

KRĘGI LUDZKIEJ WSPÓLNOTY

Ija Lazari-Pawłowska *Etyka. Pisma wybrane* (red. P. J. Smoczyński), Lublin 1992, Ossolineum, Biblioteka Etyczna, s. 491.

Doprawdy niełatwe zadanie ma recenzent tego dzieła. Dzieła, a nie po prostu książki, ponieważ zawiera materiał na wiele książek, tyle w nim różnych wątków, głębokich przemyśleń, analiz i projektów badawczych. *Etyka* Iji Lazari-Pawłowskiej obejmuje ponad 20 rozpraw, esejów i dużych fragmentów książek, które Autorka publikowała w ciągu ostatnich 30 lat. Wszystkie te prace poświęcone są filozofii moralnej – i choć dotyczą spraw różnych, razem składają się na homogeniczną całość, spójną metodologicznie i aksjologicznie jednorodną. Trudno przecenić doniosłość tej inicjatywy wydawniczej: potwierdza ona w oczywisty sposób ogrom zasług Iji Lazari-Pawłowskiej dla rozwoju polskiej myśli etycznej. Recenzent tej książki, niejako onieśmielony obszarem refleksji Autorki, ma jednak niełatwy do rozwikłania problem: śledzić całość jej twórczości czy też komentować każdą pracę z osobna – każda bowiem zasługuje na uwagę.

Konstrukcja książki pomyślana jest tak, by w miarę najpełniej przedstawić sylwetkę Autorki. Rozważania zawarte w części pierwszej mają charakter analityczny; znajdują się w niej m.in. artykuły określające status etyki i charakter sporów moralnych, prace dotyczące etycznego sytuacjonizmu czy ustosunkowujące się do zawyłych kwestii moralnego relatywizmu. Część druga pracy obejmuje badania nad kulturą Indii (*Spoleczna rola indyjskiego mędrca*, *Etyczne treści Bhagawadgity* i inne eseje). Część trzecia, zatytułowana *Wielcy moralisci XX wieku* zawiera fragmenty książek o Gandhim i Schweitzerze; wreszcie na część ostatnią składają się cztery eseje o wybitnych etykach polskich (Petrażycki, Ossowska, Kotarbiński, Elzenberg). Warto dodać, że nieprzypadkowy jest to dobór nazwisk. Wszyscy ci myśliciele głęboko zaważyli na moralnych poglądach Autorki i na jej metodologicznych koncepcjach.

Osoba Iji Lazari-Pawłowskiej jest znana i wysoko ceniona w polskim środowisku filozoficznym. Ceniona z różnych powodów: z racji myślowej niezależności, z racji doskonałego warsztatu badawczego i językowej precyzji oraz – co bardzo istotne

– z racji doniosłości jej naukowych rozważań, jednoczących metodologiczny dystans badacza z odwagą formułowania własnego systemu wartości.

Ija Lazari-Pawłowska jest uczennicą Marii Ossowskiej i Tadeusza Kotarbińskiego; przejawia się to w sposób widoczny w jej stylu filozofowania i moralnych sympatiach. Obok prób kategoryzacji i uściślenia pojęć potocznego myślenia moralnego – a także prób określenia psychologicznego i społecznego statusu etyki – Autorka prezentuje wyraźną deklarację swych moralnych preferencji. Oba te podejścia – badawcze i aksjologiczne – są jednak metafizycznie, religijnie i ideologicznie niezależne. Lazari-Pawłowską nie interesują światopoglądowe i ontologiczne racje przemawiające za przyjęciem takiej czy innej pozycji etycznej, lecz to, jak należy badać zjawiska moralne oraz jakie wartości są godne tego, by wcielać je w życie.

Jej stanowisko najszerzej można byłoby określić jako głęboki humanizm w najlepszym sensie tego słowa – rozumiany nie jako łatwe i ogólnikowe hasło, często nadużywane w ideologicznych i politycznych sporach – lecz jako bezwzględna ochrona ludzkiej wrażliwości: jako ochrona człowieka przed krzywdą, przemocą i fanatyzmem, przed naruszaniem jego ludzkiej godności i autonomii.

Poglądy Autorki są syntezą dwóch modeli myślenia: wiary w nieprzekraczalność moralnych aksjomatów i wiedzy o człowieku, jako istocie wrażliwej, potrzebującej i słabej, ale niekiedy także omylnej i bezlitosnej. Ten metodologiczny kompromis podejścia empirycznego i umiarkowanego absolutyzmu w etyce powoduje, iż Autorka sprzeciwia się wszelkim formom degradacji człowieka, w tym kłamstwu, przemocy czy okrucieństwu – „tym właśnie różnią się ludzie bardziej wrażliwi moralnie od mniej wrażliwych, że wyrządzanie pewnych rodzajów zła drugiemu człowiekowi traktują jako absolutnie niedopuszczalne” (s. 48), pozwala jednak także na zajęcie postawy wyrozumiałej wobec ludzkich słabości, a przede wszystkim wobec różnorodności moralnych postaw i motywów: „Etyka sytuacyjna ma cechy sympatyczne. Stanowi ona opozycję przeciwko dogmatyzacji życia moralnego, rygoryzmowi, sztywnej kodeksowości lekceważącej subtelniejsze różnice między sytuacjami oraz stanowi opozycję przeciwko pozbawianiu jednostki autonomii w zakresie jej moralnych decyzji” (s. 47).

