

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

RAWLSA OGÓLNA TEORIA SPRAWIEDLIWOŚCI

John Rawls, *A Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford 1972, ss. 607.

Jeśli książka Rawlsa zasługuje z niektórych względów na to, by zwrócić na nią uwagę polskiego czytelnika, nie znaczy to wcale, by recenzent nakłaniał do jej gruntownego studiowania. Gruby tom skrajnie abstrakcyjnych rozważań, prowadzonych w niezbyt precyzyjnym języku i w niezbyt przejrzystym układzie, stanowi lekturę dosyć nużącą. Na uwagę zasługują raczej poszczególne fragmenty pracy niż całość dzieła.

Mogą powstać wątpliwości, czy tytuł książki jest adekwatny. Jeśli słowo „teoria” interpretować z należyтым szacunkiem, oznacza ono zbiór tak czy inaczej uporządkowanych twierdzeń o takim czy innym fragmencie rzeczywistości przyrodniczej czy kulturowej. Tak rozumianej „teorii” omawiana książka nie formułuje. Nie formułuje ona ani teorii zjawisk społecznych kształtowanych przez oddziaływanie na członków społeczeństwa jakiegoś wzorca sprawiedliwego ułożenia stosunków międzyludzkich, ani uporządkowanej teorii psychologicznej dotyczącej przeżyć wiążących się z internalizacją jakichś wzorów sprawiedliwego postępowania (choć autor jest zdania, że teoria sprawiedliwości jest teorią „uczuć moralnych, jeśli odwołać się do tego osiemnastowiecznego terminu”, s. 51), ani nie podejmuje semiotycznej analizy aparatury pojęciowej z rozważanego zakresu, a wręcz się od tego odrzeka (s. XI, s. 51). Autor porusza się niejako na obrzeżu wymienionej problematyki, często formułując jakieś twierdzenia o charakterze bynajmniej nie analitycznym (np. że w sytuacji zaspokojenia podstawowych potrzeb wartość krańcowa dodatkowych dóbr staje się mniejsza niż wartość zabezpieczenia egalitarnej wolności, s. 542-543), które stają się podstawą argumentowania na rzecz propagowanej przezeń koncepcji sprawiedliwości, lecz nie formułuje teorii *stricto sensu* któregoś z wymienionych rodzajów zjawisk. Gdy od kwestii całkowicie abstrakcyjnych przejść wypadnie do kwestii konkretnych, autor najczęściej przecina wątek zdaniem, iż tego rodzaju kwestii rozważać nie może (por. s. 11).

Wydaje się, że trafniej byłoby określić, że omawiana książka formułuje określoną doktrynę sprawiedliwości, postulującą pewien szczególny sposób pojmowania sprawiedliwości, nawiązujący do założeń przyjmowanych w doktrynach „umowy społecznej”, których wiele odmian omawia historia doktryn polityczno-prawnych. Przy silnym ładunku emocjonalnym zazwyczaj związanym ze słowem „sprawiedliwość” propagowanie określonego sposobu pojmowania „sprawiedliwości” nie jest oczywiście zabiegiem natury jedynie semiotycznej, lecz zabiegiem perswazyjnym; w danym przypadku — na rzecz pojmowania *justice as fairness*, jako uzgodnionej

powszechnie czy raczej akceptowalnej powszechnie, koncepcji ułożenia stosunków społecznych.

W ogólnym zarysie, przy założeniu określonego stanu wyjściowego (odpowiednik „stanu pierwotnego” z tradycyjnych doktryn kontraktualistycznych, s. 12), autor formułuje wstępnie dwie zasady sprawiedliwości (s. 60). Po pierwsze: każda osoba powinna posiadać równe prawa do najszerszej pojmowanej wolności podstawowej w zakresie, w jakim wolność ta da się pogodzić z podobną wolnością innych. Po drugie: nierówności społeczne i ekonomiczne powinny być tak wyznaczone, aby zrazem można było rozsądnie oczekiwać, że zróżnicowanie to służyć będzie dobru wszystkich oraz że będzie ono związane z pozycjami i rolami społecznymi dostępnymi dla wszystkich. Jak widać, mamy tu do czynienia z kontynuacją filozofii społecznej liberalistów. Dalej (s. 302) do poprzednio wymienionych zasad sprawiedliwości Rawls dołącza dwie reguły dotyczące rozstrzygnięć preferencyjnych; pierwsza — że ograniczenia wolności dopuszczalne są jedynie wtedy, gdy przyczyniają się do umocnienia całości systemu gwarantującego jednostkom wolność, i to w sposób możliwy do przyjęcia przez tych, których wolność zostaje najsilniej ograniczona (*The Priority of Liberty*); druga — że nierówność w uzyskiwaniu korzyści musi sprzyjać zwiększaniu korzyści tych jednostek, które znajdują się w sytuacji najgorszej, a nadwyżka korzyści musi służyć dobru tych, którzy ponoszą związane z jej uzyskaniem ciężary (*The Priority of Justice over Efficiency and Welfare*).

Założeniem ogólnym przyjmowanym przez autora jest, iż wszystkie wyróżniane przezeń „podstawowe dobra społeczne”, a mianowicie wolność i szansa osiągnięcia sukcesów, dochód i dobrobyt, oraz podstawy poczucia własnej godności — powinny przysługiwać w równym stopniu, chyba że nierówny rozdział tych dóbr służyłby w ostateczności interesom jednostek najmniej w te dobra wyposażonych (s. 303). Sprawiedliwe społeczeństwo to społeczeństwo takie, którego organizacja mogłaby być zaakceptowana przez wszystkich jego racjonalnie myślących członków, respektujących owe zasady sprawiedliwości. Zasady te są odpowiednio uściślane przez autora licznymi poprawkami, do których skłaniają go zapewne dotychczasowe doświadczenia historyczne, choć rozważania jego prowadzone są w sposób całkowicie ahistoryczny. Te właśnie uściślenia zasad ogólnych i komentarze co do sposobu pojmowania wolności, efektywności, równości, osoby moralnej, racjonalności działania, podstawowych dóbr itp. zajmują w książce wiele miejsca. Dzieli się ona na trzy części, z których pierwsza przedstawia przyjęte przez autora założenia podstawowe („Theory”), druga („Institutions”) dotyczy instytucji, w ramach których zrealizować się ma postulowany wzorzec sprawiedliwości, trzecia wreszcie („Ends”) zajmuje się problemami ogólnoakcyjologicznymi.

Autor ze swej wysokiej orbity nie zbliża się do ziemi na tyle, by bezpośrednio poddawać krytyce określone ustroje społeczne. Pośredniej krytyki niektórych koncepcji marksistowskich dopatrzeć się można w pewnych elementach krytyki koncepcji utylitaryzmu. Powstać zresztą może kwestia, czy koncepcje autora rozpatrywane w ich ostatecznie sprecyzowanej postaci uznać należałoby za bardzo odmienne od odpowiednio skorygowanych koncepcji utylitaryzmu, przynajmniej w zakresie konsekwencji praktycznych. Krytyka autora dotyczy ponadto głównie koncepcji etycznych XVIII i XIX wieku.

Autor pojmuje doktrynę sprawiedliwości jako niezbędny element doktryny moralnej, a czasami wręcz utożsamia rozważania nad sprawiedliwością z rozważaniami i nad moralnością. Powoduje to znaczne rozszerzenie problematyki zapowiedzianej w tytule książki, w której autor nie ogranicza się do problemów związanych z przemyślanym wyborem jakiejś formuły sprawiedliwości i z określonymi skutkami spo-

łecznymi tego wyboru. Problemy moralne w rozumieniu autora dotyczą sprawiedliwego zapewnienia jednostkom i zespołom ludzkim „podstawowych dóbr” (których katalog formułuje nader wąsko i ogólnikowo), czego miernikiem byłoby pozyskanie zgody zainteresowanych na takie zasady rozdziału po rozpatrzeniu przez nich całości kształtu sytuacji. Istotną sprawą jest zwrócenie przez autora szczególnej uwagi na tak ważki czynnik w podejmowaniu decyzji moralnych, jakim jest odpowiedni stan wiedzy, jako że ze względu na „zasłonę niewiedzy” (*veil of ignorance*) mogą być niekiedy aprobowane również decyzje wyraźnie nietrafne obiektywnie biorąc pod uwagę dążenia przypisywane decydentowi. Owa dostrzegana zasłona niewiedzy jest punktem wyjścia rozważań autora nad wyborem taktyki podejmowania decyzji w warunkach braku pewności. Nie wszystkie jednak obowiązki moralne wyprowadza autor z domniemywanej umowy społecznej, jako że — jego zdaniem — istnieją obowiązki moralne o charakterze obowiązków „naturalnych” (takie jak obowiązek pomocy innemu w biedzie czy w niebezpieczeństwie), które są niezależne od *explicite* czy *implicite* przyjętych zobowiązań.

W dążeniu do sprawiedliwości podstawowym celem jest, według autora, zapewnienie ogółowi ludzi swoście rozumianej wolności realizowania ich racjonalnie pojętych planów życiowych w zakresie takim, w jakim nie kolidują one z analogicznie pojmowaną wolnością innych, przy założeniu, że spełnione będą poprzednio wymienione zasady sprawiedliwości. Obawiać się można, czy zrekonstruowanie definicji „racjonalności”, „planu życiowego”, „słuszności”, „sprawiedliwości” w rozumieniu nadanym tym terminom przez autora nie doprowadziłyby do wykrycia błędnego koła (np. s. 406-408). Wydaje się też, że przy tym sposobie pojmowania przez Rawlsa racjonalności postępowania niedostatecznie uwidacznia się zrelatywizowanie owej racjonalności nie tylko do stanu posiadanej wiedzy, ale i do żywnych (czy zakładanych) ocen.

Omawiając instytucje służące zapewnieniu sprawiedliwości, autor formułuje pewne bardzo ogólne refleksje na temat instytucji prawnych. Na uwagę zasługują jednak przede wszystkim niektóre fragmenty poświęcone problemom polityki społecznej. Rawls stawia między innymi problemy dotyczące sprawiedliwego rozstrzygania kolizji między interesami pokoleń, z których każde korzysta z dorobku poprzednich i pozostawia jakąś część swego dorobku dla następnych pokoleń. Krytykuje również dającą się wyprowadzić w koncepcji utilitaryzmu dyrektywę maksymalnego „zacinania pasa” przez współczesne pokolenie, wskazując iż błędny jest częściowo rachunek, iż to maksymalnie powiększałoby szczęście przyszłych pokoleń. Wiele fragmentów książki zostało poświęconych sprawom takim, jak czy istnieje obowiązek moralny przestrzegania niesprawiedliwego prawa, jakie są granice tolerancji dla nietolerancji, jakie są granice dopuszczalności nieposłuszeństwa cywilnego (określane go jako nonkonformistyczny, publiczny akt polityczny nieprzestrzegania prawa bez użycia środków gwałtu, zmierzający zazwyczaj do spowodowania zmiany prawodawstwa czy kierunku polityki państwa) oraz odmowy spełnienia konkretnych poleceń władzy, kolidujących z nakazami sumienia adresata tych poleceń. Omawia też funkcję społeczną aktów nieposłuszeństwa cywilnego.

Koncepcje aksjologiczne autora dotyczą w szczególności rozróżniania rodzajów dobra ze względu na to, w jaki sposób służy ono realizacji czyichś „podstawowych dóbr”. Czyn dobry jakiejś osoby („dobroczyniacy”, *beneficient*) definiuje autor (s. 438) jako taki, który zależy od swobodnego jej wyboru, nie narzuconego przez przyjęte zobowiązania czy „obowiązek naturalny”, a który przyczynia się w sposób zamierzony do realizacji czyjegós dobra, tzn. realizacji „racjonalnego planu życiowego” danej osoby. W silniejszym znaczeniu czynem dobrym („życzliwym”, *bene-*

volent) jest czyn dobry w poprzednio określonym rozumieniu spełniany właśnie w imię czyjś dobra. Czynienie dobra jest w rozumieniu autora „obowiązkiem naturalnym”, dyktowanym przez nakaz solidarności w tych przypadkach, gdy chodzi o zabezpieczenie jakiejś jednostki przed wielką szkodą bez ponoszenia szczególnego ryzyka czy wysiłku ze strony osoby mogącej przeciwdziałać tej szkodzie (natomiast gdy ryzyko czy wysiłek działającego w obronie czyjś dobra jest szczególnie wielki, czyn należy uznawać za „przekraczający miarę wymagań”, bohaterski).

Autor kładzie akcent na zróżnicowanie „planów życiowych” jednostek tworzących społeczeństwo i stąd zrelatywizowanie pojęcia „czynu dobrego” do „planów” zróżnicowanych, choć w „dobrze zorganizowanym społeczeństwie” (*well-ordered society*) odpowiednio dopasowanych do siebie w oparciu o „zasady sprawiedliwości”. Pojęcie „dobrze zorganizowanego społeczeństwa”, którego wzorzec się zakłada, zostało wzbogacone przez autora w szereg szczegółowych wymogów, które w gruncie rzeczy spełniają rolę konkretnych postulatów moralnych.

Lektura dzieła Rawlsa nasuwa refleksję ogólną, iż w pełni doceniając potrzebę prowadzenia bardzo ogólnych rozważań nad różnymi problemami dotyczącymi sprawiedliwości czy szerzej — moralności, stawiać trzeba co najmniej wymóg, aby formułowane w tych rozważaniach tezy czy postulaty, przy najwyższym choćby stopniu ich abstrakcyjności, wyznaczały w sposób odpowiednio jasny kierunek rozważań nad problematyką bardziej skonkretyzowaną. Wymagać też trzeba zwłaszcza, aby wypowiedzi formułowane w toku analizy o wysokim stopniu abstrakcyjności miały wyraźny charakter semiotyczny i — odpowiednio do charakteru twierdzeń, ocen, postulatów czy norm postępowania — można było wskazać poddające się kontroli metodologicznej ich uzasadnienia czy argumentacje. W książce Rawlsa trudno byłoby dopatrzeć się spełnienia tego rodzaju wymogów. Jak przykładowo wskazano w recenzji, autor wprowadza szereg wzbogaceń tradycyjnej aparatury pojęciowej w rozważanym zakresie badań, koncepcje te jednak okazują się w wielu przypadkach niedostatecznie sprecyzowane. Merytorycznie obszerny tom wnosi niewiele zasadniczo nowych myśli do podjętej dziedziny rozważań. Znaleźć natomiast można w tej książce nowe elementy krytyki tradycyjnie ukształtowanych doktryn moralnych, a także interesujące próby uściślenia kryteriów wyboru decyzji w sytuacjach konfliktowych.

Zygmunt Ziemiński

SPÓR O ISTOTĘ MORALNOŚCI

Priedit i sistemi etiki, Institut Filozofii AN SSSR,
Institut Filozofii BAN, Moskwa—Sofia 1973, s. 372.

