

Recenzje i sprawozdania

NORMY MORALNE

Maria Ossowska, *Normy moralne (Próba systematyzacji)*, PWN, Warszawa 1970, ss. 243.

Zanim się opowie o tym, co w książce jest, dobrze będzie uprzytomnić sobie, co chciał w niej pisarz wyrazić. Odpowiedzi na to pytanie wypadnie poszukać, oczywiście, w autorskim słowie wstępnym. Znajdujemy tu ważne oznajmienia, mianowicie, że adresatem jest ogół osób o zainteresowaniach etycznych, że zamierza się skłonić przede wszystkim świat nauczycielski do dyskusji nad nakazami i zakazami moralnymi przez dostarczenie mu rewii rozmaitych norm w pewien sposób ugrupowanych, że w końcu autorka nie ma zamiaru rezygnować z własnych akceptacji lub negacji poszczególnych norm. A to jest raczej nowością, gdyż dotychczas w innych swych publikacjach nie uważała Ona za słusne wykraczać umyślnie poza opisy, analizę i historyczno-socjologiczne wyjaśnienia dyrektyw. Atoli wstęp nie ogranicza się w obecnym przypadku do słowa wstępnego. Cały bowiem rozdział pierwszy, zatytułowany „Ogólne uwagi o wartościowaniu”, ma charakter wprowadzący. Wypowiada się tu Maria Ossowska na temat metody, deklarując, „że w sprawach moralnych trzeba chodzić po ziemi, trzeba rozważać wszystkie za i przeciw, dopuszczać ograniczenia reguł ogólnych, samodzielnie myśleć, nie szukając jakichś punktów oparcia, które by nas od tego obowiązku zwolniły” (s. 21). Nieufna w stosunku do badań ankietowych nad moralnością, akceptuje „postulat metodologiczny tych funkcjonalistów, którzy głoszą: «jeżeli chcesz coś zrozumieć, obserwuj to w działaniu»” (s. 28). W sprawie systematyzacji nakazów i zakazów, których przeglądu dokonać zamierza, nie ma do kogo zwracać się o rady „ponieważ próba uporządkowania norm etycznych [...] nie znalazła zadowalających wzorów w przeszłości” (s. 28). Najbardziej zbliża się do tego celu Znamierowski w artykule *Normy grupy wolnej* („Myśl Współczesna” 1947, t. III/IV), ale to też wzór dość jeszcze pono odległy od tego, czego potrzeba (s. 29). Absolutyzm, upór, ekskluzywizm, fanatyzm — oto, w ujęciu autorki, antytezy należytej, rozumnej postawy wobec treści norm, o których będzie mowa.

Uświadomienie zamiarów wzbudza ciekawość w odniesieniu do rezultatów działań kierowanych przez te zamiary. Ta zaś ciekawość budzi zagadnienie pochodne: jak sam sprawca patrzy na wyniki własnych dociekań. Dowiemy się o tym, czytając przede wszystkim wywód końcowy pod tytułem „Wnioski ogólne”. Spotkamy tam zastrzeżenie co do systematyzacji norm moralnych. Niechaj czy-

telnik nie pomyśli, że „otrzymuje w tej książce jakąś klasyfikację spełniającą wymogi logiki [...] zdobyliśmy się tylko — powiada autorka — na próbę ugrupowania norm moralnych na podstawie pewnych analogii w ich roli społecznej. [...] mieliśmy na myśli [...] skutki dominujące w skali masowej” (s. 230). Ale zarówno zamierzenia, jak wyniki wykraczają poza problem systematyzacji. Z tych wyników autorka wyróżnia ukazanie wtórności ocen moralnych, uwydatnienie tego, że się wspierają „na jakiejś hierarchii wartości” (s. 232), „które mogą być i moralnego i pozamoralnego charakteru” (s. 233). Tak iż trzeba przyjąć, że aksjologia ogólna jest dyscypliną wcześniejszą od etyki: „wcześniejszą nie w czasie, tylko w tym sensie, w jakim logika jest wcześniejsza od matematyki” (s. 234). W dziejach Europy mieszczaństwo, zdaniem Ossowskiej, dawało pierwszeństwo cnotom praktycznym, górne warstwy społeczne raczej cnotom zdołującym (s. 235). W ogóle oceny moralne „wymagają zazwyczaj pozamoralnej [...] kwalifikacji [...] skutków. Tak np. ubolewamy, że czyjaś lekkomyślność i niedbalstwo naraziły kogoś na wielkie straty materialne” (s. 232, 233). „Z innym uwikłaniem walorów moralnych mamy do czynienia w wypadku, gdy cenimy odwagę w zależności od tego, jakiej służy sprawie, gdy uzależniamy walor opiekuństwa od tego, kim się opiekujemy” (s. 233). Nie są to więc odniesienia stałe, a w szczególności „powszechna opinia głosząca, że normy moralne kierują się uchylaniem cierpienia i mnożeniem przyjemności, okazała się opinią nadmiernie uproszczoną” (s. 231). Zwłaszcza „istnienie pionu godnościowego w moralności podważa” to uproszczenie (s. 232). Wszak godność (czy też honor) uzależnia się „od posiadania pewnej hierarchii wartości, przy których człowiek obstać [...] godność rzemieślnika może nie pozwalać mu wypuścić z rąk byle jak wykonanego” wyrobu (s. 233). A z pojęciem godności wiążą się pojęcia zaszczytności i degradacji, leżące na innej skali porównania niż potępienie i jego antyteza, obie zaś te miary stosujemy w ocenach moralnych (por. np. s. 62, 221).

Tyle autorka o własnych zamiarach i osiągnięciach. Kolej teraz na spostrzeżenia sprawozdawcy. Zacznie on od uprzytomnienia możliwej skrajnej antytezy: tych, co widzą las, nie widząc drzew, i tych, co widzą drzewa, nie widząc lasu. Jeżeli już trzeba koniecznie lokować myślicieli na tej skali, to typ znawstwa reprezentowany w *Normach moralnych* znajdzie się bliżej drugiego kresu przy wyłączeniu, rzecz prosta, wszelkiej krańcowej lokacji. W strukturze lasu norm gotów zgubić się wędrowiec otrzymawszy do rąk raczej ogólnikowe odwzorowanie zachodzących na siebie kwater nie rozgraniczonych w sposób niedwuznaczny. Po wyjściu z gąszczy trudno mu będzie narysować z pamięci mapę terenu. Zostanie mu wspomnienie, że bywał w okolicach, gdzie przeważają takie a takie, a w innych znowu inne gatunki drzewostanu. Oto rodzaje norm moralnych przez autorkę wyróżnione: normy w obronie istnienia, w obronie godności, w obronie niezależności, w obronie prywatności, służące potrzebie zaufania, strzegące sprawiedliwości, a dalej mowa o normach dotyczących konfliktów społecznych, potem się przeciwstawia zakazom zalecenia nawołujące do cnót pokojowego współżycia lub do pomocy wzajemnej, a wreszcie do cnót zdołujących, przeciwstawianych cnotom obywatelskim. Jest krótka wzmianka o cnotach praktycznych i wreszcie zwraca się uwagę ludzi myślących na istnienie i odrębność norm moralnych, których przedmiotem są normy, a więc norm niejako z drugiego piętra, *règles des règles*, jeżeli się wzorować na terminologii Dupréela, jakichś, powiedzielibyśmy, metanorm. Można tak grupować, można inaczej, ale jeżeli systematyzacja miałaby prowadzić do rezultatu w postaci systemu, trudno nie mieć wątpliwości co do upatrywania w tym ugrupowaniu systematyzacji. Warto natomiast przypomnieć, że autorka sama zastrzega się (patrz wyżej) przeciwko upatrywaniu w tych podziałach jakiejś logicznej klasyfikacji (gdzie tu np. *principium divisionis*?).

Całość wygląda tak, jak gdyby działy powstawały dość przypadkowo jako całości tematyczne, a każda z nich była wyznaczona, tak z grubsza, przez pewne podobieństwo funkcji społecznej zakazów lub nakazów moralnych do niej zaliczanych. W zapleczu tu i ówdzie zarysowuje się postać Dupréela, inicjatora niektórych rozróżnień.

Nie ten przeto najwięcej tu znajdzie pouczeń, kto ciekaw lasu, lecz ten, kto ciekaw drzew. Ma on przed sobą niezmiernie bogate arboretum. Ale dość już porównań i metafor. Zapytajmy wprost, czy, a jeśli tak, to dlaczego warto się rozczytywać detalicznie w książce, o której mowa. Gorąco do tego namawiamy wszystkich, kogo dręczą problemy etyczne, młodych i starych, a im kto więcej o podobnych sprawach rozmyślał, tym natęczyjcie go namawiamy. Młodzi, początkujący w roztrząsaniu wartości, też odniosą z lektury korzyść niewątpliwą, a to dzięki nieskazitelnemu prostocie i klarowności wypowiedzi. Ale dopiero kto sam się dość naborykał z trudnościami uświadomienia etycznych, zdoła ocenić w pełni dzieło będące sprawozdaniem z wieloletnich przemyśleń jak najdalszych od samotnictwa, ciągnących dalej troski pokoleń, wieków i najwnikliwszych wyrazieli sumień zorientowanych możliwie jak najracjonalnie. Wytrawność, to jest odpowiednie słowo dla scharakteryzowania rodzaju i miary dzieła. Ocieka ono głęboką, wypróbowaną ze wszech stron mądrością. A jest to gorzka, choć nie zgorzkniała, mądrość jaźni dogłębnie etycznej i umysłowości sceptycznej dogłębnie. Sceptycyzm ostrzega przed każdą obiegową formułą, przed mizerną łatwizną zasad rzekomo niewzruszonych, naprawdę zaś utykających na pierwszym lepszym życiowym szkopule. Więc nie w bezwzględnych dekalogach upatruje się tutaj lek na udrękę moralną. Trzeba myśleć, myśleć do końca w każdej sytuacji, a wtedy, kto ma w sobie rzetelną chęć, by postąpić rzetelnie, znajdzie wyjście z labiryntu, znajdzie rozwiązanie problemu ważne dla całości nadarzonej sytuacji, zawsze niezmiernie trudne do przyjęcia jako wzór we wszelkich sytuacjach możliwych. Z takim wiatykiem będą wychodzili na drogę dalszych roztrząsań ci, co się zechcą przejąć treścią *Norm moralnych*.

Na poparcie powyższego uogólnienia przyda się garstka szczegółowych stwierdzeń. Dekalog szeroko wyznawany zawiera normę „nie zabijaj”. Wiadomo, że nikt jako tako rozsądny nie bierze jej serio w całej powszechności i dosłowności. Ale nie przemyślano do końca tego, co z niej zostanie po dogłębnym spenetrowaniu głównej jej intencji w różnych, bardzo urozmaiconych sytuacjach i konfliktach międzyludzkich. Więc przytacza się tu zdanie Alberta Schweitzera: „Często się zdarza, że niewolnicze trzymanie się zasady niezabijania gorzej służy idei współczucia niż jej naruszanie” (s. 38). I śmiało wytacza się problem eutanazji, narzucający się z różnych stron (męczarnia chorych nieuleczalnych, los potwornych kalek noworodków, prawo do samobójstwa, a z drugiej strony problem kary śmierci itp.). A skoro Schweitzer, to i zagadnienie ciasnoty perspektywy moralnej, tak jak gdyby kwestia zabijania lub niezabijania mogła mieć zastosowanie tylko do człowieka. Chce się mieć przyzwoitą odpowiedź na pytanie, kiedy, w jakich okolicznościach mamy się decydować na zabijanie zwierzęcia, no i przede wszystkim, na jakie zabijanie. Bo zabijanie w przyrodzie jest nieuchronne, ale są konieczności i kaprysy, sposoby i sposoby. Więc problem łowiectwa sportowego, problem wiwisekcji itp. A tuż informacja dla mnie nowa, że już Plutarch podobne zagadnienie rozumiał (s. 49). Gdzie nam do tego... A płynność zakresu „zabijania”... Czy „zabija” ten, kto nie ratuje znajdującego się w śmiertelnym niebezpieczeństwie, ba, czy nie są winni zabijania ci administratorzy, którzy nie ograniczają obecnie praktykowanej szybkości jazdy samochodami (s. 47). Wszak jako statystyczny skutek tego rozmachu mamy co roku tysiące trupów na drogach. Oto przykład, bardzo niekompletny, bogatego w podniety myślowe komentarza do obiegowej dyrektywy moralnej „nie zabijaj”.

Podobnemu prześwietleniu analitycznemu podlega w omawianym dziele np. zasada nawołująca do sprawiedliwości, ot np. w formie postulatu *suum cuique*, czyli nawołującego, by każdemu świadczyć w miarę tego, co mu się należy (s. 138 i n.). Ale pod jakim względem, ze względu na jaką zasadę repartycji świadczeń? „Każdemu według potrzeb” czy „każdemu według osiągnięć”, czy jeszcze jakoś inaczej (s. 142). Może wedle kryterium Ajdukiewicza, który tak formułował zasadę równej miary jako interpretację zasady sprawiedliwości: „Nikomnie nie należy się nic z tego tylko tytułu, że to właśnie on, a nie kto inny” (s. 144). Nad sprawdzianami sprawiedliwości gowią się konstruktorzy i rzecznicy prawa od niepamiętnych czasów. A problem trwa sobie nadal i gnębi porządnych ludzi. Trzeba się do niego zabrać też od strony logiczno-metodologicznej. „Jak to wykazał — o ile mi wiadomo (pisze autorka) — po raz pierwszy E. Dupréel, a szerzej potem rozbudował Ch. Perelman, zasady sprawiedliwości rozdzielczej lokują się na dwóch różnych piętrach. Na jednym piętrze znajdują się dyrektywy wskazujące, według jakich kryteriów należy podziału dobra i zła dokonywać, na drugim lokuje się zasada dotycząca tego, w jaki sposób należy owe dyrektywy stosować. Tymi dyrektywami niższego i wyższego rzędu zajmiemy się kolejno” (s. 142). I dalej następuje wykonanie zapowiedzi, którego toku ani wyników tutaj streszczać nie zamierzamy. Analizy Ossowskiej trzeba czytać wprost, jeśli się nie chce nic uronić z ich bogactw i odrębności. A przy lekturze można by łatwo uzbierać spore pokłosie wypowiedzi, które dotyczą pośrednio nabrzmiałych lub nabrzmiewających problemów światowej i naszej rzeczywistości społecznej. Nie zamierzam wyręczać w tym czytelnika. Niechaj sam się potrudzi, a żałować nie będzie.

Mam bowiem własny temat do rozważenia pokrótce, zanim zamknę akta niniejszego sprawozdania słowami wdzięczności za lekturę obfitującą w podniety intelektualne i emocjonalne. Wiąże się ten temat z następującymi słowami tekstu: „W Polsce dobrze znaną próbą sformułowania dyrektyw etyki świeckiej jest etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego. Autor, jak wiadomo, koncentruje swoje rozważania na wzorze opiekuna, na którym można polegać, jego etyka jest wymienieniem tych własności, które taki opiekun winien posiadać. Dawałam już niejednokrotnie wyraz pewnym wątpliwościom w odniesieniu do tego schematu. Nie będę ich tutaj powtarzać. Po zapoznaniu się z moimi dalszymi rozważaniami czytelnik będzie się mógł sam przekonać, że byłoby mi w nim za ciasno” (s. 28).

Wartuję tedy tekst, powracając do niego wielokrotnie i notując spostrzeżenia najjaskrawiej — z pozoru przynajmniej — uwydatniające wąskość zakwestionowanego tu rozumienia oceny etycznej. Ma ono wszak polegać na domyśle, że swoisty rodzaj potępienia, właśnie potępienie moralne („X jest lajdakiem” itp.), spada na tych, których postępowanie zbliża się do przeciwieństwa działań dokonywanych wedle motywacji obrońcy, na którym można polegać. Autorce to ujęcie sprawy nie wystarczy chociażby dlatego, że „można być społecznym opiekunem czy sojusznikiem zarówno w zbrodniczym gangu, jak w gronie szlachetnych konspiratorów” (s. 192). Więc chyba za luźny to kostium, nie za ciasny, skoro społecznym opiekunem nie wystarczy jako racja moralnego uznania, lecz wymaga restrykcji przez wskazanie godziwej wartości, której ma bronić ów społeczny opiekun, aby sobie nie zasłużyć na potępienie, lecz zasłużyć na cześć... Ale mniejsza o to, czy schemat jest za wąski czy za szeroki. Trzeba odpowiedzieć na pytanie, przed jakim złem ma chronić kogoś innego porządny człowiek jako taki i kogo ma chronić? Inkryminowany pogląd daje na to odpowiedź: chodzi zawsze o groźę kontynuacji lub powstania cudzego cierpienia, kimkolwiek by była istota temu cierpieniu podległa. Ale pamiętajmy, że chroniąc od klęski łotra daje mu się wolną rękę na unieszczęśliwia-

nie innych i człowiek staje się pośrednim sprawcą tych nieszczęść. Więc powstaje zagadnienie wyboru w warunkach dysharmonii. Tak zwana etyka niezależna wyraźnie to sobie uświadamia i jest jak najdalej od przepisania recepty wyboru ważnych dla wszelkich możliwych sytuacji. Obstaje tylko przy tym, co jest istotne dla oceny etycznej, uznając pełnię problematyczności zadań konkretnych i godząc się z tym, że wybór w konkretnych sytuacjach musi być dokonany wedle sprawdzianów pozaetycznych, ilekroć kryterium etyczne nie dostarcza drogowskazu.

Nie brak w omawianej książce innych wypowiedzi stawiających pod znakiem zapytania schemat „spolegliwego opiekuna”. Wystarczy przypomnieć dla przykładu wzięte z Dupréla powiedzenie, że „sprawiedliwość nie jest miłosierna, miłosierdzie nie jest sprawiedliwe” (s. 149), albo liczne wywody na temat postulatu godności własnej, dla którego szuka się tutaj jakichś innych niż opiekuńczość, autonomicznych korzeni etycznych. Zwolennik doktryny „opiekuna społecznego” nie jest bezradny w obliczu tych oraz różnych innych wnikliwie wypatrzonych obiekcji możliwych, ale nie zamierzam nadużywać niniejszej okazji recenzyjnej dla celów jej obrony. Dodam tylko, że ramy tej koncepcji mogą się łatwo okazać zbyt ciasne, jeżeli zakres pojęcia oceny etycznej zechcemy rozszerzać na oceny ząbajające się z oceną etyczną, a do takich należą chyba np. respekt dla mocy, takiej czy innej, ambicje różnego rodzaju, upodobania do pewnych usposobień, np. do usposobień ludzi skromnych itd. itd. Z obfitością takich wartościowań mamy do czynienia w *Normach moralnych*, w dziele, za które należy się czołowej Znawczyni spraw etycznych szczerza wdzięczność i głęboki szacunek.