Idea tolerancji jest jednym z leitmotivów twórczości Iji Lazari-Pawłowskiej. Jak wiadomo, nie jest to świadectwem niewrażliwości etycznej Autorki, lecz przeciwnie – częścią jej wyraźnie zdefiniowanego systemu wartości. Autorka jest świadoma ogromu komplikacji zjawisk związanych z moralnością: zrozumienie moralnego punktu widzenia innej osoby – to krok w kierunku uznania jej podmiotowej nietykalności.

Niewątpliwie wartością naczelną systemu moralnego Iji Lazari-Pawłowskiej jest poszanowanie ludzkiej godności; jest to jeden z tych ideałów, których, jej zdaniem, nie trzeba uzasadniać; ideał, którego obecność w naszych rozważaniach określa ich charakter jako rozważań moralnych. Wątek obrony człowieka przed urzeczowieniem, przed degradacją w życiu społecznym i politycznym Autorka podejmuje wielokrotnie m.in. w rozprawie pt. *Kręgi ludzkiej wspólnoty*, w eseju o nieposłuszeństwie obywatelskim czy w rozważaniach nad kulturą Indii. Ten humanistyczny dogmat nie ma jednak naturalistycznej podstawy. To nie zbiór cech biologicznych stanowi o tym, że należą się nam pewne moralne prawa: „Wartości ludzkiej jednostki nie da się podważyć przez żadne cechy obserwowalne u poszczególnych ludzi” (s. 20), „Nie znajdziemy żadnych empirycznych cech ani w ludziach, ani w innych stworzeniach, które by nam nieodparcie wyznaczały krąg wspólnoty. Wyznaczenie go jest kwestią naszej aksjomatycznej decyzji

(...). Potrzebne jest jeszcze owo najelementarniejsze poczucie solidarności, które z drugiej istoty czyni bliźniego” (s. 29). Jak widać, szeroko rozumiany humanizm Lazari-Pawłowskiej nie ma nic wspólnego z gatunkowym egoizmem świata ludzkiego; obowiązek nieinstrumentalnego traktowania drugiej istoty Autorka rozszerza na świat zwierząt. *Zwierzę nie jest rzeczą* – brzmi tytuł jednej z rozpraw, dotyczącej dramatu bezbronności naszych „młodszych braci”: „Pięknie jest nosić w sobie poczucie czci dla wszelkiego życia i tak jak Albert Schweitzer przyjął, że (...) Zjawisko Życie jest dla nas niezgłębianą tajemnicą. I pięknie jest jak Budda marzyć o ludzkiej dobroci, o dobroci skierowanej na ludzi i skierowanej na zwierzęta” (s. 41).

Obszar rozważań aksjologicznych zawartych w *Etyce* jest bardzo szeroki. Choć nie sposób prześledzić wszystkich jego wątków, warto wymienić kwestie najistotniejsze, żywo obecne w naszym codziennym przeżywaniu świata. Wszystkie skupiają się wokół tych samych wartości: istoty człowieczeństwa, życzliwości wobec innych istot (indyjska ahimsa), solidarności, zwalczania krzywdy.

Problem obywatelskiego sprzeciwu. „Brak aktualnej szansy współkształtowania zjawisk w makroskali nie musi stępiać poczucia odpowiedzialności za ten małeńki kawałek Świata, w którym człowiek żyje i działa”. (s. 83). Autorka, w sytuacjach zagrożenia podmiotowych uprawnień człowieka w systemie politycznym, widzi potrzebę obywatelskiego sprzeciwu, rozumiejąc go jako symboliczne naruszanie prawa; wzorem Gandhiego przeciwna jest jednak stosowaniu przemocy.

K a r a ś m i e r c i. Względy humanitarne, zasada bezwzględnego szacunku dla ludzkiej godności – nawet w odniesieniu do przestępcy – a także mała skuteczność stosowania tej sankcji jako zabiegu odstrasżającego każą Autorce z całą mocą opowiedzieć się przeciwko karze śmierci. „Czyż wolno manipulować życiem człowieka, aby uzyskać pożądane efekty? Zabić jednego, aby drugiego odstraszyć? Czy wolno życie człowieka traktować w sposób tak instrumentalny?” (s. 135). Może warto również przy tej okazji zacytować za Autorką wspaniałą maksymę Gandhiego: „Przebaczenie jest bardziej męskie niż wymierzanie kary” (s. 304).