Recenzowana praca zawiera zbiór rozpraw specjalistów bułgarskich i radzieckich z dziedziny etyki¹. Podejmują oni tak ważne i trudne zagadnienia, jak przedmiot i zadania etyki, jej miejsce w systemie współczesnych nauk, istota moralności, treść

¹ Oto pełna lista zamieszczonych w tomie artykułów: S. Angelow, *Miejsce etyki w systemie poznania naukowego*; M. G. Żurawkow, *O konieczności podzielenia etyki na ogólną teorię filozoficzną i dyscypliny szczegółowe*; A. G. Charczew, *Etyka i moralność*; A. F. Szyszkin, K. A. Szwareman, *O niektórych filozoficznych problemach etyki*; N. Mizow, *System nauko-*

kategorii etycznych, swoistość metodologii marksistowskiej w kwestiach etyki: rozpatrują wzajemne związki i współoddziaływanie moralności i światopoglądu, polityki, sztuki, psychologii społecznej, wychowania. Autorzy wszystkich rozpraw są marksistami. Jednakże mimo tych samych założeń filozoficznych i metodologicznych dochodzą do odmiennych wniosków. Rozmaicie interpretują etykę jako naukę, różnie definiują moralność i stosunek między etyką a filozofią.

Oto przykład. Zdając sobie sprawę, że w moralności mamy do czynienia z wzajemnym przenikaniem i przeplataniem się tego, co ogólne, i tego, co jednostkowe, wciąż nie znamy — zdaniem czołowego etyka bułgarskiego, prof. S. Angełowa — mechanizmu przekształcania się obiektywnych postulatów w subiektywnie uświadomione i zaakceptowane moralne pobudki i motywy ludzkich czynów. A nie znamy, gdyż nikt jeszcze spośród etyków marksistowskich nie zadał sobie trudu zinterpretowania moralnej zawartości takich kategorii, jak cel, korzyść, wolność, konieczność, które do tej pory funkcjonowały wyłącznie jako kategorie materializmu historycznego. Pierwszym krokiem naprzód na tej drodze są rozważania A. G. Charczewa oraz L. M. Archangielskiego i T. D. Dżafarlego.

Moralność — twierdzi Charczew w artykule *Etyka i moralność* — jako jedyna z pozanaukowych sfer świadomości odzwierciedla rzeczywistość za pomocą takich samych form, jak nauka, tzn. za pomocą kategorii. Dlatego tak często pojęcia moralne utożsamia się po prostu z pojęciami występującymi w etyce. Tymczasem zarówno w moralności, jak i w etyce mają one nieco inny sens. Pojęcia etyki są nie tylko znacznie szersze, bardziej abstrakcyjne, lecz także niezależne od określonych systemów moralnych. W moralności można mówić np. o burżuazyjnym i feudalnym pojęciu obowiązku, w etyce tylko o jego naukowym lub nienaukowym ujęciu. Pojęcia moralne odnoszą się nie do prawdy jako takiej, lecz służą umotywowaniu i uzasadnieniu określonych celów i zamierzeń. Mogą one występować w roli ideału, normy lub kryterium oceny moralnej. Etyka zdaje sprawę z różnorodności ich moralnych funkcji i znaczeń, uwzględniając ich właściwy aspekt ideologiczny i psychologiczny. Prawdziwość w moralności rozpatruje się z dwu punktów widzenia: albo w jakim stopniu określona interpretacja danego pojęcia okazuje się przydatna w urzeczywistnieniu naszych zamierzeń, albo w jakim stopniu odpowiada potrzebom społecznego rozwoju. Prawdziwość pojęć etycznych bada się natomiast pod kątem ich absolutnej lub względnej adekwatności do faktów moralnych. Krótko mówiąc, prawdziwość charakterystyczna dla moralności jest znacznie bliższa świadomości estetycznej aniżeli naukowej, a wartości moralne nie są tożsame z wartościami naukowymi.

Rozprawa Archangielskiego i Dżafarlego kładzie nacisk na to, iż nie sposób dokonać metodologicznej analizy kategorii etycznych, jeśli się nie uwzględni społecznych funkcji, którym one służą. Dlatego też autorzy poddają krytyce koncepcje szkoły deontologicznej (Prichard, Ross, Broad), ponieważ „dała ona początek sztucznym konstrukcjom w etyce”. Cytat ten został zapożyczony zresztą z pracy L. A. Reida², omówionej tam pokrótce na dowód, że toruje sobie powoli drogę wśród niemarksistów myśl o społecznym uwarunkowaniu takich pojęć, jak dobro, obowiązki,

wego poznania moralności; L. M. Archangielski, T. D. Dżafarli, *Kategorie etyczne*; O. G. Drobnicki, *W kwestii swoistości moralności*; W. P. Kobliakow, L. W. Konowałowa, *Zasada jedności tego, co historyczne, i tego, co logiczne w poznaniu etycznym*; D. Georgiew, *Światopogląd i moralność*; L. Dramaliew, *Moralność i polityka jako metody społecznej regulacji*; A. J. Titarenko, *Problem stosunku między polityką i moralnością*; W. Wiczew, *Moralność i psychika społeczna jako regulatory zachowania ludzi*; G. G. Kwasow, *Etyczne i estetyczne*; W. Momow, *Teoretyczne problemy wychowania moralnego*.

² L. A. Reid, *Ways of Knowledge and Experience*, London 1961.

słuszność i inne oraz o ich wpływie na rzeczywiste zachowanie się ludzi. Mówiąc o kategoriach etycznych — kontynuują swój wywód autorzy — należy uwzględnić w nich wewnętrzną więź tego, co jest, z tym, co być powinno, połączenie deskryptywności z normatywnością. To połączenie stanowi ich rys swoisty. Wprawdzie inne dyscypliny też zawierają określone elementy normatywne lub wartościujące, ale jedynie w etyce układają się one w organiczną całość. Dzięki temu możemy rozpatrywać np. dobro jako: 1) dozwoloną z punktu widzenia określonego systemu moralnego działalność człowieka; 2) pozytywną treść realnie istniejących stosunków moralnych; 3) ideał obejmujący całość pozytywnych norm i zasad danej formy moralności; 4) moralny cel postępowania preradzający się w motyw; 5) cnotę moralną.

Jak nadmieniałam, omówione artykuły i rozsiane w tekście całej książki luźne uwagi świadczą, iż w metodologii marksistowskiej docenia się już wagę postawionego przez Angelowa problemu, co nie znaczy, by go do końca rozwiązano. Sami autorzy przyznają, że nawet pojęcie „moralności” wciąż jeszcze nie doczekało się należytego opracowania. Od tych braków wolna jest, moim zdaniem, rozprawa prof. M. G. Żurawkowa. Jest to polemika z poglądem prezentowanym w zbiorze przez Angelowa, że nadszedł już czas, by etyka stała się samodzielną dyscypliną naukową. Jej długowiekowa symbioza z filozofią spowodowana była tym, iż problemy związane z dobrem i złem pojawiły się na długo przedtem, zanim ludzkość dopracowała się narzędzi naukowego poznania społeczeństwa. Skoro ta zasadnicza trudność została przewyciężona, nic nie stoi na przeszkodzie, by etyka rozwijała się dalej o własnych siłach, ponieważ jej przedmiot, funkcja społeczna i zadania są inne niż przedmiot, funkcja i zadania filozofii. Żurawkow postanawia dowieść, że sprawa nie przedstawia się tak prosto i że pojmowanie przedmiotu i roli etyki będzie się kształtowało w ścisłej zależności od tego, co się przez moralność rozumie i do niej zalicza. Angelow ostatecznie przyjął, iż moralność to system norm i ocen, prawideł i pojęć odnoszących się do zachowania ludzi, różniący się od prawa i innych form świadomości społecznej sposobem, w jaki wyraża relację między tym, co jednostkowe, a tym, co ogólne. Zdaniem Żurawkowa, jest to koncepcja uproszczona i niepełna.

Zgadza się on z Angelowem, Seliwanowem, Popielową, Momowem, iż moralności nie można poznać jedynie za pomocą praw dialektyki, czyli praw, którymi posługuje się filozofia. Co więcej, twierdzi, że w celu pełnego zrozumienia tego złożonego zjawiska należy nie tylko wprowadzić na stałe do zestawu narzędzi badawczych takie metody, jak obserwacja i eksperyment (czego domagał się Angelow), ale ponadto nawiązać ścisłą współpracę z socjologią, psychologią, etnografią, historią. Rozwój moralności, jej coraz większe znaczenie we wszystkich sferach życia społecznego pociągają za sobą konieczność opracowania całego szeregu szczegółowych dyscyplin etycznych. I tu — twierdzi Żurawkow — otwiera się przed etykami olbrzymie pole do działania. Podejmowane dotychczas w tym zakresie prace mają charakter przyczynków, nie widać więzi łączącej poszczególne dziedziny etyki w całość. Brak w marksistowskiej literaturze historii kategorii moralnych. Etyka marksistowska nie rozporządza dostateczną liczbą faktów dotyczących przekształcania się obyczajów ludów, narodowości, grup społecznych we współczesnych warunkach. Nie może zatem w porę śledzić tych zmian i reagować na nie w odpowiedni sposób. Nikt nie pokusił się jeszcze o przedstawienie „moralnego oblicza kraju”, jego grup społecznych czy odchyień od ogólnie przyjętych norm, zmian postaw moralnych. Niewiele wiemy o przyczynach przejawiania się zjawisk społecznie negatywnych i środkach ich przewyciężania. Mimo licznych prac dotyczących wychowania moralnego, nie stworzono jeszcze systemu tego wychowania. Wciąż odczuwa się niedosyt prac poświęconych etyce zawodowej, a w dobie tworzenia się nowego spo-

leczeństwa nie może też zabraknąć dyscypliny dotyczącej „sterowania procesami moralnymi w socjalizmie”, która to dyscyplina powinna nawiązać szczególnie ściśle kontakty z wszystkimi innymi naukami związanymi choćby pośrednio z zarządzaniem w ustroju socjalistycznym.

Jednakże konieczność podjęcia tych wszystkich badań nie przemawia jeszcze, zdaniem Żurawkowa, za oderwaniem etyki od filozofii. Do wysunięcia takiego wniosku upoważniałby dopiero fakt rozluźnienia się związków moralności ze światopoglądem, gdy tymczasem obserwujemy proces odwrotny. Toteż podstawowym aspektem etyki — w jego przekonaniu — jest aspekt filozoficzny. Dotyczy on samej istoty moralności jako zjawiska społecznego. Dzięki temu poszczególne pojęcia i kategorie etyczne układają się w wewnętrznie powiązaną, spójną całość. Filozoficzne rozumienie etyki winno bowiem zmierzać do takiej „syntezy idei, która ogarniałaby wszystkie istotne atrybuty świata i natury człowieka, a tym samym pozwoliłaby zrozumieć samego człowieka oraz świat otaczający go i to nie tylko w elementarnych, ale i w wyższych, swoiście ludzkich przejawach jego istoty” (s. 40).

Postulat Angelowa wynikał z obawy, by nie przekształcić etyki w abstrakcyjną teorię, nie pozbawić jej wpływu na praktyczną działalność człowieka. Sądzę jednak, że to, co proponuje Żurawkow, także nie jest pozbawione mocnych rącji. Nie przesądzając, która z koncepcji okaże się słuszniejsza, trzeba stwierdzić, że dyskusja Angelowa z Żurawkowem odegrała bardzo potrzebną i inspirującą rolę. Dzięki niej można lepiej sobie uświadomić, co stanowi przedmiot etyki, a w związku z tym, jakie prace należy niezwłocznie podjąć, aby odpowiadała ona wymaganiom i potrzebom współczesnych ludzi.

Troskę oto, by etyka dotrzymywała kroku przemianom zachodzącym w życiu społecznym wyczuwa się także przy czytaniu pozostałych artykułów. Na uwagę zasługują jeszcze te z nich, które są poświęcone związkom etyki z estetyką i moralności z polityką. Niestety, brak miejsca nie pozwala na omówienie tych i pozostałych zagadnień.

Oceniając całość pracy, trzeba stwierdzić, iż mimo pewnych luk spełniła ona bardzo pożyteczne zadanie. Jest w równej mierze źródłem informacji, co bodźcem do dalszych przemyśleń. Zostały w niej bowiem podjęte problemy, które od dawna już nurtują etyków marksistowskich, i to nie tylko w Bułgarii i Związku Radzieckim, a przedstawione tam nowe ujęcie etyki powinno pobudzić do dalszych dyskusji, wykraczających poza te dwa kraje, przyczyniając się tym samym do unowocześnienia i dalszego rozwoju etyki marksistowskiej.

Krystyna Narwicz

NAUKA I MORALNOŚĆ

Nauka i nrawstwiennost', *Izdatielstwo politiczeskoj literatury*, Moskwa 1971, ss. 439.

Recenzowana książka ukazała się w znanej radzieckiej serii — „Nad czym pracują, o czym dyskutują filozofowie”, w której pojawił się do tej pory szereg godnych uwagi publikacji dotyczących różnych dziedzin i zagadnień filozofii. Składają się na

nią rozprawy i artykuły filozofów, jak też uczonych różnych specjalności — historyków, lekarzy, geologów itp. Książka dzieli się tematycznie na trzy działy. Dział pierwszy zawiera artykuły akademika A. D. Aleksandrowa i doktora nauk geologiczno-mineralogicznych G. L. Pospielowa, dotyczące ogólnych problemów relacji wzajemnej nauki i moralności, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii odpowiedzialności moralnej uczonego. W dziale drugim dyskutuje się kwestię możliwych związków pomiędzy prawdą a dobrem, nauką i moralnością, problem powstających między nimi napięć i sprzeczności. Wypowiadają się tu tacy autorzy, jak O. G. Drobnicki, A. S. Arseniew, E. J. Sołowjew i W. T. Loginow. Trzej pierwsi są filozofami, ostatni — historykiem. Wreszcie w dziale trzecim podejmuje się głównie sprawę moralnej odpowiedzialności uczonego za zastosowanie jego odkryć, sprawę moralnych aspektów stosunków wzajemnych w środowisku ludzi nauki, moralnych kwalifikacji uczonych itp.; możemy tu wymienić artykuły akademika W. W. Kowanowa, A. W. Gułyga, W. I. Tołstycha i E. W. Ilienkowa. Pierwszy jest profesorem medycyny, trzej pozostali — filozofami.

Jak wynika choćby już z tej wstępnej informacji, pewne kwestie i zagadnienia będą się zasadniczo powtarzały w każdym z trzech wymienionych działów. Jest to jednak sytuacja, jak się wydaje, trudna do uniknięcia. Tym bardziej w przypadku zbioru, na który składają się artykuły nader różnych specjalistów i który ma ambicje oświetlenia szeregu nowych i ważnych zagadnień. Przejdę obecnie do bliższej prezentacji zawartości wymienionych działów.

