

## RECENZJE

## Wiedza o faktach i uzasadnianie wartości

Marek Fritzhand, *Wartości a fakty*,  
PWN, Warszawa 1982, ss. 319.

Recenzowana pozycja ukazała się w pierwszej połowie 1982 r. — czy jest zatem sens publikowania recenzji po upływie dość długiego czasu od wydania książki? Odpowiedź na tak postawione pytanie byłaby przecząca, gdyby szło o pracę zawierającą treści ulotne, dotyczące doraźnych dyskusji. Ale książka ta ma zgoła inny wymiar. Dotyczy problemów o fundamentalnym dla etyki znaczeniu. To nadaje książce nieprzemijającą w skali lat rangę, to również skłania, by odnotować ją w czasopiśmie etycznym, jakkolwiek częstotliwość jego ukazywania się jest mała, a proces narodzin kolejnego numeru dość długi.

Skrótowe uwagi o książce zacząć wypada od stwierdzenia, że jest to kolejna publikacja Marka Fritzhanda — twórcy i wieloletniego redaktora naczelnego czasopisma, w którym ukazuje się ta recenzja — stanowiąca ogniwo spójne z jego pracami poprzednimi, ich kontynuację i logiczne następstwo. W twórczości autora można wyodrębnić, posiłkując się umiarkowaną zasadą abstrahującego uogólnienia, dwa podstawowe wątki, nadające jej określony kształt i oryginalność, rozwijane konsekwentnie poprzez wprowadzanie oraz analizę wielu kwestii szczegółowych. Wątki te nawiązują do współczesnych dyskusji etycznych i wyrażają udział autora w tych dyskusjach — same też w wielu swych warstwach, co nieuniknione, mają dyskusyjny charakter. Obydwa określają intensywność i kierunki rozwoju marksistowskiej myśli etycznej w Polsce. A sposób ich ujmowania przez Marka Fritzhanda wywiera niewątpliwy wpływ na ów rozwój oraz status tej myśli w obszarze humanistyki. Lokalizując recenzowaną książkę w całości bogatego dorobku Marka Fritzhanda, ten zaś oceniając z punktu widzenia stanu dyscypliny, którą uprawia, nie będzie najmniejszą przesadą stwierdzenie, że bez jego twórczości, bez zawartych w jego publikacjach ustaleń i propozycji, nie byłoby etyki marksistowskiej w Polsce w jej obecnym kształcie — choć dodać trzeba, że tworząc podwaliny i zręby, nie kończą one budowy tej etyki, która wymaga dalszych wielostronnych i twórczych wysiłków badawczych oraz dalszego rozwoju.

Jeden z tych wątków dotyczy właśnie istoty etyki marksistowskiej, w szczególności w warstwie aksjologiczno-normatywnej: jej rodowodu, „prawomocności” z punktu widzenia metodologicznych podstaw marksizmu oraz założeń programowych socjalizmu, elementów składowych, humanistycznego charakteru. Tej problematyce poświęcone są prace: *Człowiek, humanizm, moralność* (1961), *Myśl etyczna młodego Marksa* (1961), *W kręgu etyki marksistowskiej* (1966), *O niektórych właściwościach etyki marksistowskiej* (1974), omawiana tu książka, a także liczne artykuły, jak choćby artykuł opublikowany w stulecie śmierci Karola Marksa,

pt. *Etyka Marksowska a etyka marksistowska* („Studia Filozoficzne”, 3, 1983). Wątek drugi natomiast dotyczy problematyki uzasadniania wartości i norm, a więc prawdziwości sądów etycznych, a tym samym metodologicznego statusu aksjologii i etyki normatywnej, relacji etyki i nauki, wartościowania i wiedzy o rzeczywistości oraz rozmaitych stanowisk wyrażanych w tych kwestiach. Im poświęcona jest — obok książki *Wartości a fakty* — zwłaszcza praca *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki* (1970).

Tych dwóch wątków nie sposób od siebie oddzielić, nie występują one bowiem jakło względem siebie niezależne. Przeciwnie — wzajemnie się dopełniają. Chodzi w nich bowiem zarazem — ujmijmy to w konwencji popularnej — o rozumienie humanizmu i racjonalizmu oraz ich wzajemną relację, a tym samym o współczesne rozumienie etyki marksistowskiej; o zasadność i podstawy budowy etycznego systemu norm i wartości, o jego jakość, a tym samym znaczenie; o relację pytań: jaki system wartości przyjąć, uznać za właściwy i głosić, oraz na jakiej podstawie go przyjmować. W grę wchodzi tu więc nie szczegółowa kwestia wyboru jednostkowej wartości, określonego rozwiązania moralnego w konkretnej sytuacji moralnego konfliktu wartości (norm), lecz ogólniejsza kwestia wyboru całego systemu wartości — etycznej wizji człowieka i świata, sposobu życia, choć pierwszą — szczegółową kwestię trudno rozstrzygać bez rozwiązania drugiej. Jest to sprawa podstawowa dla teoretyka etyki — jest to sprawa istotna dla ukształtowania się potocznej świadomości kolektywnej i indywidualnej. Idzie tu właśnie o to, za jakim (i dlaczego) systemem wartości się opowiedzieć, na podstawie jakich kryteriów — aksjologicznych czy racjonalnych — przedłożyć jeden z tych systemów nad inne? (Inna rzecz, że sprawa ta bywa rozwiązywana także w sposób irracjonalny, na zasadzie arbitralności i aprioryczności, bez wikłania się w poszukiwania racji zarówno aksjologicznych, jak i teoretycznych). W obydwu tych podstawowych kwestiach istnieją istotne rozbieżności w środowisku marksistów, choć nie każde stanowisko jest tak szeroko prezentowane i uzasadniane, jak czyni to w odniesieniu do swego stanowiska Marek Fritzhand, a także ci etycy, którzy podzielają jego, ujmując rzecz ogólnie, sposób pojmowania etyki marksistowskiej.

Toczoną wśród marksistów dyskusję wokół etyki utrudnia fakt, że część z nich utrzymuje *a priori* negatywne stanowisko wobec etyki normatywnej i aksjologii. Nie podejmują oni kwestii: jakie wartości i normy, jakie ich uzasadnienie, jaki ich system, jakie jego kryteria i jaki związek z wiedzą o świecie, a także ze społeczną praktyką, lecz głoszą „nieprawomocność” takiego systemu. W ten sposób problemy dotyczące uzasadniania wartości, ich relacji do faktów i wiedzy o faktach nabierają znaczenia podstawowego dla rozstrzygnięcia problemów dotyczących statusu normatywno-wartościującej refleksji etycznej.

Poglądy w kwestii możliwości uzasadniania wartości (sądów etycznych) na gruncie marksizmu są zresztą zróżnicowane. I tak jedni wychodzą z klasycznej zasady logicznej niewywodliwości zdań normatywnych i wartościujących ze zdań o faktach, opisowych i widząc konieczność uprawiania etyki normatywnej (określenia tego używamy w najszerszym znaczeniu, w jakim używa go Marek Fritzhand) — stwierdzają, że pozaetyczne (teoretyczne, naukowe) racje dla wartości i norm moralnych są nie tylko niemożliwe, ale i niepotrzebne. Dla owych wartości i norm całkowicie bowiem wystarczające jest uzasadnienie aksjologiczne „wewnątrzsystemowe” — wywodzenie wartości i norm „niższego szczebla” (podstawowych), z wartości i norm „wyższego szczebla” przyjętych na zasadzie etycznych aksjomatów, a ostatecznie z pojęcia uznanego w ramach systemu *summum bonum*. Inni — właśnie przeciwnicy etyki normatywnej — wychodzą z założenia, iż war-

tości i zdań normatywnych nie można racjonalnie uzasadniać, przekreślają też ich sens i potrzebę, a posługiwanie się nimi — uprawianie aksjologii i etyki normatywnej — odczoczko traktują jako koncesję na rzecz filozoficznego idealizmu, myślenia spekulatywnego i abstrakcyjnego, a także jako rezultat klasowych (mieszkańskich) determinacji. W odniesieniu do pierwszego stanowiska powstaje więc kwestia: czy rzeczywiście takie „aksjologiczne”, „wewnątrzsystemowe” uzasadnienie wartości i norm moralnych jest wystarczające w świetle współczesnej metodologii, wymagań myślenia racjonalnego, a także z punktu widzenia współczesnych „konfrontacji” etycznych. W odniesieniu natomiast do stanowiska drugiego trudno o sformułowanie takich sensownych kwestii, poza pytaniem: czy to, wyraźnie neopozytywizujące stanowisko, nie jest wewnętrznie sprzeczne? Wszak przekreślenie refleksji wartościująco-normatywnej, ograniczenie etyki jedynie do analizy materialnych determinant świadomości moralnej i moralnych zachowań ludzi, oznacza w konsekwencji nie tylko proste wyprowadzenie zdań o powinnościach ze zdań o faktach, lecz także utożsamianie jednych zdań z drugimi.

Rozważania Marka Fritzhanda w książce *Wartości a fakty* wychodzą z prostej tezy, iż racjonalne działanie ludzkie wymaga zarówno pewnej wiedzy o faktach, jak i uznania pewnych wartości; im pełniejsza jest zaś owa wiedza i im przejrzystsze są aprobowane wartości, tym wolniejsze i racjonalniejsze jest działanie. Toteż, przyjmuje autor, sprawa wzajemnego stosunku faktów i wartości — zawężająco sprowadzana niekiedy do kwestii wzajemnego stosunku zdań o wartościach i zdań o faktach — należy do najistotniejszych w aksjologii rozumianej jako teoria wartości. Sprawa tego stosunku (dodajmy, iż stanowi ona jeden z istotnych aspektów ogólniejszego zagadnienia relacji między bytem i powinnością) pojmowana jest w książce jako ważna zarówno dla nauki w ogóle (chodzi o znaczenie wartości w nauce), jak i dla aksjologii oraz etyki (chodzi o znaczenie faktów i wiedzy o faktach dla teorii wartości, a także dla uzasadniania wartości).

Ową problematykę stosunku wartości i faktów oraz zdań o wartościach i zdań o faktach autor rozważa (we właściwy sobie dyskursywny sposób, który zasadniczo sprzyja wyrażaniu intencji wywodów, choć niekiedy je wydłuża) jakby na dwóch szczeblach ogólności. Na pierwszym z nich stosunek ten analizowany jest bezpośrednio, analizy te mają tu zatem charakter najbardziej ogólny. I tak w rozdziale I („Fakty a wartości”) znajdujemy kolejno określenie terminów „fakty” i „wartości”, relacji terminów „wartości” i „dobra”, a następnie różnicowanie „wartości-faktów” i „wartości-norm”, przy czym pierwsze rozumiane są jako „wszelkie cennie przez ludzi przedmioty” (s. 16), drugie natomiast jako „przedmioty przez ludzi słusznie cennie”, a więc te „wartości, którymi ludzie powinni się powodować, choćby się nimi w rzeczywistości nie powodowali” (s. 29). W rozdziale tym autor przedstawia również swe rozumienie pojęć „ocena”, „cenienie”, „powinność” w relacji do wartości (powinność „najbardziej oddziela wartości od faktów”; s. 26), a także wartości pozytywnych i negatywnych. Podkreśla „subiektywno-objektywną naturę” wartości, które nie tylko nie mogą istnieć niezależnie od ludzi, ale też nie mogą istnieć niezależnie od świadomości ludzkiej, od ludzkiego cenienia” (s. 25, 22, 23). Opowiadając się za koncepcją jedności faktów i wartości, wskazując na zależność wartości i ich systemów od faktów oraz na wpływ wartości poprzez człowieka na sferę faktów, na życie, w tym na naukę, przeciwstawia się interpretowaniu tej jedności jako tożsamości. Podobny charakter ma rozdział II („O uzasadnianiu w etyce”), stanowiący rozwinięcie problematyki omawianej wcześniej. Kwestia uzasadniania w etyce należy według autora do najważniejszych, a zarazem najtrudniejszych kwestii filozofii moralnej. Przeciwstawiając się rozpowszechnio-

nemu sceptycyzmowi etycznemu, głoszącemu niewiarę w możliwość osiągnięcia jakichkolwiek prawomocnych sądów etycznych, „stawianiu krzyżyka nad etyką z powodu dręczących ją metodologicznych kłopotów” (s. 62) opowiada się za uznaniem możliwości uzasadniania w etyce, pojmując to uzasadnianie jako rzeczywistość, nie zaś fantom. „Etyka — stwierdza — musi wyzbyć się kompleksu niższości wobec innych nauk, zdać sobie sprawę z celów, które ma realizować i z uwagi na te cele dopracowywać się wciąż doskonalszych metod ich osiągnięcia” (s. 62). Oczywiście, uzasadnianie sądów etycznych (oceniających i normatywnych) ma swoisty charakter i określone granice, wiąże się ze szczególnym rozumieniem problemu prawdy w etyce, przyznaniu obiektywności tych sądów, a zatem i ze szczególnym rozumieniem zgodności wartości — norm (sądów o wartościach-normach) z rzeczywistością. Autor przyjmuje pogląd, że podstawowe znaczenie ma w etyce owo uzasadnienie „wewnątrzsystemowe”, polegające na dedukcyjnym wyprowadzaniu (w obrębie systemu) norm szczegółowych z norm ogólnych („chcąc uzasadnić określoną normę tego systemu, dość wykazać, że wynika ona logicznie z ogólniejszej od niej normy”; s. 79), „normy zaś bardziej ogólne uzasadnia się odwołując się do normy czy norm naczelných, inaczej mówiąc do zasad systemu moralnego” (s. 78). Do tego nie sprowadza się jednak kwestia uzasadniania w etyce. Polega ona także na odwoływaniu się do empirii i indukcji — a więc wiedzy o faktach, m.in. do badania rzeczywistych skutków stosowania się do głoszonych reguł etycznych. Ma to znaczenie szczególnie w odniesieniu do naczelných zasad systemu, z których wywodzą się normy ogólne i szczegółowe. Jak je uzasadniać nie tworząc błędnego koła i nie przyjmując ich jedynie apriorycznie? Marek Fritzhand wskazuje rozwiązanie następujące: „Dowieść zasady [...], to wykazać, że jej przestrzeganie służy praktyce moralnej, to znaczy dać nić Ariadny w ręce ludziom poszukującym wyjścia z różnych odwiecznych lub nowych sytuacji moralnych, sprzyja kształtowaniu takich stosunków społecznych, w których najłatwiej, najskuteczniej i najpowszechniej rodzą się i rozwijają słusznie uznawane wartości” (s. 89). W grę wchodzi tu zatem odwołanie się także — w uzasadnianiu wartości moralnych — do wartości pozamoralnych: „uzasadniając jakiś system moralny odwołujemy się zwykle, a w każdym razie odwoływać się powinniśmy, nie tylko do wartości, lecz i do faktów, do nauki i światopoglądu, które te fakty reprezentują” (s. 93).