Postawa nauczyciela akademickiego. Polemizując z Weberem (*Nauczyciel akademicki a głoszenie ocen, Maria Ossowska jako badacz moralności*) Ija Lazari-Pawłowska jest zdania, że nauczyciel akademicki może, a nawet powinien, przekazywać swym uniwersyteckim słuchaczom wskazówki uczciwego życia, spełniając tylko jeden warunek: aby przekazywane studentom poglądy pokrywały się z rzeczywistymi wartościami wykładowcy. Każdy wykładowca, zwłaszcza wykładowca przedmiotów humanistycznych, świadom jest, jak cenna jest to uwaga.

Ija Lazari-Pawłowska jest także znawcą indyjskiej kultury. Badaniom tym poświęciła dużą część swej twórczości, one też wypełniają znaczną część *Etyki*. W jej komentarzach do poglądów Gandhiego, a także w uwagach dotyczących ideału indyjskiego mędrca (cała druga część pracy i częściowo trzecia) Czytelnik znajduje jednak coś więcej niż zreferowanie pewnych systemów wartości. Są to Indie widziane oczyma polskiego filozofa-humanisty, bogatego w polskie i europejskie doświadczenia ostatniego stulecia. Indyjska zasada ahimsy czy idea politycznego oporu bez przemocy nabierają nowego, jakże aktualnego znaczenia. Dowodzi tego choćby polemika Lazari-Pawłowskiej z interpretacją, jaką daje Elzenberg pacyfizmowi Gandhiego (*H. Elzenberg o Gandhim i pacyfizmie. W stulecie urodzin*) czy życie biologiczne człowieka jest najwyższą wartością,

czy też istnieją wartości jeszcze ważniejsze (historyczne, narodowe), dla których życie „opłaca się” poświęcić (s. 468)?

Ze wszech miar na uwagę zasługują czysto metodologiczne koncepcje Iji Lazari-Pawłowskiej. Skądinąd zapewne ich rzetelność sprawia, że tak przekonująco brzmią wplecione w nie aksjologiczne przeświadczenia Autorki. Ija Lazari-Pawłowska ma znakomite przygotowanie logiczne. Świadczy o tym nie tylko jej język, o doskonałej precyzji pojęciowej oraz literackiej elegancji, ale także struktura i konsekwencja przytaczanych argumentów. Czytelnika uderza ostrość stosowanych definicji oraz jasna świadomość przedmiotu podjętych analiz. Rzecz to nieczęsta wśród etyków, a nader ważna, jeśli wziąć pod uwagę, jak istotnym materiałem badawczym dla etyki są potoczne (i z natury swojej nieostre) sensory pojęć moralnych oraz niejasna i trudna do ujęcia w język naukowego dyskursu sfera moralnych motywów i przekonań, a także to, jak często badacz nie potrafi zapanować nad własnym systemem preferencji moralnych. Analiza każdego ze stanowisk metodologicznych – przeważnie jest to zarazem okazja do określenia własnej pozycji metodologicznej Autorki – poprzedzona jest czytelną deklaracją, czego ów komentarz dotyczy. Tak np. opowiadając się po stronie pewnego typu relatywizmu w etyce, Autorka wyraźnie odróżnia go od innych możliwych rozumień tego pojęcia oraz wyodrębnia wszystkie konteksty, w jakich pojęcie to może występować. Podobnie przedstawia analizę etyki sytuacjonistycznej, a także systematykę sporów etycznych.

Trudno orzec, który z esejów o charakterze metaetycznym stanowi *credo* metodologiczne Autorki; zapewne wszystkie po trosze. „Jeśli chodzi o moje stanowisko, to opowiadam się za umiarkowanym relatywizmem sytuacyjnym, lecz przeciwko skrajnemu; za relatywizmem kulturowym w wersji opisowej; przeciwko skrajnemu relatywizowi kulturowemu w wersji normatywnej; za uniwersalizmem postulowanym” (s. 120). Ów uniwersalizm postulowany – to wiara Autorki w bezwzględną słuszność humanistycznych ideałów, m.in. zarysowanych w Deklaracji Praw Człowieka.

Można byłoby podjąć z Autorką metodologiczną dyskusję nad sposobem uzasadnienia w moralności (szczególnie uzasadnień tzw. norm naczelnych, traktowanych jako aksjomaty – zob. esej *Model dedukcyjny w etyce*) wobec przyjętej przez nią zasady niewiązania aksjologicznych przekonań ani z empirycznymi cechami rzeczywistości, ani z metafizycznymi projektami, ani z szeroko pojętą użytecznością. Wątpliwe wydaje się także, by Autorka zgodziła się na to, iż to społeczeństwo – niejako w drodze powszechnej zgody – powinno wyznaczyć ostateczne normy moralne, obowiązujące wszystkich obywateli z mocą autorytetu; zupełnie nie mieści się to w jej koncepcji moralności. Nie podejmuję się jednak tej dyskusji nie dlatego, że wykraczałoby to poza stereotyp recenzji, lecz dlatego, że mimo metodologicznych znaków zapytania – nie jest od nich wolny żaden system etyczny – prezentowane przez Iję Lazari-Pawłowską pojmowanie moralnego dobra jest także rozumieniem moim własnym, a ewentualnym słabościom przytaczanych przez nią argumentów nie potrafię przeciwstawić argumentów lepszych.