1. Akademik A. D. Aleksandrow w artykule *Naukowe ujęcie moralności* poszukuje przede wszystkim odpowiedzi na dwa pytania: na czym polega znaczenie nauki dla teorii i praktyki moralności? jakie są najogólniejsze — chciałoby się rzec: ontologiczne — właściwości zjawisk moralnych? Odpowiadając na pierwsze z tych pytań, stwierdza, iż nauka jest na dwa sposoby niezbędna dla moralności. Dostarcza ona najpierw informacji koniecznych do rozstrzygnięcia, czy i w jakim zakresie realne są określone postulaty etyczne, za pomocą jakich środków mogą być zrealizowane itp. Bez empirycznej wiedzy na ten temat postulaty moralne pozostałyby tylko życzeniami.

Nauka, a ogólniej ustalenia empiryczne uczestniczą nadto w procesie wartościowań etycznych. Oceniając np. moralnie czyn C osobnika O, muszę założyć, że osobnik O czynność C faktycznie wykonał. Mogę to ustalić tylko na drodze empirycznej, a swoją wiedzę w tej sprawie wyrazić w odpowiednim sądzie empirycznym. Fałszywość założenia empirycznego sprawia w tym przypadku, że upaść musi również moja ocena. W tym sensie postęp badań historycznych może doprowadzić do odrzucenia pewnych ocen dotyczących określonych polityków lub grup polityków, jeśli np. okaże się, że to nie oni byli sprawcami przypisywanych im wydarzeń. Burżuazja rosyjska we wstępnej fazie rewolucji 1917 roku oskarżała Lenina i jego zwolenników o zмовę i spisek z imperializmem niemieckim. Zasadność ferowanych ocen zawisła od stwierdzeń empirycznych, które — jak w tym wypadku — są jawnie fałszywe. Równocześnie Aleksandrow zastrzega, że oceny i normy nie mogą logicznie wynikać ze zdań opisowych.

Przechodząc do drugiej kwestii, tzn. charakterystyki zjawisk moralnych, autor wymienia następujące swoiste dla nich momenty: odniesienie do systemu wartości, odniesienie do kolektywów ludzkich (nie istnieje moralność izolowanej jednostki), przejawianie się w działaniach choćby typu werbalnego, możliwość wyboru, bezwzględność nakazu (aksjomatyczna imperatywność).

W swej charakterystyce, jak widać, akademik Aleksandrow połączył elementy wyraźnie heterogeniczne. Mamy tu bowiem wymienione obok siebie zarówno oko-

liczności genezy zjawisk moralnych (istnienie kolektywów), jak również pewne warunki stosowalności ocen etycznych (możliwość wyboru ze strony podmiotów podlegających ocenie) i wreszcie właściwości samych norm moralnych (bezwartunkowość nakazu).

W sprawie „etyki nauki” Aleksandrow ma stosunkowo niewiele do powiedzenia. Wyniki nauki same w sobie nie są ani dobre, ani złe. Wartościowania etyczne dotyczą dopiero praktycznych zastosowań tych wyników. W tym sensie prawda ma prymat wobec wyborów moralnych i jest przez nie zakładana. Można by zauważyć, że nauka to nie tylko wyniki, lecz również proces badawczy, instytucje, ludzie itp. Wobec tego kwestii wartościowań moralnych nie można ograniczać tylko do wyników i ich zastosowań. A sama prawda w naszej cywilizacji jest wartością etyczną i na jej straży stoją surowe normy moralne. Ale o tych sprawach piszą już inni autorzy omawianego tekstu.

Dotyczy ich już bardziej bezpośrednio artykuł G. L. Pospiełowa, zatytułowany *Człowiek i moralne zasady postępu nauki*. Autor stwierdza, że kończy się definitywnie okres, kiedy można było nie myśleć o społecznych skutkach wyników naukowych. Nauka jako wytwór logiczny i nauka jako proces zachodzący wewnątrz „inkubatora mózgowego” nie posiadają jeszcze żadnego odniesienia do moralności. Ingerencja moralności w naukę dokonuje się natomiast, zdaniem Pospiełowa, w następujących okolicznościach: 1) gdy wyniki naukowe zostają publicznie ogłoszone i popadają w konflikt ze społecznie uznawanymi systemami sądów i przekonań ideologicznych; 2) gdy nacisk społecznych lub wewnątrzśrodowiskowych potrzeb narzuca określoną selekcję zagadnień i przedmiotów badań oraz utrudnia badaczom dostęp do laboratoriów i instrumentów badawczych itp.; 3) gdy wyniki znajdują wreszcie praktyczne zastosowanie. Ta ostatnia zwłaszcza sprawa ma dziś szczególne znaczenie. Jakoż autor proponuje w tym zakresie pewien rodzaj samoograniczenia i reglamentacji. Opowiada się mianowicie za umowami międzynarodowymi, które by zakazywały stosowania w celach militarnych niektórych odkryć. Odrzuca natomiast takie formy ograniczeń, jakie stosują np. firmy kapitalistyczne, które w obawie o własne zyski skupują i utajają wyniki badań.

Autor przestrzega zwłaszcza przed niebezpieczeństwem praktycznych zastosowań takich odkryć, które dotyczą bezpośrednio człowieka i jego osobowości. Chodzi tu o odkrycia genetyki i możliwości wykorzystania ich do utrwalenia i pogłębienia nierówności między ludźmi — poprzez wzmocnienie nierówności społecznych nierównością biologiczną. Bierze także pod uwagę możliwość bezpośredniego programowania mózgu ludzkiego.

2. Artykuł A. S. Arseniewa *Nauka i człowiek (aspekt filozoficzny)*, który otwiera drugi dział książki, podejmuje pewne socjologiczne i antropologiczne kwestie dotyczące nauki, aby na tym tle naszkicować związaną z nią problematykę moralną.

Geneza współczesnej nauki tkwi, zdaniem Arseniewa, w strukturze gospodarki towarowej. Nauka jest przejściową formą duchowej twórczości i z czasem ustąpi miejsca innym jej formom. Praca fizyczna i umysłowa, łącznie z działalnością twórczą, może być przekazana maszynom.

Moralne aspekty nauki dają się sprowadzić do dwu kwestii 1) do zastosowań wyników naukowych na korzyść lub niekorzyść człowieka, co ilustruje np. podbój kosmosu z jednej strony, a broń jądrowa z drugiej, 2) do stosunku do człowieka — czy będzie on traktowany jako przedmiot, czy też nauka umożliwi mu stanie się podmiotem rozwijającym swe ludzkie możliwości.

Artykuł Arseniewa zawiera, jak sądzę, szereg myśli rzadko spotykanych w literaturze marksistowskiej, a pochodzenia rdzennie Marksowskiego. Jego naczelną ideę

przeformułowałbym mianowicie w taki oto sposób. Nauka nowożytna rodzi się w strukturze alienacji i w strukturze tej funkcjonuje. Efektem tego jest, że nie wyzwala ona człowieka jako podmiotu, ale niekiedy wprost przeciwnie, utrwała go w sytuacji przedmiotu właśnie, siły roboczej. Jak alienację pracy usunąć może dopiero powszechna automatyzacja, tak alienację nauki usunąć może automatyzacja czynności naukowych. I jest to wymiar moralny nauki, który należy brać pod uwagę.

Z kolei artykuł E. J. Sołowjewa *Wiedza, wiara i moralność* obfituje w rozmaite kwestie filozoficzne i podejmuje dyskusję ze stanowiskiem etycznym Kanta. Zawiera on co najmniej dwie idee godne tu odnotowania. Jedna z nich nawiązuje do polemik z ideologią scjentyzmu. Scjentyzm wierzy mianowicie w samowystarczalność nauki, w jej zdolność do rozstrzygania wszelkich kwestii, w tym także etycznych. Jest więc doktryną, która czyni bezprzedmiotowym spór o moralne aspekty nauki, skoro moralność jako dziedzina odrębna i nieredukowalna do nauki nie istnieje lub nie ma racji bytu. Toteż jednym z ważnych zadań „etyki nauki” jest walka ze złudzeniami scjentyzmu i jego niebezpieczeństwami.

Druga idea dotyczy poszerzania się pod wpływem postępu naukowego zakresu odpowiedzialności moralnej. Stajemy się odpowiedzialni nie tylko za działania indywidualne, lecz także za procesy i zjawiska społeczne, historyczne i naturalne, takie jak masowa nędza, przestępczość, wyzysk typu kapitalistycznego, środowisko naturalne, zasoby wnętrza Ziemi itp. Wymaga to odpowiednich przemian w teorii i świadomości moralnej. Tradycyjna etyka indywidualistyczna okazuje się tu niewystarczająca.

Artykuł O. G. Drobnickiego *Prawda naukowa a dobro moralne* poświęcony jest w całości konfrontacji poznania naukowego i moralności jako dwu form pojmowania świata i bytu ludzkiego. Nauka odnosi się tylko do faktów, do tego, co jest, podczas gdy moralność wskazuje na to, co może i powinno być. Nauka rozpatruje relacje środków i celów, moralność ma na uwadze tylko cele.

3. W. J. Tołstych w rozprawce *Galileusz przeciw Galileuszowi* rozpoczyna swe wywody od zwrócenia uwagi na zmiany, jakie zaszły w ocenie problemu wzajemnych relacji między nauką i moralnością. W drugiej połowie XIX wieku chemik francuski M. Berthelot w pracy *Nauka i moralność* twierdził, że postęp nauki oznacza zarazem postęp moralności. Podobny pogląd wyznaje również K. A. Timiriazjew w przedmowie do rosyjskiego przekładu tej książki (1898 rok). W połowie XX wieku natomiast Einstein oświadcza, że społeczna rola nauki zależy od moralnych cnót ludzkości, których to dyspozycji nauka sama przez się nie jest w stanie stworzyć. W tym kontekście autor cytuje pewien mało znany fakt. Otóż na międzynarodowej konferencji uczonych poświęconej roli nauki, w lipcu 1970 roku, 25-letni Anglik, dr Peter Harper, złożył oświadczenie, że przerywa swe badania w dziedzinie mózgu ze względu na możliwość wykorzystania nagromadzonych już w tym zakresie wyników przeciw człowiekowi.

W pozostałych partiach artykułu autor rozpatruje szczegółowo — odwołując się do przykładu dramatu Brechta *Życie Galileusza* — sens moralny czynu Galileusza odwołującego przed Inkwizycją swe poglądy. Nie aprobuje tego czynu, a zwłaszcza jego uzasadnień, ale nie zgadza się również z Brechtem, ostro osądającym swego bohatera. Zgadza się natomiast z nim co do tego, że nie należy iść na kompromisy z własnym sumieniem, gdy w grę wchodzi prawda.

Podobny jest w treści artykuł Gulygi *Kryzys moralny czy kryzys społeczny?* Autor rejestruje reakcje moralne uczonych po roku 1945. Otto Hahn, który wspólnie pracował przy rozszczepieniu atomu uranu w 1939 roku, po Hiroszimie bliski był samobójstwa. Twórca cybernetyki, Norbert Wiener, zastanawiał się (jak to wyjawia

w swej autobiografii *I am a Mathematician*), czy nie powstrzymać się od publikacji swych idei. Zmienił zamiar tylko na skutek przekonania, że jego idee należą do jego czasu, a nadto, że będą one odkryte przez kogoś, kto nie będzie miał jego skrupułów moralnych. Albert Einstein pisał o poczuciu winy współczesnych fizyków, analogicznym do poczucia winy, które gnębiło Alfreda Nobla, wynalazcę dynamitu, co skłoniło go do ufundowania nagrody jego imienia.

Artykuł W. W. Kowanowa, zatytułowany *O ludziach najbardziej humanitarnego zawodu*, szkicuje sylwetki moralne kilku wybranych lekarzy radzieckich. Całość zbioru zamyka artykuł E. W. Ilienkowa *Humanizm i nauka*. Autor polemizuje z dwiema postawami — abstrakcyjnego humanizmu i scjentyzmu. Pierwsza to postawa moralisty nie liczącego się z okolicznościami, druga — to postawa rzeczowości wyzutej z aspektów moralnych.

Jak widać z niniejszej prezentacji, autorzy książki skoncentrowali się wokół dwóch grup zagadnień: ogólnofilozoficznych i ogólnoaksjologicznych kwestii dotyczących stosunku między poznaniem naukowym a etyką i sferą moralności oraz właściwych kwestii etyki poszczególnych nauk, tj. całokształtu tych spraw i aspektów nauki, które nasuwają potrzebę wartościowania moralnego. Ta druga grupa problemów wydziela się dzisiaj coraz bardziej w osobną klasę, wymagającą odrębnego traktowania i swoistych środków analizy. Rośnie również jej waga i znaczenie praktyczne.

Stanisław Rainko

ETYKA W ZSRR

A. G. Charczew, B. D. Jakowlew, *Oczerki istorii marksistsko-leninskoj etiki w SSSR*, Izd. „Nauka”, Leningradskoje otdielenije, Leningrad 1972, ss. 216.

Pod patronatem Instytutu Filozofii Akademii Nauk ZSRR ukazała się nowa publikacja z historii marksistowsko-leninowskiej myśli etycznej w ZSRR. Jej autorzy, A. G. Charczew i B. D. Jakowlew, nie pretendując do wyczerpującego przedstawienia dziejów etyki w ZSRR, określili swoją pracę jako zbiór szkiców na tematy etyczne. Są one jednak bardzo doniosłe dla omawianego tematu. Po pierwsze odnoszą się do całych dotychczasowych dziejów myśli etycznej w ZSRR, a po wtóre stanowią najbardziej pogłębioną analizę tych dziejów (przynajmniej spośród znanych mi prac).

Recenzowana praca, oprócz wstępu i zakończenia, składa się z sześciu rozdziałów. Rozdział pierwszy zatytułowany „Marksizm i etyka” zawiera przegląd stanowisk marksistów na temat stosunku filozofii do etyki i analizuje różne poziomy refleksji etycznej. Dostrzegając pogłębiającą się emancypację etyki jako nauki empirycznej, autorzy sądzą mimo to, że etyka nadal stanowi część składową filozofii (s. 14 i 117).

Zdaniem Charczewa i Jakowlewa, świadomość występowania w etyce podziałów „poziomych” i „pionowych” nabiera coraz większego znaczenia w miarę rozwoju samej etyki i stopniowego wyodrębniania się badań nad dziedziną moralności w postaci powstających coraz to nowych dyscyplin badawczych. Problem ten jednak — podkreślają autorzy — nie jest jeszcze dostatecznie opracowany w marksizmie.