Tadeusz Kotarbiński

STANOWISKO ETYCZNE TADEUSZA KOTARBIŃSKIEGO

Tadeusz Kotarbiński, *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*. Ossolineum, Wrocław—Warszawa—Kraków 1970, ss. 507.

W 1957 r. nakładem PWN ukazał się tom pierwszy *Wyboru pism* Tadeusza Kotarbińskiego, zatytułowany *Myśli o działaniu*. Drugi tom, *Myśli o myśleniu*, ukazał się w rok później. Kolejny tom wyboru pism — *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych* — dzieli więc od ukazania się *Myśli o myśleniu* dwanaście lat. W ciągu tego czasu ukazały się dwie książki, które są również zbiorami pism Tadeusza Kotarbińskiego, a mianowicie poświęcone prakseologii *Hasło dobrej roboty* oraz kolejne wydanie *Sprawności i błędu*, napisanych i uzupełnianych z „myślą o dobrej robocie nauczyciela”. Zbiory te w odróżnieniu od *Studiów* odznaczają się jeżeli nie jednotematycznością, to wspólną ideą przewodnią — prakseologicznym spojrzeniem na różne sprawy. Na *Studia* natomiast składa się obfitość tematów, które zostały zebrane w następujących siedmiu działach:

1. Filozofia, nauka, organizacja nauki.
2. Nauka jako siła dziejowa, wolność, wolnomyślicielstwo.
3. Etyka.

4. Teksty prakseologiczne.
5. Wypowiedzi okolicznościowe i przemówienia.
6. Sprawy osobiste.
7. Problemy wychowawcze.

Nie będziemy tu omawiać kolejno 62 pozycji zamieszczanych w wymienionych działach, rozpraw i artykułów, które przeczyta z zainteresowaniem i pożytkiem zarówno osoba wykształcona filozoficznie i filozofująca zawodowo, jak nie mająca takiego wykształcenia, lecz rozczytująca się w problematyce filozoficznej ze względu na ogólne zainteresowania. Lekturę znakomicie ułatwia nieobecność zbędnego bagażu erudycyjnego — cytad, dygresji, powoływania się na uczone dzieła; Tadeusz Kotarbiński zwykle określał żartobliwie wdawanie się w rozważania „wpływologiczne”, polegające na dociekaniach, kto od kogo jakąś myśl zapożyczył — plotkowaniem. Nie ma więc przerostu marginesu nad meritum, teksty są nieskazitelnie czyste w prakseologicznym rozumieniu tego orzecznika. Z bogatego zestawu tekstów pisanych *ad rem*, ale poruszających wiele problemów filozoficznych i nie tylko filozoficznych, wybierzemy odnoszące się do problematyki etycznej, bez względu na to, w którym z działów *Studiów* elementy jej zostały zawarte.

Tadeusz Kotarbiński dzieli etykę ogólnie rozumianą na trzy zasadnicze działy, a mianowicie na:

- 1) prakseologię, która odpowiada na pytanie, jak osiągać cele;
- 2) felicytologię, nazywaną również hedonistyką, eudajmonologią czy biotechniką, która odpowiada na pytanie, jak być szczęśliwym;
- 3) etykę w sensie właściwym, nazywaną deontologią moralną lub teorią obowiązku moralnego, która odpowiada na pytanie, jak być czciwym, co wiąże się z działaniem godziwym.

Zacznijmy od etyki w właściwym rozumieniu tego terminu. Jako teoretyk obowiązku moralnego, Tadeusz Kotarbiński należy niewątpliwie do pierwszej z dwóch grup wyróżnionych przez J. St. Milla. W *Systemie logiki* (Warszawa 1962, t. II, s. 708-711) Mill zauważa, że autorzy zajmujący się filozofią moralną „w większości przypadków odczuwali konieczność nie tylko tego, żeby wiązać wszelkie reguły postępowania i wszelkie sądy, wypowiadające pochwałę i naganę, z pewnymi zasadami, lecz również odczuwali konieczność, żeby je wiązać z jedną taką zasadą; z jakąś regułą czy wzorcem, z którym wszelkie inne zasady postępowania winny by być zgodne i z których wszystkie można by wydedukować jako dalsze jej konsekwencje. Ci zaś, którzy poniechali tego, iżby przyjmować taki wzorzec ogólny, mogli to uczynić jedynie przyjmując, że jakiś zmysł moralny czy instynkt, który tkwi w naszej konstytucji, informuje nas zarówno co do tego, jakie zasady postępowania winniśmy zachowywać, oraz jak i w jakim porządku należy je podporządkowywać jedne drugim”.

Tadeusz Kotarbiński wyprowadza etykę w sensie szczegółowym z jednej tezy — imperatywu spolegliwej opiekuńczości, która wydaje się bliska filozoficznemu postulatowi „życzliwości powszechnej”, chrześcijańskiej „miłości bliźniego”, komunistycznym zasadom humanizmu i kolektywizmu wyrażanymi częstokroć hasłami: „człowiek człowiekowi przyjacielem, towarzyszem i bratem” oraz „jeden za wszystkich — wszyscy za jednego”: „Na szacunek zasługują — pisze Tadeusz Kotarbiński (*Uzasadnienie praw człowieka*, s. 236) — dobre serce, odwaga, prawość, panowanie nad sobą, na hańbę zaś zasługuje: okrucieństwo, tchórzostwo, nieprawość, marazm. Próbuje uzasadnić hipotezę głoszącą, że wszystko, co zasługuje na ocenę moralną dodatnią, mieści się w charakterystyce usposobienia człowieka, na którego można liczyć jako na towarzysza lub opiekuna w trudnych i niebezpiecznych okolicznościach,

wszystko zaś, co zasługuje na ocenę moralną ujemną, sprowadza się do piętnowania motywacji o charakterze przeciwnym”.

Imperatyw spolegliwej opiekuńczości tylko z pozoru przypomina postulaty życzliwości powszechnej, miłości bliźniego czy humanizmu socjalistycznego. Tadeusz Kotarbiński konkretyzuje swoje założenie etyki normatywnej, uważając słusznie, że z życzliwością czy z miłością jest podobnie jak z pojęciami w logice: im zakres pojęć jest większy, tym mniej w nich treści; im życzliwość i miłość obejmuje większą liczbę ludzi, tym mniej wiadomo, co się ma dla nich robić. Dlatego właśnie spolegliwy opiekun troszczy się o wąski krąg ludzi — o swoją rodzinę, krewnych, przyjaciół, towarzyszy pracy itp., a innych — przede wszystkim nie krzywdzi, nie unieszczęśliwia. Są to obowiązki negatywne, bo pozytywne — to już dalsza sprawa. Przede wszystkim trzeba zrealizować program minimum — nie gryźć się między sobą a potem można dopiero świadczyć sobie uprzejmości i uszczęśliwiać się wzajemnie.

Wyjściowa hipoteza spolegliwej opiekuńczości należy zarówno do zakresu etyki normatywnej, jak opisowej. W pierwszym przypadku mamy nieco ułatwioną kontrolę słuszności ocen lub norm moralnych przez stwierdzenie, czy wywodzą się one z opiekuńczości. W etyce opisowej dostajemy ponętą propozycję, by za pramatkę homologicznych ocen i norm moralnych uznać — dajmy na to — jakąś prymitywną potrzebę przedłużenia istnienia biologicznego, gatunku, która wymaga opieki nad potomstwem, wzajemnej pomocy rodziców itp.

Z imperatywu spolegliwej opiekuńczości rozmaicie formułowanej, swobodnie interpretowanej, wyciągano rozbieżne nieraz konsekwencje, z których jedne wydobywano na plan pierwszy, inne zamazywano. Ale ten jeden wątek przewija się przez wszystkie chyba okresy dziejów ludzkości, łącząc starożytność ze współczesnością. Tadeusz Kotarbiński nie zgadza się ze zwolennikami relatywizmu etycznego. Broni tezy, że istota oceny etycznej pozostaje niezmienniona, że treść głosu sumienia jest zasadniczo tożsama „u różnych ludów świata i w różnych okresach dziejów” (*Istota oceny etycznej*, s. 242).

Mamy więc połączenie monizmu, który przeciwstawia się pluralizmowi, zakładającemu wielość równorzędnych zasad etycznych, względnie relatywnych, a może nawet ze swego rodzaju absolutyzacją hipotezy o spolegliwej opiekuńczości. Człowiek bowiem obejmuje opiekuńczością nie tylko innych ludzi, lecz również zwierzęta, rośliny, przyrodę martwą itp.

Mimo że konstrukcja systemu monistycznego jest elegancka na modłę logiki — ma jeden aksjomat wyjściowy; mimo niewątpliwych zalet dydaktycznych i wielu innych, wydaje się, że wywody Tadeusza Kotarbińskiego w tym jednym punkcie są nieprzekonujące. Opiekuńczość nie wystarcza do wytłumaczenia skomplikowanej płątany norm moralnych, a pewne opory budzi wyprowadzanie z opiekuńczości takich walorów, jak samodzielność, prawdomówność, godność osobista, dlatego, że są to cechy, jakie chcielibyśmy, żeby miał idealny opiekun. Ograniczmy nasze rozważania do godności osobistej. Otóż wydaje się, że łatwiej opiekuńczość wyprowadzić z godności osobistej niż odwrotnie: jeżeli cenię innych i opiekuję się nimi, to dlatego, że są ludźmi tak jak ja, i spodziewam się z ich strony wzajemności, nie zaś — opiekuję się przede wszystkim innymi ludźmi, a sobą dlatego, że jestem jak inni również człowiekiem. Etyka chrześcijańska, postulując miłość „bliźniego swego” nie tylko ważyła ją na równi z miłością siebie samego, ale od niej altruizm wyprowadzała. Przy monistycznie pojmowanej opiekuńczości wytłumaczenie egocentrycznych ocen moralnych wymagałoby nie lada dialektyki.

To jedno małe teoretyczne zastrzeżenie w niczym nie zmniejsza jak najbardziej

pozytywnego stosunku do proponowanego systemu Tadeusza Kotarbińskiego. A jest on, wbrew preferowanej postawie analityczno-minimalistycznej, wielką syntezą budowaną z pozycji maksymalisty. Dwa pierwsze działy etyki, deontologię moralną i felicytologię, szkicuje pozostawiając dopracowanie ich w szczegółach etykom zawodowym. Sam zaś tworzy dział trzeci — prakseologię, naukę o sprawności działań. Jeżeli bowiem wiemy już, jak żyć szczęśliwie, jakie cele są godziwe, wypada wypracować metodologię ogólną skutecznej ich realizacji. I projekt tej metodologii zrealizował sam w *Traktacie o dobrej robocie* i w wielu pracach mniejszych objętością, lecz ważkich treścią, inicjując pracę zespołową nad dalszym jej rozwojem.

Prakseologia spotyka się z zarzutami, że jest teorią sukcesu, oderwaną od ocen moralnych, że nawiązuje do makiawelizmu w pejoratywnym sensie. Zarzuty te byłyby słuszne, gdyby teorię sprawnego działania budowano poza obrębem etyki. Ale tak nie jest. Tadeusz Kotarbiński powtarza niestrudzenie, że sprawność ma być dzielnością, a „dzielny jest mianowicie ten i tylko ten, kto działa sprawnie w sprawie godziwej. Celowość, energia i ekonomiczność na usługach niecnego zamiaru nie tylko nie wystarczają do uzasadnienia dodatniej oceny moralnej za całość działania, lecz przeciwnie, wzmagają negatywny jej charakter” (*Sprawność i dzielność*, s. 257). Jeżeli wczytamy się w teksty Tadeusza Kotarbińskiego, to z łatwością zauważymy „dzielnościowy” punkt widzenia na sprawy, które omawia. Zastanawiając się nad problemami naukoznawstwa, stawia niepokojące pytanie: „Czy postępy nauki przynoszą więcej pożytku niż szkody, a jeśli raczej szkody więcej przynoszą (bomba atomowa itd.), to czy nie byłoby rozumnie raczej hamować rosnące tempo trującego jej rozkwitu?” (*Przeгляд problemów nauk o nauce*, s. 103). I odpowiada, że działanie złych skutków ubocznych postępu można zlikwidować jedynie przez rozwijanie odpowiednich dziedzin nauki.

Stwierdzając ujemne strony technicyzacji — wypracowywanie i produkcję wciąż nowych środków masowej zagłady, zanieczyszczanie biosfery, deformowanie psychiki itp. — wyjście widzi nie w „powrocie do natury”, ale w przeciwdziałaniu za pomocą tejże techniki. „Tylko coraz wspanialszą uprawą techniki można się bronić przeciw niebezpieczeństwu, które ona przynosi ze sobą. Naród, który by się technicznie zaniedbał albo programowo od techniki odwrócił, skazałby się na nędną służebność w stosunku do innych narodów, a w ostatecznym wyniku — na zagładę. Pędzimy naprzód, zatrzymać się nie możemy. Możemy tylko coraz sprawniej władać silnikami i sterami pojazdu”. (*Technika i humanizm*, s. 139, 140).

Aby nauka i technika były dzielnie rozwijane, trzeba odpowiednio ukształtować współczesnego człowieka, a to jest odpowiedzialne zadanie nauczyciela. Społegliwy współpracownik, posiadający kręgosłup moralny — to właśnie wzór osobowy, który ma być realizowany w pracy nauczycielskiej. „Oto wspaniałe zadanie wychowawców, nie tylko dlatego, że warunkuje najcenniejszą odmianę kultury, lecz i dlatego, że nauczycielstwo, jako grono wychowawców szkolnych, uczestnicząc w wykonywaniu swego zadania, bierze potężny — acz pośredni — udział w zwycięskiej walce o byt Człowieka z siłami ślepych żywiołów” (*Aspiracje społeczne nauczycielstwa* s. 72). Nie tylko z żywiołami przyrody — dodajmy — lecz także z niezamierzonymi i niepożądanymi skutkami rozwoju techniki i nauki, jaki niekiedy przypomina żywioł, z którym nie możemy dać sobie rady.

Jak ma być formowany „kręgosłup moralny” młodego pokolenia? Tadeusz Kotarbiński jest realista i wie, że nie wystarczy koncepcja porządnego człowieka — wzór osobowy społecznego opiekuna. „Dla ukształtowania w młodzieży postawy trzeba przede wszystkim, by warunki życia tej młodzieży miały odpowiednie oblicze, by społeczeństwo żyło moralnie. Trzeba też, by kształtowały postawę moralną sto-

sunki szkolne, a nie samo systematyczne uświadamianie moralne" (*Głos w dyskusji na Zjeździe Towarzystwa Szkoły Świeckiej*, s. 163, 164).

Nie tylko należy zająć się teorią etyki — a więc wpoić młodym ludziom pewien zasób wiedzy z zakresu etyki — lecz także wprowadzeniem jej zasad w życie zgodnie ze starym, ale nie przestarzałym spostrzeżeniem, że *verba docent, exempla trahunt*. Tadeusz Kotarbiński milcząco zakłada możliwość powstania zamkniętego koła, które by zagrażało skuteczności moralnego wychowania naszego społeczeństwa: nie wychowamy pod względem moralnym naszej młodzieży, ucząc ją tylko doktryn etycznych na lekcjach, ponieważ potrzebne jej jest pozytywne pod względem moralnym środowisko ludzi dorosłych — wobec tego nie można zaniedbywać moralnego doskonalenia społeczeństwa dorosłych. I z tego wniosku, wynikającego *implicitie* z rozważań etycznych, Tadeusz Kotarbiński już dawno wyciągnął konsekwencje praktyczne, które wyrażają się niestrudzoną działalnością naukową, popularnonaukową i publicystyczną. Książki, czasopisma, dzienniki, radio, telewizja — to środki masowego przekazu, z których korzysta dla szerzenia swych idei; często przemawia do słuchaczy bezpośrednio na różnego rodzaju konferencjach, zebraniach, posiedzeniach... *Medytacje o życiu godziwym*, na przykład, które nadawane były jako cykl audycji radiowych, drukowane w odcinkach w „Życiu Literackim”, wydane z kolei w książce, stały się kanwą spektaklu granego w teatrze w Gdańsku. Jakże ogromne tworzywo ludzkie urabia Tadeusz Kotarbiński zgodnie z prakseologiczną zasadą, by starać się jednym czynem możliwie najwięcej zrobić. Wytwórnia filmowa „Czołówka” nakręciła film, który przedstawia go nie w roli głównego bohatera, chociaż niewątpliwie nim jest, ale który pokazuje, jak powinno wyglądać środowisko ludzi dorosłych, by mogło pozytywnie oddziaływać na młodzież.

Ludzie w wieku dojrzałym w ogromnej większości byli wychowywani w duchu etyki chrześcijańskiej, przede wszystkim katolickiej. Jeśli później nawet stracili wiarę, pozostały im wpojone w młodości zasady moralne, traktowane już nie heteronomicznie, lecz autonomicznie. Poglądy otoczenia wychowywanej młodzieży oraz treści obecnie nauczane w zakresie etyki nie mogą być ze sobą sprzeczne i, zgodnie ze zdaniem Tadeusza Kotarbińskiego, takie nie są, przede wszystkim ze względu na wspólną ideę opiekuńczości, którą odnajdujemy nie tylko w etyce socjalistycznej i w etyce chrześcijańskiej, lecz także w systemach najwcześniejszych — u Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Epikura, stoików i innych.

„Szkoła świecka zwycięży — pisze Kotarbiński — jeżeli będzie dobrą szkołą, jeżeli będzie intelektualnie mocna, jeżeli prawdy przez nią głoszone będą zniewalały umysły młodzieży bardziej niż je pociągają uroki bytów urojonych ze świata uświęconego mitu i otoczonej glorią fantastyki. A wreszcie — i to jest najważniejsze — szkoła czysto laicka musi zdać egzamin wychowawczy. Sfery o kulturze religijnej szerzą pogląd, że tylko taka kultura zdolna jest wytworzyć i ugruntować w duszach etykę godną szacunku. Otóż nie, po stokroć nie. Jest możliwa i jedynie ogniotrwała etyka wolna od uludy, etyka nie narażona na załamanie się z chwilą utraty wiary czy to w moralne kierownictwo wszechświata, czy to w życie pośmiertne i pośmiertny wymiar sprawiedliwości. Potrzebny jest wielki wysiłek myśli i woli, by zapewnić w szkołach nauczanie etyki” (*Postulaty wolnomyślicielstwa*, s. 158).