Joanna Górnicka

ARYSTOTELESA FILOZOFIA PRAKTYCZNA

Witold Wróblewski *Filozofia praktyczna
Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*,
Toruń 1991, Wydawnictwo Edytor,
s. 129.

Na obiegowe pojęcie filozofii praktycznej Arystotelesa składa się, jak to Autor stwierdza we wstępie, treść *Etyki nikomachejskiej* i *Polityki*. Arystoteles jednak rozumiał to pojęcie szerzej, objął nim także inne umiejętności, np. gospodarkę rodzinną i strategię, a polityce podporządkował też retorykę, traktując ją zarazem jako umiejętność z dziedziny twórczości literackiej. Nie samo tylko takie powiększenie zestawu umiejętności zdolne jest jednak zmodyfikować owo pojęcie obiegowe rozszerzając i wzbogacając jego treści przede wszystkim, rzecz można, ilościowo. Znacznie ważniejszą modyfikację i bardziej istotne ubogacenie pojęcia filozofii praktycznej przynieść może nowy w stosunku do standardowego kwestionariusz. Dość wyraźnie zarysowany przez Arystotelesa cel ludzkiego życia i środki prowadzące do osiągnięcia go ukażą się w innym świetle, gdy pytać się będzie o immanentne zasady i motywy ludzkich działań; w innym – gdy treścią pytania będzie, czy podstawy Arystotelesowej etyki mają również wymiar transcendentálny; w jeszcze innym, gdy spróbuje się powiązać ją w jedno z, pozostającą w ścisłym związku z filozofią przyrody, Arystotelesową koncepcją człowieka.

Zapowiedziwszy taki możliwy kwestionariusz i przyjąwszy za pytania najważniejsze te, które wynikają z ostatniego jego członu, poprzedziwszy też własne dociekania ujętym w osobny rozdział (pierwszy) stanem badań nad etyką Arystotelesa, zobrazowanym za pomocą omówienia nowej i głównie obcej literatury¹. Autor podzielił swój dyskurs na dwie części. Pierwszą – rozdział drugi książki – poświęcił formalnym, jakby zewnętrznym czy metafizycznym cechom filozofii praktycznej i jej miejscu w całości Arystotelesowego systemu nauk, drugą – rozdział trzeci – charakterystyce filozofii praktycznej Arystotelesa pozostającej w ścisłym związku z jego koncepcją człowieka. W rozdziale

¹ Najstarsze prace zagraniczne liczą sobie nie więcej niż 30 lat; wśród polskich, o wiele mniej licznych, trafiają się i przedwojenne, nie ma jednak wśród nich – a i w bibliografii – ostatniej książki Adama Krokiewicza!

drugim, noszącym tytuł *Przedmiot i zakres tzw. filozofii praktycznej Arystotelesa*, rozpatrywane są więc kolejno: Arystotelesowy podział wiedzy na „teoretyczną”, „praktyczną” i „wytwórczą”, następnie „metody badawcze właściwe wiedzy praktycznej”, wreszcie – same wydzielone z tego trójpodziału „umiejętności praktyczne”: ich zbiór jako całość oraz zakres i właściwości poszczególnych, a także ich wzajemne relacje i powiązania. W rozdziale trzecim natomiast, równym objętością połowie książki, Autor rozważa problemy antropologii Arystotelesa; również tutaj nie stroniąc od rozgraniczania poszczególnych dziedzin Arystotelesowych dociekań i od opisywania ich wzajemnych relacji, głównie jednak skupiając się na tych wątkach dyskursu filozofa, których treścią jest człowiek jako podmiot i zarazem przedmiot etycznej *prâxis*. Omówił więc – pod ogólnym hasłem „Antropologia Arystotelesa” – kolejno „człowieka jako istotę społeczną” i „właściwości natury ludzkiej”, istotę ludzkiego działania, w tym antropologicznym kontekście posługując się dla jej opisanego kategorią „funkcji”, którą uznał za najbardziej adekwatny odpowiednik w pewnej mierze synonimicznego wobec *prâxis* terminu *érgon toû anthrópou*. Na koniec wreszcie – stosując się do dyrektywy wynikającej zarówno z samej zawartości Arystotelesowych *Etyk* (zwłaszcza nikomachejskiej), jak w szczególności z wyróżnienia w nich trzech rodzajów życia – zajął się „kontemplacją”, rzecz jasna – w jej etyczno-ontologicznym, nie zaś epistemologicznym wymiarze.