Cztery następne rozdziały („Rewolucja październikowa a moralność. Analiza problemów moralnych w popaździernikowych pracach Lenina”; „Krytyka moralności burżuazyjnej i walka z religijno-idealistycznymi teoriami etyki w okresie przejściowym”; „Rozwój teorii wychowania komunistycznego. Niektóre problemy kształtowania nowej moralności”; „Problemy etyki w literaturze filozoficznej w latach dwudziestych i trzydziestych”) poświęcone są omówieniu znaczenia wydarzeń związanych ze zwycięstwem Rewolucji Październikowej dla teorii W. Lenina na temat moralności komunistycznej, krytyce burżuazyjnej moralności, walce z religijno-idealistycznymi teoriami etycznymi w okresie przejściowym, rozwojowi teorii wychowania komunistycznego i problemom etycznym w radzieckiej literaturze filozoficznej lat dwudziestych i trzydziestych.

Opisując dzieje kształtowania się myśli etycznej w pracach twórców marksizmu i takich wybitnych pisarzy marksistowskich, jak Lafargue, Labriola, Bebel, Mehring, Plechanow, autorzy radzieccy poddają krytyce poglądy niektórych teoretyków II Międzynarodówki (np. koncepcje „socjalizmu etycznego” K. Schmidta i K. Vorländera oraz znaną książkę K. Kautskiego — *Etyka i materialistyczne pojmowanie dziejów*). Na tym tle podnoszą zasługi Lenina w rozwijaniu marksistowskiej koncepcji moralności, zwłaszcza po zwycięstwie Rewolucji Październikowej.

Sz szczególnie interesujące są te partie książki, które dotyczą bezpośrednio dziejów walki o rozwój marksistowsko-leninowskiej myśli etycznej w ZSRR z przedstawicielami tradycji religijno-idealistycznej w Rosji, a także z tendencjami nihilistycznymi i wulgarnymi niektórych marksistów. Zawierają one sporo nowych informacji o latach dwudziestych.

W oparciu o źródłową literaturę, w sposób rzeczowy i przekonujący przedstawiona jest barwna panorama wydarzeń historycznych lat dwudziestych i trzydziestych. Ta część pracy należy do najbardziej wartościowych. Autorzy nie ograniczyli się tylko do cytowania dzieł profesjonalnych filozofów, ale wykorzystali także istotne dla marksistowskiej teorii moralności wypowiedzi działaczy politycznych, teoretyków wychowania, pisarzy i artystów. Ujawnili także rolę szerokich mas pracujących w kształtowaniu nowej moralności i wychowywaniu całego społeczeństwa (subotniki, sądy środowiskowe w zakładach pracy, różne formy współzawodnictwa pracy). Szczególnie wiele uwagi poświęcili roli partii, związków zawodowych i szkoły w upowszechnianiu moralności komunistycznej.

Ostatni rozdział poświęcony jest okresowi powojennemu i stanowi interesujące, syntetyczne ujęcie dyskusji, poszukiwań i prac radzieckich etyków¹. Jest to zwięzłe, a zarazem wyczerpujące kompendium wiedzy na temat współczesnej radzieckiej myśli etycznej.

Rozumiejąc szkicowy charakter wielu uwag autorów, odczuwam jednak jako pewien brak ich pracy pominięcie dyskusji na temat VI tomu *Istorii filozofii* (Moskwa 1965), na temat trudności oceny wydarzeń lat dwudziestych w ZSRR. Nazbyt zdawkowo skwitowali autorzy takie problemy, jak ocenę III tomu *Istorii filozofii* (Moskwa 1943) i dyskusje ideologiczne lat powojennych, ograniczając się do lakonicznego stwierdzenia, że problemy moralne okresu wojny „były rozstrzygane przede

¹ Por. W. G. Iwanow, W. P. Koblakow, A. G. Charczew, *Problemy i kierunki rozwoju współczesnej etyki radzieckiej*, „Etyka” 1970, t. 7.

wszystkim w dokumentach partyjnych, w wystąpieniach I. W. Stalina, M. I. Kałiniń, A. A. Żdanowa i innych przywódców partii i rządu" (s. 147).

Bez uwzględnienia wspomnianych dyskusji trudno jest w pełni ocenić osiągnięcia, a także braki w rozwoju marksistowsko-leninowskiej myśli etycznej w ZSRR.

Ogólnie oceniam recenzowaną pracę jako bardzo wartościową, proponując naszym wydawcom dokonanie możliwie szybkiego jej przekładu na język polski.

Kazimierz Ochocki

MORALNA PROBLEMATYKA ROZWOJU TECHNIKI

Hans Sachsse, *Technik und Verantwortung. Probleme der Ethik im technischen Zeitalter*, Rombach, Freiburg 1972, ss. 156.

Autor nie zajmuje się zawodowo etyką, nie jest także moralistą. Na obwołanie książki wydawnictwo prezentuje go jako profesora chemii, czynnego zarówno na niwie akademickiej, jak i w przemyśle, posiadacza patentów z dziedziny petrochemii. Omawiana tu książka nie jest jego debiutem humanistycznym, lecz jest czwarta z kolei.

Jest zatem Sachsse przedstawicielem tej dość licznej grupy uczonych przyrodników, którym nieobca jest refleksja nad problemami nie dotyczącymi bezpośrednio przyrodoznawstwa i jego technicznych zastosowań. Poglądy jego mogą więc być interesujące jako wyraz punktu widzenia tej grupy badaczy.

Książka stanowi zbiór artykułów i referatów wygłoszonych i opublikowanych w latach 1969—1972. Składa się z sześciu rozdziałów, omawiających kolejno: filozoficzne aspekty badań chemicznych, dzisiejsze relacje między etyką i nauką, refleksje nad techniką i jej rolą moralną, polemikę z Marcusego krytyką techniki, rolę badań naukowych w przemyśle i na uniwersytecie, wreszcie analizę problemów etycznych postępu technicznego. Napisana żywym językiem, z polemicznym nerwem, książka ta wydaje się być lekturą godną polecenia humanistom. Zbyt często bowiem, jak sądzę, w uprawianej przez nas refleksji nad techniką i jej wpływem na moralną stronę życia ludzkiego ujawnia się brak wiadomości o tym, czym technika rzeczywiście jest, jak właściwie funkcjonuje i jakie realne problemy przynosi. Dyskusje nasze łatwo grzęzną w jałowym optymizmie o technokratycznych ciągotkach lub też wyradzają się w równie jałowe jeremiady o zagrożeniach — realnych i urojonych — które niesie ze sobą rozwój techniki.

W sprawie znanego, toczonego przed paroma laty także i u nas sporu o istnienie i charakter odpowiedzialności badacza za prowadzoną przezeń działalność poznawczą autor opowiada się za uznaniem faktu istnienia tej odpowiedzialności, uzasadniając swe stanowisko następująco.

Obraz przyrody, budowany przez nauki przyrodnicze, zawiera coraz więcej elementów wywodzących się z aktywnego udziału człowieka w przetwarzaniu przy-

rody. Już sama obserwacja jest przecież ingerencją w przyrodę, nie wspominając o konstruktywnym wkładzie wnoszonym przez myślenie modelowe. Również metoda abstrakcji, stanowiąca dziś powszedni element naukowego myślenia, jest przecież wartościującym przedmiot badania wyborem, w którym kierujemy się odpowiednio do założonych przez nas celów praktycznych i teoretycznych. Odpowiedzi, których udziela nam natura, zależą przecież od tego, jakie stawiamy jej pytania. Kończy się — wedle autora omawianej książki — czas pozytywizmu i empiryzmu w badaniach przyrodniczych; fakty, które miały stanowić ostatnią instancję kontroli naszej wiedzy, tracą charakter tego, co dane, i nie mogą być już stosowane jako znaki orientacyjne w postępie wiedzy (s. 20).

Rozwój wiedzy oraz opartej na niej techniki powiększył w sposób uprzednio niespotykany także możliwości badania. Wraz z postępowaniem wiedzy przyroda nie stała się po prostu badać świata bez określonego ściśle celu i ograniczeń. Problem wyboru celu i zadań badawczych doprowadził już do powstania osobnej dyscypliny naukowej — planowania i wartościowania badań i eksperymentów.

Owo planowanie stymulowane jest także przez coraz większe koszty badań naukowych, które wymagają przecież niekiedy tworzenia całych zakładów przemysłowych i olbrzymich zasobów energii. Warunkiem nowoczesnych osiągnięć przyrodniczych stały się nakłady finansowe, wysiłek organizacyjny i współpraca przedstawicieli licznych dziedzin nauki. To właśnie zmusza jednakowoż do ścisłego wyboru i ograniczeń w badaniach i eksperymentowaniu. Nasza wiedza przestaje zatem mieć charakter tego, co dane, obiektywnego układu odniesienia, orientującego nas w świecie, a staje się coraz bardziej tylko naszym własnym dziełem, instrumentem, dla którego natura jest prawie wyłącznie materialem, przedmiotem działania. Nauka nie rozwija się żywiołowo i równomiernie jak środowisko biologiczne; rozwój jej wytyczają cele i wartościowania tworzących ją ludzi. Dlatego też nauka może popełniać pomyłki, wkraczać na ślepe drogi, a zatem — ta uwaga Sachssego wydaje się szczególnie inspirująca i warta poważnej dyskusji — nie może już być mowy o wolności nauki w sensie właściwym dla tradycyjnego społeczeństwa liberalno-burżuazyjnego.

Szczególne odpowiedzialność spoczywa, zdaniem autora, na badaczach z dziedziny nauk przyrodniczych, którzy jako doradcy i eksperci mogą wpływać zasadniczo na decyzje o charakterze społecznym. Nie można więc zaprzeczyć tezie o odpowiedzialności badacza za prowadzone przezeń badania i za działalność dydaktyczną, która m.in. polega też na właściwym wyborze materiału. Nie można także zaprzeczyć, że uczony jest współodpowiedzialny za techniczne zastosowania swoich odkryć, ponieważ kierunek tych zastosowań także zależy w dużej mierze od niego jako eksperta.

Podstawowym problemem współczesnego rozwoju techniki staje się więc poczucie odpowiedzialności uczonego. Sachsse proponuje jako zasadę (s. 25, 26), wedle której odpowiedzialność powinna być oceniana — rachunek dobra, który trzeba przeprowadzać nieustannie, nie dając się ukołysać XIX-wiecznym wyobrażeniom, że wszystko, co nowe, musi być nieuchronnie lepsze od starego. Praktycznie zasada ta sprowadza się — wedle niego — do wyboru mniejszego zła.

Streszczone powyżej rozważania Sachssego pozwalają, jak sędzę, zakwalifikować go jako takiego przyrodnika i wynalazcę, który nie jest zafascynowany technicznymi efektami rozwoju przyrodniczego, nie ma także tendencji technokratycznych. Tym bardziej interesujące mogą się więc okazać jego uwagi polemiczne dotyczące tych prądów intelektualnych, których treścią jest atak na technikę i upatrywanie w niej podstawy zjawisk kryzysowych we współczesnym społeczeństwie.

Zacząć wypada od stwierdzenia pewnego nieporozumienia. Autor omawianej książki traktuje mianowicie Marcusego jako reprezentatywnego przedstawiciela myśli marksistowskiej w jej „zachodnim” wydaniu. Pomijając nawet spory o zasadność modnego ostatnio podziału geograficznego w analizie współczesnej myśli marksistowskiej, stwierdzić na pewno trzeba, że kwalifikowanie Marcusego jako marksisty jest zupełnie nieuzasadnione. Autor *Jednowymiarowego człowieka* rozpoczął swą intelektualną karierę niewątpliwie w kręgu marksistowskiej inspiracji, podobnie jak cała generacja niemieckiej humanistyki zgrupowana wokół frankfurckiego Institut für Sozialforschung. Jego ewolucja prowadziła jednak w kierunku niezgodnym z materializmem.

Pośrednio wskazuje na to nawet Sachsse. Opisując rozwój poglądów myślicieli, którzy reprezentują — jego zdaniem — ów zachodni marksizm, podkreśla słusznie, że odrzucają oni zarówno Engelsowskie dywagacje filozoficzne, jak i tezę o dialektyce sił wytwórczych i stosunków produkcji, jak wreszcie teorie wartości dodatkowej Marksa. Wraz z nimi odrzucony zostaje także „przesąd” o rozumnym rozwoju historii. Powstaje słusznie pytanie, czy myśliciele, którzy z jakichkolwiek rzeczowych powodów zrezygnowali z tych elementów marksistowskiej refleksji teoretycznej, mogą być nazywani marksistami. Zdziwienie budzić musi fakt, że Sachsse to czyni.

Niezależnie od tego nieporozumienia zauważyć trzeba, że Sachsse bardzo trafnie i skutecznie polemizuje z antytechniczną utopią Marcusego. Wskazując, że w obserwacjach autora *Rozumu i rewolucji* zawiera się spory element prawdy, Sachsse stwierdza, iż propozycje Marcusego wywodzą się z głębokiego niezrozumienia istoty techniki współczesnej, zwłaszcza zaś automatyzacji, tj. tej części techniki, która w utopijnym społeczeństwie przyszłości ma zapewnić usunięcie cierpienia cywilizacyjnych związanych z „zasadą wydajności”, a która wcale nie uwalnia człowieka od związku, a więc i od uzależnienia od techniki.

Inną grupą zagadnień omawianych w recenzowanej pracy jest postęp techniczny i implikowane przezeń problemy etyczne. Widzi je autor przede wszystkim w związku z rozwojem technicznych środków masowej zagłady, z zanieczyszczeniem naturalnego środowiska, ze społecznymi skutkami farmakologii, genetyki i techniki informacyjnej.

Nie ulega wątpliwości, że rozwój techniki nie powinien już przebiegać żywiołowo, tak jak się to działo dotychczas. Mitem jest przekonanie, że odkrycia i wynalazki techniczne nie niosą żadnych problemów moralnych, ponieważ dokonują się tak, jak przebiega rozwój gatunków biologicznych czy inny proces przyrodniczy. Rozwój techniki dokonuje się na odpowiedzialność człowieka, ponieważ to człowiek podejmuje w tym zakresie decyzje. O naszej przyszłości zadecyduje rozstrzygnięcie problemów etycznych, nie technicznych — pisze autor (s. 122).

Sachsse stwierdza nieprzydatność lub istotne trudności w stosowaniu obowiązujących zasad moralnych (np. zasady mówienia prawdy, zasady poszanowania cudzego dobra) w sytuacjach stworzonych przez nową technikę — szczególnie w zakresie posiadania i wymiany informacji. Analizuje także zasadność moralną i przydatność praktyczną stosowanych aktualnie sposobów postępowania w tym zakresie (zniesienie własności informacji, całkowita jawność informacji, centralna kontrola i dyspozycja informacji) wskazując, że każdy z nich kryje w sobie różnorakie niebezpieczeństwa nie pozwalające traktować go jako rozwiązania najwłaściwszego.

Stwierdzić niestety trzeba, że w zakresie propozycji pozytywnych książka nie jest tak bogata, jak w swych partiach analitycznych i polemicznych. Sprowadzają się one do kilku postulatów: rozszerzenia nauczania etyki na uczelniach technicz-

nych, rozszerzenia i pogłębienia kultury technicznej społeczeństwa i jego wiedzy o technice, aktywnej troski o ochronę naturalnego środowiska człowieka, a także do możliwie najszerszego i najaktywniejszego stosowania analizy wartości również w zakresie przewidywalnych skutków moralnych i społecznych nowych wynalazków i urządzeń technicznych.