Ta właśnie sprawa (pozamoralnego uzasadniania moralności) jest najbardziej złożona i wywołuje — musi wywołać — najwięcej kontrowersji. Również i stanowisko wyłożone w omawianej pracy takie dyskusje będzie wywoływać. Niewątpliwą zasługą autora jest to, że wykorzystując współczesny dorobek metodologii i filozofii moralnej wytacza rozwinięte argumenty przeciw neopozytywistycznej negacji etyki normatywnej, przeciw etycznemu sceptycyzmowi, a swe rozważania w kwestii możliwości uzasadniania sądów etycznych lokalizuje w obrębie marksistowskiej interpretacji życia społecznego. Skrupulatnie przedstawia i systematyzuje argumenty i stanowiska opowiadające się za i przeciw taką możliwością. W grupie stanowisk „za” analizuje teorie fizykalizmu, falsyfikacji, „dobrych racji”, „trzęsiej logiki”, ujawniając zarówno ich pozytywne, jak i ograniczenia. Na tej podstawie dopiero formułuje własne poglądy. Ale to nie znaczy, że rozstrzyga problem ostatecznie. Nadal otwarta pozostaje wszak kwestia przechodzenia od faktów do wartości w znaczeniu uzasadniania wartości przez odwołanie się do faktów — otwartą jest bowiem kwestia rozumienia praktyki moralnej, doświadczenia, potrzeb, ich zaspokajania itp. Inspirujące są rozważania prowadzące do stwierdzenia konieczności poszukiwania i uwzględniania racji rozumowych dla rozstrzygnięć o charakterze moralnym, także dotyczących wyboru systemu wartości — ale otwar-

ta pozostaje kwestia granic arbitralności takiego wyboru skoro „nawet najbardziej kurczowe trzymanie się faktów i nauki nie zdoła ostatecznie przesądzić ani wyboru sposobu życia, ani tym bardziej ustalenia wyższości lub niższości danego sposobu życia” (s. 108). I nie jest to sprawa mankamentu książki, prezentowanego w niej rozumowania, lecz istoty analizowanej materii. Podobnie inspirujące są rozważania w kwestii rozumienia prawdy w etyce, prowadzące do propozycji zastąpienia tu klasycznego rozumienia prawdy innym, czyli takim, „które w prawdziwym sądzie etycznym upatrywać będzie sąd w sposób właściwy dla etyki zadowalająco uzasadniony” (s. 56). Nie są jednak całkowicie bezzasadne sformułowane w związku z tym pytania, czy taka obrona prawdy w etyce nie tworzy właśnie sytuacji błędnego koła — czy zatem jest istotnie potrzebna.

W drugim ze wspomnianych wątków ogólna problematyka stosunku faktów i wartości przedstawiona już jest pośrednio — za pośrednictwem szeregu problemów szczegółowych. Każdy z nich to problem sam w sobie, autonomiczny przedmiot refleksji etycznej. Ale też każdy z nich — sposób ujęcia każdego z nich w książce — stanowi cząstkową wykładnię owego problemu ogólnego, przekonujący dowód trafności przyjętego sposobu jego rozwiązywania. I tak w rozdziale III analizowany jest „Socialistyczny sposób życia jako fakt i jako ideał”, a więc z punktu widzenia przyjętych w rozdziałach poprzednich założeń metodologicznych. W rozdziale IV („Osobowość a wartości”) autor przedstawia etyczny punkt widzenia w kwestii osobowości, a więc osobowości jako ideału, zaś w rozdziale V („Ideał marksizmu a rewolucja naukowo-techniczna”) omawia kwestie alienacji i dealienacji pracy w warunkach świata współczesnego. Kolejne rozdziały dotyczą: relacji między teorią zdrowia psychicznego a wartościami („Zdrowie psychiczne a wartości”), ewolucjonizmu w jego współczesnym kształcie, z odniesieniem do etyki marksistowskiej („Ewolucjonizmu w etyce”), etycznych problemów związanych z rozwojem genetyki i inżynierii genetycznej („Etyczne aspekty współczesnej genetyki”), wreszcie ideału i granic tolerancji („O tolerancji”).

W recenzji książki Marka Fritzhanda nie sposób ani przedstawić zawartości tych rozdziałów, prezentowanego w nich stanowiska autora ani też ujawnić w pełni ich związków z tytułowym problemem publikacji, sposobu, w jaki te związki są ujmowane, choć autor do tego swych rozważań nie ogranicza. Sprowadzając rzecz do pytania, czy zatem w książce wyczerpany został ów problem: wartości a fakty — odpowiedź wypadnie, iż raczej nie, i nie jest to możliwe w jednej pracy. Ale problem ten został szeroko zarysowany, ujawnione zostały jego wymiary, rozmaite aspekty możliwości jego rozwiązywania, ich konsekwencje. Autor nie ogranicza się przy tym do tak wygodnej „obiektywistycznej” zasady prezentacji i analizy określonych koncepcji, lecz konsekwentnie formułuje stanowisko własne, poszukując dlań uzasadnień i właściwej wykładni.

Podjęcie w książce w sposób polemiczny wielu kwestii szczegółowych wywoływać też może szczegółowe polemiki, uwagi odnoszące się do poszczególnych stwierdzeń i ustaleń. Do takich należy m.in. odróżnianie wartości i dobra (s. 15), pojmowanie roli, jaką w sposobie życia odgrywa moralność (autor zdaje się czynić tu ustępstwo na rzecz krytyki etyki normatywnej, sprowadzającej ją do moralistyki, zbyt zawężająco pojmując wartości moralne, skoro do „innych” zalicza, obok piękna i wiedzy, także szczęście, twórczość, doskonałość; s. 140), odgradzanie etyki i etyków od problematyki wychowania moralnego (s. 155-156). Jedna natomiast z takich szczegółowych spraw poruszanych w książce zasługuje na szczególną uwagę, nie tylko w znaczeniu konstatacyjnym, ale i dyrektywnym. Chodzi mianowicie — w związku z kwestią stosunku wartości i faktów — o konieczność współ-

działania etyki z pedagogiką, psychologią, socjologią, genetyką i medycyną, a zwłaszcza psychiatrią.

Książkę Marka Fritzhanda można uczynić przedmiotem dyskusji, można kwestionować poszczególne zawarte w niej stwierdzenia i propozycje. Nie można natomiast zakwestionować jej teoretycznej i metodologicznej doniosłości dla rozwoju marksistowskiej myśli etycznej.

Mieczysław Michalik

### Etyka marksistowska a praktyka

Henryk Jankowski, *Etyka marksistowska a praktyka*, Książka i Wiedza, Warszawa 1982, ss. 165.

Tytuł książki nie zwodzi czytelnika. Jankowski nie traktuje w swej książce praktyki jako kategorii teoretycznej; występuje ona u niego w swej bezpośredniej postaci jako ludzka działalność społeczna w różnorodnych jej formach i dziedzinach. Z tą właśnie „praktycznie” pojmowaną praktyką autor zestawia tezy aksjologiczne marksizmu, dokonuje konfrontacji ideału z faktami i mechanizmami życia społecznego, i to przede wszystkim życia społecznego w warunkach budowy socjalizmu, w tak zwanym okresie przejściowym do komunizmu.

Oto właśnie swoistość książki Jankowskiego; dokonuje on w niej konfrontacji etyki marksistowskiej z rzeczywistością socjalistyczną w Polsce Ludowej, skupiając przy tym uwagę na okresie ostatnich kilkunastu lat, z ostatnimi burzliwymi laty włącznie. Konfrontacja ta, rzecz jasna, nie jest ani wyczerpująca, ani dostatecznie pogłębiona, i taką jeszcze być nie może. Ale, co najważniejsze, ona już jest, ukazuje etyce marksistowskiej w Polsce najważniejsze obecnie zadania, stawia pierwsze kroki na wytyczonej przez te zadania drodze. Absolutnie to nie podważa wagi dalszych wysiłków teoretycznych na jakimkolwiek terenie badań etycznych. Ale domaga się rozszerzenia kręgu tych dociekań o problemy najbliższej praktyki, o zaangażowanie się etyki marksistowskiej w analizę naszej polskiej trudnej sytuacji, na podstawie znajomości rzeczy i marksowskiego systemu wartości. Analiza taka nie tylko wiąże ściśle etykę normatywną z etyką opisową i z odpowiednimi naukami społecznymi, nie tylko dodaje etyce nowego atrakcyjnego ważkiego społecznie i wychowawczo wymiaru, lecz jednocześnie może stać się sprawdzianem wartości praktyki samych etyków, rozwijanych przez nich teorii moralnych i metamoralnych, użyczyć tym teoriom nowych impulsów badawczych i otworzyć przed nimi nowe arcyważne obszary dociekań.

Jankowski uważa, że w danej chwili, w związku z doświadczeniami zapoczątkowanymi u nas w 1980 r. do najważniejszych kwestii moralnych należą dziś kwestie odpowiedzialności, równości, sprawiedliwości i zaangażowania społecznego. Tym to właśnie problemom poświęca swą książkę, rozpatrując je w pewnej kolejności, lecz nie w oderwaniu od siebie, przeciwnie, w jak najściślejszym związku ze sobą. Analizy swe prowadzi z pozycji rzeczywiście humanistycznie pojmowanej

etyki marksizmu, stanowisko jego nie może przeto nie odpowiadać postulatом faktycznej, radykalnej odnowy w naszym kraju. Autor nie ukrywa wstydliwie naruszeń na wielu odcinkach naszej rzeczywistości, śmiało je odsłania w przekonaniu, że tędy właśnie wiedzie droga do odnowy, to jest do takiej praktyki, która nie będzie przeczyć ideałom socjalizmu. Czyni to wszakże w sposób rzeczowy, podejście jego do zagadnień polskiej współczesności jest spokojne, realistyczne, trzeźwe, konstruktywne.

Widać to w każdym z rozdziałów jego książki, od rozdziału „O problemach odpowiedzialności” poczynając. Wprawdzie nie wydaje się fortunna próba autora wyodrębnienia „odpowiedzialności moralnej” jako „przewyciężającego opór materii społecznej” działania, które „doprowadzi do zgodności zachodzącej między planem i stanem osiągniętym” (s. 24), ale nieco później (s. 28) autor jakby dokonywał pewnej poprawki, pisząc, że „w przedmiotowym ujęciu odpowiedzialności nie chodzi o to, kto w jaki sposób się wysilił i jakie miał zamierzenia i intencje, lecz o to, co rzeczywiście zostało zrobione lub zaniedbane. Słusznie, to jest jedno z istotnych znaczeń terminu „odpowiedzialność”, ale tak rozumianej „odpowiedzialności przedmiotowej” w żaden sposób nie należy mieszać z pojęciem „odpowiedzialności moralnej”. Ze świata moralności nie sposób eliminować zamierzenia, intencji, a także wysiłku. Poza tym omawiany rozdział, jak i pozostałe, przynosi szereg interesujących rozważań, w pełni uzasadniających daną uprzednio ogólną charakterystykę całej książki. Należy tu charakterystyka tej odmiany odpowiedzialności, którą określa się mianem „odpowiedzialności partyjnej” oraz próba konkretnego ustalenia formalnych „reguł odpowiedzialności” wypływających z dokonanych analiz.

Autor wypowiada wiele ważkich uwag o etyce partyjnej, odnoszących się nie tylko do wspomnianej już „odpowiedzialności partyjnej”, lecz dotyczących również konfliktu „solidarności partyjnej” z innego rodzaju „solidarnościami” oraz kwestii rozumienia „kierowniczej roli partii” z marksistowskiego szczerze humanistycznie rozumianego moralnego punktu widzenia. Nie poprzestaje też na próbie konstrukcji „formalnych reguł odpowiedzialności”, identyczną próbę podejmuje w odniesieniu do sprawiedliwości.

Nie będę w tej krótkiej recenzji wgłębiał się w inne szczegóły cennej książki Jankowskiego. Zostawiam to zainteresowanemu czytelnikowi. Pragnę raz jeszcze podkreślić, że praktyka i jeszcze raz praktyka jest punktem wyjścia i punktem docelowym rozważań Jankowskiego. Daje on temu zresztą sam wyraz między innymi w pewnej uwadze o „demokracji socjalistycznej”, którą to uwagę z powodzeniem można odnieść do całej książki: „Słowem, chodzi tu nie tylko o przedstawienie pewnego modelu teoretycznego, lecz również o jego przetłumaczenie na język codziennej praktyki społeczno-politycznej” (s. 148).

Marek Fritzhand

## Świat wartości

Gerhard Kloska, *Pojęcia, teorie i badania wartości w naukach społecznych*, PWN, Warszawa 1982, ss. 176.

1. Ponad piętnaście lat temu Roman Ingarden „daleki — jak sam pisał — od sceptycznej wyniosłości, z jaką wartości bywają traktowane”<sup>1</sup>, na pytanie, czego nie wiemy o wartościach, odpowiedział, że — niczego właściwie o nich nie wiemy. Za nierozstrzygnięte bowiem uznał takie zagadnienia, jak sprawa istoty i sposobu istnienia wartości, sprawa ich przedmiotowości i względności, sprawa wzajemnych stosunków między wartościami oraz podstawy ich podziału i stopniowości.

Po przeczytaniu rozprawy Gerharda Kloski trudno oprzeć się wrażeniu, że w ostatnim okresie w dziedzinie tej niewiele się zmieniło na lepsze i mimo dobrego samopoczucia niektórych humanistów nie nastąpił żaden wyraźniejszy postęp. Chodzi o to, że nadal nie wiadomo, co ma się na myśli, kiedy się mówi o wartościach. Oczywiście trudno marzyć o budowaniu teorii przedmiotów pewnego rodzaju, jeśli nie jest nawet ustalone, które przedmioty są na pewno przedmiotami tego rodzaju.

Dziedzinę wartości można wyznaczyć dwojako:

a) przez wskazanie (wymienienie, nazwanie) poszczególnych składników tej dziedziny, tj. poszczególnych wartości;

b) przez wskazanie własności, które muszą posiadać przedmioty, żeby należeć do tej dziedziny, tj. przez wskazanie tak zwanej niekiedy istoty wartości.