Tak skonstruowana książka stała się eksplikacją samej istoty filozofii praktycznej Arystotelesa, nie zaś wykładem szczegółowych, materialnych treści jego etyki lub polityki, np. poszczególnych cnót czy nawet ich całościowo potraktowanego systemu. Jako taka, więcej bodaj zawiera – również w najobszerniejszym ostatnim rozdziale – eksplikacji metafizycznych niż filozoficznych. Na skutek mocnego osadzenia etyki Arystotelesa w jego antropologii – będącej wszak działem teoretycznej filozofii przyrody, a zarazem też w szerszym kontekście historyczno-doktrynalnym, przede wszystkim zaś w stałych odniesieniach do Platona – z eksplikacji tych odsłaniają się ważne aspekty konkretnych, materialnych treści doktryny Arystotelesa. Wśród szczegółowych analiz takich jej pojęć i wątków, które spowszedniały – choćby wskutek hasłowej tylko obecności w kompendiach historii filozofii – pojawiają się w omawianej książce i takie, których bez specjalnego wyczulenia na nie raczej się nie zauważa przy lekturze tekstów Arystotelesa. Ujawnia to nie tylko szczegóły, ale i całe hermeneutyczne układy owych materialnych treści doktrynalnych, dające i owy obraz Arystotelesowej etyki. Na dwa takie układy chciałbym zwrócić uwagę, nazywając je nieco inaczej, a przez to i mocniej wyodrębniając, niż to uczynił sam Autor. Oba znajdują się w trzecim, najważniejszym rozdziale książki.

Pierwszy taki układ to idea nieredukowalnej swoistości człowieka (przez Autora określanej jako wyjątkowość), bardzo wyraźna zwłaszcza w zestawieniach wątków Arystotelesowskich z Platonickimi. W jej wyartykułowaniu nie bez znaczenia była powracająca w książce parokrotnie odosobniona sentencja Arystotelesa o związanej z rozumnością człowieka jego zdolności do wyjątkowego okrucieństwa. Ta sentencja Arystotelesa, nielatwa do włączenia w system naczelných pojęć etycznych, pokierowała rozumowaniami Autora w sposób, który przyniósł owocne wyjaśnienie całego zawilego splotu dość trudnych do zestrojenia składników konstytuujących człowieka – jego spontanicznej zwierzęcości i jego przekraczającej nawet poziom człowieczy rozumności, jego natury „politycznej” i zarazem samowystarczalności, „aktywnego” charakteru wszystkich jego *aretai* i kontemplatywnego charakteru najwyższej dostępnej człowiekowi eudajmonii. Powracająca w kilku miejscach książki owa odosobniona sentencja zestroiła

je w spójną całość i zarazem pozwoliła Autorowi skonstruować Platońską i Arystotelesowską swoistość człowieka (zob. zwłaszcza s. 117).

Drugi koherentny układ pojęć, na który chcę tu zwrócić uwagę wyodrębniając go z całości autorskiego dyskursu – o tyle zasadniej niż pierwszy, że i sam Autor wyakcentował go mocno – tworzy to, co uczyniono z Arystotelesowym pluralizmem etycznym, którego ważnym składnikiem są dwa akceptowane przez Arystotelesa rodzaje życia: właściwe naturze „istoty politycznej” życie aktywne „wedle cnót”, czyli życie etyczne *sensu stricto*, i właściwe filozofom, a przekraczające miarę człowieka życie kontemplacyjne. Przedstawiono je jako pozostające ze sobą w związku nierozzerwalnym, w tym mianowicie znaczeniu, że drugie nie jest możliwe do zrealizowania bez pierwszego. „Arystoteles – pisze Autor referując pogląd cudzy dotyczący bardziej w metafizyce zakorzenionej *Etyki eudemejskiej* – widzi związek między etyką i metafizyką nie tym sensie, że etykę wywodzi z metafizyki (Bóg bowiem niczego nie nakazuje), tylko etyka prowadzi do metafizyki jako ukoronowania ludzkiego poznania” (s. 113). I w odniesieniu do uważanej za wolną raczej od metafizycznych uwikłań *Etyki nikomachejskiej*, we własnym już imieniu dodaje: „w naszym przekonaniu (...) istnieje u Arystotelesa naprawdę tylko jeden rodzaj ludzkiego życia, a człowiek musi przejść przez różne jego formy, etapy i stopnie, aby osiągnąć umiejętność i gotowość kontemplacji Boga (...)” (tamże). Jest to bliskie głoszonemu przez tylu dawnych komentatorów, zwłaszcza scholastycznych, ideałowi *vita mixta*, ale bynajmniej z nim nie identyczne. I jest to rezultat pracy nowoczesnego badacza filozofii Arystotelesa, który, biorąc w nawias dawniejsze interpretacje filozofów, starał się zrozumieć etykę Arystotelesa „u źródła” – w świetle i z pomocą jego antropologii.