Książka Sachssego nie jest więc wybitnym dziełem etycznym. Ale na pewno stanowi interesujący przyczynek do toczącej się w całym świecie humanistycznym dyskusji o technice i jej konsekwencjach społecznych. Rzadko rozbrzmiewają tu głosy ludzi bezpośrednio tworzących przedmiot tej dyskusji. I choćby z tego względu jest to pozycja warta lektury.

Mirosław Skwieceński

KRYTYKA ETYKI FENOMENOLOGICZNEJ

Jerzy Trębicki, *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, PWN, Warszawa 1973, ss. 188.

Wydana niedawno książka Jerzego Trębickiego została poświęcona aksjologii i antropologii Maxa Schelera. Nie jest więc monografią całej twórczości tego pisarza, lecz pracą, której zasadniczą tematykę wyznaczają dwie części tytułu podstawowego dzieła Schelera: *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Versuch einer neuen Personalismus (Formalizm w etyce a materialna etyka wartości. Próba określenia nowego personalizmu)*. Trębicki próbuje naszkicować główne etapy ewolucji poglądów Schelera na wartości, ich hierarchie i poznanie, a także zastanawia się, czy rzeczywiście Scheler był fenomenologiem. Zasadniczy wysiłek kieruje jednak na wyjaśnienie głównych idei Schelera sformułowanych właśnie w *Formalismus in der Ethik*, chociaż uwzględnia także wiele innych jego prac. Podyktowane jest to celem książki, która w zamiarze autora przedstawiać ma Schelerowską etykę materialną, a zwłaszcza jej jawne i utajone założenia i konsekwencje.

Zadanie swe określa Trębicki w przedmowie, gdzie stwierdza, że ma zamiar dokonać: 1) rekonstrukcji najistotniejszych elementów Schelerowskiej aksjologii; 2) konfrontacji stanowiska Schelera z etyką Kantowską, katolicką, egzystencjalną, pragmatyczną i marksistowską; 3) rekonstrukcji ukrytych i jawnych założeń antropologii i aksjologii Schelera, a zwłaszcza ogólnych założeń jego systemu wartości, zbadania ich statusu ontologicznego, sposobu ich poznawania oraz wyjaśnienia relacji wartość—powinność. Ponadto, jak twierdzi autor, „zadaniem pracy jest prezentacja etyki w wydaniu fenomenologicznym oraz podjęta z pozycji marksistowskiej próba jej oceny”.

Jest przywilejem autora, iż może dokonać takiej organizacji materiału, która najbardziej wyrazi konkluzje, do jakich doszedł w trakcie analizy badanego przedmiotu. Książkę Trębickiego dobrze jest jednak czytać od końca albo przynajmniej od rozdziału VI. Tam bowiem znajduje się klucz do zrozumienia jego interpretacji etyki Schelera. O etyce tej napisano wiele książek, obroniono sporo prac doktorskich (m.in. J. Trębicki) i habilitacyjnych. Jest więc ona znana i dość dobrze zbadana.

Trębicki nie zamierzał więc na nowo Schelera odkrywać; nie zamierzał też, co wydaje się tu niezmiernie ważne, przyswajać polskim czytelnikom dosłownej treści jego etyki, zawartej głównie w *Formalismus in der Ethik*, z pozycji niezaangażowanego obserwatora. Przeciwnie, merytoryczną analizę antropologii i aksjologii Schelera przeprowadzał z określonego na wstępie metodologicznego punktu widzenia. A nie był to punkt widzenia samego Schelera. Fakt ten w istotny sposób wpływał nie tylko na interpretację analizowanych zagadnień, lecz także na sam ich selektywny dobór.

Swoją główną pracę etyczną, *Formalismus in der Ethik*, zaczyna Scheler, zgodnie z obietnicą zawartą w jej tytule, krytyką etyki Kanta. Krytykuje głównie jej formalizm, rygoryzm i intelektualizm. Przede wszystkim odrzuca Kantowską interpretację istoty i zakresu poznania *a priori*. Dla Kanta było ono zawsze 1) czysto formalne, a nie materialne; 2) intelektualne, a nie emocjonalne lub zmysłowe; 3) ogólne, a nie jednostkowe; przede wszystkim zaś 4) konieczne, a nie przypadkowe. Poznanie prawa moralnego, podstawy moralności u Kanta, było nadto nie tylko aprioryczne, lecz i syntetyczne. Wszystko to — zdaniem Schelera — wykluczało, by wartości etyczne mogły być indywidualne, poznawalne inaczej niż intelektualnie i wreszcie by były one nie czysto formalnymi nakazami, lecz materialnie określonymi jakościami człowieka lub jego czynów. Scheler dążył więc do wykazania, że można poznawać *a priori* nie tylko treści intelektualne, lecz także emocjonalne, oraz że przedmiotami swoistego poznania aksjologicznego (*Wertgefühl*), które jest zawsze emocjonalne, są indywidualne, treściowo określone materie — wartości. Odrzucając więc Kantowski imperatyw kategoryczny jako jedyną etyczną normę podstawową, starał się ugruntować nową etykę. Miała być ona oparta właśnie na indywidualnych, poznawanych emocjonalnie i apriorycznie zarazem wartościach. W ten sposób określał nowy, jego zdaniem, przedmiot poznania etycznego. Nie zadowalała go też Kantowska interpretacja podmiotu moralnego. Dlatego druga część tytułu wspomnianej jego pracy zapowiada stworzenie podstaw nowego rodzaju personalizmu. Twierdzi, że podmiotem poznania etycznego jest nie Kantowski człowiek jako rzecz sama w sobie, lecz osoba ludzka. Później zresztą okazało się, że jest ona ostatecznie równie niepoznawalna z zewnątrz, jak jej Kantowski odpowiednik. Schelerowski personalizm nawiązuje wyraźnie do tradycji chrześcijańskiej, m.in. tomistycznej, gdzie pojęcie osoby odgrywa kluczową rolę. Jest to zapewne wynikiem luźnych zresztą afiliacji Schelera z filozofią F. Brentana, która oprócz wątków arystotelesowskich zawierała także pewne elementy tomizmu co się tyczy osoby ludzkiej. Zresztą i tomizm nawiązywał przecież w tej sprawie do Stagiryty. Drugim momentem określającym Schelerowską interpretację osoby były zapewne żywo przeżywane przezeń rozterki religijne. Wszystko to sprawiło, iż jego etyka była i jest przedmiotem licznych opracowań podejmowanych przez myślicieli chrześcijańskich. Niektórzy z nich, np. K. Wojtyła, zastanawiają się nawet nad „możliwością zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera”. Dodatkowym momentem wspólnym jest tu fakt ufundowania etyki Schelera na założeniach teistycznych.

Ważnym fragmentem teorii etycznej Schelera jest jego interpretacja wzorów osobowych, którym Trębicki poświęca dużo uwagi. Podkreśla w związku z tym, że wzory te są emanacją Schelerowskiej hierarchii wartości. Można by tu dodać, że wzory osobowe zawsze są emanacją wyobrażeń wartościujących, a hierarchie tych wzorów są wyraźnie skorelowane z postulowanymi hierarchiami wartości. Sprzężenie ich z hierarchią wartości nie jest więc specyficzne tylko dla Schelera. Święty, geniusz, bohater, pionier cywilizacji i „mistrz życia” — to główne konkretyzacje

Schelerowskiej hierarchii wartości, uosabiające poszczególne jej poziomy. Trębicki ma oczywiście rację, dowodząc ich ścisłej zależności od osobistych wyobrażeń i *premalismus in der Ethik*, który oscylował między mozaizmem i chrześcijaństwem, co znajduje odbicie w pewnym stopniu także w książce Trębickiego. Ewolucję tę można powiązać niewątpliwie z kolejnymi „kryzysami światopoglądowymi” autora *Formalismus in der Ethik*, który oscylował między mozaizmem i chrześcijaństwem, co ponad wszelką wątpliwość wpływało na sposób widzenia przezeń natury i hierarchii wartości.

Warta uwagi jest też nieustanna, stale potęgująca się pasja walki Schelera z „resentymentem”, jak nazywał postawę moralności pozornej, opartej na fałszywej świadomości, dręczonej poczuciem bezsilności wobec silnych. Twierdził, że resentyment ten jest wynikiem pogwałcenia obiektywnej hierarchii wartości i fałszywego wywyższania wartości niższych. Fakt ten może mieć co najmniej dwie przyczyny: wartość niższą traktuje się jako wyższą, niż jest ona obiektywnie (1) wskutek subiektywnej niedoskonałości i wynikającej stąd wadliwości rozpoznania aksjologicznego bądź też, najczęściej, (2) wskutek niemożności osiągnięcia wartości rzeczywiście wyższej. Przede wszystkim ta druga sytuacja jest dla wykształcenia się resentymentu szczególnie typowa. Tchórzliwe płaszczenie się nazywane jest wówczas pokorą, postawa uległości silniejszemu — posłuszeństwem, tolerowanie lekceważenia, ironii i pogardy — cierpliwością, a bezsilność i niemożność pomszczenia zniewagi — wybaczeniem. Postulując autentyczność jako remedium przeciw moralności fałszywej, stał się Scheler poniekąd prekursorem późniejszych egzystencjalistów. Był im bliski także w tym, że sferę podmiotowości indywidualnej — osobę ludzką — uważał za dziedzinę dostępną wyłącznie poprzez akt „od wewnątrz”, a nie poprzez nastawienie przedmiotowe. Podobnie jak oni, wierzył też, iż jest ona radykalnie podmiotowa, tzn. w ogóle nie może się stać przedmiotem poznania transcendentnego, z zewnątrz; nie może być bowiem nigdy przedmiotem w jakimkolwiek sensie tego słowa. Nie oznacza to oczywiście, że Scheler był egzystencjalistą. Wątpliwości mieć można nawet co do jego przynależności do fenomenologii, zwłaszcza w jej klasycznej, Husserlowskiej interpretacji. Trębicki podziela w tej sprawie opinię R. Ingardena, który twierdził, że „Kto uważnie czyta dzieło *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, ten słusznie może postawić pytanie, czy Scheler jest w nim jeszcze fenomenologiem”. Trębicki, cytując tę opinię (s. 115), nie wykorzystał możliwości dokładniejszej konfrontacji stanowiska metodologicznego Schelera z założeniami fenomenologii Husserla. Wątpliwości w tej sprawie wyraził zresztą już wcześniej (por. s. 93, przypis). Zapewne nie stawiał sobie wyraźnie zadania takiej konfrontacji, jednak z drugiej strony podrozdział, zatytułowany „Krytyka [stanowiska Schelera — Z. Z.] ze strony ortodoksyjnej fenomenologii” (s. 148), upoważniał do oczekiwania, że będzie w nim dokładnie porównane to co głosi Scheler, z tym co w tej samej kwestii twierdził Husserl. Rzecznikami „ortodoksyjnej fenomenologii” są tu R. Ingarden i N. Hartmann. Wydaje się dziwne (1) dlaczego rzecznikiem fenomenologii nie uczynił Trębicki samego Husserla, który przecież krytykował Schoelera, w jednej ze swych ostatnich opublikowanych prac — *Krisis der europäischen Wissenschaften* z 1935 r. oraz (2) jakim sposobem można Hartmanna, który nigdy nie był fenomenologiem, czynić rzecznikiem „ortodoksyjnej fenomenologii”? Hartmann nie tylko nie był „ortodoksyjnym fenomenologiem”, co wydaje się sugerować (mimo zastrzeżeń Trębickiego w przypisie na s. 149) wymienienie go we wspomnianym podrozdziale, lecz był jednym z jej przeciwników i krytyków. Krytykował zresztą nie tylko epistemologię i ontologię Husserla (por. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921), lecz także antropologię i aksjologię Schelera (por. N. Hartmann, *Ethik*, 1926), zwłaszcza interpretację „osoby”, kryteria hierarchizacji wartości, właści-

wy tym myślicielom pogląd na status ontologiczny wartości, wadliwe pojmowanie wolności oraz teorię wzorów osobowych i „osób wyższego rzędu”, a więc wszystkie podstawowe założenia ich koncepcji, by nie wspominać o fundowaniu przez nich etyki „poza teizmem i ateizmem”.

Trębicki stara się ustalić Schelerowskie pojmowanie człowieka i jego miejsca w świecie. Śledzi zawiłe i często metaforyczne wątki antropologii Schelera, prowadzące niekiedy do paradoksalnych lub wręcz sprzecznych konkluzji. Schelerowska interpretacja mitu o Adamie i Ewie przechodzi w interpretację człowieka jako *homo faber*, a następnie jako „dezterera życia”, by skończyć na krytyce idei „pozytywnego nadczłowieka”. Tę ostatnią ideę przypisuje Trębicki, za Schelerem, Hartmannowi. Interpretacja ta jest jednak odległa od Hartmannowskiej wizji człowieka. Łatwo można się o tym przekonać, czytając np. jego *Ethik. Das Problem des geistigen Seins* (1933) oraz artykuły zebrane w trzech tomach *Kleinere Schriften* (1955; 1957; 1958).

Rozważania nad antropologią Schelera w rozdziale III kończy Trębicki wielce skrótową prezentacją wersji jego historiozofii. Jest to dziedzina od dawna pociągająca umysły spekulatywne. Rozległa wyobraźnia jest tu bowiem w stanie rysować widoki tyleż sugestywne, co mało prawdopodobne. Trębicki zastanawia się nad podobieństwami Schelerowskiej koncepcji ludzkiego świata, pojmowanego jako ciąg etapów realizującej się świętości, i ostatecznie Boga, do wizji Hegla, dla którego bieg dziejów był ewolucją immanentnego świata rozumu. Dochodzi do przekonania, że wizje te niewiele się od siebie różnią. Można jednak wobec tej konkluzji mieć pewne wątpliwości. Transcendencja Boga wobec świata i człowieka nie była przez Schelera nigdy kwestionowana. Co więcej, głosił on tezę o „zasadniczej korelacji” między przedmiotem a osobą. W myśl tej tezy każdy przedmiot jest przedmiotem zawsze dla jakiejś osoby, do której „odsyla”. Przypomina to strukturę rozumowania trzech tak różnych myślicieli, jak Tomasz z Akwinu, G. Berkeleya i R. Avenarius. W oparciu o zasadę korelacji dowodzili oni istnienia osobowych korelatów świata rzeczy. Scheler korzystał z tej zasady w celu wykazania istnienia osobowego korelatu świata — Boga. Między innymi tę kwestię w doktrynie Schelera stanowczo krytyce poddał Hartmann.