Zdaniem Kloski żadne dotychczasowe próby wyznaczenia dziedziny wartości nie są zadowalające. Uzasadnieniu tego przekonania ma służyć przegląd spotykanych w naukach społecznych definicji słowa „wartość”: zarówno tych wyraźnych, jak i niewyraźnych; zarówno równowartościowych, jak i cząstkowych.

Okazuje się, że przedsięwzięcie, które miałyby polegać na sformułowaniu jednej definicji sprawozdawczej słowa „wartość” jest skazane na niepowodzenie, bowiem jest to wyraz w najwyższym stopniu wieloznaczny. Tym samym potwierdzony zostaje domysł, wyrażony swego czasu przez Marię Ossowską, że terminy aksjologiczne są zamaskowanymi homonimami<sup>2</sup>. Potwierdzenie to jest tym bardziej ważne, że pochodzi od filozofa, który nigdy nie stronił od badań empirycznych. Co więcej, jego rozprawa dowodzi, że niewykonalna jest także rekonstrukcja definicji sprawozdawczych słowa „wartość” przy poszczególnych znaczeniach, bowiem jest to wyraz nie tylko wieloznaczny, ale nadto przy każdym znaczeniu niejasny, a zatem i niewyraźny (co dodatkowo jeszcze maskuje wieloznaczność).

Kiedy więc Kloska usiłuje wyszczególnić typy przedkładanych określeń, musi się liczyć — i liczy się — z tym, że wobec zarzutu nietrafności pozostanie bezbronny: operacje typologiczne, których w tym wypadku dokonuje, odwoływać się mogą wyłącznie do podstaw intuicyjnych.

2. Kazimierz Ajdukiewicz pierwszy chyba zwrócił uwagę na to, że przyjęta aparatura pojęciowa wpływa znacząco na obraz świata, zbudowany za pomocą

<sup>1</sup> R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, w: tenże, *Studia z estetyki*, t. III, Warszawa 1970, s. 220.

<sup>2</sup> M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1963, rozdz. „Aksjologia ogólna”, s. 361.



tej apartury<sup>3</sup>. Rozprawa Kloski ujawnia, w jak wysokim stopniu spostrzeżenie to odnosi się do aksjologii. Obraz świata wartości jest równie niewyraźny i niejasny, jak język, w którym się go tworzy. Ścisłej — jest wiele takich obrazów, a na żaden z nich nie ma zgody powszechnej.

Kloska dostrzega cztery źródła tego stanu rzeczy:

a) oderwanie ogólnej teorii wartości od empirycznych badań nad wartościami, które bywa udziałem nierzadko tego samego badacza, a nawet przejawia się w obrębie jednej pracy;

b) brak dostatecznie precyzyjnej aparatury pojęciowej i środków badawczych dostosowanych do potrzeb aksjologii;

c) niestosowanie pewnych empirycznych technik badawczych ze względu na ich aksjologiczną nieobojętność (eksperymenty na ludziach);

d) nierozstrzygalność teoretyczna pewnych problemów aksjologicznych.

Toteż kiedy próbuje naszkicować własne rozwiązanie i wybiera pewną definicję słowa „wartość” jako najwłaściwszą, to uzasadnia swój wybór przede wszystkim właśnie zgodnością przyjętego znaczenia „wartości” z intuicjami dochodzącymi do głosu w badaniach empirycznych oraz logiczną poprawnością definicji i empiryczną sensownością *definiensa*.

Kloska idzie tu drogą najlepszą z możliwych, bo wytyczoną przez Władysława Tatarkiewicza, który wskazywał, że zgodnie ze spotkanymi określeniami „wartość rzeczy jest tą jej własnością, która czyni, iż lepiej jest, by rzecz ta była, niż by nie była”, bądź „tą własnością rzeczy, ze względu na którą jest nam ona potrzebna”<sup>4</sup>. Tzw. definicja relatywistyczna, za którą opowiada się Kloska, przypomina zwłaszcza to drugie „omówienie” Tatarkiewicza. Według definicji aprobowanej *explicito* przez Kloskę wartość jest bowiem własnością przedmiotu, ze względu na którą przedmiot ten jest (w odpowiednich okolicznościach) pożądany (lub odrzucany), czyli — w technicznym i behawiorystycznym języku Kloski — „własnością lub zespołem własności przedmiotu, na które skierowują się zachowania preferencyjne”.

Jak nietatwa jest droga, którą należało pójść i którą poszedł Kloska, jak trudno ustrzec się na niej pewnych niebezpieczeństw, może świadczyć fakt, że nie udało się ich uniknąć nawet autorowi rozprawy tak bardzo przecież wrażliwemu na terminologiczną chwiejność. Kloska np. nie zawsze oddziela dostatecznie wyraźnie definicje („konceptje”) od tez pewnych teorii, a nawet od teorii wziętych w całości. Czytelnik może mieć np. trudności w ustaleniu, czy kiedy autor mówi o czyjejś wartości, to chodzi mu o jakiś przedmiot (dobro), czy też własność przedmiotu (wartościowego), a w tym drugim wypadku, czy chodzi o własność pewnego przedmiotu, która jest przez kogoś uznawana za wartość, czy o własność przysługującą temu komuś i stanowiącą ję go wartość.

Można sobie rzecz jasna zadać pytanie, czy w takich okolicznościach w ogóle warto kusić się o podanie definicji sprawozdawczych. Czy nie byłoby racjonalniejsze ograniczenie się do sformułowania dla terminów aksjologicznych definicji regulujących albo wręcz projektujących? Zresztą może nigdy nie dowiemy się niczego o wartościach w ogóle — czymkolwiek są — jak przypuszczają wyniośle sceptycy?

3. Na te pytania jednak sam autor nie udzieli już nam odpowiedzi. Nietatwo przychodzi to powiedzieć: że książka napisana przez trzydziestopięcioletniego ba-

<sup>3</sup> K. Ajdukiewicz, *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1960.

<sup>4</sup> W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, w: tenże, *Parerga*, Warszawa 1978, s. 62.

dacza jest jego *oeuvre posthume*. Niełatwo przychodzi to powiedzieć, zwłaszcza gdy należało się do grona jego przyjaciół. Zbyt niedawna jest jego tragiczna śmierć, by ktokolwiek spośród najbliższych czytelników zdobył się na beznamiętną ocenę jego dorobku naukowego. Poprzestańmy więc na kilku suchych faktach biograficznych i paru uderzających rysach osobowości filozofa.

Gerhard Konrad Kloska urodził się 3 sierpnia 1943 roku w Niwkach Książęcych (obecne województwo kaliskie). Studia etnograficzne w Uniwersytecie Warszawskim (1961 - 1966) zakończył pracą magisterską „Forma i znaczenie pieczywa obrzędowego w kulturze Słowian (korowaj)”. Po studiach doktoranckich w Instytucie Filozofii UW (1968 - 1971) uzyskał stopień doktora na podstawie rozprawy „Problem wartościowania w naukach społecznych” (1973). Opublikował następujące prace: *Etnografia społeczeństwa przemysłowego w ujęciu Hermanna Bausingera* („Lud” 1969), *Egzegzeza „Totemizmu” Claude Lévi-Straussa* („Lud” 1970), *Analiza sposobu użycia wyrazów „etyka”, „moralność”, „obyczaj”, „zwyczaj” w polskim języku potocznym* („Etyka” 1971), *Problem wartościowania w etnografii* („Lud” 1971), *Etologiczna teoria moralności Edwarda Westermarcka* („Etnografia Polska” 1971, z. 1), *Czy wartości ingerują w twierdzenia nauk społecznych?* („Etnografia Polska” 1971, z. 2), *Uwagi do artykułu Leszka Nowaka „Oceny w naukach społecznych w koncepcji twórców marksizmu”* („Studia Socjologiczne” 1973, nr 1), *Pojęcie wartości w teorii i badaniach empirycznych socjologii* („Studia Socjologiczne” 1975, nr 4), *Ewolucja oddzielenia opisu od powinności* („Etnografia Polska” 1974, z. 1), *Refleksje nad trzema modelami nauk społecznych* („Etnografia Polska” 1975, z. 2), *Wpływ wartości na proces badawczy w naukach społecznych* („Etnografia Polska” 1976, z. 2), *Wartości w poznaniu historycznym* (w pracy zbiorowej pod red. J. Litwina: *Zagadnienia historiozoficzne*, Wrocław 1977), *Wartości jako własności przedmiotów* („Etyka” 1978), *Aksjologia behawiorystyczna Charlesa Morrisa. Cz. 1* („Etnografia Polska” 1978, z. 1), *Świadomość historyczna i jej badanie* („Lud” 1979), *Rola introspekcji w poznaniu historycznym* (w pracy zbiorowej pod red. J. Litwina: *Perspektywy historiozoficzne*, Wrocław 1979), *Motywy, postawy i wartości a zadania nauk społecznych* („Etnografia Polska” 1979, z. 1), *Aksjologia behawiorystyczna Charlesa Morrisa. Cz. 2* („Etnografia Polska” 1979, z. 1), *Sytuacja wartości w naukach społecznych* („Etnografia Polska” 1979, z. 2), *Falsyfikacjonizm K. R. Poppera a twierdzenia etnologii* („Etnografia Polska” 1981, z. 1), *Zdania ogólne w historii* (w pracy zbiorowej pod red. J. Litwina, *Profil filozofii dziejów*, Wrocław 1982).

Szczupłej postaci i powściągliwego sposobu bycia — wśród obcych raczej mało mówny, w obecności bliskich wypowiadał się chętniej, ale zawsze oszczędnie i stanowczo. Filozof wartości — o ludziach wydawał zazwyczaj oceny surowe, ale nigdy: pochopne. Etnograf — zobaczył kawał świata, a jeśli porównanie tego, z czym się tam zetknął, z tym, co zastał po powrocie w Polsce, wypadało niekorzystnie dla kraju, nie ograniczał się (jak wielu) do wyrzekania na ojczyście niedostatki, lecz próbował im przeciwdziałać. Wrażliwy na piękno, miłośnik górskich wspinaczek — posiadał właściwą Wielkopolanom umiejętność podejmowania optymalnych decyzji.

Zginął w wypadku samochodowym 4 grudnia 1979 roku w Pleckiej Dąbrowie (województwo płockie).

Pozostawił w maszynopisach prace: *Błąd naturalistyczny i „Traktat o wolności sumienia” Jana Grella* (*Z dziejów tolerancji w Polsce*).

Jacek Juliusz Jadacki

## Idee Leona Petrażyckiego — analiza i inspiracja

„Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Sectio G, Ius, vol. XXVIII 1981, Lublin, Nakładem UMCS, s. VI+191.

1. Jerzy Lande, najwybitniejszy uczeń i propagator idei Leona Petrażyckiego w Polsce, stwierdzając nikłą wiedzę o dorobku naukowym swego mistrza na forum międzynarodowym zadawał pytanie: „Dlaczego nawet w Polsce, do której powrócił w 1919 r. i gdzie pracował ostatnie dwanaście lat życia, zmarł uznany wprawdzie za znakomitość, lecz tak mało znany?”<sup>1</sup> i dodawał, że „dziś nauka polska musi dopiero poznać Petrażyckiego i dać go poznać zagranicy”<sup>2</sup>.

Pisano to w 1932 r. i od tych pięćdziesięciu lat sytuacja zmieniła się co najmniej w dziedzinie znajomości koncepcji Petrażyckiego w naszym kraju. Przyczyniły się do tego wydane w okresie powojennym po raz pierwszy przekłady jego podstawowych prac<sup>3</sup> oraz reedycja *Wstępu do nauki prawa i moralności* (Warszawa 1959). Poza pierwszą monografią o jego teorii<sup>4</sup> w licznych publikacjach zajmowano się analizą i krytyką myśli Petrażyckiego. Okazją do przygotowania zbioru refleksji na temat jego teorii stało się stulecie urodzin Petrażyckiego<sup>5</sup> oraz niedawna pięćdziesiąta rocznica śmierci. Ta ostatnia wyraziła się między innymi specjalnym tomem „Studiów Filozoficznych” (nr 5, 1981 r.) oraz recenzowanym zbiorem prac.

2. Recenzowany tom zawiera zbiór rozpraw pracowników nauki UMCS oraz pracę Teodora I. Podgoraca z Wydziału Prawnego uniwersytetu w Kragujewcu. Tom, poza przedmową G. L. Seidlera (redaktora naczelnego Komitetu Redakcyjnego „Annales”), zawiera kolejno następujące prace: H. Groszyk i A. Korybski, *O programie tworzenia nauki polityki prawa Leona Petrażyckiego*; T. I. Podgorac, *Aktualność myśli Petrażyckiego w związku z wieloaspektowością jego twórczości*; A. Pieniążek i P. Tefelski, *Wpływ teorii Leona Petrażyckiego na współczesną socjologię prawa*; M. Smolka, *Leon Petrażycki o sprawiedliwym prawie*; P. J. Smoczyński, *Filozoficzne i aksjologiczne podstawy psychologicznej teorii prawa i moralności Leona Petrażyckiego*; L. Leszczyński, *Psychologiczna teoria władzy państwowej Leona Petrażyckiego*; M. Holzer, *Przyczynek do krytyki i aktualizacji teorii Leona Petrażyckiego*. Zamieszczono także bibliografię prac Petrażyckiego.

W niniejszym artykule recenzyjnym ograniczam się do omówienia wybranych zagadnień związanych z teorią Petrażyckiego w pracach recenzowanego zbioru. Nie zajmuję się analizą koncepcji poszczególnych autorów formułowanych czasem na kanwie rozważań nad teorią Petrażyckiego, a wyrażających ich własne poglądy.

Opracowania powołuję podając nazwiska ich autora (autorów).

<sup>1</sup> J. Lande, *Studia z filozofii prawa*, Warszawa 1959, s. 564.

<sup>2</sup> Ibid. s. 565.

<sup>3</sup> L. Petrażycki, *Teoria państwa i prawa w związku z teorią moralności*, t. 1, Warszawa 1959, t. 2, Warszawa 1960; *Wstęp do nauki polityki prawa*, Warszawa 1968.

<sup>4</sup> J. Kowalski, *Psychologiczna teoria prawa i państwa Leona Petrażyckiego*, Warszawa 1963.

<sup>5</sup> *Z zagadnień teorii prawa i nauki Leona Petrażyckiego*, K. Opalek, (red.). Warszawa 1969.