Książka prof. Wróblewskiego należy do tych erudycyjnych dzieł akademickich, w których dyskurs autorski jest przeplatany ustawicznym referowaniem literatury naukowej i ustawicznym z nią dialogiem. To wartość humanistycznych prac naukowych tyleż niezaprzeczalna, co relatywna. Na pewno nie przydaje on autorskiemu dyskursowi lekkości, a łatwo może się przyczynić do wywołania wrażenia zawilości i niejasności. Może mogło temu niebezpieczeństwu zapobiec większe rozczłonkowanie dyskursu, przede wszystkim na akapity, ciągną się nieraz całymi stronami), a bodaj też i na drobniejsze całości opatrzone tytułami. Wobec niskiego (500 egzemplarzy) nakładu książki – wartej wznowienia – uwaga ta, gdyby ją Autor zechciał uwzględnić, mogłaby może przyczynić się do łatwiejszej percepcji tej publikacji.

Juliusz Domański

MORALNOŚĆ KRAŃCOWA

Aniela Dylus *Moralność krańcowa jako problem dla katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1992, Pallottinum, s. 370.

Nazwa „moralność krańcowa” nie występowała dotychczas w polskim piśmiennictwie etycznym. Polscy etycy nie zajmowali się też zjawiskiem, do którego ta nazwa się odnosi, a któremu Aniela Dylus poświęciła swoją monografię na naszym terenie w pełni nowatorską. Jako pierwszy opisał je i zanalizował niemiecki ekonomista Goetz Briefs w rozprawie z 1921 r. Choć można je zaobserwować w wielu dziedzinach, Briefs i liczni późniejsi autorzy skupili uwagę przede wszystkim na występowaniu tego zjawiska w sferze życia gospodarczego. Przyjęła się dla niego wprowadzona przez Briefsa nazwa *Grenzmoral*, dla której Aniela Dylus zaproponowała jako polski odpowiednik nazwę „moralność krańcowa”; w swojej książce zastępuje ją niekiedy określeniem „praktyki granicznej”, co chyba bardziej trafia w semantyczne intuicje czytelnika niż nazwa poprzednio wymieniona.

Czym jest owo zjawisko, którego opisem, wyjaśnieniem i oceną zajęła się Aniela Dylus? Otóż w społecznej świadomości istnieje pewien próg zachowań nie uchodzących za chwalebne, traktowanych jednak jeszcze jako dopuszczalne, a zachowanie znajdujące się tylko trochę poniżej tego progu nie wywołuje zazwyczaj ostrej reakcji negatywnej. Ten właśnie obszar z pogranicza zachowań jeszcze dopuszczalnych wykorzystywany bywa przez ludzi sprytnych w celu osiągnięcia dla siebie nadzwyczajnych korzyści kosztem ludzi bardziej rygorystycznie nastawionych do przestrzegania norm moralnych.

Sukces gospodarczy – przypomina Autorka – bynajmniej nie zawsze staje się udziałem osób liczących się w swoim postępowaniu z wartościami moralnymi. „Często osiągają go ci producenci, kupcy, podatnicy, którzy zrecznie potrafią przechytryć konkurentów, ustawić się w korzystniejszej sytuacji, przechwycić czyjś oryginalny pomysł i szybko zdyskontować go na własny rachunek, oszukać klientów, zastosować odpowiednie tricki reklamowe, bezwzględnie wykorzystać jakąś przymusową sytuację kontrahentów czy uniknąć progresji podatkowej przez ukrycie dodatkowych dochodów”.

W okresie zmian systemów i społecznych przełomów wzrasta się występowanie tego rodzaju praktyk. Sprzyja im chaos czasów przejściowych, niestabilność strukturalna

i niespójność prawnego systemu. Gospodarce oficjalnej towarzyszy wówczas często gospodarka „drugiego obiegu”: rozkwita podziemie gospodarcze wraz z przemysłem, spekulacją, łamaniem monopolu państwowego oraz innymi zachowaniami już wyraźnie kolidującymi z prawem karnym, takimi jak przekupstwo, łapówki, kradzież mienia publicznego i defraudacje. Zasadniczo jednak sprawy nastawieni są raczej na wykorzystywanie luk prawnych i dbają o to, aby nie zasłużyć na miano przestępców.

W swojej definicji moralności krańcowej Aniela Dylus uwzględniła alternatywnie:

1) poruszanie się na granicy tego, co jeszcze obyczajowo, moralnie i prawnie dopuszczalne oraz

2) sporadyczne przekraczanie tej granicy z wiarą we własną bezkarność.

Być może jednak warto było – wbrew wywodom niektórych autorów referowanym w rozdziale *Istota moralności krańcowej* wyłączyć z zakresu tego pojęcia działania wyraźnie przestępcze, choć przyznać trzeba, że w wypadku „praktyk granicznych” przejście od tego, co jeszcze legalne do tego, co już koliduje z prawem, bywa płynne i trudno uchwytne.