Tadeusz Pszczółowski

AKTYWNOŚĆ W FILOZOFII MARKSA

Norman D. Livergood, *Activity in Marx's Philosophy*, Martinus Nijhoff, The Hague 1967, ss. XII + 109.

Kto wie, ilu czytelników tej książki skusił przede wszystkim jej zachęcający tytuł? Aktywność w filozofii Marksa — to przecież temat żywo dyskutowany w wielu kręgach intelektualistów marksistowskich. Ale czy ten zachęcający tytuł odpowiada treści?

Książka składa się z dwóch części: z 50-stronicowej rozprawy Normana D. Livergooda, profesora Southern Illinois University, i „dodatku” o podobnej objętości, zawierającego dysertację doktorską Karola Marksa pt. *Różnica między filozofią przyrody Demokryta a filozofią przyrody Epikura* (1841). Ów „dodatek” stanowi — jak wynika z wyjaśnień autora — pierwszy angielski przekład młodzieńczej pracy Marksa, jest więc sam w sobie wydarzeniem wydawniczym zasługującym na uwagę, a niestety pominiętym całkowicie w karcie tytułowej książki.

Witając z uznaniem pojawienie się na anglosaskim rynku wydawniczym pracy doktorskiej Marksa, trzeba jednak wyrazić żal, że wartości tej publikacji nie dorównuje sposób jej edytorskiego opracowania. Pozostawiając sprawę jakości przekładu tekstu Marksa osobom bardziej kompetentnym, zauważmy, że wydawca, który może szczyścić się m. in. znakomitą przygotowaniem do druku wielu rękopisów Husserla, potraktował rozprawę Marksa po macoszemu, nie dodając od siebie niezbędnych komentarzy i wyjaśnień, a nawet wprowadzając czytelnika w błąd stwierdzeniem, że „książka zawiera pierwszy kompletny przekład dysertacji”, jakkolwiek wiadomo, że zaginął czwarty i piąty rozdział pierwszej jej części („Ogólna różnica w założeniach filozofii przyrody Demokryta i Epikura” oraz „Wyniki”), co należy uwzględnić przy lekturze.

Rozprawa doktorska zajmuje — zdaniem Livergooda — bardzo ważne miejsce w spuściźnie filozoficznej autora *Kapitału*, albowiem w tym właśnie dziele została po raz pierwszy sformułowana „zasada aktywności”, która leży u podstaw Marksowskiego materializmu, odróżnia światopogląd Marksa od wszelkich postaci materializmu mechanistycznego. Oceniając rolę Epikura w dziejach myśli filozoficznej, Marks wskazywał przede wszystkim na epikurejską koncepcję „swobodnej aktywności” (s. 1), a w teorii deklinacji atomów upatrywał załączek idei wewnętrznego ruchu i zmienności materii pojmowanej w sposób niemechanistyczny (s. 3-4), widział w Epikurze myśliciela, który dokonał ważnego zwrotu w filozofii postarytotelesowskiej, kierując jej naczelne zainteresowania nie w stronę spekulatywnej metafizyki, lecz ku etyce, ku praktycznemu przeobrażeniu rzeczywistości (s. 36).

Uwagi te są, generalnie biorąc, zbieżne z przyjętymi interpretacjami rozprawy Marksa. Najwybitniejsi znawcy przedmiotu wyrażają zgodnie przekonanie, że w okresie pisania swojej pracy doktorskiej Marks „pragnął wyrobić sobie jasny pogląd na stosunki między człowiekiem a światem i na możliwość przekształcenia świata przez człowieka”¹ oraz że pod tym kątem widzenia oceniał twórczość starożytnych materialistów, wykazując wyższość epikureizmu jako systemu, który filozofię przyrody uczynił fundamentem etyki i odnalazł w deklinacji atomów gwarancję wolności człowieka².

¹ A. Cornu, *Karol Marks i Fryderyk Engels*, t. 1. Warszawa 1958. s. 184.

² *Ibid.*, s. 185.

Wydaje się nie ulegać wątpliwości, że koncepcja praktyki jako podstawy filozofii, rozwijana w późniejszych pracach Marksa, sięga korzeniami intelektualnej inspiracji do młodzieńczych rozważań na temat filozofii Demokryta i Epikura. Ale nie wystarczy powiedzieć tylko tyle, trzeba także wskazać na ewolucję poglądów Marksa w tej kwestii, na jego filozoficzną drogę od idealizmu typu heglowskiego do dialektycznego materializmu, a tego brak w książce Livergooda. Rozprawę doktorską Marksa traktuje autor, jeśli nie jako dzieło napisane wręcz z tych samych pozycji filozoficznych co np. *Kapitał*, to w każdym razie jako pracę zawierającą miarodajny wykład podstawowych myśli materializmu dialektycznego. Z takim ujęciem zagadnienia trudno się oczywiście zgodzić. Wśród historyków myśli marksistowskiej toczą się wprawdzie do dziś spory na temat cezury wyznaczającej definitywne zerwanie Marksa z idealizmem i otwierającej materialistyczną fazę rozwoju jego poglądów. Dyskutuje się także kwestię miejsca, jakie zajmuje twórczość młodzieńcza w całości kształtacie spuścizny filozoficznej autora *Kapitału*. Ale żaden poważny badacz nie kwestionuje dziś przyjętej od dawna tezy, że w okresie pisania rozprawy doktorskiej Marks był jeszcze idealistą. Niepodobna podważyć trafności opinii cytowanego już Cornu: „Idealizm, którego zasadą jest absolutna niezależność ducha tak dalece wydał się jeszcze Marksowi podstawą nauki, że zasługa Epikura polega w jego oczach na zbudowaniu prawdziwej teorii atomu przez odróżnienie istoty od substancji i porządkowanie pierwiastka materialnego duchowemu...”³

Livergood wspomina, że Marks uprawiał wówczas filozofię w stylu heglowskim (s. VII). Można by to odczytać jako słuszną w zasadzie opinię na temat wczesnego etapu twórczości Marksa, gdyby nie fakt, że książka Livergooda ignoruje zasady historyzmu w prezentacji poglądów autora *Kapitału*, a materializm dialektyczny traktuje jako filozofię zawierającą w sobie zaczerpnięte z heglizmu koncepcje idealistyczne. Livergood sugeruje jakoby Marks „włączył do swojego materializmu niektóre podstawowe pojęcia idealizmu” (s. 1), że w idealizmie znalazł on rzekomo rozwiązanie problemu działania (s. 3). W tytule jednego z paragrafów swojej pracy autor stwierdza, że idealizm powinien być rozpatrywany „jako podstawa Marksowskiego materializmu” (s. 4), a następnie wyjaśnia, że chodzi tu o idealizm heglowski (s. 4, 5). Przedstawiona w ten sposób filozofia Marksa okazuje się eklektycznym zlepkiem różnorodnych wątków myślowych, zostaje pozbawiona swojej rzeczywistej oryginalności.

Z pozorów Livergood nie przeczy, że marksizm jest filozofią oryginalną; daje wyraz swojemu przekonaniu, że tym, co różni filozofię Marksa od wszystkich form dawnego materializmu, jest koncepcja aktywności ludzkiej. Ale ten właśnie wątek wywodzi wprost z idealizmu, nie doceniając znaczenia opozycji Marksa wobec idealistycznego pojmowania „czynnej roli podmiotu”. Wbrew sugestiom Livergooda, Marks nie znalazł w idealizmie gotowej koncepcji aktywności ludzkiej, którą jakoby miał następnie włączyć do materializmu, lecz stworzył koncepcję nową. Koncepcja ta — w przeciwieństwie do idealizmu — nie absolutyzowała czynnej roli podmiotu, natomiast ukazywała materialne uwarunkowania działalności człowieka, traktowała aktywność przede wszystkim jako praktykę społeczną, jako proces rozwoju produkcji, w toku którego człowiek przeobraża przyrodę. Geneza Marksowskiej koncepcji aktywności ludzkiej jest nierozzerwalnie związana z materialistycznym pojmowaniem dziejów, a więc z krytycznym przewyżczeniem idealistycznej historiozofii Hegla, czego Livergood zdaje się nie zauważać.

Oderwanie zasady aktywności od materialistycznego pojmowania historii pro-

³ Ibid.

wadzi do jej wyjałowienia, czyni z niej mglisty, niewiele znaczący postulat. Dlatego m. in. Livergood może dowodzić rzekomych zbieżności marksizmu i pragmatyzmu. Stwierdza on np., że zarówno u Marksa, jak u Deweya „poznanie kieruje działalnością przeobrażającą rzeczywistość” (s. 26) i że obaj ci myśliciele uważali filozofię za „intelektualny wstęp do praktycznej działalności” (s. 40). Jeśli w formułach tych „działalność” pojmować będziemy zgodnie z zasadami materializmu historycznego, to nie znajdziemy w nich trafnej charakterystyki stanowiska Marksa, lecz nader jednostronną, a więc chybioną interpretację jego poglądów. Jakkolwiek bowiem prawdą jest, że „poznanie kieruje działaniem”, to jednak poznanie jest — według Marksa — uwarunkowane działaniem. I chociaż zadaniem filozofii marksistowskiej jest istotnie przeobrażenie świata, to jednak jest ona sama wyrazem obiektywnych potrzeb rozwoju społecznego, ekspresją dążeń klasy zainteresowanej w zburzeniu kapitalistycznego *status quo*. Są to prawdy znane i uznane, których nie wolno jednak pominąć w wykładzie filozoficznych poglądów Marksa.

W spuściznie filozoficznej Marksa znaleźć można na pewno wiele myśli, które można rozmaicie interpretować. Nie ma i być nie może jakiejś jedynie prawdziwej, potwierdzonej przez nieomylny autorytet, wykładni wszystkich uwag, opinii i sugestii autora *Kapitału*. Ukazywanie nowych sposobów odczytania poszczególnych pism Marksa czy choćby ich niektórych fragmentów może sprzyjać, i rzeczywiście sprzyja, rozwojowi myśli marksistowskiej, nawet wówczas, gdy propozycje takie okazują się nieprzekonywające, niedostatecznie uzasadnione czy wręcz chybione. Margines swobody interpretacji tekstów Marksa jest niewątpliwie szeroki; stanowi on przesłankę płodnych i twórczych dyskusji, w których udział nie jest bynajmniej zastrzeżony dla badaczy uważających siebie za marksistów. Niepodobna z góry zakładać, że ludzie nie przejawiający sympatii dla marksizmu czy wręcz niechętnie doń nastawieni, analizujący go z pewnym dystansem, lecz ze znajomością rzeczy i w sposób zgodny z wymogami rzetelnego warsztatu naukowego, nie są zdolni wnosić cennych myśli do tych dyskusji. Ale swoboda interpretacji myśli Marksa ma swoje granice. Pierwsza i bodaj najważniejsza z nich oddziela mniej czy bardziej przekonywającą interpretację pism Marksa od przypisywania mu poglądów, które on *expressis verbis* zwalczał. Przykładów tego ostatniego sposobu prezentacji filozofii Marksa znajdujemy w książce Livergooda wiele.

Oto na przykład na s. 33 czytamy ze zdziwieniem: „W myśli Marksa nie ma rozróżnienia między państwem [*state*] a społeczeństwem obywatelskim [*civil society*]”. Podobnie na s. 45 Livergood stwierdza: „Dla Marksa społeczeństwo jest państwem, nie ma rozróżnienia (jak u Hegla) między społeczeństwem obywatelskim a państwem”. Opinii tej nie popiera autor żadnymi cytatami z pism Marksa, co z kolei nie jest bynajmniej czymś zaskakującym, albowiem Marks twierdził zawsze coś przeciwnego.

Bezsporne wydają się natomiast dwie rzeczy: po pierwsze „społeczeństwo obywatelskie” jest pojęciem zaczerpniętym przez Marksa z myśli Heglowskiej i używanym we wczesnej jego twórczości (później Marks i Engels zastąpią ten termin takimi pojęciami, jak „materialne warunki życia społeczeństwa”, „struktura ekonomiczna społeczeństwa” itp.), po wtóre zaś „społeczeństwo obywatelskie” jest przez Marksa odróżniane wyraźnie od „państwa”. Aby się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć choćby do pracy *W kwestii żydowskiej* (1843), gdzie Marks wyraźnie wskazuje na „rozbrat między państwem politycznym a społeczeństwem obywatelskim”⁴.

W dwadzieścia lat później, przedstawiając najważniejsze zasady swojego poj-

⁴ K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1960, s. 431.

mowania dziejów, Marks stwierdza: „Moje badania doprowadziły mnie do wniosku, że stosunki prawne równie jak formy państwowe nie mogą być podjęte z siebie samych ani też z tak zwanego ogólnego rozwoju ducha ludzkiego, lecz przeciwnie, wyrastają z materialnych warunków życia, których całokształt Hegel, za przykładem Anglików i Francuzów w. XVIII, określa mianem «społeczeństwa obywatelskiego», anatomii zaś tego społeczeństwa obywatelskiego szukać należy w ekonomii politycznej”⁵. Czy trzeba dowodzić, że imputowanie autorowi *Kapitału* poglądu utożsamiającego państwo ze społeczeństwem obywatelskim, a to ostatnie po prostu ze społeczeństwem, oznaczałoby przypisywanie mu myśli całkowicie sprzecznych z podstawowymi zasadami materialistycznego pojmowania historii?

„Błąd Marksa polega — zdaniem Livergooda — na przecenianiu jednego rodzaju działalności, a mianowicie działalności ekonomicznej, przy wykluczeniu wszystkich innych [...] Marks coraz bardziej zmierzał do mocniejszego uwydatnienia znaczenia stosunków ekonomicznych (środków produkcji). W niektórych wczesnych pismach Marksowska koncepcja działania obejmowała wszystkie ludzkie działania [...] Późniejsze poglądy Marksa na działanie, zgodnie z którymi kładzie on wielki nacisk na ekonomiczny aspekt działalności człowieka, są błędne, podobnie jak wszystkie jego częściowe odpowiedzi” (s. 11).

Nie są to zarzuty nowe. Podnoszono je już za życia Marksa i bezpośrednio po jego śmierci. Ale fakt, że uporczywie powracają w literaturze marksologicznej, nie dowodzi bynajmniej ich zasadności. Autor *Kapitału*, zarówno w młodzieńczych, jak i w późnych pracach, daleki był od „ekonomicznego materializmu” i nie sprowadzał bynajmniej ludzkiej działalności wyłącznie do sfery produkcji. Warto zwrócić uwagę, że we *Wprowadzeniu do krytyki ekonomii politycznej* (1857) zajmował się nie tylko towarami, lecz także produktami „myślącej głowy, która przyswaja sobie świat w sposób wyłącznie dla niej możliwy, w sposób, który różni się od artystycznego, religijnego, praktycznie-duchowego przyswajania świata”; zastanawiał się nad tym, dlaczego grecka sztuka i epos „dostarczają nam [...] jeszcze rozkoszy artystycznej i w pewnej mierze służą za normę i niedościgniony wzór”⁶.

W słynnym liście do Józefa Blocha (z 1890 r.) Engels pisał: „Według materialistycznego pojmowania dziejów momentem w ostatniej instancji decydującym w historii jest produkcja i reprodukcja rzeczywistego życia. Ani Marks, ani ja, nie twierdziliśmy nigdy nic ponadto. Jeśli ktoś to przekreśli i powie, jakoby moment ekonomiczny był jedynie decydujący, zamieni owo twierdzenie w nic nie mówiący, abstrakcyjny, niedorzeczny frazes”⁷. Zarówno polityczne formy walki klasowej i ich rezultaty, jak teorie polityczne, prawne, filozoficzne, religijne, artystyczne wywierają — jak podkreśla Engels — istotny wpływ na przebieg procesów historycznych. Marksistowska interpretacja historii uwzględnia — wbrew opiniom Livergooda — różnorodne sfery pozaekonomicznej działalności ludzi, o czym świadczą dobitnie historyczne prace autora *Kapitału*.

Ostatni rozdział pracy Livergooda zawiera, poza streszczeniem rozdziałów poprzednich, również próbę generalnej krytyki poglądów Marksa, obejmującą szeroki wachlarz zagadnień, niekiedy luźno związanych z głównym tematem książki. Autor stara się na pięciu zaledwie stronach wykazywać, że źródłem „błędów” Marksa jest przede wszystkim jego dialektyka. Tak więc okazuje się np., że Marks wydedukował całą swoją krytykę kapitalizmu z dialektycznej zasady (?) wedle której „cała struktura obecnego społeczeństwa musi być niesłuszna” (s. 46), a Marksowska analiza

⁵ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa 1953 s. 4.

⁶ *Ibid.*, s. 259.

⁷ K. Marks, F. Engels, *Listy*, Warszawa 1951, s. 547.

historycznej roli proletariatu ma być ponoć oparta jedynie na Heglowskiej zasadzie negatywności (s. 47). Czyżby autor nie wiedział, że Marks poświęcił krytycznej analizie kapitalistycznych struktur ekonomicznych swoje główne dzieło, *Kapitał*, i że w licznych pracach zajmował się sytuacją proletariatu jako klasy, którą obiektywne warunki społeczno-ekonomiczne skłaniają do odegrania roli „grabarza kapitalizmu”?

Sposób formułowania zarzutów pod adresem marksizmu i brak jakiegokolwiek ich uzasadnienia niezbyt dobrze świadczą o warsztacie naukowym Livergooda i jego metodzie badawczej.

Tadeusz Mrówczyński

FILOZOFIA MORALNA BRENTANA

Adriano Bausola, *Conoscenza e moralità in Franz Brentano*, Societa Editrice Vita e Pensiero, Milano 1968, ss. VII+218.