3. Ogólny stosunek do teorii Petrażyckiego w naszej nauce stał się okazją do wysunięcia problemu relacji między rozmaitymi teoriami. Właśnie w związku z dyskusją nad stosunkiem do koncepcji Petrażyckiego w Polsce sformułowaliśmy potrzebę wyodrębnienia trzech typów tych relacji: recepcja, krytyka holistyczna oraz analiza krytyczna. Recepcja polega na przyjęciu teorii i jej ewentualnym rozwijaniu; krytyka holistyczna — na całościowym odrzuceniu; analiza krytyczna zaś — na rozważaniu elementów teorii z punktu widzenia własnych koncepcji. Opowiedzieliśmy się za analizą krytyczną teorii Petrażyckiego w naszej nauce<sup>6</sup>. Postulat analizy krytycznej jest uznany za „trudny do zrealizowania” (Holzer, s. 180), ale jednak *de facto* zostaje przyjęty wraz z odrzuceniem zarówno możliwości recepcji, jak i całościowego odrzucenia (por. p. 4). Jak pisze Seidler: „Nie toczymy dziś już sporu na temat całościowej recepcji systemu Petrażyckiego, ale jesteśmy świadomi, że pewne jego myśli weszły do naszej teorii prawa” (Seidler, s. I).

Na tym tle rysuje się ogólna ocena doniosłości teorii Petrażyckiego, przy podkreśleniu obowiązków jej rzetelnej analizy krytycznej (Groszyk, Korybski, s. 33). Stwierdza się, że „pewne fragmenty wielkiej petrażyckańskiej budowy okazały się trwałe” wymieniając naukę o ewolucji społecznej jako wyjaśnienie przystosowawczej roli ocen i kształtowania poczucia obowiązku, rolę nieświadomego oraz świadomego kształtowania osobowości etycznej poprzez politykę prawa, wiedzę o kulturotwórczej roli prawa (Seidler, s. II). Widzi się trafnie aktualność bardzo wielu myśli Petrażyckiego, co zaznacza się w większości prac тому, oraz to, że Petrażycki „w stawianiu problemów celował” (Groszyk, Korybski, s. 22).

Dlatego też, jak można sądzić, koncepcje Petrażyckiego jeszcze długo będą stanowiły źródło dociekań i stymulacji wysiłku badawczego w rozważaniach teoretycznoprawnych i w związanych z nimi dziedzinach.

4. Petrażycki wywarł duży wpływ na kształtowanie się myśli teoretycznoprawnej w Polsce również w okresie powojennym poprzez pracę J. Landego i jego uczniów (Holzer, s. 177). Kształtowanie marksistowskiej teorii prawa i prawa postawiło problem stosunku koncepcji Petrażyckiego do marksizmu<sup>7</sup> — zwłaszcza, że sam Lande starał się przerzucać między nimi pomosty (Holzer, s. 185). Problem ten miał wielorakie wymiary — nie tylko teoretyczne, ale i czasem polityczne — i stanowił nawet kanwę uzasadnienia potrzeby holistycznej krytyki koncepcji Petrażyckiego<sup>8</sup>.

Obecnie przejmując się postulat analizy krytycznej teorii Petrażyckiego, przy podkreśleniu niemożliwości jej recepcji w całości (Groszyk, Korybski, s. 19, 22) czy też połączenia systemu Petrażyckiego i systemu marksistowskiego w jedną całość (Podgorac, s. 55). To jest bezsporne (Seidler, s. II).

Natomiast trudno byłoby usystematyzować elementy teorii Petrażyckiego z punktu widzenia ich wpływu na rozważania współczesnej teorii państwa i prawa rozwijanej w naszym kraju.

Można by to ujmować w kategoriach zbieżności i rozbieżności teoretycznych lub też wskazać doniosłość wysunięcia poszczególnych problemów i kierunków lub

<sup>6</sup> J. Kowalski, J. Wróblewski, *Zagadnienia krytyki i recepcji teorii Leona Petrażyckiego w Polsce Ludowej*, „Krakowskie Studia Prawnicze” 1978, XI, s. 4 - 11.

<sup>7</sup> J. Kowalski, J. Wróblewski, *Zagadnienia krytyki i cyt. lit.*; J. Wróblewski, *Teaching Jurisprudence in Poland: From Petrażycki to Marxist Theory*, w: *Educazione giuridica*. vol. II. *Profili storici*, Perugia 1979.

<sup>8</sup> J. Śmiałowski, *Spoleczno-polityczne uwarunkowanie recepcji doktryny Leona Petrażyckiego w Polsce Ludowej*, „Krakowskie Studia Prawnicze” 1976, IX; polemika J. Kowalski, J. Wróblewski, *Zagadnienia krytyki*.

sposobów ich rozwiązania. Wszystkie te trzy ujęcia można znaleźć w rozprawach recenzowanego tomu. Podajemy przykłady tych ujęć.

Jako zbieżności podaje się humanistyczny i optymistyczny stosunek do dziejów ludzkości (Groszyk, Korybski, s. 21; por. s. 11, 33), uznanie za zadanie nauki prawa poznanie obiektywnych prawidłowości rozwoju społecznego i związanych z tym prognoz (Podgorac, s. 41), zbliżenie charakterystyk ustroju socjalistycznego do ujęć marksistowskich (Matraszek, s. 172). Rozbieżności to położenie przesadnego akcentu na rolę czynnika psychicznego w wyjaśnianiu zjawisk prawnych i społecznych, występujące zwłaszcza przy jednopłaszczyznowej interpretacji teorii Petrażyckiego (por. p. 5), odmienna hierarchizacja doniosłości czynników kształtujących prawo (Groszyk, Korybski, s. 24) czy swoistość ujęcia ekonomii (Matraszek, s. 161). Natomiast trudno tutaj wymienić wszystkie przykłady uznania doniosłości ujęć Petrażyckiego dla rozwoju współczesnej myśli teoretycznoprawnej. Poszczególne autorzy analizują ją w odniesieniu do rozpatrywanych przez siebie poglądów i każdy z nich znajduje tu pewne inspiracje. To jest właśnie, jak się wydaje, powód, dla którego tak wiele koncepcji Petrażyckiego jest dyskutowanych po dziś dzień poczynając od jego koncepcji metodologicznych i logiczno-językowych, a kończąc na zagadnieniach polityki prawa i socjologii prawa. Wystarczy tu zestawić rozprawy recenzowanego tomu oraz zbiorów, które go poprzedziły (por. p. 1).

5. Kluczową sprawą jest interpretacja teorii Petrażyckiego jako jednopłaszczyznowej teorii psychologizmu czy też jako teorii wielopłaszczyznowej. Rozbieżności na ten temat znane są w literaturze: przed zarzutami psychologizmu i subiektywizmu sformułowanymi w okresie międzywojennym przez Cz. Znamierowski i A. Peretiatkovicza (Pieniążek, Tefelski, s. 63) bronił go Lande (Holzer, s. 183), a te polemiki są kontynuowane w okresie powojennym. Nie miejsce tutaj na ich referowanie, ale trzeba podkreślić rozbieżności występujące między rozprawami recenzowanego tomu.

Najszerzej i *expressis verbis* o wielopłaszczyznowości prawa pisze Podgorac wskazując, że Petrażycki ujmował prawo jako zjawisko złożone i wyróżniając jego „stronę” psychiczną, językowo-logiczną (normatywną), socjologiczną i aksjologiczną (Podgorac, s. 46 i in.). Pomijając tutaj pewną wieloznaczność w koncepcji wielopłaszczyznowości, gdyż chodzić może o zagadnienia ontologii, epistemologii, aksjologii i metodologii<sup>9</sup>, trzeba podkreślić, że jest to najdalej idąca interpretacja koncepcji Petrażyckiego w tym kierunku. Ale idą w nim wszelkie rozważania, które w szczególności podkreślają elementy refleksji socjologicznej tkwiące w teorii Petrażyckiego — poczynając od podstawowego opracowania Landego<sup>10</sup>, a kończąc na zastosowaniach niektórych koncepcji Petrażyckiego w badaniach socjologicznych (Pieniążek, Tefelski, *passim*).

Z drugiej zaś strony występuje jednopłaszczyznowa interpretacja teorii Petrażyckiego. Nie chodzi tutaj tylko o podkreślenie, że „przecenia” on rolę zjawisk psychicznych (np. Matraszek, s. 173, Holzer, s. 183), gdyż może to się łączyć z uznaniem wielopłaszczyznowości połączonym z krytyką relacji występujących między płaszczyznami — jest to, jak sądzę istotny mankament koncepcji Petrażyckiego niezależnie od kierunku interpretacji jego myśli. Ale chodzi tutaj o określenie ontologii i epistemologii Petrażyckiego jako idealizmu subiektywnego (Smoczyński,

<sup>9</sup> Por. J. Wróblewski, *Prawo i płaszczyzny jego badania*. „Państwo i Prawo” 1969, 6; W. Lang, J. Wróblewski, S. Zawadzki, *Teoria państwa i prawa*, wyd. 2, rozdz. 2, Warszawa 1980.

<sup>10</sup> J. Lande, *Studia*, s. 843–908, szkic, *Socjologia Petrażyckiego*.

s. 114), uznanie zarzutu subiektywizmu za merytorycznie słuszny (ibidem, s. 120), uznanie psychologizmu za „najbardziej rażący błąd” teorii Petrażyckiego (ibidem, s. 130). Jest to interpretacja Petrażyckiego odosobniona w recenzowanym tomie, ale mająca poprzedników w pracach jego krytyków.

Sądę, że teorię Petrażyckiego można interpretować bądź w kierunku wielopłaszczyznowości, bądź w kierunku jednopłaszczyznowego psychologizmu. Jego teksty dają takie możliwości, niejednokrotnie wprawdzie mogą skłaniać raczej w drugim niż w pierwszym kierunku. Dlatego też teoria Petrażyckiego jest zasadnie traktowana jako psychologizm, choć różnią się jej interpretacje: czy prawo jako zjawisko i metody jego badania zakładają jego jednorodność ontologiczną i jeden sposób jego poznania i badania, czy też co najmniej nie wyłączają złożoności prawa i związanej z tym wielości jego metod i technik poznawczych. Przy niejasności wywodów Petrażyckiego w tym względzie trzeba zastanowić się nad możliwościami przypisania mu określonych koncepcji filozoficznych i metodologicznych<sup>11</sup>, co właśnie wskazuje możliwość odmiennych kierunków tej operacji, występującej wyżej jako odmienności dwóch interpretacji.

Natomiast niezależnie od tego trzeba podkreślić, że autorzy nawiązujący do Petrażyckiego wykorzystują jego idee wyraźnie w kierunku wielopłaszczyznowości, co wykazują prace Landego<sup>12</sup> i omawiane w tomie prace Seidlera (Pieniążek, Tefelski, s. 74 i nast.; Leszczyński, s. 150 i nast.).

6. Sporne zagadnienie nasuwa także aksjologia Petrażyckiego. Przypisuje mu się, zresztą w sposób rozbieżny, formułowanie niespójnych koncepcji. Z jednej strony zarzuca mu się „skrajny relatywizm (subiektywizm) w kwestii rozumienia norm i wartości” (Smoczyński, s. 114, 123; por. s. 123, 128) wyrażony w identyfikacji wartości i przeżycia oceniającego (ibidem, 124 i nast.), z drugiej zaś strony uznaje się charakterystykę stanowiska Petrażyckiego jako relatywizm za błąd: Petrażycki bowiem uznawał istnienie obiektywnych kryteriów oceny prawa w fazach rozwoju społecznego, których nie absolutyzował (Smółka, s. 88, 91, 93). Petrażycki miał wierzyć w absolutne wartości (Smoczyński, s. 99, 136 i nast.).

Sądę, że niespójność ta jest związana z treścią aksjologii Petrażyckiego. Charakteryzuje ją połączenie emotywistycznej koncepcji wartości, historycznego socjopsychologizmu wartości i uznanie ideału społecznego jako aksjomatu<sup>13</sup>. Połączenie to trudno ująć w jakąś spójną całość.

7. Ograniczone ramy recenzji nie pozwalają na omówienie i ustosunkowanie się do bardziej szczegółowych zagadnień poruszonych w rozprawach. Dlatego też ograniczam się do wskazania wątków tematycznych, które wyraźnie się wyodrębniają poza omówionymi wyżej zagadnieniami ogólnymi, a zasługują na podkreślenie w kontekście dotychczasowych prac związanych z teorią Petrażyckiego.

Po pierwsze, rozważania stosunkowo szeroko wykorzystują twórczość Petrażyckiego z okresu „niemieckiego”, jeżeli wyodrębnić w niej również okres petersburski i warszawski (Podgorac, s. 39 i nast.). Dotyczy to zwłaszcza rozważań nad koncepcjami polityki prawa, która trafnie jest uznana za punkt węzłowy jego koncepcji w wielu opracowaniach tomu. „Idea naukowej polityki prawa — pisał Lan-

<sup>11</sup> Por. J. Wróblewski, *Filozoficzne problemy teorii prawa*, „Państwo i Prawo” 1974, 11, s. 5-7 i cyt. lit.

<sup>12</sup> Por. J. Wróblewski, *Jerzy Lande jako teoretyk prawa; Wstęp do J. Lande*, *Studia*, s. 41-47, 77-81.

<sup>13</sup> J. Wróblewski, *Filozofia, metodologia i antypozytywizm prawniczy Leona Petrażyckiego*, „*Studia Filozoficzne*” 1981, 5, s. 20 i in.

de — pozostała do końca życia umiłowaną ideą Petrażyckiego; wszystkie inne swe twory uważał za rzeczy w stosunku do niej drugorzędne lub pomocnicze<sup>14</sup>. Omówienie refleksji rozpraw nad polityką prawa i jej aksjologicznymi założeniami wymagałoby osobnych rozważań.

