi sobie ze strachu przed grzechem, ani też konformistyczną realizacją zdroworozsądkowych przepisów na spokojne i syte szczęście. Wierność, tak jak pojmuje ją Rougemont, jest skrajnym nonkonformizmem, jest przeciwieństwem powszechnie dziś uznawanych wartości. Aby ją przyjąć, należy zanegować wartość spontaniczności, wartość bogactwa doświadczeń, wreszcie wartość szczęścia jako celu ostatecznego. Jest więc ona postawą krańcowo przeciwstawną „religii życia” ludzi współczesnych, jest postawą z punktu widzenia zdrowego rozsądku równie absurdalną jak namiętność i równie jak ona nie dającą się uzasadnić. Jest, jak powiada Rougemont, „szaleństwem trzeźwości”. Tak pojęta wierność tworzy, jego zdaniem, strukturę osobowości człowieka — najwyższej wartości życia. Świadomie wybrana postawa wierności staje się zobowiązaniem wobec własnej osobowości i wobec osobowości „tego drugiego”, który przestaje być traktowany jedynie jako środek dla osiągnięcia własnego, egocentrycznego celu, jakim w miłości namiętnej jest stan podniecenia, poczucia intensywności życia. Odwrotnie, nie własne doznania, lecz życie „tego drugiego”, staje się odtąd celem. Poprzez wierność zrealizowana zostaje ta wersja Kantowskiego imperatywu, która głosi, aby człowieczeństwa tak w sobie, jak i w innym nie używać nigdy jako środka, lecz zawsze jako celu. Realizując wierność, jak mówi Rougemont, „określną drogą, poprzez drugiego człowieka «ja» osiąga siebie poza własnym szczęściem” (s. 258). Jak więc widzimy, propozycja etyczna Rougemonta jest w istocie swej propozycją personalistyczną.

Jest to raz jeszcze podjęta próba wyrugowania z życia więzi rzeczowych i zastąpienia ich więziami osobowymi. Próba ta wydaje się beznadziejna, wynika bowiem z koncepcji skażonej wewnętrzną niekonsekwencją. Rougemont, wbrew zapowiedziom, nie dokonuje zmiany „statusu” „tego drugiego”. W „miłości na-



miętnej” partner był tylko „środkiem” służącym do osiągnięcia narcystycznych celów. W koncepcji Rougemonta staje się zaś po prostu „środkiem” samozbawienia.

Egzystencjalistyczne przekonanie o wolności woli jako gwarancji postawy etycznej, która konstytuuje się poprzez świadomy wybór, to podstawa etycznego światopoglądu autora książki *Miłość a świat kultury zachodniej*. Już samo więc poczucie odpowiedzialności, które towarzyszy aktowi wolnego wyboru, jest w jego konstrukcji postawą *par excellence* etyczną. Odmitologizowana świadomość musi zaś nieuchronnie (starał się to Rougemont wielokrotnie udobitnić) doprowadzić do powstania dylematu: namiętność czy wierność?

O wyborze zdecydować nie mogą jednak żadne argumenty racjonalne. Dokonuje się on poza empirycznym rachunkiem higieny psychicznej, szans na osiągnięcie szczęścia, czy „intensyfikację” życia. Bo wolność, której konieczną konsekwencją jest wybór etyczny, istnieje, według Rougemonta, jedynie poza sferą empirii, poza sferą biologicznych i psychologicznych determinant i ekonomicznych nacisków. Jest to sfera wartości transcendentnych, których jedyną podstawą może być „absurd wiary”. Wierność jest przeniesieniem wartości transcendentnych w świat skończony i niedoskonały, jest akceptacją tego świata dokonaną w imię absolutu.

Tak więc rozstrzygnięcie dylematu — namiętność czy wierność jest w swej istocie wyborem między „religią śmierci” (pogańskim Erosem) a „religią życia” (chrześcijańską Agape), jest wyborem między odrzuceniem świata lub jego akceptacją w imię absolutu. I w jednym, i w drugim wypadku wybór dokonuje się więc w oparciu o wartości wykraczające poza racje rozumu, który jest, zdaniem Rougemonta, bezsilny wobec zasadniczego pytania o wartość życia. Nie da się bowiem w oparciu o przesłanki empiryczne lub racje intelektualne „udowodnić” „sensu życia”, ustanowić „istnienia” jako „wartości najwyższej”. Wartość, sens życia to tylko założenia, hipotezy niezwykle często przez konkretne dane empiryczne podważane. A tymczasem poza każdym konsekwentnym wyborem natury etycznej czai się właśnie pytanie o sens i wartość życia.

Przesądzwszy o bezsile rozumu w tej zasadniczej dla etyki kwestii, Rougemont odnajduje jedyną możliwość rozwiązania stworzonego przez siebie dylematu w odwołaniu się do wartości transcendentnych, w świadomym wyborze natury religijnej.

Zarysował więc Rougemont w swej książce opozycję dwóch wizji świata opartych o racje wiary. Obiecując wyjście z zakłętego kręgu mitu wprowadził nas weń z powrotem. Możliwość wyboru okazała się w jego konstrukcji nader skromna. Albo „religia namiętności”, czyli zdegradowana mistyka pogańska z towarzyszącym jej „mitem miłości namiętnej”, albo „religia życia”, czyli chrześcijaństwo z jego koncepcją miłości bliźniego i wywodzącym się zeń „mitem wierności”. Wyjścia poza ten dylemat, zdaniem Rougemonta, nie ma.

Propozycje etyczne Rougemonta wyrastają z nurtu filozofii personalistycznej. Rougemont, protestant, jeden ze współpracowników „Esprit”, zbliża się często w swych przemyśleniach do propozycji i rozstrzygnięć Mouniera. Z twórcą chrześcijańskiego personalizmu łączy go zwłaszcza stosunek do tradycji filozoficznej. U obu myślicieli odnajdujemy to samo zafascynowanie myślą Pascala i Kierkegaarda, zbliżony stosunek do propozycji egzystencjalizmu. Rougemont jest jednak daleki od Mounierowskiej „fascynacji” marksizmem i od kontynuowania jego paradoksalnej propozycji „łączenia Marksa z Kierkegaardem”. Autor dzieła *Miłość a świat kultury zachodniej* nie ma skłonności do „godzenia” przeciwstawnych sobie tendencji filozoficznych. Przeciwnie, dokonuje wyraźnych rozgraniczeń i konsekwentnie uwyrażnia opozycje światopoglądowe. Dlatego też tradycyjnie chrześcijańska podstawa jego systemu etycznego jest łatwa do odczytania.

Tak więc książka Rougemonta mimo interesujących analiz szczegółowych,



oryginalnych hipotez dotyczących kultury, nie przynosi w zasadzie nowych propozycji etycznych i światopoglądowych. To bowiem, co autor ostatecznie proponuje, mieści się, jak staraliśmy się to wykazać, w ramach tradycyjnej etyki chrześcijańskiej.

Krystyna Starczewska

ETYKA W „WOPROSACH FILOSOFII” (1968)

Zamieszczone w recenzowanym roczniku „Woprosów Filozofii” prace poświęcone problematyce etycznej można podzielić na trzy grupy: a) podejmujące teoretyczną, metodologiczną i teoriopoznawczą problematykę moralności, b) dotyczące ideałów i postulatów etyki marksistowskiej, c) informacje naukowe i recenzje.

Przedstawimy w skrócie treść poszczególnych publikacji, zachowując wprowadzoną tu ich klasyfikację.

*Metodologiczne i teoriopoznawcze problemy moralności*

Problemy te posiadają w omawianym roczniku „Woprosów Filozofii” zdecydowaną przewagę. I tak w numerze 2 zamieszczony został artykuł dyskusyjny O. G. Drobnickiego *Charakter świadomości moralnej*. Punktem wyjścia swych rozważań autor czyni stwierdzenie, że w ostatnich latach nastąpił poważny rozwój etyki marksistowskiej, co obecnie skłania do podejmowania i opracowywania szczegółowych zagadnień. Jednym z nich jest właśnie zagadnienie istoty moralności, cech wyodrębniających tę formę świadomości z całokształtu duchowych tworów człowieka. Trudność takich ustaleń polega zaś na tym, iż postępowanie moralne nie stanowi jakiejś odrębnej sfery postępowania ludzkiego, istniejącej poza działalnością ekonomiczną, polityczną, teoretyczną, artystyczną itp. — całość tej działalności oraz stosunków społecznych i jednostkowych podlega ocenom moralnym. Moralność zatem to swoisty sposób regulacji działalności ludzkiej, niezależny od przedmiotowej treści działania.

Na czym polega według autora swoistość moralności jako regulatora działań ludzi we wszystkich sferach ich życia, a tym samym na czym polega charakter etyki?

Moralność stanowi system zjawisk wyznaczających zakres analiz teoretycznych etyki. Głównymi elementami moralności są: całokształt zachowania się ludzi podlegający ocenom i sankcjom moralnym, charakterystyczne dla moralności formy regulowania działalności ludzkiej, wreszcie świadomość moralna. Elementy te przeplatają się ściśle, tworzą jednolity system — każdy z nich może być definiowany w terminach innego.