Pisząc o Schelerze, nie sposób oczywiście pominąć kwestię wartości: ich hierarchii, statusu ontologicznego, stosunku do dóbr, a także podziału wartości na rodzaje i klasy. Ingarden w swej rozprawie *O odpowiedzialności* uzależnia nawet istnienie odpowiedzialności od obiektywnego istnienia wartości. Trębicki we wstępie swej pracy oświadcza, iż „wbrew niektórym monografistom zamierza zakwestionować przesvědzenie o tym, że wartość schelerowska to tyle, co idea platońska” (s. 8). Ma tu oczywiście rację, ale wnikliwy czytelnik *Formalismus in der Ethik* i tak nigdy nie przypisze Schelerowi „platonizmu aksjologicznego”. Nieporozumienia dotyczące Schelerowskiej interpretacji statusu ontologicznego wartości etycznych mają, jak się wydaje, genezę głównie lingwistyczną. Trębicki idzie tu mimo woli tą samą drogą, co krytykowani przezeń „monografiści”. Pisze mianowicie: „Nie jest więc tak, aby wartość była tylko właściwością — jest ona bowiem idealnym przedmiotem (*ideelle Objekt*), podobnie jak idealnymi przedmiotami są dla Schelera jakości barwy czy tonu” (s. 75—76). Nieporozumienie polega tu na niewłaściwym, jak się wydaje, zinterpretowaniu przez Trębickiego znaczenia terminu *ideelle Objekt*, a głównie słowa *ideelle*. Fenomenologowie kładli szczególny nacisk na różnicę między *ideelle* a *ideale* oraz *reelle* i *reale*, podczas gdy w tekście Trębickiego następuje jakby ich utożsamienie. W terminologii fenomenologicznej *ideelle* jest kategorią wyłącznie epistemologiczną, oznaczającą korelat intencjonalny aktu świadomości bez przesą-

dzania statusu ontologicznego jego przedmiotu. Wynika to z dyrektywy *epoché*, nakazującej powstrzymywanie się od decyzji ontologicznych. Właśnie termin *ideale* pełni tam najczęściej funkcję orzecznika ontologicznego. Scheler na pewno używał terminu *ideelle* w znaczeniu epistemologicznym, zwłaszcza że wartość traktował jako dodatkową strukturę jakościową „nadbudowującą się” lub — jak sam to nazwał — „rozbłyskującą” na akcie podmiotu moralnego. Tłumaczenie więc *ideelle Objekt* z tekstu Schelera jako „przedmiot idealny” sugeruje interpretację metafizyczną (ontologiczną), a nie fenomenologiczną, którą się posługiwał. Błędu tego nie popełnia zresztą Passweg cytowana przez Trębickiego (por. s. 18). Wątpliwości związanych ze statusem wartości nie wyjaśnia też twierdzenie, w którym autor przypisuje Schelerowi „stworzenie etyki opartej na wartościach bezwzględnych, w sensie obiektywnych fenomenów, które jako byty idealne mają charakter współrzędni z bytem” (s. 103). Zdanie to zawiera lub przynajmniej sugeruje różne, równoważne, zamienne rozumienia „wartości”. Sugeruje mianowicie, że są one (1) obiektywnymi fenomenami oraz (2) bytami idealnymi i jako takie (3) są bezwzględne i (4) mają charakter współrzędni z bytem.

Termin „byt” w punktach 2 i 4 ma odmienne znaczenie, nie wyjaśnione jednak przez autora. O ile nasze odczytanie intencji cytowanego zdania (s. 103) jest właściwe — to należałoby właśnie oba różne sensy „bytu” koniecznie wyjaśnić. W przeciwnym wypadku konstatuje się enigmatyczne „współrzędzenie” bytu z bytem. Warto by również wyjaśnić przy okazji sens owego „współrzędzenia”. Czy chodzi tu autorowi o jakąś wersję klasycznego dualizmu, paralelizmu czy też okazjonalizmu, nie wiadomo. Wreszcie zestawienie punktów 2 i 3 sugeruje właśnie platonizującą interpretację „wartości” u Schelera, którą, jak już pisałem, Trębicki podjął się zwalczać i prostować. Wszystkich tych kłopotów można by, moim zdaniem, uniknąć, gdyby się zwróciło uwagę na wspomnianą różnicę lingwistyczną. Tylko że wtedy nie byłoby tu z czym walczyć, bo nie nastąpiłoby utożsamienie rozważania epistemologicznego z ontologicznym. Niezależnie jednak od sposobu przeprowadzenia wywodu w sprawie interpretacji statusu ontologicznego „wartości” u Schelera, Trębicki — co pragnąłbym raz jeszcze podkreślić — trafnie sformułował swoją konkluzję w tej kwestii. Byłaby ona oczywiście bardziej przekonująca, gdyby uwzględniła właściwe fenomenologom różnice między podejściem epistemologicznym a metafizycznym.

Na marginesie tych konstatacji można zauważyć pewną niekonsekwencję. Otóż Trębicki w sposób zdecydowany, i słusznie, odrzuca metafizyczne uzasadnienie odpowiedzialności moralnej proponowane przez Schelera, który starał się ją oprzeć na wartościach w omówionej przed chwilą interpretacji, a z drugiej strony akceptuje jednak oparte na tych podstawach negowanie przez Schelera zarówno rygoryzmu, jak i relatywizmu etycznego (por. s. 139).

Ostatni, szósty rozdział pracy zawiera krytykę większości podstawowych poglądów Schelera. Krytyką obejmuje Trębicki zagadnienia ontologiczne, fundowanie wartości, kwestię norm moralnych, błędy Schelera w ocenie możliwości emancypacji człowieka oraz kolizje jego etyki materialnej z praktyką. Zarzuty Trębickiego nie sposób tu zresztą w całości przedstawić. Jest ich tak wiele, że można je co najwyżej z grubsza wymienić. Autor zarzuca bowiem Schelerowi prawie wszystko, co jakiegokolwiek filozofii zarzucić można, a zwłaszcza: postulowanie bezzałożeniowości w filozofii, fałszywą interpretację wzorów osobowych, błędną interpretację statusu ontologicznego wartości moralnych oraz kryteriów ich hierarchizacji, bałamutną teorię podmiotu moralnego, pomijanie w rozważaniach filozoficzno-moralnych kontekstu społeczno-historycznego itd. Razi go — jak twierdzi — u Schelera schematyzm, ry-

goryzm (mimo że w innym miejscu książki właśnie Schelerowską krytykę rygoryzmu i relatywizmu uważa za szczególnie celną), dalej: irracjonalizm, emocjonalizm, idealizm, dualizm, moralizatorstwo, kaznodziejstwo, elitaryzm, antydemokratyzm, lekceważenie materialnego uwarunkowania aksjologii, odcinanie się od ludzkiej praktyki życiowej i brak wskazania obiektywnych kryteriów wyboru moralnego w normalnych, a nie tylko wyjątkowych sytuacjach życiowych. Krytykuje też niedocenia- nie przez Schelera społecznikostwa, internacjonalizmu oraz ograniczanie sankcji moralnych do wyrzutów sumienia i skruchy. Zarzuca mu też antystłowianizm, milita- ryzm, a nawet rasizm. Nie wzbrania się przed postawieniem mu zarzutu platonizmu (s. 147), chociaż właśnie sam zapowiedział, że będzie przed nim bronił Schelera (s. 8). Zarzuty te przytaczam tu jedynie w celu pokazania zakresu krytyki podjętej przez Trębickiego. Śledząc rozbieżności poglądów autora *Formalismus in der Ethik*, skłania się Trębicki do przekonania, że mamy tu do czynienia zarówno z „niespój- nym racjonalizmem”, jak i „niekonsekwentnym irracjonalizmem” (s. 110). Zagadnie- nia te z konieczności odsyłają do epistemologicznie wcześniejszych rozstrzygnięć w kwestii obiektywnej prawdziwości czy też ogólniej: logicznej wartości poszczegól- nych tez Schelera, zwłaszcza zaś do określenia kryteriów badania obiektywności po- znania etycznego. Problem ten nie znalazł jednak należytego miejsca w rozważaniach Trębickiego, który ograniczył się do kilku jedynie wzmianek na ten temat. Kwestia ta jest o tyle ważna, że rozległa krytyka tez Schelera zmusza do dokładnego okre- ślenia kryteriów, w oparciu o które się ją prowadzi. Wydaje się, że dyskwalifikacja założeń lub wniosków Schelera winna być poprzedzona właśnie rozważaniami na temat możliwości obiektywnego — i ewentualnie jednoznacznego — rozstrzygnięcia sporów w tej dziedzinie. Trębicki problem ten oczywiście dostrzegł, szkoda jednak, że nie ujawnił wszystkich przesłanek i założeń swej krytyki. Być może uznał to za kwestię oddzielną i zajmie się nią w innym miejscu? Sądzę, że czytelnicy jego pracy o Schelerze byłiby mu za to wdzięczni.

Ogólnie biorąc, krytykę poglądów Schelera podejmuje Trębicki zarówno „od wewnątrz”, śledząc zależności i rozbieżności różnych twierdzeń, jak i „z zewnątrz”, w oparciu o dyrektywy metodologiczne spoza systemu myślowego autora *Formalis- mus in der Ethik* — a więc zarówno ze strony „ortodoksyjnej fenomenologii”, jak i marksizmu. Jak wspominałem, krytyka ze strony „ortodoksyjnej fenomenologii” nie wygląda zbyt przekonująco, przede wszystkim z powodu pominięcia stanowiska najbardziej miarodajnego rzecznika tej filozofii — Edmunda Husserla. Autor *Etyki Maxa Schelera* powtarza również koronny zarzut krytyków fenomenologii: jak uzgodnić twierdzenie fenomenologów, że intuicja, którą przyjmują jako kryterium prawdziwości poznania, jest ostatecznym i niezawodnym sposobem weryfikacji z faktami notorycznej rozbieżności różnych fenomenologów w tej samej sprawie, a nawet tego samego fenomenologa na ten sam temat w różnych jego pracach? Fakt takiej rozbieżności ma dowodzić, że intuicja fenomenologiczna nie jest niezawodnym kryterium poznania, a więc także poznania etycznego, tzn. poznania po- winności moralnej. Otóż wydaje się, że te krytyczne wnioski są wynikiem m.in. absolutyzacji intuicji przez krytyków fenomenologii Husserla. On sam jednak daleki był od przypisywania intuicji i związanej z nią oczywistości znaczenia absolutnego. Przeciwnie, odróżniał wiele odmian i stopni oczywistości, dopuszczając możliwość wypierania oczywistości niepełnych przez inne, dokładniejsze (sprawę tę wyjaśnia zresztą w *Ideach I* oraz *Medytacjach kartezjańskich*). To zaś oznacza, że różnice między fenomenologami, a nawet u tego samego myśliciela w różnych okresach jego refleksji, są wynikiem naturalnego rozwoju ich świadomości w danej sprawie. Husserl odróżniał dążenie do poznania absolutnego od jego osiągnięcia, a więc droge

od celu, i bynajmniej nie twierdził, że znalazł już to wszystko, czego szukał. Sądził tylko, że znalazł metodę poszukiwań. Scheler w wielu zasadniczych sprawach (ale nie we wszystkich) także kroczył tą drogą. Mógł więc modyfikować swoje twierdzenia pod wpływem nowych danych i nowych przemyśleń. W ogólności słuszne wydaje się przyjąć, że o wartości poznania nie decyduje czas, miejsce, osoba czy sposób jego uzyskania, lecz zgodność z naukowymi, intersubiektywnie sprawdzalnymi kryteriami. Jeśli więc mamy gdzieś do czynienia z dwoma (lub więcej) twierdzeniami sprzecznymi, to jest oczywiste, że (zgodnie z zasadą niesprzeczności) nie mogą być one jednocześnie prawdziwe. Każde z nich należy wówczas zweryfikować przy użyciu obiektywnych kryteriów i od wyniku tego sprawdzenia uzależnić określenie jego wartości poznawczej. W rozważanym tu kontekście raz jeszcze uwidacznia się niedostatek rozważań autora nad problemem prawdziwości poznania (zwłaszcza etycznego) i kryteriów jego weryfikacji. Trębicki ma rację w swym dążeniu do ujawnienia ukrytych założeń (przesłanek) filozofii moralnej Schelera, determinujących wiele jego rozwiązań oraz etapy ewolucji zajętego przezeń stanowiska. Można jednak odnieść wrażenie, że niekiedy ulega pokusie uogólniania, np. wtedy, gdy przypisuje Schelerowi schematyzm czy przekonanie o efektywnym, a więc rzeczywistym osiągnięciu absolutu poznawczego w rozważanych zagadnieniach. Tymczasem wydaje się, że należy tu dopuścić możliwość, że ujawniona przez Trębickiego ewolucja poglądów Schelera w wielu kwestiach świadczą może o uświadomianiu sobie przezeń, że znajduje się wciąż jeszcze w stadium poszukiwań.

Celem rozprawy Trębickiego nie jest oczywiście totalna krytyka Schelerowskiej aksjologii i antropologii. Przeciwnie, stara się wydobyć z trudnej twórczości fenomenologa twierdzenia słuszne. Dostrzega też korzyści płynące ze studiowania jego dzieł. Domaga się jednak, by — jak powiada — konfrontować poszczególne tezy autora *Formalismus in der Ethik* z założeniami „autentycznego humanizmu” w rozumieniu M. Fritzlanda (por. s. 139). Píše też, iż filozofia Schelera była dlań „prowokacją do refleksji w zakresie stosunku wartości i powinności moralnej” (s. 139). Pozytywnie ocenia próbę przewyciężenia rygoryzmu i relatywizmu aksjologicznego, zwłaszcza etycznego, oraz demaskowanie depersonalizacji współczesnej cywilizacji technicznej. Pamiętając jednak o licznych zarzutach, jakie postawił etyce Schelera (m.in. właśnie zarzut rygoryzmu), trudno uwierzyć, by autor pracy był rzeczywiście szczerze przekonany o pozytywnych stronach tej filozofii. Wątpliwość ta wypływa z lektury dalszych podrozdziałów, w których ponownie powtarza, „iż etyka schelerowska jest właśnie elitarna [...], antydemokratyczna [...], oznacza absolutyzację jednokierunkowego oddziaływania wzór osobowy—naśladowca [...], brak w niej konkretyzacji takich niewątpliwych wartości, jak internacjonalizm, tzw. społecznikostwo, postawa prometejska, nonkonformizm itd.” (s. 161).