Po drugie, trzeba podkreślić trafnie wydobyte i nader wyjątkowo dotąd poruszane zagadnienie ekonomii w myśli Petrażyckiego<sup>15</sup>. Petrażycki w swych rozważaniach ustrojowych nie uwzględnił należycie czynników ekonomicznych (Matraszek, s. 171) i jest to jeden z elementów ważących na stosunku jego koncepcji do marksizmu (por. p. 4). Ale zagadnień ekonomii nie pomijał, zwłaszcza w pierwszym okresie twórczości związanym z koncepcją polityki prawa cywilnego (Groszyk, Korybski, s. 9, 11, 13). Petrażycki miał niewątpliwie „oryginalny sposób partrzenia na zjawiska ekonomiczne” (Podgorac, s. 53), gdyż traktował je jako wytwór motywacji prawnej (Matraszek, s. 161). W jego rozważaniach mamy do czynienia z opozycją dwóch faz kapitalizmu oraz ustroju socjalistycznego (Groszyk, Korybski, s. 13; Matraszek, s. 166 i nast.), przy czym krytykował kapitalizm z pozycji nie rewolucjonisty, lecz „reformatora społecznego” (Matraszek, s. 170).

Po trzecie, w dotychczasowej refleksji nad teorią Petrażyckiego nie zajmowano się szerzej zagadnieniami koncepcji władzy. Mamy opracowanie poświęcone temu tematowi, w którym zinterpretowano ją jako koncepcję realistyczną, akceptacyjną i zajmującą się określeniem istoty tego zjawiska (Leszczyński 148, *passim*). Interesujące jest zestawienie tej koncepcji z poglądami Seidlera (*O istocie władzy państwowej*, Kraków 1946), których punktem wyjścia miały być właśnie twierdzenia Petrażyckiego (ibidem, s. 150 - 155).

8. Recenzowany tom „Annales” „nie jest ani uroczystą księgą pamiątkową, ani krytycznym studium obejmującym cały dorobek wielkiego uczonego — stanowi raczej zbiór nie związanych ze sobą rozpraw, w których autorzy wypowiadają się na temat petrażycjańskiej idei, inspirujących ich działalność naukową” (Seidler, s. I). Jest to charakterystyka oddająca wiernie właściwość opracowania. Świadczy ono o inspirującej roli analizy idei Petrażyckiego.

Jerzy Wróblewski

### Racjonalność działań i pragnień

Richard B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Clarendon Press, Oxford 1979, ss. XIII+362.

Paradoksalnie mottem książki Richarda B. Brandta *A Theory of the Good and the Right* mógłby być ten sławny fragment *Traktatu* Davida Hume'a, który wielu uznaje wciąż za ostatnie słowo na temat pojęcia racjonalności. Jest to bowiem tekst zawierający ujęte w sposób szczególnie jasny twierdzenia, którym Brandt zdecydowanie się przeciwstawia. Ci zatem, którzy sądzą, że woleć zniszczenie świata od

<sup>14</sup> J. Lande, *Studia*, s. 573.

<sup>15</sup> J. Kowalski, *Psychologiczna teoria prawa*, rozdz. IV.

zadrażnienia własnego palca dowodzi braku rozumu, nieracjonalności właśnie, znajdując w nowej książce autora, cenionego zwłaszcza za *Ethical Theory* i *Hopi Ethics*, obszerną argumentację pokazującą, że słuszność jest po ich stronie, a nie po stronie Hume'a czy nowoczesnej teorii użyteczności. Można by więc powiedzieć, że książka Brandta stanowi przede wszystkim bardzo wnikliwą analizę pojęcia racjonalności, stawiającą sobie za cel okazanie błędności poglądu Hume'a. Można jednak również twierdzić, że jej centralnym wątkiem jest analiza pojęcia praktycznego i moralnego uzasadniania, gdyż znaczną część tekstu wypełnia poszukiwanie właściwego sposobu rozwiązywania tradycyjnych kwestii: czego warto chcieć, dla czego warto pracować, co najlepiej zrobić w danej sytuacji, co jest moralnie słuszne, co jest sprawiedliwe. Można by także wysunąć tezę, że autor postawił sobie za główne zadanie obronę pewnej wersji utylityzmu. Obrony tej podejmuje się w ostatnim fragmencie książki. Powstaje więc wrażenie, że wcześniejsze rozważania metodologiczne, psychologiczne i metaetyczne stanowią tylko pewną fazę przygotowującą narzędzia do pracy właściwej. Nie da się jej zresztą — zdaniem autora — zakończyć w samej książce, gdyż wymagałaby ona współudziału specjalistów różnych dziedzin, którzy mogliby kontynuować szczegółowe rozważania na temat np. systemu podatkowego czy szczególnego traktowania osób ułomnych. Warto wskazać jest jeszcze jeden wątek. Jest nim subtelna i utrzymana raczej w tle polemika z Rawlsem i Hare'em — rzecznikami najbardziej wpływowych i najszerzej dyskutowanych w literaturze anglosaskiej stanowisk etycznych i metaetycznych.

Już fundamentalny charakter podjętej problematyki wystarczyłoby, żeby uznać omawianą książkę za dzieło ważne i godne starannej lektury. Jej walor główny tkwi nie w samym tylko podjęciu owych zasadniczych problemów, lecz w oryginalności koncepcji własnej autora, koncepcji ukazanej niezwykle jasno i przejrzyście.

Oto jej bardzo uproszczony zarys. Podstawowa teza autora brzmi: można pokazać, że to co najistotniejsze w tradycyjnych zagadnieniach filozofii moralnej da się zawrzeć w dwóch pytaniach: „Jakie byłyby pragnienia i decyzje osoby (może nawet wszystkich osób) racjonalnej, tzn. czyniącej najlepszy użytek z całej dostępnej jej informacji?” oraz „Jaki rodzaj systemu moralnego (i czy w ogóle jakiś) popierałaby ta osoba w społeczeństwie, w którym spodziewałaby się żyć?” (s. 1). Dlatego właśnie autor wybrał taki a nie inny tytuł dla swej książki. Odpowiedź na pierwsze pytanie ma bowiem stanowić teorię tego, co dobre, odpowiedź na drugie — teorię tego, co słuszne. W poszukiwaniu tych odpowiedzi rolę szczególną odgrywają rozważania nad różnymi znaczeniami racjonalności.

Trzy z nich uznaje autor za zasadnicze:

1. Działanie sprawcy jest racjonalne z dokładnością do pierwszego przybliżenia wtedy i tylko wtedy, gdy jest tożsame z działaniem, jakie sprawca podjąłby, gdyby wszystkie mechanizmy determinujące jego działanie, wyjąwszy jego pragnienia i awersje, były optymalne. Inaczej mówiąc, działanie jest racjonalne z dokładnością do pierwszego przybliżenia wtedy i tylko wtedy, gdy decyzja o działaniu i samo działanie podjęte są z uwzględnieniem wszelkiej, publicznie dostępnej, a istotnej w danej sytuacji informacji.

2. Pragnienie bądź awersja jest racjonalne wtedy i tylko wtedy, gdy jest tożsame z pragnieniem, bądź awersją, jakie odczuwa w danej sytuacji osoba, która przeszła psychoterapię kognitywną (*cognitive psychotherapy*).

3. Działanie jest w pełni racjonalne wtedy i tylko wtedy, gdy pragnienia i awersje „współgrające” w danym działaniu są racjonalne w zdefiniowanym



w punkcie 2. znaczeniu oraz gdy spełniony jest warunek racjonalności działania z dokładnością do pierwszego przybliżenia (por. s. 11).

Podane przez autora przykłady ułatwiają uchwycenie sensu powyższych sformułowań. Przykład pierwszy. Profesor antropologii, zdecydowany na spędzenie urlopu naukowego w klimacie kalifornijskim zastanawia się nad wyborem pomiędzy Berkeley a Palo Alto. Po namyśle wybiera Palo Alto. W momencie podejmowania decyzji przeocza jednak istotny dlań fakt: w Palo Alto nie ma żadnego egzemplarza potrzebnych mu materiałów naukowych, których nie można przesyłać pocztą, a które znajdują się w Berkeley. Wyjazd do Palo Alto nie jest racjonalny nawet z dokładnością do pierwszego przybliżenia. Przykład drugi. Mały Albert nie chce się bawić z córeczką sąsiadów, bo jej ulubioną zabawką jest króliczek, a Albert ma wstręt do króliczków. Kiedyś, gdy Albert akurat wyciągał rączkę, by pogłaskać królika ktoś spowodował nieznośny hałas. Najprawdopodobniej awersję do królików można będzie przewyciężyć, pokazując Albertowi, że nie ma związku pomiędzy królikami a nieznośnymi hałasami. Awersja ta zniknęłaby dzięki psychoterapii kognitywnej i dlatego jest awersją irracjonalną.

Proponowane przez Brandta definicje wymagają szeregu wyjaśnień. O niektóre z nich, zdaniem autora, stosunkowo łatwo. Tak np. pojawiający się w punkcie 1. zwrot „informacja istotna” (*relevant*) znaczy tyle, co „informacja, której pełna świadomość miałaby wpływ na stopień gotowości danej osoby do podjęcia danego działania bądź na stopień atrakcyjności oczekiwanego rezultatu”, „wszelka dostępna informacja” to z kolei uznane twierdzenia nauki współczesnej działającego wraz ze wszystkimi wiadomościami dostępnymi publicznie oraz z zasadami logiki (por. s. 12 - 13).

Inne wyjaśnienia muszą z konieczności być znacznie obszerniejsze. W szczególności autor stara się bardzo drobiazgowo pokazać, jak czysto poznawcze elementy sytuacji (*cognitive inputs*) oddziałują na nasze działania i pragnienia. Podkreślimy, że tę część rozważań uznaje autor za szczególnie ważną. Istotnie, wszelkie dalsze analizy i twierdzenia zależą od rozwiązania tej właśnie kwestii: co osoba w pełni racjonalna uzna za rzecz najdogodniejszą wyboru. Jak widzieliśmy, takiej właśnie osobie „powierzony” ma być wybór zasadniczy, tzn. wybór systemu moralnego godnego racjonalnej akceptacji.

Poszukując precyzyjnego sformułowania różnego typu zależności pomiędzy tym, co autor nazywa *cognitive input* a naszymi działaniami, pragnieniami i awersjami zwraca się on do różnych dyscyplin psychologicznych. Obiecujące są, jego zdaniem, zwłaszcza teoria motywacji, teoria uczenia i teoria psychoterapii. Materiał, którego dostarczają te dyscypliny, porządkuje jednak Brandt według własnego sposobu. Proponuje mianowicie rozbić ten materiał na teorię działania (*the theory of action*) oraz teorię genetyczną. W skład teorii działania weszłyby te prawa psychologiczne, które ustalają zależności pomiędzy działaniem organizmu a tymi właściwościami, jakie przysługują organizmowi w momencie działania i są z działaniem powiązane przyczynowo. Przykładem takiej właściwości może być odczuwana w momencie działania potrzeba. Teoria genetyczna miałaby obejmować te prawa psychologiczne, które ustalają zależności pomiędzy właściwościami organizmu istotnymi z punktu widzenia działania a wcześniejszymi doświadczeniami i właściwościami (także wrodzonymi) organizmu. Prezentacja tego materiału oraz konsekwencji zeń wynikających, a ważnych dla rozwiązania kwestii: „co jest dla osoby racjonalnej rzeczą najdogodniejszą wyboru i uczynienia” wypełnia mniej więcej połowę książki i stanowi w opinii samego autora „centralny punkt niniejszej książki” (s. 1).

Zaczyna się ona od pewnych ustaleń terminologicznych. Mają one dość techniczny charakter. Oto dla przykładu definicja terminu „chce”. „Powiedzmy, że ktoś „chce” jakiejś rzeczy  $O$  bądź że wykazuje w danym momencie wobec  $O$  walencję pozytywną, jeżeli jego centralny stan motywacyjny jest taki, że gdyby uświadomił sobie, że pewien akt z jego strony mógłby spowodować  $O$ , wówczas tendencja do dokonania tego aktu wzrosłaby” (s. 25). Oczywiście i tu potrzebne są dalsze wyjaśnienia, dotyczące np. znaczenia terminu „tendencja” oraz rozróżnienia, uwzględniającego różne rodzaje walencji. Autor rozróżnia więc *occurrent valences*, *normal valences* i *effective valences* (s. 28). Innym ważnym terminem jest „rodzina przedmiotów walencji”. Dalsze ustalenia terminologiczne dotyczą pojęć tego, co przyjemne i nieprzyjemne.

Dalej przystępuje Brandt do przedstawienia teorii działania. Tu stopień techniczności jeszcze wzrasta. Znowu tylko dla przykładu sformułowanie „prawa efektu walencji i stopnia oczekiwania na tendencję do działania”: „Jeżeli jednostka oczekuje w stopniu  $E$ , że konsekwencja jej działania  $A$  w danym momencie wywoła w przyszłości rezultat  $O$ , wówczas, jeżeli  $O$  ma dla tej jednostki walencję pozytywną  $V$ , to tendencja ( $T$ ) do spełnienia  $A$  ( $T_A$ ) będzie równa wartości iloczynu  $E \times V$ . Jeżeli  $O$  ma walencję ujemną, wtedy tendencja  $\bar{T}$  do niezrobienia  $A$  ( $\bar{T}_A$ ) będzie mieć wartość  $E \times$  (bezwzględna wartość)  $V$ ” (s. 47).

Ponieważ nie sposób w omówieniu takim jak niniejsze wchodzić w szczegóły techniczne owej teorii działania, ograniczę się do pokazania na kilku przykładach, w jaki sposób ta teoria pozwala ustalać racjonalność (bądź nieracjonalność) pewnego działania z dokładnością do pierwszego przybliżenia, czyli dokonywać tego, co autor nazywa „krytyką działań”.

Oto z twierdzenia teorii działania głoszącego, że tendencja do dokonania pewnego aktu uzależniona jest od subiektywnego prawdopodobieństwa przypisywanego różnym rezultatom oraz walencji tych rezultatów wynika, że niezdanie sobie sprawy z pewnej opcji wyklucza w ogóle tendencje do pewnych działań, która mogłaby wpłynąć zasadniczo na kierunek rzeczywiście podjętego działania. Stąd wniosek, że od osoby racjonalnej winno się oczekiwać uwzględnienia wszystkich wchodzących w rachubę opcji (por. s. 71 i nast.). Teoria działania głosi również, że tendencja do działania zależy od ocenianych subiektywnie wyników działania. Dlatego osoba, która ocenia wynik swojego działania na podstawie całej dostępnej jej informacji postąpi zapewne inaczej niż osoba, która z powodu nieuwzględnienia całej dostępnej informacji nie uznała pewnych rezultatów za możliwe. Inny błąd polegać może na tym, że z powodu nie dość żywego uprzytomnienia sobie różnych cech rezultatów, które mogą się pojawić w wyniku działania uzyskujemy jakby fałszywą mapę sytuacji, w której podejmujemy wybór działania. Poszczególne barwy na tej mapie są źle rozmieszczone i mają złą intensywność. Jeszcze inny błąd polegać może na tym, że podejmujący decyzje w sposób niedostateczny uświadamia sobie możliwość przyszłych wydarzeń. Itd.