Autor artykułu nie podejmuje się ustalenia swoistości pierwszych z dwóch wyróżnianych elementów moralności, natomiast próbuje ustalić specyfikę świadomości moralnej, biorąc pod uwagę występujące w niej normy, zasady, ideały, pojęcia dobra i zła, sumienia i godności, sprawiedliwości itp., służące samookreśleniu postępowania jednostek i grup społecznych, a zatem odgrywające instrumentalną rolę wobec praktyki ludzkiej. Łatwo tu jednakże popaść w tautologię — twierdzi Drobnicki — i określać moralność jako moralne normy, zasady, pojęcia itd. Dla uniknięcia tej tautologii należy rozpocząć definiowanie moralności od ustalenia natury dowolnych, ogólnych wyobrażeń moralnych. Ponieważ przedmiotem świa-



domości moralnej jest całość życia społecznego, przeto należy ustalić, na czym polega szczególnie stosunek świadomości moralnej do bytu społecznego, w jaki sposób ta forma świadomości odzwierciedla byt, na czym polega swoistość „gnoseologii” tej świadomości.

Zazwyczaj wskazuje się — kontynuuje autor — na normatywność i uniwersalność wyobrażeń moralnych jako na cechy szczególne świadomości moralnej. Cechy te rozpatruje on na przykładzie sądów moralnych, stanowiących według niego elementarny, modelowy przejaw moralności. Można bowiem sprowadzić do nich wszelkie normy, powinności, oceny itp. Sądy te zawierają dwa elementy: deskryptywny lub indykatywny wobec konkretnych przejawów działalności ludzkiej, o których one orzekają, oraz preskryptywny i ewokatywny. Ów sens normatywny sądów moralnych określa ich specyfikę, przy czym w sądach preskryptywnych („Eksplotacja powinna być zniesiona”) normatywność ma charakter nadrzędny, zaś w sądach wydobywających treść pojęć moralnych („Dobrem jest służyć celom człowieka”) — podrzędny. Normatywne znaczenie sądów moralnych wyraża się zaś zawsze tak w ich deontologicznej, jak i aksjologicznej zawartości, która w formie logicznej ujawnia ich praktyczny charakter.

Wskazanie na normatywność sądów moralnych wymaga jednakże specyfikacji dopełniającej, bowiem charakter oceniająco-normujący mają i inne zdania. Siła zobowiązująca imperatywów na przykład prawnych czy politycznych wynika stąd, że wyrażają one wolę społecznego, zinstytucjonalizowanego podmiotu (państwa lub klasy). Natomiast sądy moralne, chociaż także wyrażają potrzeby społeczeństwa lub klasy społecznej, jednak nie w formie objawienia woli danego podmiotu, lecz w formie konstatacji powinności lub wartości przedmiotu. Imperatywy moralne przyjmowane są lub odrzucane ze względu na ich wewnętrzną treść, nie zaś ze względu na stojącą za nimi siłę lub autorytet, a w każdym razie autorytet taki nie daje rękojmi ich siły obligującej.

Poszczególne aspekty znaczenia sądów moralnych wyrażają jedynie ich sens logiczny, jednakże nie mówią jeszcze o odzwierciedlanym przez te sądy przedmiocie. Twierdzenie, iż sądy moralne odzwierciedlają obiektywne prawidłowości społeczne, nie podlega dyskusji z punktu widzenia etyki marksistowskiej. Chodzi natomiast o formę i adekwatność tego odzwierciedlenia. Sądy moralne nie mogą być uzasadnione przez odniesienie ich do opinii społecznej — przeciwnie, opinia ta często staje przed osądem moralności. Sądy moralne jednostki mogą stać w sprzeczności z opinią społeczną, mimo to słuszność może być po stronie tej jednostki. Pozwala to odróżnić wymogi moralne od zwykłych społecznych nakazów, oceny moralne — od powszechnej aprobaty, argumenty i uzasadnienia — od różnych form psychologicznych nacisków. Również i w sytuacjach konfliktowych moralność odwołuje się do pojęć ogólnoludzkich, do doświadczenia historycznego. Tym samym świadomość moralna występuje w roli niezawisłego sędziego i najwyższego arbitra w rozmaitych konfliktach ideologicznych.

Autor przestrzega jednocześnie przed taką interpretacją sądów moralnych, która nie wykracza poza ich opis fenomenologiczny i nie uwzględnia mechanizmów gromadzenia się doświadczenia historycznego i subiektywizacji tego doświadczenia w świadomości jednostek.

Podstawowy problem etyki współczesnej zawiera się w pytaniu: Czy sądy moralne są wywodliwe z empirii, opisanej i wyjaśnionej przez naukę? Z jednej strony, zauważa Drobnicki, stwierdza się brak więzi formalno-logicznej między zdaniem o faktach i zdaniem normatywnym. Z drugiej podkreśla się związek między całością praktyki społecznej a moralnością. Rzecz w tym, że ani analizy czysto logiczne, ani obserwacje empiryczne nie prowadzą do rozwiązania tego problemu, nie wyjaśniają też różnic w postępowaniu ludzi w określonych warunkach. Podstawą świadomości moralnej jest bowiem praktyka społeczna w znacznie szerszym znaczeniu historycznym. Świadomość moralna wyraża więc nie tylko



potrzeby i warunki dnia dzisiejszego, ale i doświadczenie historyczne, które przeżył niekiedy aktualnej „logice faktów”, jest niezgodne z aktualnymi interesami itp.

Druga z wyróżnionych cech świadomości moralnej — uniwersalność sądów moralnych — polega na tym, że oceny i normy nie odnoszą się tylko do danej sytuacji, ale mają o wiele szersze i trwalsze znaczenie, dotyczą wszystkich ludzi w podobnych sytuacjach. Konkretny problem jest więc rozstrzygany z punktu widzenia moralności w kategoriach powszechności. To uniwersalne znaczenie sądów moralnych znajduje jednak nowy wyraz w każdej epoce historycznej, jest interpretowane przez pryzmat sytuacji klasowej. Tak więc historyczny rozwój moralności ujawnia jej wewnętrzną sprzeczność między treściami uniwersalnymi a klasowymi ograniczeniami.

Drobnicki kończy swój artykuł sformułowaniem problemów wymagających dalszych analiz. Problemy te dotyczą formy odzwierciedlenia w świadomości moralnej prawidłowości rozwoju społecznego, sposobu funkcjonowania wyobrażeń o powinnościach i wartościach oraz odpowiedzialności moralnej jednostek i ich wolności w sferze moralnej.

Pokrewny charakter ma artykuł T. W. Chołostowej (nr 4) *Swoistość oceny moralnej*. Rozpatruje ona ocenę jako jeden z wielu elementów świadomości moralnej, w sposób najbardziej widoczny wiążący tę świadomość z bytem społecznym i sprawiający, że świadomość moralna ma w ogólności charakter oceniający. Ocenie moralnej podlega ta strona postępowania człowieka, w której przejawia się jego stosunek do innych ludzi, do społeczeństwa. Pojawia się ona jako rezultat porównania postępowania ludzi w podobnych sytuacjach życiowych. Inna osobliwość ocen moralnych polega na tym, iż przedmiotem ich są przede wszystkim stosunki między ludźmi w obrębie historycznie ukształtowanych grup społecznych, zjednoczonych wspólnymi interesami — oceny te w wielu przypadkach nie obowiązują „na zewnątrz” grupy.

Z kolei autorka rozpatruje problem kryterium moralności. Etyka marksistowska poszukuje tego kryterium w sferze historycznie rozwijających się stosunków i potrzeb społecznych. Celem moralności i wychowania moralnego jest z tego punktu widzenia regulacja i ochrona społecznych form życia — od rodziny do państwa. Przy czym jedne cechy podporządkowane są bezpośrednio obronie grupy jako całości, jej ogólnych interesów (patriotyzm, aktywność społeczna), inne podporządkowane są dobru grupy pośrednio (wierność danemu słowu, zaufanie itp.). Jeszcze inne zabezpieczają wprost dobro i uprawnienia poszczególnych jednostek.

Oceny moralne ulegają historycznym przeobrażeniom, które w dotychczasowej historii miały charakter żywiołowy — społeczeństwa nie stawiały sobie zadań racjonalnego sformułowania nowego systemu ocen. Tu jednak, stwierdza autorka, pojawia się pytanie dotyczące mechanizmów utrwalania się danych ocen, nabierania przez nie społecznie obowiązującej mocy. Ze świadomością moralną mamy bowiem do czynienia dopiero wówczas, gdy subiektywne oceny uzyskują znaczenie społeczne.

Podkreślając różnice między zdaniem opisowym a sądem moralnym, autorka stwierdza, że stopień prawdziwości tego sądu zależy od pełni informacji o danym zdarzeniu oraz od społecznej wagi występujących tu prawideł moralnych. Przy czym oceny te nie tylko odzwierciedlają istniejący, społeczny stan rzeczy, ale często jak gdyby wyprzedzają rzeczywistość, wyrażają aspiracje ludzi i przyczyniają się do praktycznej zmiany rzeczywistości.