Brentano wywarł poważny wpływ na rozwój problematyki wartości i moralności w filozofii XX wieku. Dla uświadomienia sobie tego wpływu wystarczy choćby przypomnieć, że takie koncepcje, jak teoria wartości Schelera i etyka Hartmanna były inspirowane przez jego filozofię moralną, nie mówiąc oczywiście o efektach oddziaływania jego koncepcji w innych kwestiach. Ta wielka rola, jaką prace Brentana odegrały, pozostaje w wyraźnej dysproporcji nie tylko w stosunku do skromnej objętości jego dzieł, lecz także w stosunku do niewielkiej liczby prac analizujących jego dorobek i koncepcje oraz charakter oddziaływania jego pomysłów filozoficznych. Szczególnie problematyka moralna występująca u Brentana posiada niewiele opracowań. Dlatego też pojawienie się każdej nowej książki na ten temat jest zjawiskiem cennym i interesującym. Książka Bausoli jest systematycznym omówieniem zasadniczych tez filozoficznych Brentana, koncentruje się jednak wyraźnie na problematyce etycznej. Zbudowana jest jasno i daje przegląd istotnych spraw wiążących się z Brentanowską koncepcją wartości i moralności.

Brentanowska filozofia moralna jest głęboko zakorzeniona w jego fundamentalnych przeświadczeniach dotyczących filozofii jako nauki i jej stosunku do innych nauk. Właściwe podstawy dla filozofii widział on w psychologii opisowej, będącej analizą aktów świadomości, opartą na doświadczeniu wewnętrznym. Tak rozumiana psychologia była przez Brentana przeciwstawiona psychologii genetycznej, która jest nauką przyrodniczą, badającą fakty i posługującą się indukcyjnymi uogólnieniami. Nowa psychologia miała wedle Brentana, zasadniczo zmienić sytuację we wszystkich działach filozofii; w zakresie filozofii moralnej miała służyć ugruntowaniu etyki jako nauki. Dlatego też wszelkie omówienie Brentanowskiej koncepcji moralnej musi sięgać do jego psychologii; bez tego powiązania doktryna Brentana traci sens.

Zaletą książki Bausoli jest pokazanie szerokiego filozoficznego tła etyki Brentanowskiej. Bausola rozpoczyna swą książkę od przedstawienia zagadnienia intencjonalności. Koncepcja intencjonalnej świadomości stanowi centralną sprawę zarówno dla zrozumienia filozofii Brentana, jak też dla wyjaśnienia wpływu, jaki ta filozofia wywarła; a szczególnie sposobu, w jaki inspirowała powstanie fenomenologii Husserla. Bausola analizuje relacje, jaka istnieje między Brentanowskim sensem intencjonalności, a znaczeniami, jakie z nią wiązano w filozofii wcześniejszej i późniejszej. Szczególną uwagę zwraca na sposób rozumienia pojęcia przedmiotu i jego

związków z intencjonalną świadomością. Bausola odwołuje się w tej sprawie, podobnie jak w innych, do bogatej literatury problemu, cytując liczne opinie. Ogólną tendencją jego wywodów jest raczej referowanie różnych interpretacji niż prezentowanie własnych nowych ujęć.

Intencjonalność stanowiła dla Brentana zasadniczą cechę zjawisk psychicznych. Była fundamentalnym pojęciem psychologii opisowej, na której budował filozofię wartości. Pojęcie intencjonalności jest związane bezpośrednio z faktem dostrzeżenia przez Brentana nowej swoistej sfery badania, jaką stanowią akty świadomości. Analiza aktów świadomych jest czymś zasadniczo różnym zarówno od wiedzy przyrodniczej, jak też od spekulacji metafizycznych. Wyodrębnienie problemu świadomości stało się podstawą nowego spojrzenia na wiele kwestii, w tym także nowej interpretacji emocji, czyli aktów wartościujących.

Książka Bausoli niestety nie wydobywa wszystkich wewnętrznych powiązań, jakie istnieją w poglądach Brentana między koncepcją intencjonalności i związanym z nią nowym obrazem zjawisk psychicznych a ugruntowaną w psychologii teorią wartości. Bausola raczej rejestruje pewne kwestie, poprawnie przedstawiając ich sens, niż dąży do wydobywania wszystkich istotnych zależności między nimi. Ponieważ główne znaczenie filozofii moralnej Brentana polegało nie tyle na dostarczeniu ostatecznych wyników w pewnych kwestiach, co na zasugerowaniu nowego podejścia do zagadnienia wartości przez wskazanie sfery aktów świadomych jako źródła zasad moralnych, wobec tego wewnętrzne zależności między poszczególnymi elementami rozważań Brentanowskich są szczególnie interesujące i ważne. Dlatego też wydaje się, że autor omawianej książki nie wykorzystał w pełni wszystkich okazji, jakie dawało mu słuszne rozpoczęcie książki od problemu intencjonalnej świadomości.

Obok zagadnienia intencjonalności Bausola w pierwszym rozdziale omawia problem oczywistości i prawdy. W systemie Brentana teoria prawdy pozostaje w bezpośrednim związku z koncepcjami moralnymi. Wartościowanie zostało tam ujęte jako czynność pod wieloma względami analogiczna do poznania, mająca z nim szereg wspólnych cech. A odrzucenie klasycznej definicji prawdy na rzecz teorii ewidencji posiadało daleko idące konsekwencje. Skoro niesłuszna jest zasada *adaequatio rei et intellectus* w zakresie poznania, to także niesłuszna jest zasada *adaequatio rei et amoris* w dziedzinie uczuć, a pytanie o słuszność moralną trzeba rozwiązywać, podobnie jak pytanie o prawdziwość sądu, przez odwołanie się do oczywistych postrzeżeń świadomości, a nie do rzeczy świata zewnętrznego. Najważniejszym jednak momentem koncepcji Brentana jest niepsychologiczne ujęcie oczywistości; jest ona wewnętrzną własnością pewnego rodzaju sądów, nie zaś subiektywnym odczuciem podmiotu. Bausola podkreśla, że koncepcja Brentana nie jest obciążona błędem psychologizmu. To, że Brentano swoją filozofię opierał na psychologii, nie prowadziło do tego błędu dzięki swoistej, nienaturalistycznej koncepcji psychologii opisowej.

Rozdział drugi książki omawia klasyfikację zjawisk psychicznych wprowadzoną przez Brentana. Jak wiadomo, z trzech rodzajów aktów świadomości — przedstawienia, sądu, uczucia — Brentano tylko ten trzeci rodzaj utożsamiał ze świadomością moralną. Dla wyjaśnienia jego koncepcji moralnej jest jednak niezbędne nie tylko wskazanie cech zjawisk emocjonalnych, lecz także prezentacja ich relacji do dwu pozostałych typów zjawisk. Najistotniejszą jednak sprawą dla zrozumienia Brentanowskiej koncepcji świadomości moralnej jest wyjaśnienie samego pojęcia świadomości w ogóle. Bausola słusznie zatem czyni, rozpoczynając ten rozdział od rozważań wyjaśniających pojęcie świadomości wewnętrznej czy też świadomej świadomości. Dla Brentana każde zjawisko psychiczne jest aktem świadomym; gdy słyszymy dźwięk, jesteśmy świadomi naszego słyszenia, gdy sądzimy, jesteśmy świadomi na-

szego sądu itp. Świadomość nieświadoma byłaby absurdem. Istnieją zatem dwie, co prawda całkowicie nierozdzielne, jednak różne warstwy świadomości. Świadomość naszych aktów psychicznych nazwał Brentano świadomością wewnętrzną; dotyczy ona aktów, zjawisk psychicznych, a nie zjawisk zewnętrznych, jak to jest w przypadku pierwszej warstwy. Wprowadzenie przez Brentana pojęcia świadomości wewnętrznej było zarazem ukazaniem nowego terenu badań i rozważań — są nim m. in. akty (przedstawienia, sądy, uczucia). Źródłem poznania jest w tym zakresie doświadczenie wewnętrzne, bezpośrednie postrzeżenie naszych przeżyć. Wyodrębnienie tego rodzaju problematyki jest nie tylko zasadniczą myślą psychologii opisowej Brentana, ważną dla całości jego stanowiska filozoficznego, lecz ma również bezpośrednie znaczenie dla jego koncepcji moralnej. Brentana interesowała świadomość moralna, i w niej, przez analizę aktów wartościujących miłości i nienawiści, szukał źródeł zasad etyki. Odrzucał on wszelkie stanowiska naturalistyczne, a także etykę heteronomiczną. Interesował się teoretycznymi podstawami moralności i znajdował je w sferze analiz dotyczących świadomości, a właściwie tylko jej części emocjonalnej, która obejmuje wszystkie przeżycia moralne. Dlatego też Brentanowska koncepcja świadomości i jej struktury w postaci trzech rodzajów aktów jest fundamentem jego poglądu w zakresie filozofii moralnej. Filozofia moralna jest dla niego częścią psychologii opisowej, częścią związaną z jednym tylko rodzajem aktów — z uczuciami. Bausola omawia dokładnie każdy z trzech rodzajów aktów nie ograniczając się tylko do uczuć. Podkreśla również szczególność Brentanowskiej koncepcji sądu. Ponadto akcentuje niekognitywny charakter emocji.

Rozdział trzeci omawia podstawy etyki, czyli bliżej jeszcze analizuje zjawiska emocjonalne oraz wyjaśnia pojęcie dobra.

Bausola szczególną wagę przywiązuje do wydanych stosunkowo niedawno przez F. Mayer-Hillebrand wykładów z historii etyki, które Brentano prowadził przez długie lata na uniwersytecie wiedeńskim. Ukazały się one w 1952 r. pt. *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (Bern, A. Francke V.). Bausola dostrzega w tej książce przede wszystkim *pars destruens* koncepcji Brentana. Szczególną uwagę zwraca na zawartą tam krytykę hedonizmu. Wykłady te są również interesujące jako ilustracja sposobu patrzenia przez Brentana na kwestie etyczne — jedno z naczelných miejsc zajmuje tam problem źródeł zasad moralnych, pytanie o to, czy ich podstawą jest rozum, czy uczucia. Dominują w *Grundlegung* problemy epistemologiczne i teoretyczne związane z moralnością, a nie kwestie normatywne. Nie idzie o to, co jest dobrem, lecz jak i skąd wiadomo, że coś jest dobrem. Bausola w swej książce nie tyle jednak wydobywa te metodologiczne aspekty podejścia Brentana do historii etyki, co raczej rejestruje jego sprzeciw wobec określonych koncepcji. Obok krytyki hedonizmu akcentuje Brentanowską krytykę etyki Kanta. Ponadto omawia polemiki Brentana z etyką heteronomiczną.

Najistotniejszą sprawą jest jednak wyjaśnienie, w jaki sposób Brentano rozumiał pojęcie dobra. Brentano swój pogląd dotyczący dobra moralnego formułował w kilku pracach, zarówno w *Psychologii* i wspomnianej już *Grundlegung*, jak też w najpełniejszym wykładzie swej filozofii moralnej, jaki stanowi mała rozprawa *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Dobro pozostaje w bezpośrednim związku ze sferą uczuć. Już w samej definicji uczucia pojawia się problem dobra, uczucia bowiem określa Brentano jako takie akty świadomości, które polegają na ujmowaniu czegoś jako dobro lub zło. Dobro jest zatem czymś pojawiającym się w universum świadomości, a nie rzeczy. Uczucia są zróżnicowane na dwa przeciwstawne nastawienia intencjonalne: miłość i nienawiść; jest to zróżnicowanie odpowiadające podziałowi na dobro i zło. Jako dobro określił Brentano to, do czego się w akcie

słusznej miłości zmierza. Dobro nie ma charakteru czegoś niezależnego od aktu świadomości. Nie jest ono własnością przedmiotową, nie przysługuje rzeczom. Pojęcie dobra pojawia się w świadomości wewnętrznej, która wśród różnych uczuć wyodrębnia akty słusznej miłości. Pojęcia dobra nie wiąże Brentano z jakimkolwiek aktem miłości, lecz jedynie z aktem słusznej miłości. Słuszność miłości rozpoznajemy przez spostrzeżenie wewnętrzne, podobnie jak prawdziwość sądów jest nam dana jako ich oczywistość. Brentano odróżniał uczucie słusznej miłości od uczuć ślepych, jakimi są instynkty, pragnienia, popędy naturalne. Te ostatnie nie konstytuują dobra. Odkrycie słuszności miłości nie jest sprawą subiektywną, nie jest uzależnione od indywidualnej podmiotowej wrażliwości. Słuszność miłości jest, wedle Brentana, określona przez formalne aksjomaty, które mają charakter ogólny i uniwersalny. Aksjomaty określające dobro przypominają aksjomaty logiki określające prawdę; w dziedzinie uczuć możliwa jest logika analogiczna do logiki określającej poprawność myśli.

Brentanowska koncepcja dobra jest właściwie koncepcją słusznych i niesłusznych uczuć. Określić dobra nie można inaczej niż przez wskazanie na słuszny charakter pewnych aktów miłości. Podział uczuć na słuszne i niesłuszne jest analogiczny do podziału sądów na prawdziwe i fałszywe. W obu wypadkach nie idzie o odniesienie aktów świadomych do jakiejś zewnętrznej rzeczywistości, a jedynie o wypracowanie w świadomości wewnętrznej bezpośredniej wiedzy o własnościach tych aktów.

Pojęcie Brentanowskie „słusznej miłości” omawia Bausola bardzo zwięźle: nie wydobywa wszystkich istotnych związanych z nim problemów, ani nie akcentuje wystarczająco silnie analogii między prawdziwością sądów a słusznością uczuć. Brak przede wszystkim w jego książce wyjaśnienia różnicy między pojmowaniem uczuć jako faktów psychiki a ich ujęciem jako aktów intencjonalnych świadomości, co umożliwiło Brentanowi w ogóle sensowne postawienie pytania o słuszność uczuć.

Trafnie natomiast Bausola podkreśla, że dla Brentana uczucie nie posiada żadnej funkcji kognitywnej. Uczucie nie rozpoznaje wartości, nie odkrywa jej w jakiejś innej, zewnętrznej rzeczywistości. Uczucie nie jest „zmysłem moralnym” mówiącym co dobre, a co złe. Nie jest ono w żaden sposób formą wiedzy. Dwie sprawy — to, że uczucie nie objawia wartości obiektywnej, i to, że nie ma ono funkcji poznawczej — są ze sobą ściśle splecione.

Problem subiektywizmu i obiektywizmu jest jedną z zasadniczych kwestii w filozofii moralnej Brentana. Jest on jasno rozwiązany i jedyne wątpliwości, jakie mogą się budzić, mogą brać swe źródło z ogromnej wieloznaczności pojęć „subiektywizm” i „obiektywizm”. Brentano zakłada — jak już mówiliśmy — zasadniczą subiektywność sfery wartości, które nie istnieją w rzeczach, lecz w świadomości. Dobro i zło są pewnym typem stosunku podmiotowego: bez tego stosunku, bez intencjonalności, jaką charakteryzują się uczucia, nie ma problemu wartości. Subiektywizm Brentana polega więc na uzależnieniu wartości w jej istnieniu i własnościach od świadomości, na potraktowaniu wartości jako czegoś, co nie pojawia się poza świadomością. O. Kraus nazwał Brentanowskie ujęcie dobra „przewrotem kopernikańskim” w zakresie problematyki wartości. Ten zasadniczy, rzec by można ontologiczny subiektywizm wartości, trzeba jednak wyraźnie odróżnić od subiektywizmu psychologizującego. Wartości nie są dla Brentana zależne od jednostkowych podmiotów poznających i wartościujących, nie są zrelatywizowane do indywidualnych psychik i ich doznań. W tym drugim sensie subiektywizmu — jako indywidualizującego relatywizmu — filozofia Brentana prezentuje rygorystyczny obiektywizm. Nikt indywidualnie nie określa, co jest dobrem, nikt dowolnie nie może tworzyć zasad moralnych. Słuszność miłości jest, jak prawdziwość sądów, czymś ponadindywidualnym,

niezmiennym i absolutnym. Jest ona ugruntowana w oczywistych postrzeżeniach świadomości wewnętrznej oraz w aksjomatach formalnych. Trzeba zarazem jednak pamiętać o tym, że Brentano nie był zwolennikiem racjonalizującego intuicjonizmu, że odrzucał interpretację zasad moralnych jako zasad o charakterze apriorycznym. Świadomość wewnętrzna czerpie swą oczywistą wiedzę z doświadczenia; jest to wprawdzie doświadczenie rozumiane inaczej niż przyjęto je interpretować w tradycji empiryzmu, niemniej jest to doświadczenie.

Bausola dużo uwagi przywiązuje do kwestii obiektywizmu i subiektywizmu w poglądzie Brentana. Szczególnie silnie podkreśla antyrelatywistyczne wątki jego filozofii moralnej. Bausola podejmuje również problem związku subiektywizmu Brentanowskiego z jego koncepcją negującą istnienie *entia rationis*. Odrzuca pojawiające się u niektórych autorów próby interpretacji subiektywizmu jako efektu negacji *entia rationis*, uważa łączenie tych różnych kwestii za nieuzasadnione. Bausola sugeruje, że tendencja reistyczna Brentana musi przynieść w konsekwencji przekonanie, że dobro nie może być związane z pewnym typem aktów, lecz jedynie z poszczególnymi indywidualnymi aktami. Wydaje się, że jest to wniosek błędny, ponieważ aktów nie uznawał Brentano nigdy za rzeczy realne: zjawiska psychiczne były dlań zawsze czymś idealnym, a zatem problem uznawania lub nieuznawania *entia rationis* nie pozostawał dlań nigdy w związku z analizą aktów świadomości. Akt jest intencjonalny, zmierza do przedmiotu, przedmiot nigdy nie należy jednak do aktu, dlatego problem sposobu istnienia przedmiotów nie może dotyczyć bezpośrednio aktów, które w swej naturze są różne od przedmiotów.

Rozdział czwarty książki Bausoli dotyczy problemu wolności. Autor koncentruje się tutaj na kwestiach determinizmu, indeterminizmu i wolnej woli. Omawia ewolucję poglądów Brentana dotyczących tej problematyki. Wskazuje, w jaki sposób stanowisko jego zmieniało się radykalnie, osiągając w późniejszym okresie charakter wyraźnie deterministyczny.

Następną sprawą poruszaną przez Bausolę jest problem teodycei u Brentana. Brentano wrócił do starej kwestii, jak pogodzić istnienie w świecie zła z nieograniczoną dobrocią Stwórcy. Znalazł on optymistyczne rozwiązanie, uznając dominację dobra. Świat rozwija się stale, zwiększając ilość dobra. Ponadto nigdy nie wiemy, czemu rzeczywiście służy zło w tym niekończącym się rozwoju. Obok dobra samego w sobie jest jeszcze dobro instrumentalne, dobro czegoś jako środka, a nie jako celu. Często to, co wydaje się nam złem, w innej perspektywie może okazać się dobrem.