Okazuje się więc, że na podstawie twierdzeń teorii działania można wysunąć cały szereg przewidywań dotyczących różnic, jakie zachodzą w decyzjach i postępowaniu pomiędzy osobą, która stara się uwzględnić informacje o swojej sytuacji, a osobą, która tego wymogu zaniedba. Dzięki temu możliwe jest odróżnienie osób racjonalnych i nieracjonalnych (na razie z dokładnością do pierwszego przybliżenia).

Podobnie wykorzystuje Brandt teorię genetyczną, aby okazać, że pewne pragnienia i awersje mogą być zasadnie uznane za nieracjonalne, innym natomiast trzeba właśnie zdecydowanie pewną racjonalność przypisać. Mówiąc prosto, Brandt,

podobnie jak niegdyś Platon, głosi, że pewne pragnienia bądź awersje są błędne lub fałszywe, inne zaś właściwe albo słuszne. Zasadnicza idea jest ciągle taka sama: osoba racjonalna to osoba „w której mechanizmy leżące u podłoża pragnień, przyjemności i działań zostały w pełni nasycone całą dostępną i istotną informacją” (s. 88).

Aby pokazać, w jaki sposób nasyca mechanizmów motywacyjnych jednostki informacją istotną modyfikuje jej pragnienia i awersje Brandt ponownie podejmuje się roli sprawozdawcy i cały rozdział poświęca temu, co współczesna psychologia ma do powiedzenia na temat np. różnych mechanizmów powstawania i zanikania pragnień i awersji (awersje wrodzone, pragnienia wrodzone, warunkowanie, identyfikacja z modelem, naśladowanie, przeciw-warunkowanie, tłumienie, różnicowanie). Także prezentacja teorii genetycznej ma dość techniczny charakter i opiera się — o czym można sądzić m. in. na podstawie licznych odwołań się do różnych publikacji — na rozległej znajomości fachowej literatury psychologicznej.

Przejdźmy jednak od razu do tego, co stanowi cel przedstawienia teorii genetycznej, tzn. do „krytyki przyjemności i pragnień”. Dla owej krytyki zasadnicze znaczenie ma pojęcie psychoterapii kognitywnej. Oto definicja tego pojęcia: „Ten proces konfrontowania pragnień z informacją istotną, polegający na powtarzaniu wielokrotnie uświadamianiu jej sobie w idealnie żywy sposób i w odpowiednich momentach, nazywam psychoterapią kognitywną. Nazywam go tak dlatego, że proces ów opiera się wyłącznie na analizie dostępnej informacji, a wszelkie wpływy spowodowane czymś prestiżem, użyciem języka wartościującego, odwołaniem się do kary czy nagrody, czy wywołaniem sztucznie pewnych uczuć bądź stanów takich, jak np. relaks zostają wyłączone. Jest to refleksja, na którą wartości nie mają wpływu (*value-free reflection*)” (s. 113).

Oto kilka przykładów takiego „reformującego” ludzkie pragnienia oddziaływania psychoterapii kognitywnej. Przykłady te pozbawione są oczywiście całego technicznego (psychologicznego) „zaplecza”, które zainteresowany czytelnik znajdzie we wskazówkach bibliograficznych samego autora. Przykład pierwszy dotyczy pragnień uzależnionych genetycznie od fałszywych wyobrażeń. Ktoś pragnie np. osiągnąć w życiu akademickim, sądząc fałszywie, że jego rodzice — profesoro- wie wyższej uczelni — przywiązują wielką wagę do kariery akademickiej. Teoria genetyczna dzięki rezultatom dotyczącym różnych sposobów warunkowania pozwala pokazać, że pragnienie to nie przetrwa psychoterapii kognitywnej. Nie jest więc racjonalne. Nie przetrwa tego procesu również zespół pragnień i awersji, które uzyskują fałszywą wysokość skutkiem treningu kulturowego. Pewne zajęcia jako obniżające prestiż społeczny mogą być np. przedmiotem „nadmiernej” nieracjonalnej awersji. Podobnie pewne czyny, jak np. zawarcie związku małżeńskiego z osobą innej rasy czy narodowości. I znów teoria genetyczna pozwala stwierdzić, w jaki sposób psychoterapia kognitywna może zmienić intensywność takich awersji lub je usunąć. Dzięki psychoterapii kognitywnej możliwe jest też modyfikowanie w kierunku większej racjonalności tych pragnień i awersji, które mają swe źródła w uogólnieniu przypadków nietypowych. Ktoś np. boi się wszystkich psów, gdyż w młodości został pogryziony przez psa, chociaż przypadek był o tyle nietypowy, że pies był terierem, w dodatku sprowokowanym. Jeszcze innym przykładem błędnych pragnień i awersji są pragnienia i awersje, będące rezultatem przeżytych we wczesnym dzieciństwie okresów deprivacji. Przykładem może tu być chorobliwa niechęć do wydawania pieniędzy. Podobnie jak w poprzednich przykładach błędność tych pragnień i awersji jest definicyjnie równoznaczna z nieodpornością na zabiegi psychoterapii kognitywnej.

Po wyjaśnieniu, na czym polega pełna racjonalność, pozwalająca podmiotowi podejmującemu decyzję dokonać najlepszego wyboru, przystępuje Brandt w drugiej części książki (s. 163-335) do rozważań nad tym, co moralnie słuszne. Z konieczności ta część jego rozważań zostanie jedynie krótko zasygnalizowana.

Autor wypowiada najpierw szereg interesujących twierdzeń na temat kodeksu moralnego. Wylicza mianowicie cechy, które przysługują wszelkim (czy może tylko większości) historycznie znanym kodeksom moralnym. Pozwala mu to sformułować coś w rodzaju formalnej definicji moralności. Krok następny polega na swoistym „przetłumaczeniu” pytania o to, czym jest moralna słuszność. W miejsce tradycyjnych pytań Brandt proponuje rozważyć kwestię: jaki kodeks moralny zyskałby akceptację osoby w pełni racjonalnej. Brandt stwierdza dobitnie: wybór kodeksu moralnego jest decyzją, która tak jak i inne decyzje powinna spełniać warunki racjonalności. Tezą najbardziej zasadniczą tej części książki jest stwierdzenie, że przedstawione dotąd wymogi racjonalności pozwalają przewidywać, iż osoby postawione wobec takiego wyboru opowiedziałyby się za różnymi wersjami utilitaryzmu w tej jego postaci, która propaguje maksymalizację szczęścia, a nie maksymalizację satysfakcji pragnień. Czytelnik zainteresowany przede wszystkim kwestiami tradycyjnej filozofii moralnej uzna ten fragment książki za najbardziej interesujący. Zbiegają się w nim wcześniej przedstawione wątki — autor pokazuje jak dalece cytowane twierdzenia psychologiczne mogą być użyte dla obrony pewnego normatywnego stanowiska etycznego. Inaczej mówiąc, w tej części książki widzimy co można — zdaniem Brandta — uzasadnić w etyce, odwołując się jedynie do „faktów i logiki”. Istotną część owych faktów zawierają oczywiście omawiane teorie psychologiczne. I choć autor nie spodziewa się jednomyślności wszystkich ludzi, to przecież przewiduje, że zbieżność decyzji osób wybierających dla siebie i dla społeczeństwa, w którym mają żyć, kodeks moralny, będzie znaczna. Dzięki temu praktyczne konsekwencje zasadniczego relatywizmu Brandta będą łagodne.

Z konieczności też krótkie muszą być uwagi o tym, co w omawianej pracy zasługuje na dyskusję. Dodajmy, że dyskusja taka istotnie toczy się w literaturze anglosaskiej.

Oto niektóre kwestie warte rozważenia. Autor w definicji racjonalności odwołuje się do całej publicznie dostępnej informacji, która jest w danej sytuacji istotna. Otóż na taką informację miałaby się składać m. in. dostępna aktualnie informacja naukowa. Wydaje się jednak, że wcale nie tak rzadkie są przypadki, kiedy uwzględnienie informacji naukowej nie pełne czy *cum grano salis* przynajmniej, jest właśnie oznaką jakiejś zdroworozsądkowej (choć nie Brandtowskiej) racjonalności. Rodzice, którym przedstawia się jako głos nauki pewną teorię wychowania mogą chyba nie bez słuszności wskazać na przykład dra Spocka, który w swoim czasie mógł uchodzić za reprezentanta opinii naukowej, a później sam głoszone przez siebie poglądy odrzucił jako błędne i stwierdzić, że będą przestrzegać raczej pewnych tradycyjnych zasad wychowania. Racjonalnie czy nie racjonalnie postępuje człowiek, który odmawia — wobec ich zmienności — przyjmowania do wiadomości opinii naukowych na temat np. chowania dzieci, spożywania masła, sposobów utrzymania higieny osobistej itd.? Pisał o tym prof. Szczepański, pokazując beznadziejność wysiłków zmierzających do pełnej racjonalności w takich sprawach. Można by więc tę kwestię uznać za zamkniętą. W rozważaniach Brandta łączy się ona jednak z całym szeregiem kwestii dalszych, również zasługujących na uwagę. Oto np. definicja racjonalności każe uwzględniać „informacje publicznie dostępne”. Intencja autora zdaje się być jasna. Chodzi mu chyba o to, by w naszym postępo-

waniu kierować się, jeśli już nie informacjami zaopatrzonymi w znak najwyższej, bo naukowej, jakości, to przynajmniej takimi, które się do naukowych pod istotnymi względami zbliżają. W pewnych warunkach żądanie oparcia naszych decyzji i działań na informacji publicznie dostępnej jest całkiem zrozumiałe i zasadne. Jeśli się jest szefem, który ma zaangażować do pracy we własnej firmie biegłego tłumacza, słusznie postąpi się uwzględniając publicznie dostępne, przez publiczne instytucje wydane, świadectwa jego językowych umiejętności. Jeżeli natomiast dokonujemy wyboru przyjaciół lub kręgu najbliższych znajomych, trudno o publicznie dostępne źródła informacji. Wydaje się, że wobec znacznego wciąż dystansu pomiędzy żywym, istotnym w takich sytuacjach, doświadczeniem życiowym a tym, co o takich sytuacjach ma do powiedzenia socjologia małych grup czy psychologia nie jest wręcz możliwe rozstrzygnięcie czy dana decyzja jest, czy nie jest racjonalna w sensie Brandta.

Wydaje się, że trudności, które napotkałby każdy, kto uznałby definicję racjonalności (z dokładnością do pierwszego przybliżenia) za definicję operacyjną wiążą się z nie dość jasnym sformułowaniem poglądu autora na to czy racjonalność w jego rozumieniu jest racjonalnością idealną — a więc pojęciem, którego praktyczne użycie będzie wymagało wskazania jakichś dodatkowych, konkretyzujących, warunków umożliwiających jego stosowanie, czy też jest pojęciem już nadającym się do takiego praktycznego użytku. Autor w jednym tylko punkcie swoich rozważań podejmuje tę kwestię. Wtedy mianowicie, gdy rozróżnia racjonalność subiektywną i racjonalność obiektywną. Rozróżnienie to jednak nie rozwiewa wszystkich wątpliwości, jakie może nasuwać „dostępność”, „publiczność”, „naukowość” czy „istotność” informacji zasługującej na uwzględnienie w danej sytuacji. Konieczność uwzględnienia różnych stopni wymienionych wymiarów racjonalności sprawia, że trzeba by mówić o stopniach racjonalności także (i to nie tylko o dwóch: racjonalności subiektywnej i racjonalności obiektywnej).

Znacznie poważniejsze, z punktu widzenia celów, jakie sobie autor postawił, są jednakże wątpliwości, które budzi jego próba oddzielenia pragnień i awersji racjonalnych od pragnień i awersji nieracjonalnych. Wolno sądzić, że psychoterapia kognitywna ma być narzędziem pozwalającym na docieranie do jakiegoś zdrowego rdzenia osobowości każdego konkretnego człowieka, umożliwiającym, bez odwoływania się do środków, które ze swej natury są jak gdyby obciążone wartościami (czytaj: często nie mającą żadnej racji tradycją) wydobyć i ochronę pragnień właściwych, wolnych od błędów. Możliwość dotarcia do takiego wolnego od błędnych pragnień rdzenia osobowości ma dla Brandta zupełnie podstawowe znaczenie. Brandt z jednej strony stara się w całej swej książce podkreślić, że nasylenie psychiki informacją istotną ma ów terapeutyczny skutek: pozwala nie tylko wyeliminować błędne decyzje, ale też wyzbyć się błędnych pragnień. Z drugiej strony Brandt pragnie ocalić suwerenność konkretnego podmiotu decyzji czy też pragnień. Psychoterapia kognitywna ma być środkiem pozwalającym osiągnąć te cele jednocześnie. Trudno jednak uznać, że po przejściu psychoterapii kognitywnej wybór kodeksu moralnego dokonuje się wyłącznie albo głównie, pod wpływem „faktów i logiki”, że istotnie informacja i wolna od wartości refleksja odgrywają tu pierwszoplanową rolę. Brandt przyznaje przecież, że pewne pragnienia uformowane we wczesnym dzieciństwie ostają się psychoterapii kognitywnej. Można by wskazać, opierając się na doświadczeniach psychoterapii i psychologii, wiele rodzajów pragnień, wobec których środki psychoterapii kognitywnej okażą się z pewnością za słabe. Nie zawsze zaś będą to pragnienia należące do jakiegoś „zdrowe-

go”, „naturalnego” rdzenia osobowości człowieka. Dlaczego właśnie te pragnienia, które wykazują szczególną oporność wobec zabiegów psychoterapii kognitywnej mają rozstrzygać o tym, co racjonalne, a co nie, a także — co więcej — co moralne, a co nie?

Wskazałem tu na pewne wątpliwości, jakie pojawiają się w związku z jednym tylko wątkiem rozważań Brandta. Wątpliwości te nie mogą jednak przysłaniać bezspornego faktu — oto mamy do czynienia z opracowaną w szczególach koncepcją, która dyskusję na temat racjonalności ludzkich działań i pragnień posuwa istotnie naprzód. Wątpliwości te nie powinny też rozstrzygać o ocenie pozostałych wątków rozważań, które znajdujemy w *A Theory of the Good and the Right*. Powtórzmy więc, że nowe dzieło Brandta ze względu na oryginalność koncepcji w nim wyłożonej, przejrzystość całego wywodu oraz precyzyjne jego udokumentowanie odpowiednimi informacjami zasługuje na uważną lekturę i poważną dyskusję.