*Problem prawdziwości sądów moralnych* porusza także w artykule pod tak właśnie brzmiącym tytułem — W. P. Koblakow (nr 5). Twierdzi on, iż jednym z ważnych zadań etyki marksistowskiej jest obecnie analiza świadomości moral-



nej — ocen, norm, kategorii. Jedność analiz logicznych oraz socjologicznych i psychologicznych pozwala głębiej wyjaśnić racjonalne treści wartości duchowych, wykryć ich genezę. Znajomość racjonalnej natury wartości moralnych daje zaś możliwość wpływu na proces ich kształtowania się i funkcjonowania. Stwierdzając zawodność „czysto gnoseologicznych” lub „czysto logicznych” analiz sądów moralnych, autor postuluje kompleksowość tych analiz (logicznych, gnoseologicznych oraz socjologicznych).

Za punkt wyjścia dalszych rozważań autor przyjmuje pytanie, czy normom moralnym przysługuje walor prawdy lub fałszu. Własne uwagi poprzedza tu bogatą ekspozycją różnych kierunków i stanowisk w tej sprawie we współczesnej etyce. Stwierdza, iż tradycyjne poszukiwania nie prowadzą do rozwiązania problemu prawdziwości sądów moralnych — poszukuje zatem tego rozwiązania na drodze analizy stosunku między poznawczą a regulującą funkcją norm.

Podstawą wyjaśnienia gnoseologicznego charakteru norm jest wyjaśnienie gnoseologicznego charakteru wartości. Sądy wartościujące zaś — to logiczna forma poznania wartościującego. Przedmiotem tego poznania jest stosunek między obiektywnym światem a naszymi potrzebami, kryjącymi się w świecie możliwości ich zaspokojenia. Poznanie ma więc różne aspekty. W jednym przypadku poznajemy treść przedmiotu, w drugim — jego wartość, czyli praktyczne znaczenie dla człowieka. Sądy wartościujące — to jednocześnie i forma poznania, i „pasywna” forma świadomości normatywnej, regulującej. Ich jedność decyduje o aktywnym, konstruktywnym charakterze sądów wartościujących. Bezzasadne są więc próby odrywania oceniającej formy poznania od formy wyjaśniającej, oraz normatywnych elementów sądów wartościujących od ich elementów poznawczych.

Tak więc sądy wartościujące, zrodzone przez praktyczne potrzeby ludzi, nie różnią się zasadniczo od zdań opisowych, ponieważ odzwierciedlają one swój specyficzny obiekt — funkcjonalnie zaś pozostają w wewnętrznym związku z normami, stanowiąc dla nich podstawę logiczną. Tym samym rezultat poznania wyrażający się w formie oceny stanowi o obiektywnej treści zdań normatywnych. Normy odzwierciedlają zatem cele społeczne, tendencje, które realizują się z koniecznością w działaniu ludzi. W tym sensie można mówić o adekwatności i prawdziwości lub nieadekwatności i fałszywości norm.

Uzasadnienie norm może zaś dokonywać się na trzech płaszczyznach:

- 1) Na płaszczyźnie empirycznej, drogą uzgadniania norm ze zdaniem kauzalno-hipotetycznymi („jeśli zrobisz  $x$ , pojawi się  $y$ ”);
- 2) Na płaszczyźnie logicznej, drogą uzgadniania norm moralnych z innymi obowiązującymi normami w celu uzyskania koherentnego systemu;
- 3) Na płaszczyźnie teoretyczno-naukowej, drogą uzgadniania norm z poznawczymi interesami i potrzebami społeczeństwa (klas).

Problemom logicznym i teoriopoznawczym w aksjologii poświęcone są jeszcze i dwa inne artykuły w „Woprosach Filozofii”. Autorem jednego z nich pt. *O logice ocen* (nr 8) jest A. A. Iwin, autorką drugiego — *Etyka a logika* (nr 11) — W. E. Jermołajewa.

Dysponując ograniczonym miejscem wskażmy jedynie, że Iwin charakteryzuje w swym artykule tzw. logikę ocen lub formalną aksjologię jako nową gałąź logiki formalnej o dużym znaczeniu filozoficznym i analizuje logiczną strukturę ocen oraz typy logicznych teorii ocen.

W. E. Jermołajewa pisze bezpośrednio o stosowaniu metod logiki w rozważaniach etycznych, podejmując polemikę z niektórymi współczesnymi koncepcjami metaetycznymi oraz próbę sformułowania konstruktywnych rozwiązań poszczególnych problemów.

Wspomnijmy wreszcie, że nr 7 „Woprosów psychologii” przynosi artykuł Ł. M. Archangielskiego pt. *Świadomość indywidualna a wartości moralne*. Autor rozpatruje w nim zwłaszcza zagadnienie stosunku między wartościami moralnymi



a celami społecznymi i celami indywidualnymi, zagadnienie stosunku między bytem społecznym i moralnością, wreszcie zagadnienie związku wiedzy, przekonań i działalności ludzkiej.

### *Humanizm etyki marksistowskiej*

Autorem artykułu *Lenin i humanizm*, zamieszczonego w numerze 4, jest Jugosłowianin, A. Stoikowicz. Podejmuje on polemikę z tymi interpretacjami marksizmu, które humanizmowi wczesnych prac Marksa przeciwstawiają „determinizm” i „ahumanizm” dojrzałego Marksa oraz Engelsa i Lenina. Przeciwstawia się zwłaszcza zachodnim marksologom oraz niektórym marksistom, wedle których w ogóle nie można mówić o humanizmie w pracach Lenina, a leninowska teoria walki klasowej jest sprzeczna z zasadami humanizmu, on sam zaś jakoby głosić miał zasadę „cel uświęca środki” i odrywać cele rewolucyjne od godności i szczęścia jednostek ludzkich.

Według Stoikowicza Lenin, podobnie jak Marks i Engels, identyfikował komunizm z realnym, urzeczywistnianym humanizmem. Konkretność humanizmu komunistycznego Lenin widział w odkryciu obiektywnych warunków społecznych, sprzyjających realizacji idei humanizmu oraz w urzeczywistnieniu pojawiającej się możliwości, czyli w wychowaniu nowego człowieka, bowiem świat współczesnej cywilizacji nie jest jeszcze światem humanizmu.

Humanizm według Lenina zawiera zatem wymogi zniesienia wszelkich form wyzysku i zniewolenia człowieka, stworzenia materialnych podstaw wszechstronnego rozwoju człowieka oraz ustanowienia humanistycznych stosunków między ludźmi. Lenin ujmował komunizm również w kategorii ideału, traktując ten ideał jako prawdziwie humanistyczny cel rozwoju socjalistycznego. W przeciwieństwie jednak m. in. do „socjalizmu prawdziwego” Lenin nie traktował ideałów moralnych jako wieczne i niezienne.

Za podstawę praktycznej realizacji humanizmu Lenin uważał gospodarczo-techniczny rozwój społeczeństwa. Autor omawia w związku z tym problem stosunku, w jakim pozostaje postęp techniczny i humanizm. Lenin daleki był od dopatrywania się w technice nieuchronnego źródła dehumanizacji człowieka — jest ona takim źródłem w warunkach kapitalizmu.

Według przywódcy rewolucji październikowej — dowodzi dalej Stoikowicz — o prawdziwych poglądach i uczuciach ludzi należy sądzić na podstawie ich praktycznej działalności. Stąd obiektywną miarą moralności i humanizmu jest walka o umocnienie i zbudowanie komunizmu. Dalej autor jugosłowiański charakteryzuje podstawowe zasady moralności komunistycznej (kolektywizm, komunistyczny stosunek do pracy, równość, braterstwo i równość, patriotyzm socjalistyczny i internacjonalizm, normy ogólnoludzkie).

W konkluzjach autor pisze, iż dla Lenina marksizm, to konkretny, aktywistyczny humanizm, zaś filozoficzną podstawą tego humanizmu jest zasada determinizmu społecznego.

Tytułem informacyjnego sygnału wspomnijmy w tym miejscu, iż nr 9 „Woprosów Filozofii” przynosi artykuł autora węgierskiego, Laszlo Gorai, *Materializm historyczny i problemy osobowości*. Wprawdzie rozważania w tym artykule wykraczają poza problematykę ściśle etyczną, jednak pewne jego partie zawierają m. in. charakterystykę norm moralnych z punktu widzenia społecznych i indywidualnych determinant postępowania jednostki, mogą więc okazać się interesujące dla czytelnika. Z konieczności taką jedynie wzmianką skwitować musimy też merytoryczno-bibliograficzną informację A. G. Charczewa i B. D. Jakowlewa o *Rozwoju etyki marksistowsko-leninowskiej w latach budownictwa socjalistycznego w ZSRR* (nr 4).