Istotnym składnikiem omawianego zjawiska są jego konsekwencje społeczne w postaci obniżenia ethosu. Jeden człowiek lub mała garstka ludzi nazywanych w książce „pionierami zła”, którzy jako pierwsi podejmują owe praktyki graniczne, uruchamiają zazwyczaj społeczną „reakcję łańcuchową”, pociągając za sobą innych. Ich działanie bywa, zdaniem Autorki, niekiedy nawet bardziej szkodliwe niż otwarte łamanie prawa. W konkurencji z nieuczciwymi ludźmi uczciwi łatwo mogą ponieść ekonomiczną klęskę, dlatego naśladowanie „pionierów zła” może stać się w życiu gospodarczym niemal warunkiem utrzymania się na powierzchni życia. Moralna odporność ludzi słabnie i podejmowanie praktyk granicznych zatacza coraz szersze kręgi.

Motywy owych praktyk jest na mocy przyjętej w tej książce definicji zawsze interes własny, a w przypadku życia gospodarczego – chęć zysku. Zdaniem Autorki moralnych zastrzeżeń nie powinien budzić sam ten motyw, lecz dopiero jego absolutyzacja połączona z lekceważeniem innych wartości. Autorka pisze: „Stwierdzenie moralnej niegodziwości kierowania się wyłącznie interesownością nie oznacza generalnej deprecjacji interesu własnego jako motywu działania, zwłaszcza gospodarczego. (...) Okres odbudowy gospodarki rynkowej wymaga rehabilitacji interesu własnego. (...) Jeśli tylko nie nastąpi monistyczne wynaturzenie tego motywu, nie można kwestionować jego moralnej godziwości”.

Aniela Dylus uznaje za najbardziej naganne moralnie postępowanie „pionierów zła”. Łagodniejsza winna być, jej zdaniem, ocena osób, które stopniowo idą w ślady demoralizujących życie społeczne „pionierów”. „Rzetelni dotychczas kupcy, uczciwi podatnicy, solidni rzemieślnicy, odmawiający łapówek urzędnicy i inni uczestnicy życia gospodarczego i społecznego zaczynają wahać się w swej uczciwości i poddają się w końcu naciskowi moralności krańcowej”. Autorka wyraża przekonanie, że „jeśli wierność wysokim ideałom tradycyjnej moralności rzeczywiście wiąże się z ryzykiem przegranej w walce konkurencyjnej, a nawet bankructwem, to moralna ocena odstępstwa od tych ideałów musi zostać odpowiednio złagodzona”. W rozdziale pt. *Moralność krańcowa jako problem praktyki społecznej* wskazuje na nieskuteczność ograniczania się do moralizujących apeli; rzeczywistej przemiany postaw i zachowań na szerszą skalę można spodziewać się dopiero wtedy, gdy zaistnieje odpowiedni przymus instytucjonalny. „Przepisy przeciwko nieuczciwej konkurencji, znak firmowy, skodyfikowane normy etyki zawodo-

wej, stowarzyszenia konsumenckie, wypełniając obszar wolny od prawa, są bezpośrednią próbą zabezpieczenia się zagrożonych podmiotów gospodarczych przed negatywnymi konsekwencjami moralności krańcowej. Inne zaś, chociażby globalne zmiany systemowe, określone kierunki polityki gospodarczej i społecznej, ustanawiają prawidłowy porządek społeczno-gospodarczy, minimalizują możliwość pojawienia się moralności krańcowej”.

Spora część książki poświęcona jest analizie moralności krańcowej w różnych systemach gospodarczych przy uwzględnieniu jej aspektów ekonomicznych, socjologicznych i psychologicznych.

Aniela Dylus słusznie – moim zdaniem – zmierza do zbudowania pojęcia moralności krańcowej jako pojęcia typologicznego w sensie typu idealnego Maxa Webera. Pojęcie typologiczne pozwala uznać jakieś zjawisko za moralność krańcową również wtedy, gdy występują tylko niektóre jego cechy definicyjne, co byłoby niemożliwe w przypadku zwykłego pojęcia klasyfikującego. Pojęcie typologiczne pozwala uwzględnić fakt mniejszego lub większego natężenia badanego zjawiska, a w odniesieniu do moralności krańcowej wydaje się to doniosłe.

Po zanalizowaniu wielu definicji i charakterystyk moralności krańcowej sformułowanych przez różnych autorów Aniela Dylus zaproponowała, aby traktować jako istotne takie oto cechy badanego przez nią zjawiska: „Moralność krańcowa to oparte na zespole najniższych motywów, wśród których dominujący jest niczym nie ograniczony interes własny, postępowanie świadomie, ale niepostrzeżenie zmierzające do dolnej granicy zwyczajowo, moralnie i prawnie dopuszczalnego, a sporadycznie nawet, przy wykorzystaniu lub prawnych, do jej przekraczania, czego rezultatem jest osiągnięcie kosztem innych mniej lub bardziej trwałych korzyści i wywieranie przez to na nich nacisku, aby – pod groźbą określonych sankcji – dostosowali się do każdorazowo niższego poziomu moralności, czego skutkiem społecznym jest stopniowe wypieranie wyższego *ethosu* przez niższy, dezorganizacja społeczna oraz szkody gospodarcze”.