Są to sprawy w pracy Trębickiego najważniejsze. Jego interpretacja filozofii Schelera nie byłaby jednak w pełni czytelna, gdyby nie dołączony do pracy aneks. Można się domyślać, że ma on usprawiedliwiać podtytuł książki: *Przyczynek do ogólnej teorii wartości*. Łatwo się przekonać, że aneks ten nie jest jedynie ozdobnikiem, zbędnym dodatkiem, lecz elementem merytorycznie ważnym, ponieważ pozwala zrekonstruować przynajmniej dwie sprawy: aktualny stan świadomości metodologicznej autora w chwili pisania pracy oraz, co ważniejsze, przewodnie motywy i intencje jego interpretacji Schelera z punktu widzenia owego, aktualnego wówczas, stanu świadomości. Jest rzeczą naturalną, że w dodatku tym znajdują się tezy dyskusyjne. Tak bowiem dzieje się zawsze w procesie poszukiwania właściwych, a niełatwych odpowiedzi na trudne pytania. Chodzi mi głównie o dwie sprawy:

pierwsza odnosi się do założeń Trębickiego, druga natomiast ma znaczenie szersze.

W cytowanym już podtytule autor nazywa swoją książkę przyczynkiem do ogólnej teorii wartości i zapowiada (we wstępie) prowadzenie swych dociekań z pozycji marksizmu. Tymczasem pod koniec tekstu zasadniczego wyraża zaskakujące twierdzenie, że w marksizmie taką ogólną teorię wartości (a więc chyba i jej rozważanie w sposób teoretyczny?) uważa za całkowicie zbędną (por. s. 153). Zastrzega się wprawdzie, że jest to jego pogląd osobisty, ale w sytuacji, gdy podjął się napisania „przyczynka do ogólnej teorii wartości”, i to z pozycji marksistowskich — jego twierdzenie musi budzić zdziwienie.

Drugą sprawą jest kwestia klasyfikacji „systemów etycznych” czy też — jak to określa Trębicki — „współczesnych modeli etycznych”, którą autor zajmuje się w aneksie. Porównuje tam tradycyjną etykę katolicką, etykę niezależną T. Kotarbińskiego, etykę marksistowską i „egzystencjalną etykę w wersji J. P. Sartre'a” (s. 169 i n.). Każda klasyfikacja zawiera pewien element dowolności. Jest to rzecz zrozumiała. Inaczej jednak sprawa wygląda wówczas, gdy chodzi o przypisanie J. P. Sartre'owi autorstwa systemu etycznego. Sartre nie tylko systemu takiego nie stworzył, lecz był nadto głęboko przekonany, że skonstruowanie go w sensie, w jakim pisze o nim Trębicki, jest niemożliwe. Nie ma więc „systemu etycznego w wersji J. P. Sartre'a”. Wprawdzie w ostatnim paragrafie *Bytu i nicości* zapowiadał on zajęcie się tą sprawą w następnych pracach, ale do dziś zapowiedzi tej nie spełnił. To, co niektórzy komentatorzy pism Sartre'a nazywają „etyką sartre'owską”, nie jest dziełem samego Sartre'a, lecz przede wszystkim wynikiem moralistycznej interpretacji jego dramatów i powieści, a więc nie jego filozofii, lecz literatury. *Byt i nicność* jest dziełem ontologicznym, tzn. w zamiarze Sartre'a pracą opisującą strukturę ludzkiego istnienia, a nie pracą o moralnym sensie życia, powinności etycznej itd. Ma ono wyjaśniać, jak jest, a nie postulować, jak być powinno. Zresztą spójrzmy dokładniej. Zdaniem Trębickiego, każdy „model etyczny” (a uważa, że także w ontologii egzystencjalnej Sartre'a model taki jest obecny) zawiera m.in.: 1) określenie wartości naczelnej; 2) istotne zasady moralne (tzn. zakazy, nakazy); 3) normy swoiste, nieobecne we wcześniejszych modelach; 4) preferencje określonych wzorów osobowych; 5) reguły uzasadniania ocen i norm; 6) model szczęścia; 7) interpretację „sensu życia”; 8) interpretację postępu moralnego. Należałoby więc wykazać, z dokładnym podaniem miejsc w dziełach Sartre'a, gdzie wymienia on elementy określone w tych ośmiu punktach. Autor pracy o Schelerze tego jednak nie uczynił. W najbardziej „życzliwej” interpretacji można by znaleźć w dziele Sartre'a co najwyżej ontologiczne (ale nie moralistyczne) rozstrzygnięcia dotyczące punktów 4 i 7. Reszta jest wytworem komentatorów, nie Sartre'a. Z drugiej strony stanowisko Trębickiego w tej kwestii nie jest odosobnione; podobną opinię wyraził swego czasu L. Kołakowski¹, z którym autor pracy o Schelerze toczy spór o nieprawomocne włączenie Schelera do tradycji egzystencjalnej (por. s. 51). W sumie skonstatować tu wypada rozbieżność opinii, a więc i dyskusyjność odbioru tekstów Sartre'a. Trębicki miał w tej sytuacji prawo wybrać interpretację najbardziej dla siebie przekonującą.

Są to wszystko mankamenty, które w żadnym wypadku nie powinny przesłańcać dobrych stron dyskutowanej tu pracy. Można się z niej wiele o filozofii moralnej i antropologii Schelera dowiedzieć. Wysiłek dotarcia do podstaw antropologii i aksjologii tego kontrowersyjnego myśliciela na pewno nie poszedł na marne.

Zbigniew Zwoliński

¹ L. Kołakowski. K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965, s. 20.

PROBLEMY ETYKI KARTEZJAŃSKIEJ

Dezsó Kalocsai, *Le problème des règles de la morale „provisoire” de Descartes*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1973, ss. 110.

Obecność inspiracji kartezjańskiej we współczesnej filozofii skłania do ciągłego ponawiania oceny znaczenia dzieła „ojca filozofii nowożytnej”. Reprezentanci najrozmaitszych orientacji filozoficznych usiłują zawłaszczyć sobie jego spuściznę, dlatego też współczesna recepcja Descartesa idzie w wielu, sprzecznych nieraz kierunkach. Te rozbieżności interpretacyjne nie ułatwiają bynajmniej odczytywania właściwego, obiektywnego sensu dzieła tego filozofa. W tej sytuacji godna uwagi jest praca Dezsó Kalocsaiego, wydana po francusku w Budapeszcie. Autor zajmuje się przede wszystkim analizą zasad głoszonej przez Descartesa moralności, ale — uzbrojony w narzędzia marksistowskiej metodologii — czyni to zarówno w kontekście całości kształtu jego teoretycznej działalności jak i obiektywnych, społeczno-ideologicznych uwarunkowań tamtej epoki.

Kalocsai demaskuje na wstępie apologetyczny wobec aktualnych potrzeb społeczeństwa kapitalistycznego, a w szczególności interesów Kościoła, charakter większości współczesnych interpretacji Descartesa. Nie jest to najczęściej wynik celowej działalności, niemniej jednak — twierdzi autor — obiektywnie mają taki charakter. Apologia ta przybiera różne formy, ale rezultat jest w istocie ten sam: u egzystencjalisty Sartre'a, zacierającego w dziele Descartesa granice między poznaniem racjonalnym a iluminacją, u irracjonalisty Jean Laporte'a, odkrywającego światło Logosu w intuicji kartezjańskiej, u Gaston Milhaud, Alfreda Espinasa, Jaques Chevaliera, traktujących Descartesa jako wyraziciela uczuć religijnych, głęboko przywiązanego do katolicyzmu, czy u innych (np. Etienne Gilsona) dowodzących, że Descartes jest kontynuatorem scholastyki tomistycznej.

Fakt odnajdywania u Descartesa zarówno tendencji idealistycznych, jak materialistycznych jest odzwierciedleniem sprzeczności społecznych tamtej epoki. Kalocsai daje w swej książce analizę tych sprzeczności ukazując, że dualizm kartezjański jest rezultatem opozycji przeciw scholastyce, a nowy styl myślenia i dokonania Descartesa w naukach przyrodniczych dostarczyły wstępującemu mieszczaństwu francuskiemu zrębów potrzebnej mu ideologii.

Koncepcje społeczne i polityczne Descartesa nie były oczywiście rewolucyjne, jednak jego poglądy na stosunki międzyludzkie, w szczególności na moralność, odpowiadały również obiektywnym interesom mieszczaństwa. Historycy filozofii, w tym też marksiści poświęcają zazwyczaj niewiele uwagi koncepcjom etycznym Descartesa — może z wyjątkiem książki V. F. Asmusa¹ i studiów H. Lefebvre'a² — sądząc, że nie stworzył on w tej dziedzinie nic nowego bądź że w ogóle nie można mówić o etyce kartezjańskiej. Pozwala to np. tomistom zawłaszczać jego etyczne koncepcje. Stąd dowodzenie, że u Descartesa moralność i religia to jedno i to samo (A. Espinas i J. Chevalier) bądź że etyka Descartesa to mieszanka stoicyzmu i chrześcijańskiej metafizyki (A. Forest, E. Gilson, częściowo F. Jodl) lub też odnajdywanie innych wpływów — Arystotelesa, Epikura, Montaigne'a, Charrona itp. (Roger Lefebvre).

¹ V. F. Asmus, *Descartes*; tłum. L. Chmaj, Warszawa 1960.

² H. Lefebvre, *Descartes*, Paris 1947, oraz tenże: *De la morale provisoire à la générosité*, „Cahiers de Royaumont, Philosophie”, nr II, *Descartes*, Paris 1957.

„Prawdą jest — pisze Kalocsai — że można odnajdywać w etyce Descartes'a wpływy stoickie czy epikurejskie, a nawet scholastyczne; niemniej jednak chodzi u niego o racjonalistyczną koncepcję etyczną, która różni się zasadniczo od koncepcji obiegowych. Wyróżniający punkt tej racjonalistycznej koncepcji skierowany jest przede wszystkim przeciw obyczajom moralnym społeczeństwa feudalnego i — co nie da się oddzielić — przeciw ascetycznym i niehumanitarnym zasadom chrześcijańskiej moralności średniowiecza. W tym stosunku, lecz również w naukowych podstawach jego etyki, odkrywamy u Descartes'a tendencję laicką (czasem w swej istocie materialistyczną)” (s. 16). Rzeczowemu uzasadnieniu tej tezy poświęca Kalocsai większość swej pracy.

Analizując metafizyczne i gnozeologiczne podstawy etyki kartezjańskiej, autor ukazuje np., że przyjęcie Boga jako gwaranta prawdziwości sądów jasnych i wyraźnych jest u Descartes'a wyrazem dialektycznej tendencji do wykraczania poza sferę czystego intelektu dla zapewnienia absolutnej prawdziwości sądów (paralela *toutes proportions gardées* do marksistowskiej *praxis*). Przy tym Bóg Descartes'a nie jest Bogiem teologii, lecz Bogiem mechaniki. Metafizyczne rozdzielenie w kartezjańskiej gnozeologii dialektycznego ruchu poznania na dwie fazy: od żywej percepcji do abstrakcji i od abstrakcji do żywej praktyki — wyraża w pierwszej fazie krytyczną postawę Descartes'a wobec filozoficznych treści feudalizmu (trzy pierwsze części *Rozprawy o metodzie*), a w drugiej fazie zrozumienie konieczności badania świata materialnego stosownie do potrzeb rozwoju kapitalizmu (piąta i szósta część *Rozprawy* oraz dzieła fizyczne, biologiczne i fizjologiczne). Wyjaśnienie sprzeczności między tymi fazami nie jest oczywiście, według Kalocsaiego, możliwe na gruncie wyłącznie gnozeologicznym.

Analizując założenia kartezjańskiej mechaniki, biologii i fizjologii, ukazuje Kalocsai ewolucję koncepcji Descartes'a od *cogito* do uznania jedności ciała i duszy. Zaletą analiz Kalocsaiego jest wydobywanie na jaw sprzeczności tkwiących w dziele Descartes'a, stanowiących kompromis między właściwymi mu tendencjami mechanistycznymi a mentalnością jego epoki. Stąd np. tezy o nieśmiertelności duszy przeplatają się z tezami o jej zależności od ciała, a koncepcja wolności jest co najmniej dwuznaczna: raz traktuje Descartes duszę mechanistycznie (tak jak ciało), a raz głosi konieczność panowania woli nad uczuciami za pomocą środków właściwych naturze duszy, uznając niezdeteminowanie woli.

W aspekcie psychologicznym moralność kartezjańska jest moralnością intencji, bo namiętności odgrywają pozytywną rolę w działaniu ludzkim wtedy, gdy są kierowane przez rozum, który zapewnia właściwe rozpoznanie wartości rzeczy pożądaných. Descartes, postulując „hart ducha” wobec przeciwności losu i pokus zewnętrznych i podkreślając alienujący wpływ bogactwa arystokracji na kultywowanie przez nią wartości duchowych, wyraża — zdaniem autora — postępowe tendencje. W liście do księżniczki Elżbiety pisze: „Wielkie fortuny olśniewają i upajają często w taki sposób, że to one posiadają raczej tych, którzy je mają, niż są przez nich posiadane” (s. 88). Byłby to u Descartes'a załączek wiązania właściwości psychicznych i moralnych ze stosunkami społeczno-ekonomicznymi.

Jeszcze ciekawsze rzeczy wynikają z analizy moralności religijnej w etyce kartezjańskiej. Mimo usilnych starań Descartesowi nie udaje się pogodzić rozumu z wiarą. Nie ma u niego nigdzie dowodu na nieśmiertelność duszy, jest tylko metafizyczne rozróżnienie duszy i ciała. Jak twierdzi autor, w religijnej formie Descartes przeciwstawia się religijnej treści. Zresztą w liście do Huygensa Descartes wyraźnie potwierdza niedostateczną pewność nauki i religii (s. 91, przyp. 3). W pewnym miejscu wypowiada nawet istic epikurejskie słowa: „jednym z punktów mojej mo-

ralności jest kochać życie, nie lękając się śmierci" (s. 91, przyp. 5), to znów sugeruje, że „lekarstwo” przeciw śmierci leży przede wszystkim w pogłębieniu przyjaźni i solidarności ludzkiej. Przeciwwstawiając się chrześcijańskiemu finalizmowi, atakuje Descartes infantylny antropocentryzm, nie głosi jednak przy tym nicości człowieka wobec nieskończoności i tym samym podtrzymuje humanistyczną ideologię Renesansu. Dla Descartesa miłość do Boga to właściwie poznanie praw rządzących światem i podporządkowanie się im. Człowiek powinien być cnotliwy nie po to, by zasłużyć na zbawienie, lecz raczej by osiągnąć wewnętrzną satysfakcję, którą może dać tylko rozum. Chcąc „unaukować” pojęcie Boga, tym samym ukazuje Descartes jego antropomorficzną i materialną treść — pierwszy krok do zniesienia tego pojęcia.