## Informacje naukowe i recenzje

Lektura zamieszczonych w „Woprosach Filozofii” informacji naukowych oraz recenzji publikacji etycznych pozwala również w pewnym stopniu zorientować się w kierunkach aktywności etyków w Związku Radzieckim.

W numerze 2 „Woprosów Filozofii” N. M. Awierin, G. A. Gontariew oraz A. L. Chajkin zamieszczają krótką wzmiankę pt. *Etyka i współczesność* o odbytej w Tambowie we wrześniu 1967 roku konferencji poświęconej 50-leciu Wielkiej Rewolucji Październikowej, zorganizowanej przez Katedrę Filozofii Tambowskiego Instytutu Pedagogicznego oraz sekcję etyki Instytutu Filozofii A. N. ZSRR. W tej — drugiej z kolei — ogólnoradzieckiej konferencji wzięło udział 150 pracowników naukowych — etyków z różnych ośrodków naukowych kraju.

Jeden z referatów (na ogólną ich liczbę 98) wygłosił F. W. Konstantinow, podkreślając zwłaszcza rolę etyki w życiu społeczeństwa radzieckiego i jej miejsce we współczesnej walce ideologicznej, wskazał na dotychczasowe osiągnięcia oraz dalsze zadania etyków radzieckich. Referent do zadań tych zaliczył przede wszystkim dokonywanie analiz metodologicznych etyki jako nauki i jej związków z filozofią, polityką i prawem, krytykę falsyfikacji dorobku W. I. Lenina w dziedzinie etyki, uogólnienie 50-letniego doświadczenia Kraju Rad w dziedzinie kształtowania nowego człowieka i nowej moralności, ujawnianie prawidłowości rozwoju moralności komunistycznej. M. G. Żurawkow zaś, wskazując na zmiany w sferze osobowości i życia duchowego w wyniku rewolucji, podkreślał złożoność procesów tych przemian oraz potrzebę badań działających tu mechanizmów. O utrwalaniu się w świadomości społeczeństwa socjalistycznego humanistycznych ideałów moralnych mówili m. in. A. F. Szyszkin, J. L. Charapinskij, i A. J. Arnoldowa, o potrzebie polemiki z współczesnymi burżuazyjnymi kierunkami etycznymi — K. A. Szwarcman, a o postępie moralnym w warunkach socjalizmu — M. I. Petrosjan.

Wiele referatów poświęcono rozwojowi etyki marksistowskiej w Związku Radzieckim, zawartości etycznej prac Lenina, Kalinina, Łunaczarskiego, Makarenki i innych. Inne referaty dotyczyły zaś problemów prawdy w moralności, związku nauki i moralności — wskazywano w nich m. in., iż odrywanie moralności od wiedzy, eliminowanie kryterium prawdziwości z tej sfery przeczy marksistowskiemu ujęciu zjawisk kulturowych. Kontynuacją tych twierdzeń były postulaty zawarte w innych wystąpieniach, a dotyczące potrzeby podejmowania analiz etycznych z punktu widzenia gnoseologii i logiki. Dużą dyskusję wzbudziły na konferencji referaty dotyczące przedmiotu etyki oraz problemu odpowiedzialności moralnej.

Uczestnicy konferencji postulowali m. in. wydawanie specjalnego czasopisma w Związku Radzieckim poświęconego wychowaniu komunistycznemu, rozszerzenie informacji o współczesnych kierunkach etyki burżuazyjnej w celu pogłębienia krytyki doktryn reakcyjnych, wprowadzenie w instytutach pedagogicznych, medycznych i prawniczych oraz na odpowiadających im wydziałach uniwersytetów kursu etyki marksistowsko-leninowskiej.

Jedna z recenzji zamieszczona w nrze 9 (autorzy: W. G. Iwanow, S. J. Ikonnikowa, W. P. Koblakow, N. W. Rybakowa z Leningradu) zawiera omówienie pracy zbiorowej pt. „Aktualne problemy etyki marksistowskiej” pod redakcją G. D. Bandzefadze (Tbilisi, 1967, s. 496). Autorzy recenzji (zatytułowanej: *Aktualne problemy etyki i trudności ich rozstrzygnięcia*) zwracają uwagę na różnorodność zawartych w książce opracowań, dotyczących m. in. przedmiotu etyki, stosunku klasowych i ogólnoludzkich elementów moralności, istoty i swoistości kategorii oraz sądów etycznych metodologii analiz etycznych itp. — a zarazem na nierówność poziomowi naukowego poszczególnych opracowań. Obok opracowań poważnych i interesujących autorzy recenzji odnajdują w zbiorze prace bardzo słabe. W rozdziale poświęconym przedmiotowi etyki na uwagę zdaniami recenzentów, zasługuje artykuł



P. M. Egidesa. Według tego autora kategoria sensu życia wyraża podstawowy problem etyki jako nauki filozoficznej. Recenzenci godzą się, iż problem sensu życia jest w etyce bardzo istotny — jednakże według nich nie tylko ten problem etyczny ma charakter filozoficzny, wiele innych problemów również występuje w kontekście światopoglądowym. Podstawowy zaś problem etyki: stosunek jednostki do społeczeństwa oraz stosunek jednostki wobec innej jednostki znajduje wyraz we wszystkich kategoriach etyki, nie tylko w kategorii sensu życia. Recenzenci polemizują też z abstrakcyjnym pojmowaniem „sumienia” i „powinności” w jednym z artykułów Milnera-Irinina, zwracają uwagę na deklaratywność innego, zastanawiają się nad niekonsekwencjami i niedomówieniami ujawnianymi w kilku innych artykułach poświęconych zagadnieniu obiektywnego charakteru ocen i norm moralnych. Z uznaniem natomiast witają artykuł o mechanizmach funkcjonowania norm moralnych. Autor tego artykułu, Blok, wprowadza pojęcie „strukturalnych kategorii etycznych”, które wyrażają stosunki między społeczeństwem i jednostką, w odróżnieniu od tradycyjnych, „substancjalnych” kategorii. Za wartościowe uznają też artykuły traktujące o stosunku etyki do innych nauk: aksjologii, psychologii, pedagogiki oraz artykuł o metodach badań etycznych.

Wcześniejszy (8) numer „Woprosów Filozofii” zawiera natomiast informację (tytuł informacji: *O naukowość i konkretność analiz etycznych*, autorzy: N. A. Golowko i W. S. Markow) o dyskusji, jaka odbyła się nad wspomnianą poprzednio książką w Instytucie Filozofii A. N. ZSRR z inicjatywy sekcji etyki. Dyskusja toczyła się zwłaszcza wokół artykułów J. A. Milnera-Irinina, traktujących o etyce jako nauce o powinnościach (o *dołżnom*) oraz o etyce jako zasadzie ludzkiego sumienia a także wokół artykułu P. M. Egidesa. Jak stwierdził kierownik sekcji etyki Instytutu Filozofii, M. G. Żurawkow, niektórzy autorzy zbioru próbują wyłansować „nową” koncepcję przedmiotu etyki (dotyczy to m. in. wspomnianego autora), wywołującą zasadnicze sprzeczności. Myśl tę kontynuował A. F. Szyszkin, odrzucając koncepcję etyki Milnera-Irinina — jako jedynej nauki o powinnościach, wskazując, że i inne nauki zajmują się powinnościami w różnych sferach działalności ludzkiej. Etyka zajmując się powinnościami moralnymi nie może się odrywać od bytu — przeciwstawienie bowiem bytu i powinności wiedzie nieuchronnie w sferę spekulacji. Etyka współczesna stanowi jedność etyki normatywnej, socjologii, moralności i metaetyki. Nawet etyka normatywna, w swym własnym obrębie, nie może się ograniczać do nauki o powinnościach i izolować od realiów społecznych, zaś w artykułach Milnera-Irinina powinności występują niezależnie od realnego życia. W artykułach tych — dowodził prof. Szyszkin — centralne miejsce zajmuje pojęcie sumienia, traktowane raz jako moralne prawo, kiedy indziej zaś, jako „zasada prawdziwego człowieczeństwa” (*czelowiecznosti*). Sumienie to pojmowane jest przez autora abstrakcyjnie i ahistorycznie, a punktem wyjścia takich interpretacji jest koncepcja wiecznej „natury człowieka” — „prawdziwa moralność” egzystuje w owej „naturze”, co upodabnia tę koncepcję do kantowskiej zasady kategorycznego imperatywu. To prowadzi zaś, twierdził Szyszkin, do zamiany etyki w nieprzydatne moralizatorstwo, w prawnie kazań.

A. F. Szyszkin zarzucił z kolei Egidesowi, iż ten zniekształcił marksistowskie rozumienie pojęcia alienacji, sprowadzając je do subiektywnego poczucia „sensu życia” i odrywając je od warunków społeczno-ekonomicznych, pozbawiając obiektywnych treści.