Rozdział piąty i ostatni dotyczy koncepcji wartości i cnoty. Najważniejszą sprawą, jaką w nim Bausola porusza, jest pogląd Brentana związany z pojęciem „lepsze”. Brentano w swej teorii wartościowania rozwinął przeświadczenie, że wartościowanie jest zawsze preferencją, wyborem czegoś jako „lepszego”. Obok bezpośredniej świadomości dobra istnieje również bezpośrednia świadomość tego, co lepsze. Świadomość moralna ma zawsze charakter preferencji. Brentano określił, co jest „lepsze”, formułując szereg zasad preferencji. Problem ten stanowi bardzo istotny moment Brentanowskiej filozofii moralnej; uznanie preferencji za jednorazowy bezpośredni akt w przeciwieństwie do wiedzy analitycznej, której na ogół filozofowie przypisywali zadanie dokonywania wyboru, było istotnym *novum* i odegrało poważną rolę w dziejach filozofii najnowszej. Niestety, Bausola sprawę tę porusza bardzo powierzchownie, zaledwie o niej wspominając, i nie ukazuje całego istotnego jej sensu, pomija tym samym zespół problemów dla filozofii Brentana bardzo ważnych.

Książka wyposażona jest w dobre zestawienie bibliografii.

Hanna Buczyńska-Garewicz

MORALNY SENS SEKSUALIZMU

Natura, kultura, płeć, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1969, ss. 294.

Książka *Natura, kultura, płeć* jest zbiorem rozpraw, które podsumowują roczne spotkania i dyskusje o tematyce seksualnej organizowane w katolickim ośrodku Centre d'Études Laënnec. Rozprawy te ukazały się po raz pierwszy w Paryżu w 1966 r. w publikacji *Sexualité Humaine*.

Zasadniczym, choć nie sformułowanym bezpośrednio celem zarówno owych naukowych konfrontacji, jak i będących ich wynikiem prac była próba ustosunkowania się do współczesnych przemian obyczajowych, ochrzczonych przez dziennikarzy sensacyjnym mianem rewolucji seksualnej. Autorzy *Sexualité Humaine* próbują zrozumieć niepokojące ich zjawiska współczesnego seksualizmu, usiłują jednocześnie odnaleźć stały grunt, na którym można by oprzeć moralistyczną perswazję. Zjawiskiem bezspornie pozytywnym jest dla nich fakt uniezależnienia się seksu od potrzeb ekonomicznych, z którym wiązała go tradycja społeczności pastersko-rolniczych, zjawiskiem zaś zdecydowanie negatywnym jest w ich przekonaniu coraz wyraźniejsze emancypowanie się seksu od potrzeb uczuciowych, z którymi wiązała go europejska kultura począwszy od wzorów XII-wiecznej miłości prowansalskiej, poprzez tradycję miłości romantycznej aż po upowszechniony współcześnie model „małżeństwa z miłości”. Objawem szczególnie niepokojącym jest, ich zdaniem, oddzielenie przez współczesnego człowieka życia seksualnego od całokształtu osobowej aktywności. Traktowanie doświadczenia seksualnego jako wyizolowanego z całokształtu życia „aktu higieniczno-rozrywkowego”, „aktu bez znaczenia”, jest w przekonaniu autorów *Sexualité Humaine* zjawiskiem napawającym wręcz obawą o dalszy rozwój człowieczeństwa.

Źródła tego niepokoju nie wyjaśniają jednak autorzy książki przez odwołanie się do wartości transcendentnych. Nie mamy w tym wypadku bowiem do czynienia z religijnym moralitetem, lecz z rzetelną próbą zrozumienia fenomenu „ludzkiej płciowości”. Odrzucenie seksualizmu instrumentalnego, urzeczowionego, higieniczno-rozrywkowego, a opowiedzenie się za seksualizmem traktowanym jako „język miłości” jest tu poprzedzone odpowiedzią na neutralne pod względem aksjologicznym pytanie o to, czym jest w istocie „rzeczywistość płci” u człowieka. Pytanie to stanowi nić przewodnią wszystkich zamieszczonych w *Sexualité Humaine* rozpraw.

Czy wieloznaczny wyraz „płciowy” zawiera w sobie jasną i określoną treść?

Czy uprawnione jest oddzielanie (wzorem średniowiecznych moralistów) instynktu płciowego, niezmiennie wiążącego człowieka ze światem zwierzęcym, od tego, co „wyższe”, „duchowe”, „w pełni ludzkie”?

Czy płeć jest wyizolowaną częścią człowieka, czy też czymś, co dotyczy całego człowieczeństwa? (s. 6-7).

Pytania te mają charakter niemal retoryczny. Odpowiedź na nie udzielona zostaje bowiem już we wstępie poprzedzającym rozprawy. Oto ona:

1) Nie ma możliwości wyodrębnienia z tego, co ludzkie, dziedziny, którą nazwano by seksualną.

2) Rzeczywistość płci u człowieka, choć zakorzeniona w biologii, jest w całej swej strukturze ludzka.

3) Ludzka rzeczywistość płci, nie będąc zjawiskiem wyłącznie biologicznym, wykracza znacznie poza samą prokreację i jest „naznaczona wpływami historii i kultury” (s. 6-7).

Przytoczone stwierdzenia mają rzecz jasną, status hipotetyczny, wstępne ich przyjęcie jest jednak celowe, uzasadnia bowiem określoną koncepcję metodologiczną, prowadzącą do spojrzenia na zjawisko ludzkiej płciowości z wielu różnych perspektyw. Ponieważ rzeczywistość płci nie poddaje się jednoznaczniemu „wypreparowaniu” z tego, co ludzkie, może być oglądana zarówno oczyma biologa, jak historyka, socjologa, etnologa, psychologa, fizjologa czy etyka, stając się w ten sposób przedmiotem wielu dyscyplin badawczych. Ostatecznej odpowiedzi na pytanie, „czym jest rzeczywistość płci u człowieka”, należałoby zatem szukać w hipotetycznym punkcie przecięcia się owych wielorakich perspektyw. Odnalezienie takiego właśnie punktu przecięcia jest zasadniczym, choć odległym celem prac zainicjowanych w Centre d'Études Laënnec. Trud tego poszukiwania nie zostaje także odjęty czytelnikowi książki *Natura, kultura, płęć*, który na próżno szukałby tu jednoznacznych uogólnień. Kolejne rozprawy odsłaniają jedynie różne perspektywy, z których patrzeć można na problemy seksualne.

Część pierwsza książki poświęcona jest płciowości zwierzęcej, jako najbardziej odległemu „zakorzenieniu” ludzkiego seksualizmu.

Część druga obiektywizuje problem, odsłaniając uwarunkowanie historyczne, kulturowe i społeczne rzeczywistości płci.

Część trzecia przynosi rozprawy pisane przez psychologów o orientacji psychoanalitycznej, które odsłaniają subiektywne, indywidualne, „zakorzenione” w seksualizmie dziecięcym piętno płciowości będącej „istotą nieświadomości”.

Część czwarta wreszcie stawia pytanie dotyczące sensu i znaczenia ludzkiej płciowości, formułując kryteria wartościowania moralnego w sferze życia seksualnego.

Przesłanki owego wartościowania wyłaniają się, zgodnie z przyjętą w książce koncepcją, z analiz biologicznych, historycznych, etnograficznych, socjologicznych i psychologicznych. Nie prowadzi to jednakże do etycznego naturalizmu. Dane dostarczane przez te dyscypliny nie stanowią bowiem uzasadnienia dla norm i nakazów moralnych, uznanych za „z istoty swej” pozanaukowe; dane te, rozpraszając jedynie złudzenia płynące z absolutyzowania własnego kulturowo uwarunkowanego punktu widzenia, oczyszczają niejako grunt dla podjęcia określonej decyzji moralnej, podsuwają argumenty przemawiające za koniecznością dokonania moralnego wyboru.

„Naukowe patrzenie na rzeczy wyzwala nas od naiwności z góry narzuconego sensu” — mówi Pierre Antoine i jednocześnie stwierdza, że wyłaniający się z naukowego opisu świat jest „światem bez sensu” (s. 272). Zgodnie z intencjami autora, nadanie znaczenia ludzkiej rzeczywistości jest głównym zadaniem etyki, „choćby bowiem sens nie jest dany ani uznany jednomyślnie, potrzeba sensu nadal istnieje” (s. 273).

Tę samą myśl wyraża we wstępie Gonzague Pierre, mówiąc, że etyka winna być „ujmowana nie od strony kazuistyki czy zakazów” lecz „jako refleksja, która uwalnia od tabu i zmierza do uczynienia z człowieka istoty wolnej od fatalizmu i predestynacji, istoty umiejącej ująć w ręce wodze swego życia” (s. 8).

Skoro jednak stoi się na stanowisku, że uzasadnieniem moralnej powinności nie są wartości względem człowieka i kultury transcendentne, skoro ryzykuje się twierdzenie, że „naukowe patrzenie wyzwoliło nas od naiwności z góry narzuconego sensu”, a jednocześnie stwierdza np., że nie można odwołać się do „natury”

jako kryterium owego sensu, bo „natura” w świecie ludzkim okazuje się także „tworem kultury” — nie „podstawą wartości” lecz „dziełem do wykonania” — to winno wskazać się inne kryterium rozstrzygające o trafności dokonanego wyboru, określić, skąd czerpać pewność, że płciowość winna być raczej „językiem miłości” niż „higieniczno-rozrywkowym aktem bez znaczenia”.

Abel Jeanniére mówi: „Płciowość staje się językiem i dziełem człowieka, dziełem zadaniem, delikatnym, trudnym i pasjonującym [...] od nas i tylko od nas, nie zaś od przypadku zależy, jakie nadamy mu znaczenie” (s. 265). Akceptując te słowa, czujemy wprawdzie spoczywający na nas ciężar odpowiedzialności, lecz pozostajemy nadal zdezorientowani. Poczucie odpowiedzialności płynące z uświadomienia sobie możliwości dokonania wyboru nie wskazuje bowiem kierunku rozstrzygnięć (o czym tak dobrze wiedzą egzystencjaliści).

Denis de Rougemont poszukując racji dla przyjęcia postawy monogamicznej wierności, odwoływał się w swej książce *Miłość a świat kultury zachodniej* do, jak to sam określał, „absurdu wiary”. Każdy bowiem wybór moralny, w ostatecznej swej konsekwencji, był w jego przekonaniu wyborem natury religijnej. Rougemont nie widział możliwości racjonalnych rozstrzygnięć w dziedzinie aksjologii. W książce *Natura, kultura, płć* unika się jednak świadomie odwołania do owego ostatecznego religijnego kryterium, odrzuca się także drogę naturalistycznego uzasadniania norm, nie podejmuje się też próby dedukcyjnego ich wyprowadzenia z przyjętych i nie podlegających dowodzeniu aksjomatów. Ostatecznie więc jednoznacznie opowiedzenie się za traktowaniem seksu jako „języka miłości”, a przeciwko traktowaniu go jako „pozbawionej większego znaczenia rozrywki” sprawiać mogłoby wrażenie wyboru dyktowanego jedynie subiektywnymi preferencjami; wyboru, który pozwalałby na nieustające ponawianie pytania: „dlaczego właściwie mam traktować przeżycie seksualne jako «język miłości», a nie jako pozbawiony większego znaczenia «akt higieniczno-rozrywkowy»?”

Pozostawienie tego pytania bez odpowiedzi, równoznaczne z zezwoleniem na dowolne, dyktowane jedynie indywidualnymi upodobaniami rozstrzygnięcie powyższego dylematu, jest jednakże całkowicie przeciwne intencjom autorów książki.

Poszczególne rozprawy nie pozostawiają wątpliwości co do kierunku wartościowania, są jednoznacznym opowiedzeniem się przeciwko seksualnej anarchii, przeciwko dewaloryzacji seksu, a jednocześnie przeciwko nadawaniu mu wartości autonomicznych. Autorzy książki są zwolennikami trwałych, wiernych, monogamicznych związków kochających się ludzi, dla których seks jest najwyższym wyrazem łączących ich uczuć. Odrzucając tradycyjny religijny dualizm oddzielający to, co „niskie i zwierzęce”, od tego, co „uduchowione i ludzkie”, autorzy *Sexualité Humaine* odrzucają także współczesną świecką, jak twierdzą, wersję owego dualizmu prowadzącą do oddzielenia seksu od całokształtu intelektualnego i uczuciowego życia jednostki.

Książka *Natura, kultura, płć* jest ostatecznie zbiorem różnorodnych racji, które mają przemawiać za zarysowanym tu stanowiskiem aksjologicznym. Nie mamy w niej, rzecz oczywista, do czynienia z „dowodami” zdań wartościujących, lecz z argumentami, które mogą pomóc w dokonaniu określonego wyboru moralnego, ułatwić podjęcie aksjologicznej decyzji.

Postaramy się wyodrębnić choćby kilka z owych rozrzuconych w książce racji, by zbadać ich siłę i sugestywność. Wiele spośród nich wiąże się z „zakorzeniem” ludzkiej płciowości w świecie zwierzęcym. Prof. Rémy Chauvin przytacza w swym artykule interesujące przykłady, które dowodzą, że życiem płciowym zwierząt rządzą często niezmiernie skomplikowane rytuały, wobec których sam akt

kopulacji wydaje się faktem niemal bez znaczenia. Rémy Chauvin twierdzi także, że wbrew rozpowszechnionym mniemaniom nie istnieje wśród zwierząt promiskuityzm. „Nie znamy żadnego wypadku, w którym by związki płciowe u zwierząt były zupełnie dowolne” (s. 56).

Przedstawione w artykule Chauvina fakty nie mówią wprawdzie nic o charakterze ludzkiej płciowości, mogą być jednakże użyte jako argument w polemice z tymi zwolennikami pełnej seksualnej swobody, którzy powołując się na autorytet natury, wskazują na rzekomą „naturalną swobodę”, jaka panuje w dziedzinie płci w świecie zwierzęcym.

Podobnych argumentów dostarcza autorom książki bliższe wejrzenie w rzeczywistość płci ludów pierwotnych. Roger Bastide wskazuje, powołując się na bogate dane etnograficzne, że płciowość pierwotnych jest ściśle reglamentowana przez konieczność natury ekonomicznej. Powołuje się przy tym na stanowisko Lévi-Straussa, zgodnie z którym kobieta w kulturach pierwotnych pełni głównie funkcję znaku — „staje się, jak wyrazy języka lub dobra ekonomiczne, środkiem porozumienia, a tym samym środkiem tworzenia więzi między grupami mężczyzn” — aby wykazać, że w społeczeństwach tych akt seksualny jest nie tylko związany z interesem grupy, lecz jest tego interesu wyrazem. „Kultury pierwotne są, konkluduje Bastide, antyseksualne, lub mówiąc ściślej, umieszczają płciowość we właściwym dla niej miejscu w całokształcie ludzkich potrzeb” (s. 69).

Powolywanie się więc na rzekomą swobodę seksualną pierwotnych przez zwolenników seksualnej rewolucji jest zdaniem Bastide'a wynikiem niezrozumienia właściwego sensu określonych obyczajów. Spojrzenie np. na obrzęd płodności poprzez uwarunkowania kulturowe europejskiej cywilizacji sprawia, że nie dostrzega się ich właściwego symbolicznego sensu i traktuje się je w sposób nieuzasadniony, jako orgiastyczny wybuch nieokielznanego seksualizmu. Trudno zaś, zdaniem Bastide'a o większe nieporozumienie.

Znaczenie płciowości w świecie ludzkim jest, zdaniem autorów *Sexualité Humaine*, całkowicie uzależnione od charakteru kultury. Przyjmując tezę Lévi-Straussa, że „świat kultury” — następujący po należącym do natury „świecie praw” — jest „światem reguł”, twierdzą, że reguły stworzone przez kulturę rządzą „rzeczywistością płci” i ostatecznie wyznaczają jej sens i charakter. W społeczeństwach tradycyjalnych reguły te (jak wykazują Bastide, Thoré, Jeannié) służyły interesom grupy. Były to normy zakazujące kazirodztwa, utrzymujące ścisły rozdział między światem męskim a kobiecym, nie zezwalające na przedkładanie preferencji indywidualnych ponad interes grupowy. Sens płciowości był więc w kulturach „przedurbanistycznych” wyznaczony całkowicie przez reguły stojące na straży interesu grupy. Dopiero w wielkomijskiej społeczności przemysłowej powstaje na skutek rosnącej złożoności powiązań między ludźmi świadomość tego, że płciowość może mieć także znaczenie jako międzyosobowe spotkanie, że może stać się „językiem miłości” jako, posługując się słowami Jeannié'a, „najwyższy wyraz kontaktu dwu osób”. Takie potraktowanie seksu zakłada „rzeczywistą równość między płciami oraz konieczność zniknięcia wszelkiej tradycyjnej segregacji płciowej we wszelkich szczeblach wychowania” (s. 264). Tak więc dopiero współcześnie, w społeczeństwie urbanistycznym, które rozbiło struktury rodowe patriarchy i otworzyło pełne możliwości wyzwolenia się kobiety, zaistniały warunki dla nadania płciowości owego nowego, personalistycznego sensu.

Ten sens może być zrealizowany poprzez uczynienie z seksu „języka miłości”, poprzez nieodwołalne związanie życia płciowego z wypracowaną w europejskiej kulturze wartością, jaką jest miłość.

Miłość, która — zgodnie z intencjami autorów książki — jedynie zdolna jest „nadać sens” seksualizmowi współczesnego człowieka, nie jest wartością uznaną powszechnie. Uczynienie z seksu „języka miłości” i opanowanie tą drogą seksualnej anarchii staje się równoznaczne z postulatem obrony wartości osoby ludzkiej przed grożącą jej depersonalizacją. „W chwili bowiem, gdy zachowanie seksualne przestaje być znaczące — mówi Antoine — jedyną alternatywą staje się całkowita samowola subiektywizmu, któremu wszystko wolno i wszystko mu obojętne” (s. 287). Grozi to, jego zdaniem, powtórnią depersonalizacją kobiety, „która uważana jest za przedmiot, za «lalkę», stereotyp lansowany w tysiącach egzemplarzy przez czasopisma i reklamę”. Grozi to także — zdaniem René Nelli — zachwianiem równowagi psychicznej mężczyzny, który broniąc się przed urzeczowieniem, ucieka się często do myzogicznej brutalności, „odzyskując” utraconą przewagę swej płci przez traktowanie kobiety jako zdobyczy (s. 139). Świadczy o tym, zdaniem autora, wzrastająca, mimo całkowitej niemal swobody seksualnej młodzieży, liczba gwałtów, brutalne i poniżające traktowanie seksualnych partnerów. Uznanie miłości za wartość nadającą sens płciowości okazuje się więc ostatecznie, w intencji autorów książki, obroną humanizmu przed czającym się zagrożeniem dehumanizacji.