Powyzsze uwagi odnoszą się w szczególności do koncepcji moralności „ostatecznej” u Descartesa, ugruntowanej na naukach przyrodniczych i racjonalistycznej gnozeologii³. Ale Descartes, jako zwolennik równomiernego postępu w kwestiach społecznych, nie dysponując jeszcze skończoną konstrukcją nauk niezbędnych do opracowania nowej moralności, zaczął od wyłożenia zasad moralności „tymczasowej”, w której dochodzą do głosu zarówno elementy starego stylu życia, jak i koncepcje nowe, oparte na „zdrowym rozsądku”. W obrębie owej moralności Descartes formułuje zatem maksymy nie mające pozornie nic wspólnego z przysłowiowym racjonalizmem kartezjańskim: „Pierwszą [zasadą postępowania — J. M.] było, abym był posłuszny prawom i obyczajom swego kraju, trzymając się wytrwale religii, w której dzięki łasce Bożej byłem od dzieciństwa chowany, i kierując się we wszystkich innych sprawach mniemaniami najbardziej umiarkowanymi i najdalszymi od krańcowości, które są powszechnie przyjęte w postępowaniu najrozsądniejszych wśród tych, z którymi miałbym współżyć”⁴. Analizy Kalocsaiego dowodzą jednak, że na gruncie moralności „tymczasowej” nie wystarczy, zdaniem Descartesa, odwoływanie się do opinii innych, że z wielu opinii, trzeba wybierać — za pomocą „zdrowego rozsądku” wspomaganego elementami wątpienia metodycznego — opinię najbardziej zrównoważoną. A zatem moralność „tymczasowa” nie jest u Descartesa w całkowitej zgodzie z panującymi zasadami i z religią.

Znaczenie i funkcje moralności „tymczasowej” mogą być — zdaniem autora — w pełni docenione dopiero w oparciu o zewnętrzne wobec systemu kartezjańskiego czynniki społeczne, polityczne, religijne. Sam Descartes był aż nadto świadomy rewolucyjności swego systemu „właściwej mądrości” i dlatego ze względów raczej pozamoralnych proponował rodzaj konformizmu wobec potocznych opinii, tradycyjnych obyczajów i wierzeń. W epoce Descartesa, gdy utożsamiano zasady religijne, polityczne i moralne, zamach na obowiązującą moralność byłby potraktowany jako zamach na prawo cywilne i kanoniczne. Descartes znał losy Giordano Bruna i Galileusza i świadomie unikał rozstrzygania „spraw publicznych i moralności w duchu swej filozofii”. Zaświadczają o tym dobitnie listy Descartesa — najdogodniejsza podówczas forma wyrażania radykalniejszych poglądów. Sprzeczność między teorią i praktyką moralności „tymczasowej” była, zdaniem Kalocsaiego, odbiciem sprzeczności właściwych przechodzeniu od feudalizmu do kapitalizmu, a nie wynikiem „rozdzielenia myśli od działania” czy też konformizmu Descartesa.

Jacek Migasiński

³ D. Kalocsa jest również autorem pracy: *A propos de la morale „definitive” de Descartes*, w: *Etudes sur Descartes*, „Studia philosophica Academiae Scientiarum Hungaricae”, t. 6, Akadémiai Kiadó, Budapest 1964.

⁴ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*; tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, s. 27.

ETYKA A GENETYKA

Paul Ramsey, *Fabricated Man — The Ethics of Genetic Control*, New Haven — London, Yale University Press, 1970, ss. 174.

Coraz pełniejsza znajomość mechanizmów dziedziczenia i genetycznej sytuacji ludzkości skłania wielu uczonych do formułowania propozycji eugenicznych. Książka Paula Ramseyego poświęcona jest problemom etycznym, jakie pojawiają się w związku z takimi propozycjami.

Autor rozpoczyna swe rozważania od przypomnienia faktów i opinii obrazujących strukturę genetyczną naszego gatunku oraz jej tendencje rozwojowe. Otóż wielu genetyków twierdzi, że balast genetyczny ludzkiej populacji stale się powiększa. Wiadomo między innymi, że co piąty człowiek żyjący współcześnie jest nosicielem zmutowanego, nie odziedziczonego po przodkach genu szkodliwego. To znaczy: jakość wyposażenia genetycznego pozostałaby w następnych pokoleniach niezmienną wtedy tylko, gdyby 20% ludzi żyjących obecnie nie miało potomstwa. W warunkach naturalnych przekazywanie genów szkodliwych uniemożliwiały mechanizmy selekcyjne. W świecie cywilizowanym natomiast świadomie przeciwdziałamy naturalnej selekcji. Dzięki rozwojowi medycyny diabetycy nie tylko utrzymują się przy życiu, lecz mają własne potomstwo. Przykład cukrzycy oraz inne podobne przykłady dowodzą, zdaniem autora, że sukcesy lekarzy w zwalczaniu chorób przekazywanych dziedzicznie są tylko pozorne. W istocie bowiem medycyna przyczynia się do pomnożenia liczby genów szkodliwych. Okazuje się więc, że „dobro jednostki, czy całej obecnej generacji jest złem z punktu widzenia całego gatunku”.

Na współczesną cywilizację spada też wina za to, że coraz większa liczba ludzi przekazuje swojemu potomstwu geny powodujące wystąpienie negatywnych cech intelektualnych i emocjonalnych. Profesor Ernst Mayr z Uniwersytetu Harvarda sądzi, że w małych, zamkniętych grupach ludzi selekcja naturalna wynagradzała nosicieli pozytywnych cech moralnych, ponieważ cechy te pomagały grupie przetrwać. Współcześnie natomiast ze względu na ułatwienia życiowe, jakie stwarzają wielkie ośrodki miejskie, selekcja naturalna nie jest w stanie ani nagradzać nosicieli cech pozytywnych, ani karać nosicieli cech negatywnych. Balast genetyczny ludzkości rośnie również dlatego, że człowiek sam wyzwała siły powodujące szkodliwe mutacje. Zastosowanie promieniowania rentgenowskiego do celów diagnostycznych czy wykorzystanie energii atomowej na skalę przemysłową stanowi poważne zagrożenie dla „czystości” kodu genetycznego ludzkich komórek rozrodczych.

Genetycy w swojej ocenie przytaczanych przez autora faktów są zgodni: jeśli utrzyma się obecna tendencja rozwojowa struktury genetycznej ludzkości, gatunek nasz stanie w przyszłości wobec poważnych niebezpieczeństw. Najgroźniej brzmią niewątpliwie proroctwa Hermana J. Mullera. Ten znakomity uczony sądził bowiem, że ludzkość zmierza ku genetycznej katastrofie.

Świadomi tych niebezpieczeństw genetycy proponują różne środki zaradcze. Niektóre z tych propozycji zostały już praktycznie zaakceptowane, inne są przedmiotem dyskusji i sporów, jeszcze inne tak daleko wybiegają w przyszłość, że przypominają raczej pomysły znane z *science-fiction*. Najprostsza metoda eliminacji dziedzicznych upośledzeń polega na tym, że ludzie, którzy są ich świadomi, rezygnują z własnego potomstwa. Upowszechnienie tej metody wymagałoby jednak wzrostu poczucia odpowiedzialności wobec przyszłych pokoleń. Jak wykazują badania opinii

publicznej, wiele małżeństw pomimo wyraźnych przeciwwskazań zamierza mieć własne dziecko. Z drugiej strony wiadomo też, że w niektórych krajach (kraje skandynawskie, niektóre stany USA) przyjęła się praktyka sterylizowania osobników genetycznie upośledzonych. Inną proponowaną metodą jest sztuczna inseminacja nasieniem pochodzącym od nie-małżonka (AID). Metodą niejako odwrotną jest sztuczna inowulacja.

O ile stosowanie tych metod nie przedstawia technicznych trudności, skoro na niewielką skalę są one już praktycznie wykorzystywane, o tyle zastosowanie innych metod wymagałoby rozwiązania oprócz etycznych także poważnych problemów medycznych. Jedna z nich polegałaby na usuwaniu genów szkodliwych środkami bądź chirurgicznymi, bądź chemicznymi. Nie wiadomo jednak, jakie skutki mogłyby wywołać owe mikrochirurgiczne czy chemiczne zabiegi. Inną metodę proponuje Joshua Lederberg, profesor genetyki i biologii w Stanford University. Miałaby ona polegać na, upodobnieniu reprodukcji naszego gatunku do rozmnażania roślin. Rozważa się, a także bada eksperymentalnie — obiektem eksperymentów są jak dotąd żaby — możliwość zastępowania jądra komórki zapłodnionej w zwykły sposób jądrem pochodzącym z dowolnej komórki tkankowej. Organizm tak powstały miałby dokładnie taki sam genotyp jak organizm, z którego komórki pobrano jądro do transplantacji, inaczej mówiąc, byłby on jego bliźniakiem jednojajowym, tyle że o jedno pokolenie późniejszym. Metoda ta pozwalałaby mieć zdrowe, nie obciążone genetycznie potomstwo nawet małżeństwom, w których jeden z małżonków jest na przykład nosicielem genów letalnych. Teoretycznie nic nie stoi zresztą na przeszkodzie pobieraniu jąder komórkowych do transplantacji od dowolnego, także „poza-małżeńskiego” dawcy. Takimi dawcami mogliby być ludzie wybitni. Tylko od decyzji rodziców zależałoby więc, czy ich dziecko miałoby genotyp powstały w zwykły sposób, czy byłoby bliźniakiem któregoś z rodziców, czy też byłoby bliźniakiem kogoś tak wybitnego, jak np. Einstein. Sama możliwość inżynierii genetycznej skłania zwłaszcza dziennikarzy zajmujących się popularyzacją nauki do przedstawiania innych jeszcze pomysłów. Zastanawiano się już nad tym, czy w szczególnych okolicznościach nie okaże się korzystna hodowla istot hybrydowych, jakie można by „uzyskać” przez wymieszanie ludzkiego i zwierzęcego materiału genetycznego. Rozważa się też, czy zadanie podboju planet nie będzie wymagać powołania do życia wyspecjalizowanych ludzkich mutantów, na przykład krótkonogich, krępych karłów, którzy mogliby sprawnie działać na powierzchni planet o silnym polu grawitacyjnym.

Rzecz charakterystyczna: choć niektóre z tych propozycji brzmią fantastycznie, czas ich urzeczywistnienia nie wydaje się wielu ludziom zbyt odległy. Badania opinii publicznej przeprowadzone przez Rand Corporation wykazały, że Amerykanie uznają za realistyczną następującą prognozę: rok 1995 — chirurgia genetyczna, rok 2020 — reprodukcja roślinna („klonalna”) ludzi, rok 2025 — hodowla tworów hybrydowych i wyspecjalizowanych mutantów ludzkich.

Autor, rozpatrując wymienione propozycje i prognozy z punktu widzenia szeroko rozumianej etyki chrześcijańskiej, sądzi, że chrześcijanin może zaakceptować tylko dobrowolną rezygnację z posiadania własnego potomstwa w przypadku istnienia wyraźnych przeciwwskazań. Dopuszczalna jest więc także dobrowolna sterylizacja. Wszystkie pozostałe propozycje budzą zastrzeżenia moralne. Po pierwsze — sakrament małżeństwa nie pozwala małżonkom rozrywać tego, co Bóg złączył, zaś Bóg połączył miłość małżeńską i prokreację. Zatem obowiązkiem małżonków jest jednokowy współdziałanie w płodzeniu potomstwa. Sztuczna inseminacja, sztuczna inowulacja czy rozmnażanie roślinne uniemożliwiałyby wypełnienie tego obowiązku. Drugi rodzaj zastrzeżeń zgłaszanych przez autora wiąże się z przekonaniem, że na

większości propozycji eugenicznych ciąży grzech pychy; człowiek, dążąc do zapanowania nad tajnikami swej własnej natury, uzurpuje sobie prawa, które przysługują tylko Bogu. Toteż za grzech ten człowiek byłby ukarany najsurowiej — karą śmierci. Wbrew oczekiwaniom genetyków zastosowanie proponowanych przez nich metod mogłoby doprowadzić, zdaniem autora, do katastrofального powiększenia balastu genetycznego ludzkiej populacji, a w najlepszym wypadku — do wytworzenia istot w niczym nie przypominających ludzi. Tak czy inaczej perspektywa byłaby taka sama: po nas nie byłoby istot do nas podobnych. Fragmenty książki, w których autor przedstawia wymienione obiekcje, są niewątpliwie jej słabą stroną. Wiele tu bowiem dziennikarskiej, a może raczej kaznodziejskiej retoryki.

Autor stawia jednak szereg innych pytań i zastrzeżeń, które muszą zainteresować każdego, kto rozważa możliwości genetycznej „sanacji” naszego gatunku. Zwraca na przykład uwagę na to, że zastosowanie metod chirurgii genetycznej wymagałoby zgody na ryzyko powołania do życia dzieci-potworków. Byłyby one ofiarami pierwszych eksperymentów mikrochirurgicznych, ofiarami niezbędnymi dla udoskonalenia metod mikrochirurgii. Podobne ryzyko trzeba by zaakceptować w przypadku początkowych eksperymentów z reprodukcją wegetatywną ludzi. Pytanie: czy mamy do tego moralne prawo? Inne pytanie: kto i na podstawie jakich kryteriów miałby wybierać dawców materiału genetycznego, który byłby wykorzystywany przez sztuczną inseminację (propozycja Mullera) czy reprodukcję wegetatywną (propozycja Lederbergera) do poprawy wyposażenia genetycznego naszego gatunku? Dalsze pytanie: czy wykorzystanie na dużą skalę tego samego materiału genetycznego nie zmniejszyłoby adaptacyjnej elastyczności naszego gatunku?

Do lektury interesującej książki Ramseya dobrze jest przystąpić, mając w pamięci dwie wypowiedzi: jedna dotyczy aktualnego stanu naszej wiedzy. Profesor Wacław Gajewski stwierdza: „Wielkie zdobycze biologii, tak bardzo ostatnio reklamowane — dotyczą bardzo podstawowych procesów informacji dziedzicznej i to jest rzeczywiście niewiarygodny sukces. Ale przecież od tego do funkcjonowania, do współzależności w obrębie organizmu jeszcze daleko [...] Ale w tej chwili wszystkie opowiadania o inżynierii genetycznej są absolutną *science-fiction*. Jakikolwiek tego rodzaju zabieg inżynierski na człowieku ma 99% szans, że przyniesie zupełnie niespodziewany skutek, odwrotny do zamierzonego”¹.

Natomiast Stanisław Lem tak kończy jedną ze swych przyszłościowych wizji: „Sądzę, że wejdziecie w wiek metamorfozy, że zdecydujecie się odrzucić całą swoją historię, całe dziedzictwo, cały ostatek naturalnego człowieczeństwa, którego obraz, wyolbrzymiony w piękną tragiczność skupiają lustra waszych wiar — że wykroczycie, bo nie ma innego sposobu — i w tym, co teraz jest dla was skokiem w czeluść tylko, dopatrzycie się wyzwania, jeśli nie urody, i jednak po swojemu postąpiacie — skoro, odrzucając człowieka, ocali się człowiek”².

Czesław Porębski

¹ Problemy ekologiczne na tle genetyki, rozmowa z prof. dr Wacławem Gajewskim, „Więź”, nr 7—8, 1973, s. 25.

² Stanisław Lem, *Wielkość urojona*, Warszawa 1973, s. 171.