Zarzuty Szyszkina pod adresem Milnera-Irinina podtrzymywali i rozwijali W. N. Kołbakowski, Ł. M. Archangielski, W. F. Zybkwiec, O. P. Celikowa, Ł. W. Konowałowa i inni. Natomiast F. A. Seliwanow podjął się obrony krytykowanego autora, dowodząc, iż jądrem etyki jest nie historia czy socjologia moralności, lecz etyka normatywna, a zarzuty pod adresem Milnera-Irinina polegają w większości na nieporozumieniach — termin „moralny” pojmuje on bowiem jedy-



nie w sensie dodatniej oceny wartościującej, mówi zatem o tym, co powinno być uznane za moralne. Takie ujęcia zaś nie są same przez się abstrakcyjne.

Bronił Milnera-Irinina także M. A. Kamyszau. Zarzuca mu się, mówił „prawienie kazań”, „moralizatorstwo”, religijny styl. Ważniejsza jednakże jest treść jego wystąpienia — to zaś ma charakter naukowy i świecki. Abstrakcyjne, to znaczy ogólne postulaty są społecznie niezbędne, wyrażają one bowiem to, co w moralności ogólne — konkretną treścią napełniają się w konkretnych sytuacjach. Również i pojęcie natury ludzkiej jest zasadne, rozwija się ona historycznie i nie sposób odrywać tego pojęcia od pojęcia moralności. Podobne stanowisko zajęła T. W. Samsonowa. Podkreślała ona, iż artykuły Milnera-Irinina wzbudzają zainteresowanie nieprzypadkowo, są bowiem oryginalne i konstruktywne, napisane z naukowych pozycji. Nie ze wszystkim można się w nich zgodzać, nie wszystko, być może, jest w nich jasne. Ogólnie jednak zawierają naukową i słuszną koncepcję.

W dość osobliwy sposób odniósł się do krytykowanych artykułów W. S. Markow. Stwierdził on, iż nie zasługują one na to, by stanowić centrum dyskusji, ponieważ nie spełniają wymogów naukowości, nie opierają się bowiem na materiale empirycznym. O. G. Drobnicki zaś sformułował zarzut, iż błędy Milnera-Irinina wynikają z utożsamienia etyki jako teorii z moralnością, że budując tezy teoretyczne, myśli on nie jak teoretyk, lecz jak moralista.

W dyskusji zabierało głos wielu innych przedstawicieli etyki w Związku Radzieckim, podsumował ją M. G. Żurawkow. Z braku miejsca zrezygnować musimy z ich przytaczania, wychodząc z założenia, że ogólny ton dyskusji znalazł wyraz w powyższych uwagach.

Nr 2 zawiera m. in. krótką informację P. G. Nawasardiana i J. I. Chaczikiana o „pierwszej kolektywnej i interesującej pracy radzieckiej poświęconej problematyce wartości” n.t. „Problemy wartości w filozofii” (Moskwa—Leningrad 1966, pod redakcją A. G. Charczewa, T. N. Gornsteina i M. A. Kissiela). Na książkę składają się artykuły dotyczące różnych aspektów aksjologii marksistowskiej (a m. in. charakteryzujące naukę z punktu widzenia aksjologii, omawiające stosunek poznania i oceny w sztuce itp.) oraz zawierające analizę i krytykę współczesnych niemarksistowskich teorii wartości.

Zauważmy wreszcie, że w nrze 6 zamieszczona została recenzja książki M. Ossowskiej. — *Myśl moralna oświecenia angielskiego*, pióra M. G. Sokołańskiego. Praca polskiej autorki oceniona została w recenzji jako poważna praca naukowa, w której w sposób gruntowny oświetlony został ważny etap rozwoju myśli etycznej w Anglii.

Na zakończenie dodajmy, że nr 1 „Woprosów Filozofii” z 1969 r. przynosi zestaw zagadnień filozoficznych proponowanych autorom przez Redakcję do opracowania. W dziale „etyka” znajdujemy następujące zagadnienia:

- Charakterystyka leninowskiego etapu w etyce marksistowskiej;
- Lenin i problemy moralności;
- Klasowe i ogólnoludzkie elementy moralności;
- Problemy celów i środków w etyce marksistowskiej;
- Wolność i odpowiedzialność jednostki;
- Problemy prawdy w moralności;
- Miejsce moralności w kulturze;
- Marksizm-leninizm o kształtowaniu się człowieka epoki socjalizmu;
- Tradycje rewolucyjne a wychowanie moralne młodzieży w socjalizmie;
- Strukturalizm a humanizm;
- Nauka i humanizm;
- Problemy konfliktów moralnych;
- Krytyka najnowszych prądów w etyce burżuazyjnej.

Jak więc widać, wachlarz propozycji tematycznych Redakcji „Woprosów Fi-



losofii" w dziedzinie etyki jest dość rozległy i uwzględnia najbardziej aktualne problemy etyczne zarówno w zakresie teorii jak i w zakresie potrzeb i doświadczeń społeczeństwa socjalistycznego.

Mieczysław Michalik

#### ETYKA W „THE PHILOSOPHICAL QUARTERLY”

(“The Philosophical Quarterly”. Vol. 18, 1968, ed. by G. P. Henderson with the assistance of Anthony Ralls and L. C. Holborow. Published by the University of St. Andrews for the Scots Philosophical Club)

W swej początkowej fazie logiczna analiza języka moralności dotyczyła głównie terminów „dobry”, „słuszny”, „powinien”. Obecnie coraz częściej przedmiotem analizy stają się nazwy sprawności lub uczuć moralnych. Większość artykułów prezentowanego rocznika stanowią właśnie takie analizy.

Od czasu J. S. Milla i H. Sidgwicka zwykło się w etyce wyróżniać dwa typy cnót — cnoty osobiste (*self-regarding virtues*) i cnoty społeczne (*other-regarding virtues*). Do cnót społecznych należą takie, jak wielkoduszność, sumiennosc, życzliwość, prawdomówność, sprawiedliwość itd. Cnoty zaś osobiste to takie, jak odwaga, powściągliwość, opanowanie, rozwaga, pracowitość itd. Oba typy cnót wyróżnia się ze względu na ich konsekwencje. Człowiek, który posiada cnoty społeczne, przyczynia dobra innym. Człowiek, który posiada tylko cnoty osobiste, będzie przede wszystkim zaspokajał interes własny. To tradycyjne rozróżnienie sugeruje, jakoby cnoty społeczne były moralnie bardziej wartościowe i jako takie szczególnie winny być kultywowane. Autorki artykułu *The Self-Regarding and Other-Regarding Virtues* — Gabriele Taylor i Sybil Wolfram — zarówno kwestionują rozróżnienie obu rodzajów cnót ze względu na uwikłany przy ich spełnianiu interes własny, jak podważają prymat przyznawany cnotom społecznym. Metoda dowodu polega na poszukiwaniu koniecznych i wystarczających warunków przypisania komuś określonej cnoty, np. prawdomówności lub odwagi.

Zdaniem autorek, można się nie zgadzać, że najdonioślejszą konsekwencją uprawiania cnót społecznych jest pożytek innych ludzi. Są one jednak całkowicie pewne, że nie spełnia cnót społecznych, kto w interesie własnym przedsięwziął dane, pozornie cnotliwe działanie. Ostatecznie zatem okazuje się, iż koniecznym i wystarczającym warunkiem np. życzliwego działania człowieka jest: 1) przekonanie, że ktoś znajduje się w potrzebie i odniesie korzyść z wyświadczanego czynu; 2) okoliczność, że jedyną racją działającego jest przekonanie, że tak właśnie należy postąpić. Jest rzeczą interesującą, że spełnienie obu tych warunków nie gwarantuje nam, że dany czyn będzie dobry. Możemy po prostu żywić błędne przekonanie i wręczając np. komuś większą sumę pieniędzy więcej możemy przyczynić mu szkody niż pożytku.

Podobnie ma się rzecz w przypadku prawdomówności. Nie jestem prawdomówny, gdy mówię prawdę jedynie z chęci przypodobania się komuś lub sprawienia mu przykrości. Samo mówienie prawdy nie jest warunkiem wystarczającym prawdomówności, ani też nie musi przyczyniać dobra innym. Cnoty osobiste mają być — zgodnie z tradycją — odnoszone przede wszystkim do interesu własnego jednostki. Ale zapomina się, iż zaspokajając interes własny można skutecznie przyczyniać się do pomnożenia dobra ogółu. To wystarcza, by zakwestionować rzekomą niższość cnót osobistych. Proponowana przez autorki ogólna formuła cnót osobistych brzmi następująco: spełnia cnoty osobiste ten, o kim można powiedzieć, że 1) jest przekonany, iż istnieją pewne szczególne racje przeciwko za-



mierzonemu działaniu; 2) i jest zarazem przekonany, że istnieje pewna nadrzędna racja (*overriding reason*) na rzecz tego działania, która przesądza o konieczności postąpienia w ten właśnie sposób. Autorki konkludują zatem: o ile posiadanie cnót społecznych może przyczyniać pożytku innym, posiadanie cnót osobistych nie przysparza pożytku jednostce, ponieważ cnoty te polegają przede wszystkim na opanowywaniu najróżniejszych pokus działania na własną korzyść wbrew dostatecznym racjom. Dlatego też rozróżnienie pomiędzy obydwojma typami cnót należy traktować jako rozróżnienie pomiędzy tym zespołem cnót, który składa się na to, co nazywamy „siłą charakteru”, a tym, który sprawia, iż przypisujemy człowiekowi dobroć lub dobre intencje.