Czesław Porębski

### Platon Hare'a

R. M. Hare, *Plato*, Oxford University Press, Oxford, New York 1982, ss. 82.

Ostatnia książka Hare'a, pomyślana jako zachęta i pomoc w znajomości filozofii Platona, jest kolejną pozycją oksfordzkiej serii „Past Masters”. Nie ogranicza się, co jest typowe dla takiego rodzaju prac, do przedstawienia sylwetki oraz poglądów ateńskiego filozofa. Wskazując na przełomową rolę jaką odegrały platońskie koncepcje w dziejach filozofii europejskiej Hare ujmuje je nie tylko jako etap na drodze wiodącej od „fizycznego” sposobu myślenia presokratyków do filozofii Arystotelesa. To właśnie Platon, dowodzi Hare, jest tym myślicielem, od którego zaczyna się filozofia, jako że odkrył — co można by przypisać Sokratesowi — nie tyle filozoficzny sposób stawiania pytań, ile udzielania na nie odpowiedzi. Niemniej jednak, z tego właśnie powodu, iż myśl platońska stanowi cezurę pomiędzy myśleniem mitycznym a filozoficznym zawiera obydwie te elementy. Za jej najważniejsze osiągnięcie uznaje więc Hare właśnie ów „postęp od [...] quasi-religijnych spekulacji [...] w kierunku precyzyjniejszej teorii logicznej i metafizycznej, filozofii moralnej i filozofii języka” (s. 69). Ta opinia na temat charakteru filozofii Platona stanowi równocześnie zasadę konstrukcyjną recenzowanej książki. Myśl Platona zostaje więc przedstawiona jako intelektualny wysiłek podjęty w celu rozwiązania moralnych i politycznych problemów nurtujących współczesną filozofię Grecję. Wysiłek, którego kolejne kroki otwierają nowe perspektywy, lecz równocześnie ujawniają nie rozwiązane zagadnienia. Badanie, które — aby osiągnąć swój cel — musi daleko wykroczyć poza wyjściową problematykę. Śledząc owe dociekania Hare dystansuje się wobec przedstawianych przez Platona koncepcji nieustannie wskazując na ich dwoisty charakter. Oddziela to, co racjonalne od tego, co mityczne czy po prostu, jego zdaniem, błędne. Już tutaj, jak sądzę, warto zauważyć, że choć interpretacja Hare'a ograniczona została do przedstawienia twór-

czości Platona z wczesnego i średniego okresu i niezależnie od tego czy można się zgodzić z nią, czy nie, to sposób jej przedstawienia może służyć za wzór dla specjalistów zajmujących się tą dziedziną.

Zdaniem Hare'a, punktem wyjścia filozofii platońskiej było odróżnienie wiedzy od mniemania, zawarte w Sokratesowym przekonaniu, że nawet „słuszne mniemanie” (*right opinion*) jest niewystarczające; że aby mogło stać się wiedzą, wymaga „odwołania się do rozumu” (*reckoning of the reason*). Jednakże dla samego Sokratesa rozum posiadał moc jedynie negatywną. Ukazywał chwiejność mniemań, dowodząc brak wiedzy. Tak więc pierwsze i najważniejsze osiągnięcie Platona, to odkrycie metody pozytywnego zastosowania rozumu. Owo odkrycie polegało przede wszystkim na uświadomieniu sobie, o co właściwie pytał Sokrates pytając: „Czym jest...?” Jak sądzi Hare, mistrz Platona był przekonany o istnieniu bliskiego związku między wiedzą i umiejętnością, nie mógł więc pytać o źródło, z którego pochodzą rzeczy ani też o to, z czego się one składają. Tak rozumieli pytanie: „Czym jest...?” presokratycy. Natomiast Sokrates pytał raczej o powód, dzięki któremu dana rzecz jest tą właśnie rzeczą. Odpowiedź na tak postawione pytanie będąc, jak to wyraził Platon, „ujęciem (logos) bycia czymś”, przybiera formę: „Ten oto [...] jest...”. Może więc być uznana — stwierdza Hare — za prototyp definicji esencjalnej. Tak więc Platon odkrył — wyjaśnia Hare nadal stosując terminologię Arystotelesa — że sokratejskie pytanie nie odnosi się ani do przyczyny materialnej, ani też sprawczej. Pytając o to „na czym polega bycie rzeczą danego rodzaju” (*what it is to be a thing of a certain kind*; s. 70) Platon pytał, zdaniem Hare'a, o przyczynę formalną. Odpowiedzią na tak postawione pytanie jest definicja formy, o której Arystoteles powiadał (co dodaję już od siebie), że sprawia, iż dana rzecz jest tą właśnie rzeczą. Taka interpretacja sokratejskiego pytania pozwoliła Platonowi przekształcić destrukcyjną metodę Sokratesa w narzędzie zdobywania wiedzy pozytywnej. Hare uważa, że dialektyka platońska to prototyp metody zwanej później *definitio per genus et differentiam*.

Niestety, swe bezsporne osiągnięcie Platon połączył z błędną koncepcją, wedle której w definicji ujmowane są „istniejące rzeczy”, idee, z których każda jest doskonałym i wiecznym egzemplarzem, paradygmatem, rzeczy danego rodzaju. Gdyby ten pogląd Platona był prawdziwy, to równocześnie metoda badania zaczerpnięta od Sokratesa musiała by być błędna. Polegała ona na ujawnianiu, że definicje formułowane przez rozmówców Sokratesa, są niezgodne z innymi opiniami uznawanymi przez nich za słuszne. Taki zabieg miał być wystarczający dla obalenia przedstawionej definicji, jednakże — jak argumentuje Hare — niezgodność pomiędzy mniemaniem a definicją może równie dobrze dowodzić, że to nie definicja jest wadliwa, lecz mniemanie. Wartość sokratejskiej metody może być uratowana tylko wtedy, gdy — wbrew Platonowi — uzna się, że ujmowana w definicji idea nie jest istniejącą rzeczą, a jedynie znaczeniem słowa. Tylko przy tej interpretacji definicja, lingwistyczna hipoteza na temat znaczenia, może być prawidłowo obalona przez pokazanie, że jest sprzeczna z mniemaniem — faktem językowym. Dla wyjaśnienia dodam, że definicja znaczenia słowa to dla Hare'a tyle, co sprawozdanie ze sposobu użycia.

Hare nie poprzestaje na prostym ukazaniu błędności platońskiego przekonania, jakoby przedmiotem wiedzy były quasi-fizyczne rzeczy, wieczyste i doskonałe egzemplarze rzeczy danego rodzaju. Stara się natomiast ujawnić także i powody, które skłoniły Platona do zaakceptowania tej błędnej teorii. Było ich co najmniej trzy. Pierwszy, odziedziczony po parmenidejczykach i Sokratesie, polegał na braku jasnego rozróżnienia pomiędzy tym, co istnieje i tym, co jest prawdą.

To spowodowało, że Platon zamiast poprawnej koncepcji, że „to co jest znane musi być prawdą” przyjął koncepcję błędną, wedle której „to co jest znane musi istnieć” (s. 30). Konsekwencją takiego postawienia sprawy było przekonanie, że prawda jest cechą rzeczy, a nie sądów. Drugim powodem była zaczerpnięta od Sokratesa koncepcja wiedzy jako znajomości. Wedle niej „posiadać wiedzę o czymś”, to tyle co „znać owo coś”, w takim samym sensie jak Kowalski zna Grzelaka. Stąd właśnie, między innymi, wynika zdaniem Hare'a, platońskie przekonanie, że wiedza i mniemanie są rodzajami „umysłowego widzenia”, analogicznego do widzenia zmysłowego. Trzecim i najważniejszym powodem była greka, którą posługiwał się Platon, a która w naturalny sposób skłania posługującego się nią do tego, aby wiedzę interpretował jako znajomość, a jej przedmiot jako indywidualną rzecz, co z kolei wiedzie do nierozróżniania pomiędzy tym, co istnieje, a tym, co jest prawdziwe. Hare przedstawia drobiazgową analizę różnych właściwości dialektu greckiego, którymi jego zdaniem miał się zasugerować Platon. Sam Platon — przynajmniej autor książki — zdawał sobie sprawę z trudności wynikających z jego teorii wiedzy, jakkolwiek nie udało mu się rozwiązać ich do końca. Najpoważniejsza, zdaniem Hare'a, polega na tym, że chociaż mniemania żywione przez ludzi muszą być fałszywe, gdyż dzięki nim nie ujmuje się rzeczy prawdziwych, a jedynie pozorne, to jednak nie sposób jest posiadać fałszywe mniemania, jako że „fałszywe rzeczy” po prostu nie istnieją.

Przedstawienie teorii idei służy Hare'owi do ukazania, na czym polega platońska koncepcja Dobra. Wyjaśnienie tej koncepcji, jak słusznie zauważa, sprawia zazwyczaj duże trudności interpretatorom, a wszak odgrywa ona kluczową rolę w dociekaniach Platona. Dzięki niej mógł on sformułować to, co uważał za cel swych rozważań — ideał filozofa-mędrca jako jedynego odpowiedniego kandydata do sprawowania władzy w idealnym państwie. Zdaniem Hare'a, teoria ta jest dość prosta, a cała trudność w jej wyjaśnianiu polega na tym, że Platon nigdzie nie wypowiedział jej wprost. Podkreślał natomiast z naciskiem, że poznanie idei Dobra jest równoznaczne ze zdobyciem pełnej wiedzy; że zawierają się w niej czy też „uczestniczą”, wszelkie inne idee. Na czym opierało się przekonanie Platona? Hare wyjaśnia, że skoro idea ma być wedle Platona wzorcową rzeczą danej klasy rzeczy, czyli dobrą lub doskonałą rzeczą spośród rzeczy danego rodzaju, to jej poznanie musi obejmować wiedzę na temat dobra (*goodness*) czy też, doskonałości dobrej rzeczy tego właśnie rodzaju. „W ten sposób poznanie (*knowledge*) Dobra obejmuje wiedzę o dobrach lub doskonałościach wszelkiego rodzaju rzeczy, a więc także stanowi poznanie swoistych im natur” (s. 45). Jak sądzi Hare, takie ujęcie Dobra zawiera dwa istotne błędy. Pierwszy polega na utożsamieniu typowego przedstawiciela danej klasy, z przedstawicielem doskonałym, a przecież np.: typowy człowiek nie musi być koniecznie moralnie dobrym człowiekiem. Drugi błąd wynika z nieuwzględnienia tego, że kryteria Dobra dla różnych klas rzeczy mogą być i — jak odkrył Arystoteles — są różne; że to, co sprawia, iż dobry cyrkiel jest dobrym polega na czymś innym niż to, co sprawia, że dobry człowiek jest dobrym człowiekiem. Dokładnie rzecz biorąc, błąd ten polega na przekonaniu, że „istnieje pewien wspólny dla wszystkich rzeczy dobrych zbiór cech dobrotwórczych” (s. 65).

Platońska teoria Dobra zawiera jednakże odkrycie, które zachowało swą wartość do dzisiaj. Aby pokazać, na czym ono polega Hare analizuje związek jaki zdaniem Platona łączy Dobro i pragnienie. Jak sądzi Hare, ogólnie rzecz biorąc można przedstawić dwie interpretacje tej relacji: logiczną i psychologiczną, które choć różnią się od siebie, w pismach Platona rozróżnione nie zostały. Wedle pierwszej interpretacji, jeżeli ktoś nie jest skłonny wybrać czegoś, to tym samym nie może



uważać tego za najlepsze. Bowiem myśleć że coś jest najlepsze to preferować, a preferować to nic innego niż być skłonny do wybrania właśnie tego, a nie czegoś innego. Wedle interpretacji drugiej, wybiera się zawsze to, o czym się myśli, że jest najlepsze. Pomijając różnice pomiędzy interpretacjami, można więc powiedzieć, że platońskie Dobro będąc przedmiotem wiedzy jest równocześnie przedmiotem pragnienia i to takim przedmiotem, który — o ile zostanie poznany — zniewała do określonego postępowania na miarę osiągniętej o nim wiedzy. Poznanie Dobra ma zarówno charakter opisowy, jak i preskryptywny. Platońska koncepcja Dobra — konkluduje Hare — „przypomina bardzo to, co współcześnie nazywane jest obiektywną preskryptywnością” (s. 57), a Platon — niezależnie od tego czy jego koncepcja jest słuszna, czy nie — odkrywca preskryptywnego charakteru sądów wartościujących.

Prezentację filozofii platońskiej zamyka Hare rozważaniami dotyczącymi koncepcji idealnego państwa. Jego zdaniem nie jest to koncepcja, którą łatwo obalić. Opiera się ona bowiem — o ile wyrazić nieco inaczej twierdzenia Platona — na dwóch zaledwie przesłankach: 1) wartości są obiektywne i 2) ludzie różnią się w swych opiniach o wartościach. Koncepcja ta upada wraz z odrzuceniem przesłanki pierwszej, jednakże o ile ktoś uznaje ją za prawdziwą, to jedyny sposób „zliberalizowania” Platona polega na uznaniu, „że każdy jest najlepszym sędzią tego, co jest dla niego dobre, rozumianego jako to, co właśnie jego najbardziej satysfakcjonuje” (s. 67). Sam Platon — z czego Hare zdaje sobie sprawę — nie zaakceptowałby takiego przekształcenia swojej koncepcji. Hare nazywa go „ojcem politycznego paternalizmu i absolutyzmu” (s. 75), lecz natychmiast dodaje, że można mu ten błąd wybaczyć, gdyż jako pierwszy sformułował, także i w zakresie teorii polityki, zalecenie zachowujące swą ważność i dzisiaj. Omawiając pozycję filozofa-mędrca w idealnym państwie Platon stwierdza, że podejmować się rządzenia to tyle, co podejmować się działania, którego celem nie są osobiste korzyści, lecz dobro społeczeństwa jako całości.

Ostatni rozdział swej pracy, zatytułowany „Dokonania Platona”, poświęcił Hare ogólnej ocenie dzieła ateńskiego filozofa. Jak sądzę, *Plato* R. M. Hare'a zawiera inspirującą interpretację poglądów Platona przedstawioną w sposób jasny i precyzyjny. Niezależnie więc od tego, czy zgodzić się z propozycjami Hare'a, czy też nie, omawiana książka stanowi cenną pozycję, bez wątpienia wzbogacającą literaturę filozofii Platona.