Zaakceptowanie takiego rozwiązania problemu powinno być jednak poprzedzone bliższym nieco wejściem w problem miłości, sformułowaniem odpowiedzi na pytanie — jakie konsekwencje etyczne wynikają z uznania seksu za „język miłości”. W książce *Natura, kultura, płęć* odnajdujemy dwie nieco wyraźniejsze od innych próby odpowiedzi na to pytanie.

René Nelli formułuje w swym artykule *Miłość dworska* dwie elementarne zasady miłości. Mówią one: „że jest «niemożliwe» i niedopuszczalne mieć stosunki seksualne z osobą, której się nie kocha” oraz „że nie wolno dzielić miłości między kilku partnerów” (s. 143). Reguły te są, według autora szkicu, aksjomatami miłości, „która jest z istoty swej wiernością” (s. 144). Nie trzeba zapominać jednak, że przytoczone zasady wypracowane zostały przez średniowiecze i odnoszą się do historycznie ukształtowanego pojęcia miłości dworskiej. Przyjęcie zaś przez autorów książki założenia o historycznej zmienności i kulturowym uwarunkowaniu wartości nie uprawnia do dosłownego przenoszenia średniowiecznego wzoru na grunt współczesny.

Lansowane obecnie przez młodzieżowe „wspólnoty” wersje miłości między większą liczbą partnerów są wyraźnym przeciwstawieniem się tym regułom. Dopuszczenie możliwości „prawdziwej miłości” do więcej niż jednej osoby zaprzecza sformułowanym wyżej zasadom miłości jako „monogamicznej wierności”. Twierdzenie zaś, że ludzie dopuszczający taką możliwość nie wiedzą, czym w istocie swej jest miłość, nie może być przekonujące, dopóki nie określi się wyraźnie charakteru tej wartości. Wydaje się więc, że powoływanie się na średniowieczną koncepcję miłości nie jest dla współczesnego człowieka wystarczającym argumentem dla przyjęcia moralnego postulatu „monogamicznej wierności”.

Inną próbą określenia miłości jest odwołanie się do Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni. Dowodzi się mianowicie, że miłość to przyjaźń w znaczeniu, jakie przypisywał słowu temu Stagiryta, połączone z seksualnym pożądaniem. Takie postawienie sprawy nie przemawia jednak także za przyjęciem moralnego nakazu wierności, pojętej jako monogamiczna wyłączność. Arystoteles nie wymagał bowiem od przyjaciół wyłączności. Wydawało mu się rzeczą całkowicie naturalną, że można być „prawdziwym przyjacielem” kilku osób.

Tak więc przyjęcie twierdzenia, że miłość jest wartością, która nadaje huma-

nistyczny sens seksualnym przeżyciom człowieka, nie implikuje jeszcze, jak sądzę, przyjęcia nakazów monogamii, zakładając wierność rozumianą jako wyłączność. Bardzo możliwe, że „monogamiczna wierność” jest najlepszym, a może nawet jedynym, sposobem realizacji miłości. Jest jednak równie możliwe, że jest ona tylko charakterystyczną dla pewnego etapu społecznego rozwoju instytucjonalną formą ochrony prokreacji. Obie wersje wymagają jednakże uzasadnienia, którego książka *Natura, kultura, pleć* nie przynosi. Bowiem nadanie sensu życiu seksualnemu człowieka przez uczynienie z seksu „języka miłości” nie musi prowadzić automatycznie do akceptacji określonego wzoru miłości.

Problem kryzysu związków monogamicznych zawartych „z miłości” zbywa się w książce niewiele mówiącymi ogólnikami. Czyni tak na przykład Antoine, gdy stwierdza: „Takie spowzednienie w codziennym obcowaniu ze sobą, które może doprowadzić do tego, że jeden drugiego zaledwie znosi, potem unika, a wreszcie od niego ucieka [...] wynika często z jakiejś niemocy miłości, niemocy wyzwolenia tkwiących w miłości uniwersalnych sił, z jałowości takiej miłości, która nie mogła lub nie umiała być twórczą w dziele miłości” (s. 292).

Nie trzeba chyba dowodzić, że wyjaśnienia tego typu nie zbliżają czytelnika do zrozumienia przyczyn tak częstego załamywania się monogamicznych związków, w których seks był od początku w pełni traktowany jako „język miłości”.

Problemy poruszone w książce *Natura, kultura, pleć* są niewątpliwie dla współczesnego człowieka zagadnieniami niezwyklej wagi. Rozstrzygnięcie dylematów moralnych, które wiążą się ze sferą życia seksualnego, bez odwoływania się do „maiwności z góry narzuconego sensu”, okazuje się jednak znacznie trudniejsze niż sugerują to autorzy książki.

Podjęta w Centre d'Etudes Laënnec próba zrozumienia ludzkiej rzeczywistości płci, dążenie do ukazania etycznych konsekwencji różnorodnych sposobów rozwiązywania problemów seksualnych może być jednak potraktowane jako punkt wyjścia interesującego dialogu i twórczej dyskusji. Wywołanie takiej dyskusji leżało zresztą zapewne w zamierzeniach autorów, którzy starali się prezentować swe stanowiska bez odwoływania się do uzasadniających je założeń aksjologicznych natury religijnej, założeń, które jednak — przyjęte milcząco — stanowiły niewątpliwie ostateczny grunt proponowanych przez nich rozstrzygnięć.

Krystyna Starczewska

ETYKA SUDAŃSKA

Tore Nordenstam, *Sudanese Ethics*, Uppsala 1968, ss. 239.

Na odwrocie okładki tej ładnie wydanej książki przeczytać można krótki życiorys autora. W latach 1961-1966 uczył filozofii na uniwersytecie chartumskim, w latach 1966-1968 — socjologii na uniwersytecie w Umeå, w Szwecji. W 1968 r. był profesorem filozofii na norweskim uniwersytecie w Bergen. Stopień doktora filozofii uzyskał w 1965 r. na uniwersytecie w Chartumie. Właśnie ten okres pobytu w Sudanie dostarczył autorowi okazji do zebrania materiałów, które publikuje i anali-

zuje w swej pracy o etyce sudańskiej. Jest to w istocie, z małymi tylko zmianami, jego praca doktorska.

Książka składa się z trzech, właściwie odrębnych części. W pierwszej autor formułuje swoje rozumienie etyki oraz metodę jej badania opisowego (Part I. *Methods in Descriptive Ethics*, s. 11-64) Część trzecia zawiera stenogram wywiadów przeprowadzonych z trzema studentami sudańskimi (Part III. *The Interviews*, s. 127-221), a część druga — próbę rekonstrukcji tradycyjnej etyki Arabów sudańskich, dokonaną na podstawie tych właśnie wywiadów i pewnych — skromnych zresztą — materiałów dodatkowych (Part II. *The Traditional Sudanese Virtues: Some Case-Studies*, s. 65-125). W takiej to właśnie kolejności omówione zostaną poszczególne części pracy Nordenstama.

Koncepcje teoretyczne. „Zadaniem etyki [normatywnej] jest ustalenie, jakie życie winna prowadzić jednostka [*the inquiry into the good life*]. Etyka jednostki zawiera więc wszystkie te ideały, normy i koncepcje zła i dobra, tego co właściwe i niewłaściwe itd., które razem składają się na jej ideał dobrego życia [...]. Definicja «etyki deskryptywnej» wynika bezpośrednio z definicji «etyki (normatywnej)» przed chwilą zaproponowanej, ponieważ etyka deskryptywna jest opisem i analizą systemów etyki normatywnej. W niniejszej książce przez «etykę deskryptywną» będzie się rozumieć opis i analizę ideałów życia” (s. 18).

Taka definicja etyki — zdaniem autora — zaspokaja sześć sformułowanych przezeń kryteriów przydatności definicji dla prowadzenia badań z zakresu „etyki opisowej”. Wedle tych kryteriów, właściwa definicja etyki powinna być: 1) sformułowana *explicite* i nie ma odwoływać się do intuicji; 2) ma w pewnym stopniu zdawać sprawę z tego, co się zazwyczaj za „etykę” uważa; 3) ma wyznaczać interesującą dziedzinę badań; 4) nie może być zbyt wąska; 5) ma nadawać się do zastosowania przy badaniu różnych kultur; 6) ma nadawać się do skutecznego stosowania. Po porównaniu swojej definicji z propozycjami innych badaczy etyki rozumianej deskryptywnie, T. Nordenstam przechodzi do krytyki modelu dedukcyjnego, który dominuje u badaczy etyki Indian — R. B. Brandta i J. Ladda.

„Pewną interesującą konsekwencją dedukcyjnej koncepcji etyki jest, że kryteria adekwatności dla systemów etycznych będą identyczne z kryteriami adekwatności dla innych systemów aksjomatycznych. Fakt, że ideał dedukcyjny prowadzi do takich konsekwencji, może być traktowany jako *reductio ad absurdum* tego ideału. Nawet pobieżny przegląd własności, jakimi powinien się odznaczać system etyczny, aby mógł wypełniać swe funkcje, wystarczyłby dla wykazania, że nie da się utrzymać paralela z systemami aksjomatycznymi. Odpowiedni system etyczny powinien być np. wystarczająco elastyczny, żeby dał się stosować do nowych i nieprzewidzianych typów sytuacji. Aby być elastycznym, system musi być w pewnym stopniu otwarty. Trudno uwierzyć, że ideał dedukcyjny mógł się cieszyć taką popularnością, gdyby nie fakt, że ta właśnie cecha etyki (elastyczność) została przeoczona” (s. 29). W związku z tym T. Nordenstam rozwija pogląd, że kategorie i zasady etyczne muszą być „niedookreślone” w swym znaczeniu, mieć *open texture* (termin F. Weismanna — oznacza on pojęcia, dla których brak jest ustalonego zbioru warunków koniecznych i wystarczających poprawnego ich użycia). Otwarty charakter ogólnych zasad formułowanych przez moralistę lub prawodawcę umożliwia pewną swobodę wyboru działającym osobom. Fakt ten świadczy na rzecz tezy o błędności dedukcyjnego wzorca tak w przypadku prawa, jak i etyki.

Rola pojęć „otwartych” w etyce ma poza tym ważne konsekwencje metodo-

logiczne. Okazuje się bowiem, że badacz nie może ograniczyć swoich dociekań do wyodrębnienia podstawowych norm jakiegoś systemu. Nie wystarcza wyodrębnienie norm ogólnych czy szczegółowych — trzeba badać przykłady, ich zastosowania, aby móc dokładnie rozumieć normy. „Kazuistyka jest istotną częścią etyki” (s. 31). Wynika to również ze znaczenia, jakie ma w etyce rozumowanie przez analogię, i z faktu, że niektóre z podstawowych pojęć etyki normatywnej mają przede wszystkim znaczenie emotywnie (np. „szczęście”) i trudno jest uchwycić ich znaczenie opisowe bez znajomości konkretnych przypadków, w których są stosowane.

W dalszym ciągu rozważane są niektóre metodologiczne problemy badań etycznych, traktowanych jako szczególny przypadek badań nad ideologią. Przedstawienie etyki jednostki jest trudne choćby ze względu na złożoność treści składających się na system etyczny. Co więcej, poglądy etyczne jednostek nie stanowią zazwyczaj stałego systemu. Po wprowadzeniu sześciu wymiarów przekonań etycznych jednostki autor stwierdza, że badania etyczne muszą opierać się na obserwacji zachowań i na wypowiedziach badanych ludzi. Przyjęcie przez autora takiej definicji etyki tłumaczy fakt, że ostatnie dwa rozdziały części pierwszej są poświęcone przedstawieniu „etyki cnót” (*ethics of virtues*) i jej analizie. Główną troską autora wydaje się być unikanie definicji etno-, konkretnie: europocentrycznej. Stąd potrzeba takich odróżnień, jak koncepcje cnoty zorientowane do wewnątrz i na zewnątrz; skierowane na podmiot i skierowane na działanie; systemy, w których status moralny jednostki jest określony przez jej (lub Boga) działania, postawy itd., i systemy, w których zależy to od działań, postaw itp. innych ludzi.

Przez „cnotę” rozumie autor „dobrą cechę” (s. 57). „Cnoty dobrego Sudańczyka są, zgodnie z tą definicją, cechami [*qualities or characteristics or features*], jakie ktoś musi spełniać, aby być dobrym Sudańczykiem [...]. Etyka cnoty jakiejś jednostki może być obecnie określona jako ten fragment ideologii jednostki, który składa się z koncepcji, jak ktoś powinien wyglądać, aby być dobrym mężczyzną, dobrą kobietą, dobrym obywatelem [...] itd. Etyka cnoty, zgodnie z tą definicją, zawiera wszystkie cnoty istot ludzkich we wszystkich ich rolach i możliwościach” (s. 58). Taka definicja — zdaniem autora — jest z jednej strony zgodna ze współczesnym używaniem tego słowa, jak też spełnia pozostałe kryteria definicji (por. kryteria definicji etyki).

Koncepcja cnoty jest niezbędna dla rozważań autora. Twierdzi on bowiem, że tylko pytając kogoś o dobre cechy osoby, o cechy, jakie trzeba mieć, aby być dobrym, można otrzymać bardziej szczegółowe informacje na temat uznawanej przez rozmówcę etyki. Badania wychodzące od abstrakcyjnych norm ogólnych, jak i od reguł bardziej szczegółowych, dotyczących zachowań, a nie osób, prowadzą — zdaniem autora — do pewnej nieokreśloności. Jest to przekonywujące, zwłaszcza jeśli przywołać świadectwo etnografii kolonialnej, która dostarczyła kolekcji reguł nie uwzględniających myślenia i działania ludzkiego.

Nasuwa się jednak wątpliwość, czy przeciwieństwo: osoba — zachowanie jest najszcześniejszym sposobem widzenia możliwej procedury badawczej. Wspomniane braki były przede wszystkim skutkiem izolowania poszczególnych czynów od wszelkich warunków dodatkowych modyfikujących ocenę moralną. Na tym polegała abstrakcyjność rezultatów uzyskanych przez badaczy stosujących ideał dedukcyjny, a może po prostu ideał kodeksowy etyki czy prawa. Przeciwnieństwem takiego podejścia będzie nie tylko skupienie uwagi na osobie, jako całości ocenianej, ale ogólniej — na sytuacji. Analiza przypadków, która dostarczyła tyle wspaniałych przykładów dla etnografii prawa, może dotyczyć nie tyle osoby, ile właśnie zachowania, tyle że dokonującego się w określonej sytuacji, i może obejmować

również cechy osoby badanej. Tak właśnie w praktyce prowadzi badania T. Nordenstam. Dopytuje się o konkretne przykłady sytuacji moralnych, sam przedstawia przykłady rozmówcom i w sokratyczny nieraz sposób wraz z nimi je analizuje.

Określenie cnoty, tak ważne dla autora, budzi dość znaczne zastrzeżenia. W większości społeczeństw prowadzenie dobrego życia jest czymś innym niż dobre spełnianie poszczególnych ról. Być dobrym człowiekiem jest czymś innym niż być dobrym kucharzem. W proponowanym określeniu cnoty nie wiadomo, jak jest rozumiane słowo „dobry”. Wprawdzie autor deklaruje jego szerokie rozumienie („wszystkie role i możliwości”), to jednak w praktyce idzie mu chyba o takie cechy, które mają określać człowieka prowadzącego „dobre życie” pod tym czy innym względem, i że cechy dobrego kucharza jako kucharza pozostają poza obrębem jego teoretycznych i badawczych zainteresowań.

Badania. Pod względem technicznym badania te należą do najgorszych, z jakimi można się spotkać we współczesnej etnografii moralności i prawa. „Ponieważ uczyłem filozofii moralnej na Uniwersytecie w Chartumie — pisze autor — było dla mnie naturalnym użycie niektórych moich studentów jako informatorów” (s. 68). Dokładnie było ich trzech, Ali, Osman i Ibrahim, wszyscy wierzący muzułmanie, Arabowie, pochodzący ze wsi i w wieku około 25 lat. Na przełomie 1963-1964 roku autor przeprowadził z nimi serię rozmów, których część (10 i pół godziny) nagrał, a stenogram zamieścił w książce na 98 stronach druku. Ibrahim wycofał się częściowo z rozmów i był w ogóle mniej zainteresowany badaniami autora.

Nordenstam jest dobrej myśli co do reprezentatywności swoich studentów dla kultury arabskiej Sudanu, przy czym podobieństwo poglądów wygłaszanych na ogół przez innych studentów jest tu jedynym, niestety, argumentem rzeczowym. Równie dobrze można by stwierdzić, że Ali i Osman głoszą poglądy moralne charakterystyczne dla kultury arabskiej w ogóle. Autora pozornie interesuje, „jak kilku dobrze wykształconych młodych Sudańczyków podchodzi do cnót, tradycyjnie wysoko cenionych w ich własnym społeczeństwie” (s. 9), ale już sam tytuł książki mówi coś innego. Zresztą zajmujące większość miejsca stwierdzenie, które to cnoty są tradycyjnie wysoko cenione, opiera się tylko na rozmowach ze studentami. Brak jest zatem zewnętrznych informacji umożliwiających porównanie, jak młodzi, wykształceni Sudańczycy postrzegają i oceniają tradycyjne wartości. Można by w dalszym ciągu cytować argumenty z podręczników badań terenowych, zastanawiać się nad tym, co znaczy dla autora reprezentatywność, itd., ale nie warto. Książka została napisana i pozostaje problem, jak traktować jej dane. Nie są przecież całkiem bezwartościowe, mimo że grzeszą przeciwko normom statystycznej i kulturowej (poziom wykształcenia) reprezentacji. Książka J. Ladda opiera się przecież na informacji jednego człowieka, tylko że Bidaga był mędrcom, moralistą swej społeczności, zarazem znał najlepiej jej normy idealne i rozmyślał nad zagadnieniami moralnymi. Tu nasuwa się porównanie. Wyobraźmy sobie, że T. Nordenstam przyjechał do Warszawy i na seminarium z etyki prowadzi badania nad moralnością polskich chłopów — rozmawia z dwoma studentami pochodzącymi ze wsi. Nawet bardzo ogólnikowe informacje będą miały wartość dla osoby, która dotychczas nie miała żadnego pojęcia o badanym zagadnieniu. Etyk sudański dowiedziałby się najwięcej od „Jasia i Stasia”, Szwed już znacznie mniej, a dla Polaka byłyby to zapewne informacje tak ogólne, że obejmujące już i jego własne poglądy moralne.