O pojęciu godności pisze Elisabeth Telfer w artykule o tymże tytule (*Self-Respect*). Autorka wyróżnia dwa podstawowe aspekty godności własnej: aspekt oceniający (*estimative aspect*) i aspekt wolicjonalny (*conative aspect*). W pierwszym wypadku poczucie godności własnej polega na pewnej pozytywnej opinii lub postawie wobec siebie samego. Utrata godności byłaby tutaj równoważna dezaprobowaniu samego siebie. Dlatego też często słyszy się „Straciłbym do siebie cały szacunek, gdybym...” Jednakże, zdaniem autorki, nie jest to najważniejszy aspekt godności, ponieważ inne wyrażenia językowe — np. „Szacunek wobec siebie powstrzymał go...”, „Postąpił tak ze względu na poczucie godności własnej”, „Czyż nie masz poczucia własnej godności?” — sugerują, że można się odwoływać do godności wyjaśniając motywy zachowania. Godność byłaby więc w tym wypadku traktowana jako rodzaj stałej dyspozycji do działania określonego typu. Przedmiotem artykułu jest analiza tej dyspozycji. Najogólniej mówiąc, godność w znaczeniu wolicjonalnym polega na unikaniu zachowań niegodnych działającego, niegodnych człowieka jako człowieka. Ale nie znaczy to, że wszelkie działania niegodne człowieka są zarazem niemoralne. Co więcej, gdybyśmy nawet założyli, że niektóre działania niegodne są zarazem niemoralne, można przypuszczać, że działanie z poczucia godności własnej nie jest działaniem o motywacji moralnej. Zdaniem autorki mamy w tym wypadku do czynienia z motywem zabarwionym raczej egoistycznie (*egoistically-tinged motive*). We wniosku tym utwierdza autorkę analiza zachowań uznawanych powszechnie za niegodne, lub też — jak je nazywa — nikczemne. Poczucie godności własnej okazuje się ściśle sprzęgnięte z poczuciem niezależności, wytrwałością oraz opanowaniem. Brak tych dyspozycji sprawia, iż pewne zachowania kwalifikujemy jako niegodne. Rozważania te uzupełnia analiza zależności pomiędzy poczuciem godności a obowiązkiem, rolą społeczną, idealnym *ego* oraz porównanie obu typów godności i próba oceny godności. Wartość godności pojmowanej oceniająco zależy od stopnia zgodności zajmowanych postaw z aktualnie obowiązującymi, obiektywnymi kryteriami oceny. Natomiast godność w sensie wolicjonalnym jest wartościowa jako swego rodzaju cnota, czego autorka szerzej nie rozwija i nie uzasadnia.

Logicznej analizie pojęcia szczęścia poświęcony jest artykuł D. A. Lloyd Thomas — *Happiness*. Autorka badając sposób używania w języku potocznym terminu „szczęśliwy” wyróżnia cztery podstawowe, jej zdaniem, znaczenia terminu i relatywizuje je do klasycznych kontrowersji etycznych dotyczących szczęścia jako kryterium moralności. W pierwszym znaczeniu słowo „szczęśliwy” oznacza po prostu rodzaj uczucia o pewnym względnie krótkim czasie trwania. Uczucie to może być powiązane albo z określonym przedmiotem, albo w pewien sposób odniesione do pewnych postaw osoby je przeżywającej. W pierwszym wypadku znaczenie terminu najlepiej uwidacznia się w zwrotach typu: „Czuję się szczęśliwy na myśl o wakacjach”. W drugim, uczucie szczęścia jest nie do pogodzenia z pewnymi określonymi uczuciami czy postawami. Osoba, która czuje się szczęśliwa i wypowiada zdanie: „Wszystko wokół mnie wydaje się piękne i radosne”, nie może zarazem wypowiadać takich zdań, jak: „Wszystko wokół mnie widzę w czarnych kolorach. Świat jest nudny, męczący i głupi”. Ponieważ termin „szczęś-



cie" oznacza w swym pierwszym znaczeniu rodzaj uczucia, możliwa jest weryfikacja wyrażen typu: „X jest szczęśliwy”. Zdanie to jest prawdziwe, gdy rzeczywiście X czuje się w pewien określony sposób. W drugim znaczeniu słowo „szczęśliwy” występuje w kontekście przyimkowym. W języku angielskim jest to mnogość wyrażen typu: „happy with...”, „happy about...”. W języku polskim jesteśmy skłonni na ogół używać w tym kontekście słowa „zadowolony”. I rzeczywiście takie właśnie intencje wyraża angielskie „happy about...”. Istotne jest, że to znaczenie „szczęścia” zawiera w sobie odwołanie do pewnych kryteriów oceny. To, czy X uzna siebie lub jakąś okoliczność za szczęśliwą, zależy całkowicie od uznawanych przezeń kryteriów szczęścia. W trzecim znaczeniu słowo „szczęśliwy” używane jest — jak mówi autorka — behawioralnie, np. w zdaniu „Odyseusz szczęśliwie wyminął Scyllę i Charybdę”. Znaczenie to — przypuszcza autorka — da się zredukować do pierwszego i nie jest istotne dla konkluzji artykułu (Oczywiście, rzecz przedstawia się zgoła inaczej w języku polskim. Dla nas słowo „szczęśliwie” oznacza w tym kontekście chyba przede wszystkim pomyślny zbieg okoliczności, który może, lecz nie musi prowadzić do określonego typu uczuć). Jest to najbardziej wątpliwa część wywodów autorki.

Najważniejsze jest znaczenie czwarte. Choć autorka nigdzie tego nie mówi wprost, przypomina ono arystotelesowe pojęcie szczęścia, ponieważ dotyczy życia jako całości lub też odpowiednio długich okresów życia. Jedną z właściwości tego sposobu używania słowa „szczęśliwy” jest to, iż zawiera ono w sobie odniesienie do uznawanych przez daną osobę kryteriów (*standards*) dobrego życia. Człowiek jest więc szczęśliwy, jeśli w swym mniemaniu żyje zgodnie z własnymi wyobrażeniami dobrego życia. Należy jednak dodatkowo założyć, że jego rzeczywiste warunki życia odpowiadają przyjmowanym przezeń kryteriom dobrego życia. Powyższe, z konieczności skrótkowe przedstawienie głównych myśli autorki nie zdaje sprawy z wielu pominiętych a ciekawych wątków. Okazuje się np., że znaczenie „szczęśliwy” zależne jest w pewien sposób od gramatyki. Analiza zdania „Ja jestem szczęśliwy” jest o wiele łatwiejsza niż analiza zdania „On jest szczęśliwy”.

Jeśli przeprowadzone analizy mają walor wiarygodności, powstaje wówczas kwestia znaczenia „szczęścia” np. w klasycznym utylityzmie J. S. Milla, gdzie szczęście pojmowane jako konsekwencja czynu, ma stanowić kryterium oceny naszych czynów. W grę wchodzi tutaj — sądzi autorka — jedynie czwarte znaczenie „szczęścia”. Ale i ono niewiele wyjaśnia. Nie wiadomo bowiem, jakie kryteria należałoby zastosować do oceny konsekwencji naszych działań. Kryterium takim nie może być szczęście pojmowane jako rodzaj uczucia, o które warto zabiegać. „Powiedzieć, że najlepsze konsekwencje to te, które przyczyniają się do życia szczęśliwego, to nie powiedzieć nic, dopóki nie wiemy, co składa się na szczęśliwe życie”. Szczęście nie może zatem być uznane za kryterium oceny naszych czynów.

Rozważając relację pomiędzy szczęściem a przyjemnością, autorka konkluduje, że przyjemność może być uznana za jedno z możliwych kryteriów szczęśliwego życia, ale nie jest to kryterium jedyne. Co się zaś tyczy relacji pomiędzy szczęściem a zadowoleniem, autorka paradoksalnie zauważa, że wybór zadowolenia jako możliwego kryterium szczęścia w swej skrajnej formie prowadzi do ascetyzmu. Człowiek stara się wówczas możliwie najbardziej ograniczyć swe potrzeby, iżby zwiększyć szanse ich zaspokojenia.