Zbigniew Mituński

### Samobójstwo i eutanazja

S. E. Wallace, A. Eser (eds), *Suicide and Euthanasia. The Rights of Personhood*, The University of Tennessee Press, Knoxville 1981, ss. 150.

Jest to zbiór ośmiu szkiców poprzedzony wstępem, powiązany słowem wiazącym i zakończony konkluzjami redaktorów tomu. Trzy teksty (J. Fletcher, *In Defence of Suicide*, G. C. Grager, *The Rationality of Suicide* oraz F. H. Marsh,

*A Legal Structure for the Living Will*) dotyczą kwestii filozoficznych i prawnych. Dwa teksty (L. J. Weitzman *Social Suicide* oraz A. Esera, „*Sanctity*” and *Quality*” of Life is a Historical-Comparative View) wyszły spod pióra prawników. B. L. Danto (*Suicide among Cancer Patients*) jest psychologiem, S. E. Wallace (*The Right to Live and the Right to Die*) jest socjologiem, a R. G. Twycross (*Voluntary Euthanasia*) — lekarzem. W sumie szkice te składają się na interesujący tom dotyczący różnorodnych związków, jakie zachodzą pomiędzy samobójstwem a eutanazją. Myślę, że najlepiej będzie, jeśli przedstawię zwięźle poszczególne artykuły, akcentując przede wszystkim te kwestie, które wydają mi się najbardziej interesujące dla etyki.

Leonore J. Weitzman z University of California w Berkeley zajmuje się w swym artykule niezwykle fascynującym zjawiskiem samobójstwa społecznego. Oto pewnego dnia człowiek wychodzi z domu i znika pozorując własną śmierć. Dlaczego to czyni? Dlaczego nagle przekreśla swą biografię, swą własną przeszłość, wyzybywa się wszelkich dokumentów świadczących o jego tożsamości i zaczyna gdzieś indziej życie na nowo? Autorka nie odpowiada wprawdzie na te pytania, ale drobniawo opisuje pewne charakterystyczne cechy tego zjawiska oraz typowe reakcje rodziny. Okazuje się, że wszystkie badane przez nią przypadki miały następujące cechy wspólne: zniknięcie nastąpiło nagle bez żadnych poprzedzających je burzliwych i dramatycznych scen, żony (badania dotyczyły wyłącznie mężczyzn) były zawsze zaskoczone zniknięciem mężów i z reguły nie orientowały się w sprawach ekonomicznych rodziny; samobójcy społeczni pozostawiali zawsze za sobą zbiór charakterystycznych i ulubionych przez nich rzeczy (tzw. *identity kit*), jak również nie zabierali ze sobą żadnych dokumentów, świadectw, dyplomów itd. określających ich wykształcenie, uprawnienia lub status; wszystkie znikające w ten sposób osoby wyzybały się nazwiska, a sposób w jaki przeprowadzona była cała akcja dowodził, że ucieczka była planowana od dawna i przemyślana do końca w najdrobniejszych szczegółach. Każda ze znikających osób starała się doskonale upozorować własną śmierć.

Samobójstwo społeczne jest osobliwym rodzajem czynu, który nie powoduje śmierci, a jednak wszyscy powiązani emocjonalnie z samobójcą ludzie zachowują się tak jak gdyby śmierć istotnie miała miejsce. Autorka powstrzymuje się od jakiegokolwiek oceny moralnej tego rodzaju aktów. Nie wyraża też żadnej opinii co do ich kwalifikacji psychiatrycznej. Ludzie, którzy przekreślają w ten sposób swą własną przeszłość zdają się być w pełni normalnymi osobnikami — są wśród nich lekarze, wykładowcy wyższych uczelni, ludzie interesu. Czy mają oni prawo zakończyć nagle jedno życie i rozpocząć nowe? Czy można ich za to potępiać moralnie? Skoro legalizujemy rozwody, to czy na tej samej zasadzie nie powinniśmy pogodzić się z myślą, że ktoś chciałby rozpocząć od nowa nie tylko związek małżeński, lecz całe życie? Zazwyczaj samobójstwo fizyczne potępia się powiadamiając, że nikt nie ma prawa unicestwiać własnego życia. Ale argument ten nie stosuje się wobec samobójstwa społecznego. Człowiek taki umiera jedynie w sensie społecznym, natomiast pod zmienionym nazwiskiem w nowej roli społecznej żyje nadal. Czy można mu tego zabronić? W imię czego? Poczucie odpowiedzialności za rodzinę? Interes społeczny? Obowiązek dotrzymywania danego słowa? A jeśli uda nam się takiego człowieka zidentyfikować w jego nowym przebraniu (badania L. J. Weitzman dowodzą, że jest to mimo wszystko możliwe), to czy powinniśmy go przymocować przenosić na łono dawnej rodziny? Nie umiem odpowiedzieć na te pytania. Jeśli jednak mielibyśmy jakiegokolwiek wątpliwości moralne w ocenie tego typu

aktów, zakładając że są to zjawiska całkowicie naturalne, to być może także z większym zrozumieniem należałoby traktować samobójstwa klasyczne.

Zwięzły artykuł Bruce'a L. Danto, dotyczący samobójstw dokonywanych przez pacjentów chorych na raka, ujawnia kilka zaskakujących dla przeciętnego czytelnika faktów. Okazuje się bowiem, że wskaźnik samobójstw popełnianych przez pacjentów chorych na raka jest stosunkowo niewielki w porównaniu z pacjentami zakładów psychiatrycznych (w pierwszym wypadku w latach 1959-1966 notowano wskaźnik 6,0 na 100 000, w drugim natomiast, w tym samym okresie, notowano wskaźnik 72,0 na 100 000). Łatwiej jest więc, wbrew potocznym mniemaniom, znosić cierpienia fizyczne niż psychiczne — zwłaszcza w epoce intensywnie rozwijającej się farmakologii i innych technik zwalczania bólu. Okazuje się nadto, że jeśli pacjent chory na raka decyduje się popełnić samobójstwo, to z reguły towarzyszą temu jakieś zaburzenia psychiczne i — co ciekawe — pacjent taki prawie nigdy nie używa w tym celu środków farmakologicznych. Skok z wysokiego okna, przecięcie żył, powieszenie stanowią w tym wypadku ulubione techniki rozstania z życiem. Zdaniem autora, i jest to także twierdzenie zaskakujące, pacjenci ci popełniają samobójstwo nie tyle z powodu dojmującego cierpienia fizycznego, ile raczej z powodu malejącego zadowolenia z życia, poczucia samotności oraz poczucia, iż traktuje się ich wyłącznie w kategoriach fizjologicznych. Dlatego też spotyka się czasem interpretację, która traktuje tego typu akty jako swoisty sposób uzyskania dominacji nad lekarzem. Wynikają z tego określone zalecenia moralne dla lekarzy, personelu medycznego i rodziny. Człowiek umierający na raka do samego końca pozostaje osobą i chce być przede wszystkim traktowany jako osoba, a nie jako głęboko i nieodwracalnie uszkodzony organizm biologiczny. Terapia farmakologiczna bądź różnego rodzaju zabiegi chirurgiczne stanowią być może warunek konieczny wyleczenia lub podtrzymania przy życiu, nie jest to jednak warunek wystarczający, aby pacjent zachował przekonanie, iż mimo wszystko warto żyć.

Bruce L. Danto programowo powstrzymywał się od wszelkich ocen. Joseph Fletcher, profesor etyki biomedycznej w University of Virginia jest zdecydowanym orędownikiem prawa człowieka do samobójstwa. Jeżeli wolno nam zaczynać życie, dlaczego nie mielibyśmy mieć prawa skończyć go, jeśli przestało ono mieć dla nas jakąkolwiek wartość. Życie wcale nie jest święte. Jest ono zaledwie warunkiem koniecznym doświadczania innych wartości. Ludzie mogą zatem decydować się na śmierć nie tylko dla osoby ukochanej lub z lojalności, lecz także wtedy, gdy życie staje się dla nich gorzkie i jałowe. „W starożytności — konkluduje Fletcher — samobójstwo było tragicznym wyborem dokonywanym w imię człowieczej godności. Później przez całe stulecia traktowano je jako grzech. Potem zostało uznane za zbrodnię, a następnie za chorobą. Wkrótce stanie się na powrót sprawą wyboru, bo samobójstwo jest znamięm wolności” (s. 50).

Szkic Glenna C. Grabera *The Rationality of Suicide* stanowi próbę bliższego zdefiniowania samobójstwa i określenia kryteriów jego racjonalności. Jest to tekst pisany pod dużym wpływem klasycznego eseju R. B. Brandta o racjonalności samobójstwa i stanowi właściwie rozwinięcie idei Brandta. Autor definiuje samobójstwo „jako czynienie czegoś, co spowoduje własną śmierć zgodnie z powziętym uprzednio planem i co zarazem wypływa z zamiaru skrócenia własnego życia albo spowodowania jakiegoś innego stanu zdarzeń (np. wyzwolenia się od cierpienia), co zdaniem sprawcy można osiągnąć jedynie za pośrednictwem śmierci” (57-58). Jest to działanie racjonalne wtedy i tylko wtedy, jeżeli z racjonalnej oceny sytuacji wynika, że lepiej jest umrzeć. Jasne jest, że zasadniczym problemem staje się

wtedy określenie kryteriów racjonalnej oceny sytuacji. Autor wyjaśnia rzecz na przykładach pokazując w jakiego rodzaju sytuacjach byłoby, jego zdaniem, racjonalniej wybrać raczej śmierć niż życie. Zdarzają się jednak sytuacje graniczne, gdy na podstawie dostępnych faktów nie wiadomo właściwie jaką decyzję należy podjąć. Oto przykład Ireny. Była tancerką, osobą pełną życia i wigoru, dla której racją życia był taniec, sport, wysiłek fizyczny itd. Wskutek wypadku samochodowego została sparaliżowana od pasa w dół, zachowała jednak jasność umysłu i ograniczone zdolności posługiwania się rękami. Jeśli Irena ma na tyle silnej woli i chęci życia, żeby przystosować się do nowych warunków i zacząć żyć zupełnie innym życiem, to racjonalnie będzie dla niej wybrać życie. Jeśli natomiast okaże się, że wszelkie wysiłki odnalezienia sensu życia w zmienionych warunkach skazane są na niepowodzenie, „to nie powinno być czymś niespodziewanym ani też nierozumnym, gdy dojdzie ona do wniosku, że lepiej jest dla niej umrzeć” (s. 53). Ostatecznie więc autor dochodzi do następującej konkluzji: istnieją samobójstwa, które można racjonalnie usprawiedliwić i istnieją samobójstwa, których racjonalnie usprawiedliwić się nie da; potencjalny samobójca jest najlepszym sędzią swoich interesów, ale także i on może się mylić: może on mianowicie błędnie oceniać szanse realizacji istotnych dlań wartości („Lepiej umrzeć niż pozostać na reszcie życia niewidomym”), może on błędnie oceniać wartość dostępnej dlań aktywności („Nigdy nie nauczę się cieszyć życiem, będąc przykuty do inwalidzkiego wózka”) i może on także wybierać niewłaściwe wartości. Kryteria oceny racjonalności i zamierzonego aktu samobójczego sprowadzają się zatem do oceny rzeczywistych lub potencjalnych preferencji potencjalnego samobójcy oraz właściwego mu ideału samego siebie. Dla wielu osób śmierć jest bez wątpienia czymś lepszym niż utrata godności lub życie w niewoli.

Pozostałe artykuły są mniej ciekawe, ale także i one zawierają wiele interesujących spostrzeżeń. S. E. Wallace rozpatruje przede wszystkim reakcje osób doświadczających skutków aktów samobójczych — rzecz niezwykle istotna dla moralnej oceny aktu samobójczego — przeprowadzając pewne paralele pomiędzy niektórymi aktami samobójstw a eutanazją. Natomiast R. G. Twycross wskazuje na ogromne znaczenie nowoczesnych farmakologicznych środków znoszenie bólu w dyskusji o eutanazji. Jeśli uda nam się doskonale kontrolować ból, a jest to perspektywa całkiem realna, to zniknie wówczas jeden z najważniejszych argumentów na rzecz eutanazji dobrowolnej, jakim jest intensywne i długotrwałe cierpienie człowieka umierającego. Być może więc, powiada autor, powinniśmy się wstrzymać z prawnym sankcjonowaniem eutanazji dobrowolnej.

Dwa ostatnie artykuły — A. Esera i F. H. Marsha dotyczą kwestii historycznych i prawnych. Albin Eser dowodzi, że z analizy klasycznych kodeksów prawnych wynika, że nigdy właściwie nie traktowano życia jako absolutnej świętości (ale też nigdy nie traktowano go wyłącznie w kategoriach jakości) i opowiada się za rozwiązaniem pośrednim. Z kolei Marsh analizuje różnego rodzaju projekty aktów normatywnych, wyrażających tzw. *Living will*. Podpisując przy świadkach tego rodzaju dokument pacjent deklaruje swoje prawo do śmierci i nakłada na pozostałe przy życiu osoby (rodzinę, lekarzy i personel medyczny) obowiązek respektowania tego prawa. Autor sugestywnie wskazuje na nadzwyczaj złożone komplikacje prawne i praktyczne, które towarzyszyłyby egzekwowaniu tego rodzaju „testamentu”. Przyznać muszę, że tekst ten wzbudził we mnie pewien sceptycyzm co do możliwości prawnego uregulowania praktyki eutanazji dobrowolnej.

Gdybyśmy mieli na zakończenie ocenić możliwie najogólniej zalety tej książki,

należałoby powiedzieć tak. Nie jest to dzieło rewelacyjne z punktu widzenia filozofii moralnej. Ale ma ono inne zalety godne podkreślenia. Po pierwsze, spokojny, chłodny i wyważony styl, w jakim pisane są wszystkie zamieszczone w tym tomie szkice, dowodzi, że nawet o samobójstwie i eutanazji można pisać *sine ira et studio*. Po drugie, czytelnik otrzymuje pewną porcję argumentów zarówno za, jak i przeciw tego rodzaju praktykom — może je spokojnie rozważyć i porównać. I po trzecie, a jest to względ najwaźniejszy, książka dostarcza wielu interesujących faktów, które mają istotne znaczenie w tego rodzaju dysputach.

Zbigniew Szawarski