Przy braku prac dotyczących potocznej etyki już nie tylko sudańskiej, ale

Arabów w ogóle, książka T. Nordenstama daje podstawy do wstępnych porównań i hipotez. W przypadkach tradycyjnych kultur Europy informacje zbierane od studentów specjalizujących się w etyce, nie byłyby chyba w tym stadium potrzebne. Istnieje przecież szereg źródeł pisanych, wśród których niepoślednie miejsce ma literatura realistyczna. Wstępny opis „etyki jako wzoru dobrego życia” może się na tych przekazach oprzeć. Inaczej w przypadku tradycyjnych kultur obcych, które rzadko były przedmiotem opisu literackiego, a ewentualne dane pochodzą najczęściej spod pióra Europejczyków z administracji kolonialnej lub niepewnych eksploratorów.

Z tych względów wartość pracy T. Nordenstama jako pierwszej próby odtworzenia kultury etycznej Arabów sudańskich jest właściwie niezależna od wartości wykorzystanych danych. Osman i Ali byłiby nie więcej i nie mniej zarazem reprezentatywni, gdyby byli dwoma żebrakami, którzy przywędrowali ze wsi do Chartumu czy gdyby byli profesorami chartumskiego uniwersytetu. Gdy wiemy tak mało, każde źródło jest dobre, byleby istniał do niego dostęp. I żadnej dodatkowej wartości nie należy przypisywać przeprowadzonym przez autora rozmowom. Ich stenogram stanowi pierwsze źródło pisane w europejskim języku, o które tak łatwo, gdy idzie o kultury etyczne naszych społeczeństw.

Tytuł jest jednak nieadekwatny. Być może „Etyka a Sudan” bardziej by odpowiadało treści książki, w której część teoretyczna jest odległa od przeprowadzonych badań, a te z kolei dalekie od ustalenia jak sudańska (a wobec istnienia murzyńskiego i w znacznej mierze niemuzułmańskiego Południa, może i arabsko-sudańska) etyka przedstawia się na poziomie społeczności tradycyjnej.

Tradycyjne cnoty Sudańczyka. W istocie trzy tylko rozdziały zawierają rekonstrukcję niektórych cech arabskiej kultury etycznej. Nie jest to dużo, poświęcono temu zagadnieniu 40 stron książki. Idzie o rozdziały zatytułowane „Odważa, szczodroblivość i gościnność” (s. 77-91), „Honor i godność” (s. 92-105) i „Etyka szacunku dla innych i szacunku dla siebie samego” (s. 106-116).

Tore Nordenstam nie chce imputować pojęć i postaw pochodzących z innego kręgu kulturowego. „Gdy ktoś chce zbadać poglądy pewnych osób na określoną cnotę, np. odwagę wówczas ma przed sobą dwie możliwości postępowania. W pierwszym przypadku może badać jak dalece jednostki akceptują daną koncepcję tej cnoty, np. własną koncepcję badacza. w drugim przypadku może badać ten układ wartości moralnych zawarty w osobistych przekonaniach jednostek, który jest najbliższy układowi oznaczanemu zazwyczaj terminem „odwaga”. Obecne badanie należy do drugiego typu i przyjmuje punkt widzenia informatora. Pierwszym krokiem w takim badaniu jest identyfikacja badanego układu, drugim zaś jego szczegółowa analiza” (s. 77). Warto przedstawić niektóre wyniki zastosowanej przez autora metody.

Arabskie *shajā'a* odpowiada względnie dobrze angielskiemu *courage*, co ułatwia określenie badanego układu pojęć moralnych. Dalej autor stara się ustalić (a) jakie są potoczne poglądy na temat odwagi (wedle jego informatorów) i (b) jakie są własne poglądy informatorów. Analiza przedstawionych przypadków czynów uznanych za odważne lub tchórzliwe prowadzi do następującej definicji sprawozdawczej: „Człowiek dzielny, to człowiek, który (I) może wytrzymać ból nie okazując tego po sobie, (II) przeciwstawia się wszelkiego rodzaju niebezpieczeństwom, nie ulegając lękowi, (III) nie traci samoopanowania w obliczu klęski” (s. 78). Samoopanowanie jest najważniejszym kryterium odwagi w rozumieniu tradycyjnym. Z wypowiedzi informatorów można jeszcze wywnioskować, że moment zagrożenia, świadomość

sytuacji i poleganie na sobie samym są dodatkowymi, koniecznymi warunkami uznania czyjejs odwagi. Natomiast problem, czy samoopanowanie powinno zawierać się w granicach zdrowego rozsądku, pozostał nie rozstrzygnięty. Wszystkie przykłady tradycyjnego rozumienia odwagi dotyczyły odwagi fizycznej, a tzw. odwaga moralna wydaje się być raczej przejawem godności niż odwagi.

Szczodroliwość (*generosity — karam*) i gościnność (*hospitality — diyāfa*) są trudne do rozróżnienia. „Sytuacje, w których może przejawiać się szczodroliwość mogą być, wedle informatorów, podzielone na trzy grupy. Pierwszym i najważniejszym rodzajem szczodroliwości jest ta, którą gospodarz może okazać względem swoich gości. Drugi (...) przejawia się w swobodnym wydawaniu pieniędzy i rozdawaniu podarunków (...) Trzecim jest szczodroliwość w formie pomocy potrzebującym, co można nazwać dobroczynnością” (s. 85). Gościnność jest zasadniczym elementem tradycyjnie pojmowanej szczodroliwości. Z zakresu tej cnoty są wyłączone dwie sytuacje — jedna, to działanie nieetyczne, np. użyczenie córki gościowi, drugi, to działania pozytywne, ale zaliczane do innych cnót, np. współpraca sąsiedzka.

Jeżeli idzie o idee honoru i godności, to są one ściśle ze sobą związane, ale nie identyczne. Trzy terminy arabskie należące do tego układu (*cluster*) zostały uznane za terminy specyficzne, a ich angielski przekład — jak przestrzega autor — winien być traktowany jako ułatwienie dla czytelnika, a nie jako pełne oddane pierwotnego znaczenia. Są to honor (*honour — sharaf*), obyczajność (*decency — 'ird*) i godność (*dignity — karāma*).

Sharaf jest, jak i *karāma* cechą przyrodzoną, którą łatwo jest jednak utracić, a trudno odzyskać. *Sharaf* zależy nie tylko od własnego zachowania ale i od zachowania krewniaków. *Sharaf* rodziny znajduje się głównie pod ochroną mężczyzn. *Sharaf* jednostki i rodziny zależy głównie od obyczajności seksualnej członków rodziny, a zwłaszcza kobiet. Pojęcie to ma charakter „otwarty”. „Wzorcowym przykładem ochrony *sharaf* jest wyraźnie piecza nad *'ird* krewnych płci żeńskiej ale nie będzie nadużyciem tego terminu zastosowanie go i w innych sytuacjach” (s. 95), np. kiedy może być naruszony przez popełnienie kradzieży lub nieobserwowanie postu.

'Ird jest cnotą w sferze życia seksualnego. Kobiety są zbyt słabe, żeby bronić tej, jak i dwóch pozostałych związanych z nią cnót, toteż opieka nad kobietami należy do mężczyzn. Utrata dziewictwa przed ślubem, cudzołóstwo są najcięższymi występkami. Wedle jednego z informatorów *'ird* może również odnosić się do mężczyzn, których plami utrata *'ird* przez żonę, córkę lub siostrę, jak i homoseksualizm.

Kluczową rolę w etyce sudańskiej gra pojęcie *karāma*. Odnosi się je do pojedynczych jednostek jak i do rodzin jako całości. Niewiele [...] można zrobić, aby zwiększyć swą osobistą godność — godność osobista jest czymś, co musi być zachowane przez uniemożliwienie jej zranienia lub utraty” (s. 100). Zarówno własne niewłaściwe zachowanie jak i nieodpowiednie potraktowanie przez innych są tu istotne. Zachowanie *sharaf* i *'ird* zdaje się być warunkiem koniecznym zachowania *karāma*. Również i inne sytuacje mogą prowadzić do utraty godności, np. „oblanie” egzaminu po wyteżonych przygotowaniach. Wydaje się jednak, że w ostateczności godność całkowicie zależy od zachowań i postaw innych ludzi. Prawdopodobnie „każde zachowanie, które może zrodzić ujemne reakcje innych ludzi, jest potencjalnym zagrożeniem czyjejs *karāma*, każde odchylenie od norm regulujących osobiste stosunki między ludźmi” (s. 101). Nic więc dziwnego, że „szukanie możliwych zniewag jest dobrym środkiem do znalezienia norm społecznie ważnych w tym

systemie etycznym, a ciężar zniewagi jest miarą stopnia obowiązywania odpowiedniej normy" (s. 102).

'*Irđ*, *sharaf* i *karāma* zachodzą na siebie, są często używane jako synonimy, ale ich zasadnicze znaczenia różnią się. '*Irđ*' stosuje się przede wszystkim do kobiet, *sharaf* do rodziny, *karāma* do dorosłych mężczyzn. Wzorcowym przypadkiem utraty dwóch pierwszych jest cudzołóstwo, ostatniego — zniewaga.

Jacek Kurczewski

FUNKCJE MORALNE PSYCHOANALIZY

Psychoanalyse et valeurs morales, Compte rendu du 6^e Colloque de l'Académie de religion et de la santé mentale, Les Editions du Cerf, Paris 1967, ss. 200.

W dniach od 29 listopada do 1 grudnia 1963 r. odbyła się w Nowym Jorku konferencja kapłanów i teologów różnych wyznań religijnych oraz teoretyków i praktyków w dziedzinie psychoanalizy i psychiatrii. Konferencja była szóstym z kolei kolokwium zorganizowanym przez Akademię Religii i Zdrowia Psychicznego (Academy of Religion and Mental Health) w celu konfrontacji światopoglądu religijnego ze współczesną wiedzą humanistyczną.

Psychoanalyse et valeurs morales jest stenogramem dyskusji na temat roli i miejsca wartości moralnych w teorii i terapii psychoanalitycznej. Psychoanaliza nie była rozumiana przez uczestników dyskusji w klasycznym, freudowskim sensie, lecz nadawano jej rozumienie właściwe współczesnej psychoanalizy humanistycznej reprezentowanej zwłaszcza przez E. Fromma.

Propagowana przez Ericha Fromma tzw. psychoanaliza humanistyczna rezygnuje z tradycyjnej, freudowskiej interpretacji doznań psychicznych człowieka, odwołując się do wszechobecności seksualnego libido. Cel psychoanalizy, według Fromma, jest zbieżny z celami wszystkich humanistycznych nurtów wielkich religii świata i wielkich systemów etyczno-światopoglądowych. Tym celem ma być otwarta postawa człowieka wobec świata i ludzi — postawa nazywana przez Fromma miłością, a przejawiająca się w potrzebie wolności, integralności i odpowiedzialności. Taką właśnie treść nadawali pojęciu psychoanalizy uczestnicy omawianego kolokwium.

Ze względu na różnorodność profesji dyskutantów, na konferencji nie osiągnięto jednolitości w podstawowych kategoriach, terminach czy sposobach argumentacji. Kolokwium odbyło się na zasadzie „wolnych skojarzeń” myślowych ewokowanych przez bardzo krótki, sygnalizujący jedynie centralny problem, referat poprzedzający każde posiedzenie. Z założenia więc wypowiedzi miały charakter „luźnych” refleksji, pewnego rodzaju impresji intelektualnych związanych z danym tematem. Nikt nie obawiał się występować z pomysłami najbardziej nawet zaskakującymi i nie sprawdzonymi, jeśli wydawały się one interesujące i płodne. Ten typowo amerykański rodzaj konferencji uniemożliwił dojście do wspólnie przyjętych konkluzji. Z drugiej jednak strony uniknięto jednostronności ujęcia tak częstego w jednolitych treściowo traktatach czy wystąpieniach.

Prezentacja treści książki może więc polegać jedynie na „odtworzeniu” klimatu kolokwium, przejawiających się w nim głównych tendencji i najczęściej wracających zagadnień. Dyskutanci przyjęli zgodnie, że psychoanaliza nie może być obojętna wobec wartości moralnych, ponieważ jej naczelnym zadaniem jest wyposaże-
nie pacjentów w pełniejszą świadomość czynników konstytuujących ich osobowość. Chodzi tu oczywiście także o pogłębienie moralnej samoświadomości jednostki. Jeśli przyjmiemy, że podlegające psychoanalitycznej terapii schorzenia są wynikiem zachwiania równowagi między trzema poziomami psychiki: podświadomością, jaźnią i nadjaźnią, to rola analityka polegać musi między innymi na ingerencji w sferę nadjaźni pacjenta. Co więcej, w trakcie leczenia następuje względne osłabienie funkcji nadjaźni celem poprawy w funkcjonowaniu jaźni, która ma przejąć część tego, co dotychczas tkwiło w sferze podświadomości. Terapia ta może powodować niebezpieczne efekty uboczne, przejawiające się w zaniku poczucia moralnego po ustąpieniu symptomów chorobowych u pacjenta. W związku z tym kilkakrotnie podejmowano klasyczny już problem: czy przystosowanie społeczno-kulturowe człowieka może być utożsamiane z jego zdrowiem psychicznym?

Powszechna zgoda towarzyszyła twierdzeniu, że w procesie terapii psychoanalitycznej następuje stała transmisja wartości moralnych między lekarzem i pacjentem. Wprawdzie technika leczenia wymaga względnej neutralności terapeuty wobec systemu wartości pacjenta, ale w rzeczywistości ocena i ingerencja w system wartości pacjenta jest rzeczą nieuniknioną. Nawet tak „obojętne” zachowania sensoryczne lekarza, jak np. ruchy rąk, głowy, sposób oddychania itp., mogą być odbierane przez pacjenta jako wyraz aprobaty bądź dezaprobaty moralnej jego zachowań.

Zasygnalizujemy niektóre z podjętych w dyskusji zagadnień: jak ma postąpić lekarz, który w trakcie analizy dowiadyuje się o popełnionym przez pacjenta poważnym przestępstwie? Czy dopuszczalne z punktu widzenia moralności i skuteczności terapii są stosunki seksualne między lekarzem a pacjentem? Czy możliwe jest skuteczne leczenie w wypadku różnicy światopoglądów terapeuty i pacjenta? Czy i w jaki sposób odpowiedzialność moralna psychiatry zależy od jego uczestnictwa w społeczności, która popełnia i aprobejuje niemoralne czyny, np. zaborcze wojny, masowe represje, dyskryminację rasową? Czy moralność może być opisywana w terminach czysto psychologicznych? Jaką rolę odgrywa w definicji moralności perspektywa (*arrière-plan*) kulturowa czy religijna?

Uderzająco często podejmowano w dyskusji zagadnienie istoty i genezy moralności. Wzajemny szacunek w stosunkach międzyludzkich, podyktowany biologiczną potrzebą przetrwania gatunku, uznany został za konieczny warunek zachowań moralnych. Prawdziwie ludzka moralność zasadzać się musi — mówił jeden z dyskutantów — na poczuciu godności własnej i przekonaniu, że inni są również godni poszanowania.

W toku konferencji przejawiało się także właściwe psychoanalizie egzystencjalnej stanowisko, że niemoralne zachowanie i choroba psychiczna mają wspólne źródło, którym jest ucieczka od własnej wolności, od własnego niepokoju. Ludzka moralność jest w myśl tego poglądu wynikiem nieustannego wyboru siebie jako istotny moralnej.

Przytoczone przykładowo zagadnienia, które poruszono w dyskusji, wykazują chyba dowodnie, iż panował tam swoisty chaos punktów widzenia i płaszczyzn rozważania, a także zasadnicze różnice w poziomie dyskusji. Obok wystąpień świadczących o sporej kulturze w zakresie etyki i filozofii pojawiały się wypowiedzi naiwne i banalne. Faktem jest jednak, iż w kolokwium można było spotkać szereg

odkrywczych pomysłów i ciekawych tropów badawczych, niemniej bezdroża psychoanalizy nie zostały w nim zasadniczo przewyżczone, gdyż poza kilkoma deklaracjami nie uwzględniono należycie społeczno-kulturowych kontekstów determinujących strukturę osobowości.

W jednym ze szkiców pisze E. Fromm: „Tragedia wszystkich wielkich religii polega na tym, że kiedy tylko stały się masowymi organizacjami rządzoneymi przez religijną biurokrację pogwałciły i sprowadziły na manowce swoje zasady wolności”¹. Czyż nie jest próbą przewyżczenia antynomicznej sytuacji religii podjęcie przez reprezentantów hierarchii religijnej badań i dyskusji nad leczeniem psychoanalitycznym, które ma polegać na prowadzeniu człowieka ku dojrzałej wolności?

A oto jak widział etapy rozwoju psychiatrii jeden z dyskutantów: „Psychiatria przeszła od mistycyzmu, poprzez analizę freudowską, ku epoce troski o jednostkę traktowaną jako byt wyjątkowy, który próbuje doskonalić swe społecznie twórcze siły”. Otóż kolokwium, w trakcie którego te słowa wypowiedziano, nie podało zadowalającej recepty na „doskonalenie twórczych społecznie sił”, skłaniało natomiast do refleksji, że pewien rodzaj psychiatrii wraca do mistycyzmu — swego punktu wyjścia.

Marek Wykurz

MORALNE PROBLEMY EKSPERYMENTÓW MEDYCZNYCH

Ethical Aspects of Experimentation with Human Subjects, „Daedalus”, Journal of the American Academy of Arts and Sciences, Spring 1969, ss. 603.