Gdyby J. E. R. Squires — autor artykułu pt. *Blame* — przeprowadzał logiczną analizę pojęcia winy w języku polskim, prawdopodobnie zaniechałby w ogóle pisanie artykułu lub, w najlepszym wypadku, ograniczyłby się do konkluzji. Główny bowiem nacisk artykułu został położony na rozróżnienie dwóch znaczeń angielskiego „blame”, dla których język polski ma dwa różne znaczeniowo odpowiedniki — „wina” i „nagana”. Autor nie używa jednak „blame” w sensie poczucia winy, lecz jedynie w sensie „obwiniania”, „przypisywania winy”. Analizę wyróżnionych znaczeń zamyka konkluzja: „wina nie jest żadną karą. Nie jest też



wyrazem własnych przekonań. Nie jest czymś, co ma charakter celowy. Nie może być uzasadniana ani przez odwoływanie się do jej wartości reformatorskich, ani odstraszących. Wina niekoniecznie musi pociągać za sobą gotowość do stosowania pewnych sankcji lub też przekonanie o konieczności sankcji. Winię kogoś znaczy tyle, co być przekonanym, iż jest on odpowiedzialny za jakieś niepożądane skutki, bądź że postąpił tak, jak nie powinien postępować”.

J. E. R. Squires przekonywująco uświadamia czytelnikowi (przynajmniej polskiemu) etniczne uwarunkowania i ograniczenia logicznej analizy języka moralności. Ograniczenia te potwierdza również przedstawiony artykuł o szczęściu. Wydaje się, że terminy etyczne oznaczające sprawności i uczucia moralne występują na ogół w swoistych powiązaniach semantycznych tworząc pewne grupy (rodziny) charakterystyczne dla danego języka czy kultury. Dlatego też warto byłoby pochylić o czymś w rodzaju porównawczej analizy języka moralności.

Chociaż termin „racja” jest podstawową kategorią oksfordzkiej filozofii moralnej, mimo to do dzisiaj trwają spory o znaczenie i funkcję „racji” w dyskursie moralnym. Niektórzy (Kurt Baier, D. P. Gauthier, A. O. Rorty) twierdzą, że racją na rzecz postępowania mogą być nawet nasze chęci i skłonności (*wants*). Inni (R. M. Hare, A. I. Melden, R. Abelson) są zdecydowanie temu przeciwni. Do tej grupy należy również James Rachels, autor artykułu *Wants, Reasons, and Justifications*. Rozważwszy szereg sytuacji, w których podaje się racje na rzecz działania, autor konkluduje, że *q* jest racją dla *X*-a na rzecz *A* tylko wtedy, jeżeli 1) *X* wie, że *q* i 2) myśl o *q* skłania *X*-a do zrobienia *A* (gdzie *q* oznacza dowolne zdanie prawdziwe, *X* — sprawcę, a *A* — czyn dokonany przez sprawcę). Głównym elementem proponowanego rozumienia racji jest „myśl”. Dlatego też można ogólnie charakteryzować rację jako taką myśl, która bezpośrednio wpływa na dokonanie czynu. Nie znaczy to wszakże, iżby autor nie dostrzegał funkcji, jaką pełnią w dyskursie potocznym wyrażenia typu: „Postępuję tak, ponieważ chcę”. Zdaniem autora, jest to funkcja wyjaśniająca. Stosując w odpowiedzi na pytanie „Dlaczegoś tak postąpił?” formułę: „Ponieważ chciałem tak postąpić”, dajemy do zrozumienia, że z jednej strony nie kierowały nami w decyzji żadne racje, a tylko chęć zaspokojenia pragnienia, z drugiej zaś sugerujemy, że wybór nie był przypadkowy. Analiza okoliczności stosowania zwrotów zawierających odwoływanie się do „chceń” może nam dostarczyć pewnej faktycznej wiedzy o dążnościach i motywach działającego, co nie jest bez znaczenia dla wyjaśnienia, dlaczego właśnie te a nie inne wyrażenia uznaje on za racje swego postępowania.

Ogólne wywody autora najlepiej unaoczní przykład. Przypuśćmy, że ktoś pyta mnie, dlaczego wybieram się do teatru (czego zwykle nie czynię, a ja odpowiadam: „Ponieważ wystawiają właśnie Tennessee Williamsa; chce to zobaczyć, gdyż czytałem właśnie artykuł o Tennessee Williamsie”. Racją jest pierwszy człon odpowiedzi — wiem, że wystawiają właśnie Tennessee Williamsa i myśl o tym skłania mnie do wybrania się do teatru. Człon drugi wyjaśnia, dlaczego jest to dla mnie racja — jeżeli chcę zobaczyć jakąś sztukę tego autora, fakt, że właśnie wystawiają tę sztukę może być dla mnie wystarczającą racją, by pójść do teatru. Gdyby było inaczej, gdyby myśl o sztuce nie wpłynęła na moje działanie, wiedza o granej sztuce nie byłaby racją mego postępowania. Człon trzeci — „Ponieważ właśnie czytałem artykuł” — wyjaśnia, dlaczego chce zobaczyć tę sztukę. Artykuł zawiera nadto analizę tych sytuacji, w których wydaje nam się, że rzeczywiście nasze chęci funkcjonują jako racje, np. gdy deliberujemy, co wybrać lub jakie przedsięwziąć środki dla zaspokojenia pragnienia. I w tym wypadku — sądzi autor — chęci w żaden sposób nie mogą być uznane za racje naszego postępowania. Autor jest równie głęboko przekonany, że „chęci” w żadnym wypadku nie stanowią uzasadnienia naszych decyzji i działań.

Artykuł J. C. Mackenzie — *Prescriptivism and Rational Behaviour* — stanowi ostrą krytykę teorii R. M. Hare'a. Skoro możliwe jest — pisze autor — pytanie,



czy dany sąd etyczny jest sensowny lub uzasadniony, możliwe jest również pytanie, czy sam akt wypowiedzenia sądu jest czynnością racjonalną. W tym właśnie punkcie — sądzi autor — teoria Hare'a natrafia na największe trudności. Zasadą argumentacji autora jest przyjęta przezeń koncepcja racjonalności. Jeżeli jakiś cel jest osiągalny za pomocą określonych środków i sprawca realizując ten cel stosuje właśnie te środki, postępuje racjonalnie, albo przynajmniej nie irracjonalnie. Przyjawszy takie rozumienie racjonalności, autor nie tylko stawia tezę, że preskrytywizm jest nie do pogodzenia z przyjętą przez Hare'a koncepcją wolności, nie tylko wyklucza głoszoną przezeń teorię całkowitej dowolności w użyciu terminów etycznych, lecz także — co ważniejsze — nie daje żadnych racjonalnych podstaw do argumentacji moralnej a zwłaszcza rozstrzygania sporów. Mackenzie kwestionuje preskrytywizm uderzając w najbardziej wrażliwy punkt teorii Hare'a — mianowicie doktrynę słabości woli. Kiedy powiadam, że powinienem postąpić i tak a tak i faktycznie nie postępuję (sytuację tę określa Hare mianem „backsliding”), powstaje wówczas kwestia wyjaśnienia, dlaczego zaniechałem działania. W grę wchodzi: niezdolność do działania, ignorancja i odmowa działania. Zdaniem autora, jedynym sensownym wytłumaczeniem zaniechania działania jest wskazanie na nieznaną faktów. Jednakże tłumaczenie to nie jest możliwe na terenie filozofii moralnej R. M. Hare'a, ponieważ Hare odrzuca tezę o logicznym wynikaniu ocen ze zdań o faktach. W tym właśnie punkcie Mackenzie dokonuje zabiegu pozornie formalnego, lecz o doniosłych konsekwencjach teoretycznych; transponuje kwestionowane zdanie z osoby pierwszej za osobę trzecią. Gdy powiadamy „X powinien postąpić tak a tak”, a X zgoda nie zamierza tak postąpić, to na gruncie teorii Hare'a wypowiedziane zdanie jest całkowicie sensowne i racjonalne. Natomiast, zdaniem autora, zdanie to jest irracjonalne. Jest bowiem czynnością irracjonalną wypowiadać zdanie „powinieneś postąpić tak a tak” w sytuacji, gdy doskonale wiemy, że X nie może lub nie chce postąpić. W tym miejscu najostrej widoczniejszą się rozbieżność pomiędzy preskrytywizmem a działaniem racjonalnym.

Prawdą jest, że większość analiz Hare'a dotyczy ocen wypowiedzianych w osobie pierwszej. Zasadniczym pytaniem tej filozofii moralnej jest przecież kwestia — jak mam postąpić? Argumentacja Mackenziego nie trafia w tę część wywodów Hare'a. Nie sądzę też, aby nie było można obronić Hare'a, przyjmując za podstawowy problem filozofii moralnej kwestii: „Jak masz postąpić?” lub „Jak on ma postąpić?”. Hare posługuje się całkowicie odmienną koncepcją racjonalnego działania i myślenia, której podstawową zasadą jest twierdzenie, że człowiek zawsze respektuje nakazy logiki, a zwłaszcza zasadę niesprzeczności.

Do filozofii Austina nawiązują dwa artykuły — Richarda T. Garnera: *Austin on Entailment* i Páll S. Árdala — *And that's a Promise*. Richard T. Garner zajmuje się w zasadzie austinowskim pojęciem wynikania, jednakże konkluzje, do jakich dochodzi, mają również walor dla etyki. Wyróżniwszy najrozmaitsze sensory, jakie nadaje pojęciu wynikania Austin (*implication, entailment, presupposition*), autor podejmuje przede wszystkim kwestię możliwych podstawień dla poprzednika i następnika w implikacji. Okazuje się, że w koncepcji Austina nie jest to sprawa prosta, ponieważ Austin, odróżniając *propositions* od *statements* i od *performances*, właściwie nigdzie nie podał jasných i precyzyjnych kryteriów różnicowania zwłaszcza *propositions* od *statements* (tłumacząc bardzo nieprecyzyjnie — „proposition” oznacza zdanie w sensie logicznym, „statement” zdanie asertoryczne). Autor próbuje określić sens wymienionych wyrażeń, a zwłaszcza funkcję, jaką pełnią w relacji wynikania. Dla etyki najistotniejszą jest oczywiście sprawa możliwości wynikania zdań (*statements*) z performatywów (*performative utterances*). Temu też zagadnieniu poświęca autor uwagę analizując zachowanie się performatywu „obiecuję” w relacji wynikania. Zdaniem Austina, wypowiedź „Obiecuję” implikuje zdanie „Powiniennem”. I odpowiednio, zgodnie z prawem transpozycji



„Nie obiecuję” wynika z „Nie powinienem”<sup>1</sup>. R. T. Garner kwestionuje prawomocność takiego wynikania. Uważa, że „Nie obiecuję” ani nie jest wypowiedzią performatywną, ani też nie stanowi negacji „Obiecuję”. Nie istnieje też — sądzi — żaden taki sens wynikania, przy którym można by prawomocnie wywodzić powinności moralne ze zdań wyrażających obietnicę.

Również krytyczny wobec Austina jest Páll S. Árdal. Przeczy on, jakoby należało traktować potoczne obietnice jako wypowiedzi preformatywne. Są to raczej pewne zdania o określonej intencji. Zdaniem autora, nie implikują one żadnych powinności. Co więcej, jeśli szeroko rozumieć „powinności *prima facie*”, nie istnieje żaden bezwzględny obowiązek dotrzymania obietnicy. Punktem wyjścia autora jest stwierdzenie wielorakiej funkcji, jaką pełnią obietnice w dyskursie potocznym. Bardzo często zasadniczą funkcją wyrażenia „obiecuję” jest przekazywanie takiej lub innej informacji o moich zamiarach względem adresata obietnicy. Jeżeli wypowiadam zdania „Obiecuję ci to a to”, to nie tylko stwierdzam wobec adresata obietnicy moje intencje, lecz także wypowiadam pewne stwierdzenie dotyczące przyszłości — możesz liczyć na to i to. Dlatego też nie można traktować jako obietnicy *sensu stricto* wypowiedzi sprzedawcy: „Przysięgam panu, że ta pralka będzie panu służyła co najmniej dziesięć lat”. Równie podejrzany status mają obietnice zawierające groźbę np. „Obiecuję ci, że będziesz płakał”. Ten typ obietnicy spotyka się stosunkowo często w praktyce wychowania moralnego. Jest rzeczą wątpliwą, czy zdania tego typu są istotnie wypowiedziami performatywnymi. Natomiast jest oczywiste, że nikt z nas nie ma moralnego obowiązku realizować swoich groźb. Co się tyczy obowiązku bezwzględnego spełniania obietnic wątpliwości autora dotyczą głównie tych sytuacji, gdy adresatowi obietnicy zupełnie nie zależy na jej spełnieniu lub gdy zwalnia obiecującego od spełnienia obietnicy. W tym kontekście autor rozważa status obietnic dawanych na łożu śmierci (*death-bed promises*) oraz wyjaśnia społeczną genezę tak niezmiernie ostrych rygorów związanych z dotrzymaniem obietnic.

Jest rzeczą interesującą, że w analizie klasycznych systemów etycznych zwraca się przede wszystkim uwagę na wartości pozytywne — pojęcie dobra, szczęścia, miłości itd., pomijając na ogół milczeniem wartości antagonistyczne — zła, nieszczęścia, nienawiści itd. Okazuje się, jak to wynika z artykułu A. A. Longa o stoickim pojęciu zła — *The Stoic Concept of Evil* — że pomiędzy wymienionymi parami pojęć wcale nie musi zachodzić symetria. W przypadku etyki stoickiej równie kłopotliwa jest zarówno charakterystyka dobra, jak i zła. Ograniczając swe wywody do analizy pojęcia zła (*kakia*) rozpatrywanego z najróżniejszych punktów widzenia, autor konkluduje, że pojęcie zła należy wprowadzić do teorii etycznej stoicyzmu, lecz ma znikomy związek z praktyczną analizą naszego postępowania moralnego. Zło jest ściśle powiązane z działalnością człowieka. Jest natomiast całkowicie niezależne od planów i zamierzeń Boga. Wynika ono głównie z niezrozumienia przez człowieka własnej natury oraz natury świata. Z wyjątkiem kilku mędrców, którzy przejrzeni boską konstrukcją świata, ogół ludzi znajduje się w sytuacji niemal pełnego niezrozumienia siebie i świata. Dlatego też opis człowieka moralnie złego niewiele różni się od opisu człowieka normalnego.

Istnieje pewien powszechnie uznawany pogląd, utrwalany przez gorliwych komentatorów, że to co powiedział Butler o działaniach bezinteresownych, jest niezmiernie ważne i interesujące. Nie przeczę — pisze M. J. Scott-Taggart, autor artykułu *Butler on Disinterested Actions* — że to, co myślał na ten temat Butler jest ciekawe, chociażby jako przejaw optymizmu typowego dla osiemnastowiecznego umysłu. Z tego też powodu z przyjemnością czytam zarówno *Kazania*, jak i *Analogię*. Chciałbym jednak stanowczo zaprzeczyć — ciągnie

<sup>1</sup> Por. J. L. Austin, *How to do things with Words*, Oxford 1962, s. 51-52.



Scott-Taggart — że powinniśmy czytać Butlera, z innych powodów niż nostalgia, ponieważ argumenty Butlera — rzeczowo, a nie formalnie — rzadko wznoszą się ponad poziom, który usłyszeć czasem można w kawiarnianych pogwarkach o egoizmie. Trzeba przyznać, że autor w sposób nader przejrzysty i elegancki przedstawia rację na rzecz swego stanowiska. Przyjmując za punkt wyjścia założenie, że sam Butler posługiwał się terminami „działanie bezinteresowne” i „działanie interesowne” bez dostatecznej jasności i precyzji, autor na podstawie wnikliwej analizy tekstów ustala znaczenie tych terminów w relacji do innych podstawowych kategorii etyki Butlera. Rozważa więc definicję działania bezinteresownego jako działania nie płynącego z miłości własnej, bada stosunek bezinteresowności do działania motywowanego pragnieniem lub namiętnością działającego, analizuje stosunek bezinteresowności do doznawania przyjemności, dobra własnego i publicznego. Szereg klarownych definicji logicznie wzajem powiązanych prowadzi do ostatecznej — w istocie banalnej konkluzji — że często-kroć jest rzeczą roztropną nie postępować społecznie. Jedyną zasługą Butlera — konkluduje Scott-Taggart — jest to, iż dowodząc tego truizmu potrafił uniknąć nudnych argumentów.

Dwa dalsze artykuły historyczne — Johna C. Halla *Plato: Euthyphro 10a1—11a10* i Neil Coopera *Pleasure and Goodness in Plato's Philebus* — stanowią próbkę popularnej ostatnio na Zachodzie — zwłaszcza w Oksfordzie — logicznej analizy tekstów Platona. Wypada wyjaśnić, że filozofowie oksfordzcy analizują greckie teksty Platona i Arystotelesa z punktu widzenia ówczesnej potocznej greczyzny. Pierwszy autor przedstawiając własne tłumaczenie fragmentu „Eutyfrona” proponuje nową interpretację stosunku wiedzy etycznej i wiedzy o Bogu w filozofii Platona. Natomiast Neil Cooper rekonstruuje platoński wywód, iż dobro i przyjemność nie oznaczają tej samej rzeczy, a w platońskiej hierarchii wartości rozsądek (*phronesis*) zajmuje wyższe miejsce niż przyjemność.

Omawiany rocznik „The Philosophical Quarterly” zawiera nadto szereg polemik i dyskusji. P. D. Shaw krytykuje hare'owską koncepcję relacji zdań o faktach i ocen (*On the Validity of Argument from Fact to Value-Judgment*). Z omawianą w poprzednim numerze „Etyki” koncepcją kategorialnej niesprzeczności A. Gewirtha polemizuje N. Fotion. N. S. Care kwestionuje prezentowane tamże pomysły Runcimana o równości społecznej, a F. Siegler atakuje popularną ostatnio koncepcję Plamenatzta o obowiązkach obywateli wobec rządu. Uwagze filozofów prawa warto polecić niezmiernie interesujące studium A. D. Woolzey'a *What is wrong with Retrospective Law*.

Zbigniew Szawarski