W latach 1966-1967 Amerykańska Akademia Sztuk i Nauk prowadziła seminarium poświęcone moralnym problemom medycznych eksperymentów na człowieku. Z inicjatywy ówczesnego rektora Akademii, Prof. P. A. Freunda, zorganizowane zostały w listopadzie 1967 r. i we wrześniu 1968 r. dwie kolejne konferencje kontynuujące tematykę seminarium. Materiały konferencji zostały opublikowane w 1969 r. w wydawanym przez Akademię Kwartalniku „Daedalus” pod wspólnym tytułem *Ethical Aspects of Experimentation with Human Subjects*. Jest to zbiór 16 prac uczonych (filozofów, socjologów, prawników, antropologów i przedstawicieli innych dyscyplin). Zakres poruszanej problematyki jest niezmiernie szeroki²; omawia się

¹ E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966, s. 179-180.

² Oto pełna lista zamieszczonych w tomie prac: P. A. Freund, *Introduction to the Issue „Ethical Aspects of Experimentation with Human Subjects”*; H. Jonas, *Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects*; H. L. Blumgart, *The Medical Framework for Viewing the Problem of Human Experimentation*; H. K. Beecher, *Scarce Resources and Medical Advancement*; P. A. Freund, *Legal Frameworks for Human Experimentation*; T. Parsons, *Research with Human Subjects and the „Professional Complex”*; M. Mead, *Research with Human Beings: A Model Derived from Anthropological Field Practice*; G. Calabresi, *Reflections on Medical Experimentation in Humans*; L. L. Jaffe, *Law as a System of Control*; D. F. Cavers, *The Legal Control of the Clinical Investigation of Drugs: Some Political, Economic, and Social Questions*; L. Lasagna, *Special Subjects in Human Experimentation*; G. Edsall, *A Positive Approach to the Problem of Human Experimentation*; J. Katz, *The Education of the Physician-Investigator*; F. D. Moore, *Therapeutic Innovation: Ethical Boun-*

zagadnienia prawne, finansowe, społeczne; próbuje sformułować definicję śmierci, ustalić granice dopuszczalności eksperymentu; rozważa możliwość eksperymentowania na więźniach itp. Zasadniczy jednak problem, rozpatrywany w większości prac, sprowadza się do zagadnienia konfliktu między postępem a odpowiedzialnością.

Konflikt między celem eksperymentu, jakim jest postęp w medycynie, a odpowiedzialnością lekarza za zdrowie i życie poszczególnego pacjenta — pisze jeden z autorów, H. Jonas — jest zagadnieniem z gruntu filozoficznym, bo rozważa nie tylko trudności pragmatyczne, ale podstawowy konflikt wartości zahaczający o najwyższe zasady moralne (np. Kantowską zasadę nietraktowania człowieka jako środka). W naszej kulturze zakorzenione jest przekonanie, iż zasada „zabraniająca” jest nadrzędna i ma charakter aksjomatu; zasada „przyzwalająca” jest wtórna i wymaga każdorazowego usprawiedliwienia. Sprawa komplikuje się jednak w momencie uwzględnienia wymagań życia społecznego. Oczekujemy bowiem od zorganizowanego społeczeństwa już nie tylko gwarancji bezpieczeństwa i ochrony naszej egzystencji, ale aktywnego i ciągłego postępu we wszystkich dziedzinach życia. Eksperymentowanie na ludziach, pisze H. Jonas, daje się ulokować pomiędzy przypadkami wymagającymi jakichś praw specjalnych (nadzwyczajne okoliczności, wojna) a sytuacjami normowanymi przez zwyczajne transakcje umowy społecznej. Lekarz nie powinien więc zapominać, że w toku leczenia ma obowiązki tylko i wyłącznie wobec pacjenta, wobec nikogo więcej. Nie jest on reprezentantem społeczeństwa, interesu nauki, rodziny pacjenta, innych współcierpiących czy przyszłych cierpiących na tę samą chorobę. Co innego profilaktyka; czym innym bowiem jest ochrona innych przed chorobą, a czym innym — „eksploatacja” dla dobra innych.

Odmienny punkt widzenia reprezentuje Margaret Mead. W swoim artykule wyraża ona przekonanie, że rozważania na temat „kosztów” postępu w medycynie oraz próby wyznaczania ram, w których społeczeństwo mogłoby ewentualnie poświęcać życie jednego człowieka dla ratowania życia większości ludzi, nie są najlepszą drogą rozwiązania problemu i wyrządzają raczej więcej szkody niż pożytku. Autorka proponuje potraktować eksperymentowanie w medycynie jako tylko jedną z postaci nieuchronnej praktycznej konieczności „posługiwania się” ludźmi dla otrzymania informacji. Odpowiedzialność lekarza-eksperymentatora byłaby więc tu jakimś wycinkiem zagadnienia odpowiedzialności badacza w ogóle, a antropologa w szczególności.

Badania naukowe oraz wykorzystanie ich wyników dla zaspokojenia potrzeb ludzkich — to, zdaniem T. Parsonsa, dwie podstawowe funkcje każdej „grupy zawodowej” nowoczesnego społeczeństwa. Etyczny aspekt eksperymentowania na ludziach zawiera się przede wszystkim w zagadnieniu społecznej odpowiedzialności wynikającej z troski o to, aby „zwiększać lub przynajmniej w niczym nie umniejszać zakresu wartości oraz dobrobytu społeczeństwa i różnych klas jego członków” (s. 327). Tak rozumiane pojęcie odpowiedzialności wiąże się z problemem mechanizmu społecznej kontroli. Naukowa, socjologiczna płaszczyzna rozpatrywania problematyki etycznej różnych grup zawodowych jest, zdaniem Parsonsa, absolutnie konieczna, gdyż oparcie się w tym przypadku na tzw. „zdrowym rozsądku” okazuje się nie tylko niewystarczające, lecz nawet zagraża poważnym niebezpieczeństwem.

Jednym z drastyczniejszych problemów współczesnej medycyny jest brak *dodatków* w *Initial Clinical Trials of New Drugs and Surgical Procedures*; D. D. Rutstein, *The Ethical Design of Human Experimentation*; W. J. Curran, *Governmental Regulation of the Use of Human Subjects in Medical Research: The Approach of Two Federal Agencies*.

statecznej ilości nowoczesnej aparatury bądź innych środków terapeutycznych. Okazuje się, że postęp techniczny nie zmniejszył bynajmniej odpowiedzialności lekarza, wręcz przeciwnie: dostarczył okazji do nowych konfliktów moralnych. Eksperyment się udaje, lekarz nie jest więc już bezradny, potrafi pomóc choremu, ale jednocześnie staje przed koniecznością podjęcia decyzji: potrzebujących jest bowiem zbyt wielu, trzeba wybrać, a to oznacza przecież w gruncie rzeczy darowanie możliwości dalszego życia niewielu wybrancom, a odebranie jej setkom czy tysiącom innych. Jakie kryteria powinny decydować przy podejmowaniu decyzji tego rzędu? Utarło się w praktyce większości klinik, że argumentem przemawiającym za kwalifikacją do zabiegu jest taki stan ogólny organizmu, który daje szansę na pomyślnie efekty leczenia. Ale to nie rozwiązuje problemu, konieczna jest dalsza selekcja. P. A. Freund opowiada się za wykluczeniem wszelkich kryteriów w rodzaju np. społecznej użyteczności, motywując o tym, że nikt nie jest w stanie ponieść odpowiedzialności za decyzję: czyje życie jest więcej warte. Trzeba przyjąć mechaniczną selekcję typu pierwszy na liście, losowanie itp. Freund podkreśla, że we współczesnej medycynie nie można zrezygnować z eksperymentowania. Dwieście lat temu, pisze Freund, przestępstwem prawnym ze strony lekarza było każde odstępianie od utartych metod postępowania; dzisiaj można raczej powiedzieć, że każda poważniejsza terapia wymaga eksperymentowania; pogłębiająca się wiedza o skomplikowanych procesach biologicznych organizmu, szerokie stosowanie silnych środków farmakologicznych, idiosynkrazje pacjenta — wszystko to wymaga ciągle nowych dróg.

Zastanawiając się nad granicami naszej wrażliwości moralnej oraz analizując przyczyny powszechnego zainteresowania i dyskusji wokół eksperymentów medycznych na ludziach, G. Calabresi zauważa, że „wskazuje to na istnienie głębokiego konfliktu między naszą elementarną potrzebą ciągłego potwierdzania wiary w świętość życia a przedkładaniem w praktyce innych wartości [...] nad życie jednostki” (s. 389).

W duchu powyższego stwierdzenia utrzymana jest większość prac wchodzących w skład „Daedalus”. Z jednej strony zgodnie stwierdza się, że „nikt nie ma prawa wybierać męczenników dla nauki” (*no one has the right to choose martyrs for science*), z drugiej jednak nie sposób uciec od prawdy, że dobro społeczeństwa czterostokrotnie wymagało i nadal wymaga poświęcenia dobra i życia jednostek.

Ewa Kujawa

ETYCZNE ASPEKTY TRANSPLANTACJI

Organtransplantation, ed. F. Linder, M. Trade, „Studium Generale. Zeitschrift für interdisziplinäre Studien”. Springer-Verlag, Berlin—Heidelberg—New York, Vol. 23, Fasc. 4/5 (11), Juni 1970.

Oprócz artykułu wstępnego, w którym redaktorzy tomu, F. Linder i M. Trade wyjaśniają powody podjęcia tematu przeszczepiania organów ludzkich, w numerze znajdujemy szereg artykułów dotyczących technicznej organizacji zabiegów trans-

plantacji, problemów immunologii, kryterium śmierci, przeszczepów wątroby, zagadnień związanych z wszczepianiem narządów wykonanych z tworzyw sztucznych oraz kwestii prawnych. Tom zamykają rozważania na tematy etyczne¹. Wśród tych ostatnich na uwagę zasługuje artykuł pisany ze stanowiska teologii chrześcijańskiej — *Ethische Aspekte der Organtransplantation beim Menschen*.

Autor artykułu, Franz Böckle, jest profesorem zwyczajnym teologii moralnej na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Bonn. Myślą przewodnią jego rozważań jest motto z Novalisa: „Kiedy ludzie zechcą uczynić jeden, jedyny krok naprzód w opanowaniu świata zewnętrznego przez sztukę organizacyjny i technikę, muszą wprawdzie uczynić trzy kroki do wewnątrz, w kierunku pogłębienia etycznego”. Po rozważaniach wstępnych, w których powołuje się na liczne autorytety teologiczne, autor konstatuje, że postępująca sekularyzacja życia duchowego i kultury współczesnej nie tylko nie stanowi groźby dla chrześcijaństwa, ale jest do pogodzenia z *Pismem Świętym*, przyznającym człowiekowi szeroką autonomię działania w ramach praw przyrody. Należy zatem popierać wszystkie niesprzeczne z etyką chrześcijańską zabiegi zmierzające do poprawienia warunków życia człowieka — w tym również zabiegi medyczne. W przypadku transplantacji narządów ludzkich autor wyróżnia: 1) punkt widzenia dawcy, 2) punkt widzenia biorcy oraz 3) społeczny aspekt tego zagadnienia. Nie interesują go sprawy techniczno-medyczne ani prawny aspekt transplantacji — od tego są fachowcy. Nie sądzi też, za L. M. Weberem, aby istniała jakakolwiek formuła etyczna, która rozwiązywałaby konflikty wiedzy, techniki i sumienia. Decyzje etyczne podejmowane są zawsze w konkretnych realiach rzeczywistości. Nie można się więc ich nauczyć w sposób abstrakcyjny. Wymagają odpowiedniej wrażliwości moralnej osiągananej za pomocą „empirycznego treningu moralnego” (*empirisches Einübung*). Na pytanie, czy w medycynie wolno eksperymentować na ludziach, autor odpowiada twierdząco, ale dopuszcza tylko moralne motywy eksperymentu. Kiedy eksperyment podejmowany jest jedynie dla „sławy”, „wiedzy” czy „opanowania przyrody” — człowiek jest traktowany jako środek, co uwłacza jego godności jako osoby. Godząc się na eksperymenty z przeszczepianiem narządów, autor domaga się jednak wypracowania kryteriów pozwalających odróżniać doświadczenia dopuszczalne od niedopuszczalnych. Nie ulega wątpliwości — powiada — że za dopuszczalne należy uznać te eksperymenty medyczne, które zmierzają do ratowania życia chorego po wyczerpaniu wszystkich znanych i dostępnych środków i mają na celu przede wszystkim życie samego pacjenta.

Ważne jest też ustalenie kryterium śmierci. Musi ono odpowiedzieć na pytanie: kiedy można traktować pacjenta jako zmarłego, a więc kiedy można pobrać od niego organ potrzebny do transplantacji? Ze stanowiska teologii chrześcijańskiej, w oparciu o aktualny stan wiedzy biologiczno-medycznej, śmierć — powiada Böckle —

¹ Oto pełna lista zamieszczonych w numerze artykułów: G. Schettler, H. Gillmann, E. Ritz, E. Fölsch, *Indikationen und Kontraindikationen der Organtransplantation*; M. Woodruff, *The Organisation of a Transplant Unit*; J. Wawersik, *Kriterien des Todes*; J. J. Van Rood, *Leukocyte Grouping and Organ Transplantation*; R. Pichlmayr, *Immunosuppressive Methods and Antilymphocytic Serum*; L. Röhl, M. Ziegler, *Zum derzeitigen Stand der Nierentransplantation*; D. A. Cooley, B. J. Messmer, G. L. Hallman, R. D. Leachman, D. G. Rochelle, *Technique and Results of Human Heart Transplantation*; B. Eiseman, *Liver Transplantation*; E. S. Bücherl, *Technik und Ergebnisse der Transplantation der Lunge*; R. C. Lillehei, *Pancreatico-Duodenal and Renal Allograft Transplantation in Juvenile Onset, Insulin Dependent, Diabetes Mellitus with Terminal Nephropathy*; Y. Nosé, *Current Status of Development of Artificial Organs*; E. W. Hanack, *Rechtsprobleme bei Organtransplantation*; F. Böckle, *Ethische Aspekte der Organtransplantation beim Menschen*; N. P. Levinson, *Der Jüdische Standpunkt zur Organtransplantation*.

należy rozpatrywać jako śmierć osobową, której „realnym symbolem” jest obumarcie czynności mózgu. Schemat tomistyczny, w przeciwieństwie do tradycji augustyńsko-plotyńskiej, która duszę ludzką traktowała jako „gościa ciała”, „sternika w łodzi”, „więźnia we więzieniu” itp., rozpatruje duszę jako formę ciała. Człowiek jest tu duszą wcieloną i uduchowionym ciałem jednocześnie. Jest całością, której nie można rozdzielać na śmiertelne ciało i nieśmiertelną duszę (s. 456). Osoba ludzka jest całością, której istnienie jest nierozzerwalnie związane z działaniem mózgu. Zanik czynności albo „śmierć” mózgu jest realnym symbolem, znakiem śmierci osobowej. Od tego momentu prawo przestaje chronić człowieka jako osobę; pozostają martwe zwłoki. Obumarcie czynności rdzenia mózgowego uniemożliwia bowiem identyfikację jednostki jako osoby. Od tej chwili, zgodnie z prawem teologicznym, lekarz może odstawić urządzenia sztucznie podtrzymujące funkcjonowanie poszczególnych narządów organizmu (np. oddychania, obiegu krwi, odżywiania). Autor nie widzi obiekcji natury etycznej, jeśli lekarz podejmie wtedy próbę wznowienia oddechu i obiegu krwi, gdy jedynym celem tego zabiegu będzie chęć pozyskania pewnych narządów zmarłego potrzebnych do natychmiastowego przeszczepienia ich innemu choremu człowiekowi (s. 458).

Powstaje jednak pytanie: kto i kiedy ma prawo decydować, czy można użyć pewnych części ciała zmarłego do transplantacji? Zdaniem autora, rozstrzygnięcie tej kwestii nie należy już do kompetencji prawa cywilnego, ponieważ, jak utrzymuje, zmarły przestaje być prawnie chroniony od chwili śmierci jego mózgu, co jest równoznaczne z jego śmiercią jako osoby. Rozstrzygnięcie to należy do kompetencji etyki. Oczywiście trzeba brać pod uwagę przedśmiertne postanowienia zmarłego dotyczące pośmiertnych losów jego ciała. Wypełnienie ich należy do obowiązków krewnych i powołanych do tego instytucji. Uprawnienia krewnych w sprawie losów ciała zmarłego nie mogą być jednak nieograniczone; muszą ustępować przed „wyższym interesem”, jakim jest interes społeczny: „Szacunek wobec zmarłego ustąpić tu musi przed obowiązkiem ratowania innego człowieka” (s. 459). Odwrócenie tej zależności byłoby — pisze autor — „sprzeniewierzeniem się prawdziwemu współczłowieczeństwu” (*Pervertierung echter Mitmenschlichkeit*, s. 459).

Widać z tego, że ze stanowiska etyki chrześcijańskiej przeszczepianie narządów ludzkich nie tylko nie napotyka na sprzeciwy, ale jest wręcz zalecane w przypadkach koniecznych. Podkreśla się jednak, by zawsze spełniony był postulat moralny, domagający się poszanowania woli i godności zainteresowanej jednostki, by lekarz, podejmując decyzję traktował pacjenta przede wszystkim jako cel sam w sobie i by imperatyw ten stanowił *norma normans* — „krytyczną zasadę” jego postępowania. Nie wyklucza się też eksperymentu, o ile jest on naprawdę *ultima ratio* — ostateczną możliwością utrzymania chorego przy życiu. Podważone zostają uprawnienia krewnych w kwestii decydowania o wykorzystywaniu narządów zmarłego, niezbędnych dla ratowania życia drugiego człowieka. Wreszcie za kryterium śmierci człowieka jako osoby w sensie teologii chrześcijańskiej uznaje się zanik czynności mózgu. Ten ostatni problem, wraz z tomistyczną koncepcją „osoby” ludzkiej, stanowi najważniejsze, filozoficzne zagadnienie tego artykułu. Rozwiązanie uwzględniające potrzeby i cele społeczeństwa oraz odrzucenie skrajnego indywidualizmu — to niewątpliwie plusem artykułu. Na tle obfitej już dziś literatury przedmiotu trudno jednak uznać, by artykuł F. Böcklego wnosił coś istotnie nowego. Wydaje się on jednak godny uwagi jako jedna z pierwszych religijnych koncepcji rozstrzygnięcia moralnych problemów eksperymentowania medycznego na człowieku.