W obszernym rozdziale zatytułowanym *Moralność krańcowa jako problem etyczny* Autorka nawiązuje do tytułu swojej książki i zmierza – jak to określiła – do „zbudowania teorii moralności krańcowej na gruncie katolickiej nauki społecznej”. Zdołała uczynić to bez uproszczeń, towarzyszyła jej bowiem świadomość, że w doktrynie nazywanej katolicką nauką społeczną występuje dziś wiele różnych przekonań dotyczących optymalnego kształtu życia społecznego. Często trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, co jest, a co nie jest zgodne z tą doktryną. Ostatecznym punktem odniesienia – jak wskazuje Autorka – jest co prawda zawsze określona metafizyka, ale głównymi aksjologicznymi punktami orientacyjnymi przy ocenie konkretnych zjawisk oraz formułowaniu postulatów są ideały wolności i sprawiedliwości. Czytelnikowi nasuwa się uwaga, że nie są to specyficznie katolickie wartości.

Książka jest interesującą, pouczającą teoretycznie, praktycznie doniosłą, godną polecenia lekturą.

Ija Lazari-Pawłowska

TOLERANCJA I PRAWA CZŁOWIEKA

The Notion of Tolerance and Human Rights. Essays in Honour of Raymond Klibansky. Edited by Ethel Groffier and Michael Paradis, McGill University. Carleton University Press, 1991, s. 174.

O tolerancji mówi się w różnych znaczeniach. Słowo pochodzi od łacińskiego *tolerantia* (VI wiek). Współcześnie oznacza ono dopuszczanie tego, czego ktoś nie aprobuje, czemu jednak przez wyrozumiałość nie przeciwstawia się i czego nie zakazuje. Tolerancja to także pewne usposobienie umysłu i serca dopuszczające zachowania, uczucia i poglądy różniące się od własnych. Idea tolerancji stała się przedmiotem licznych sporów filozoficznych, prawnych i religijnych w wiekach XVII i XVIII. W okresie Rewolucji Francuskiej doprowadziły one do uzupełnienia prawa do wyznania religijnego prawami do posiadania i głoszenia własnych przekonań. W ten sposób początkowe znaczenie słowa *tolerantia* jako zgody władzy panującej na praktykowanie religii innej od oficjalnie uznanej czy też przez nią wprowadzonej, zapoczątkowało do dzisiaj trwającą dyskusję nad podstawowymi uprawnieniami i obowiązkami człowieka. Świadectwem aktualności sporów, które wciąż wznieca zagadnienie tolerancji, jest omawiany niżej zbiór rozpraw.

Byli studenci, koledzy i przyjaciele prof. Raymonda Klibansky'ego, wszyscy związanie z Uniwersytetem McGill, ofiarowali Profesorowi w dowód wdzięczności kolejny, trzeci już zbiór rozpraw. Obok poprzednich dwóch zbiorów *Mélanges*, należy jeszcze wymienić dedykowany mu numer „Revue Internationale de Philosophie” – *Méthode et philosophie de l'histoire* (No. 29, 1975), opublikowany w Niemczech tom rozpraw zatytułowany *Reason, Action and Experience* (Hamburg 1979) oraz *Hommage à Raymond Klibansky* (Montreal 1991). W ten sposób uhonorowano wybitnego historyka filozofii, wydawcę m.in. dzieł Platona, Mikołaja Kuzańczyka, Mistrza Eckarta i wciąż jeszcze nie ukończonego *Corpus Platonium Medii Aevi (latinus et arabus)* niektórych pism Locke'a, Hume'a, Leibniza, współtwórcę tłumaczonego na wiele języków *Saturn and Melancholy*, autora licznych artykułów i mniejszych prac. Zamieszczona bibliografia R. Kalibański'ego liczy 11 stron (s. 164–175).

Prace zawarte w zbiorze dotyczą różnych aspektów pojęcia tolerancji i praw człowieka. Trzy z nich, poświęcone traktatom J. Locke'a i P. Bayle'a mają charakter historyczny.

H. Bracken (*Tolerantion Theories: Bayle vs. Locke*) przedstawia oddzielenie Państwa od Kościoła jako podstawę tolerancji w rozumieniu Locke'a. Locke stara się w ten sposób wyeliminować z życia społecznego konflikty religijne, które uważa za czynnik najsilniej destabilizujący państwo. Jego zdaniem wojny religijne są w gruncie rzeczy zakamuflowaną formą walki o władzę. W *Dwóch traktatach o rządzie* Locke broni jeszcze prawa monarchy do narzucania takich form kultu religijnego, które sprzyjałyby pokojowi, porządkowi i dobru społecznemu. Zaznacza przy tym, że monarcha nie ma obowiązku narzucania religii, nawracania lub zwalczania herezji. Tolerancja religijna jest bezwzględny wymogiem, ale praktyka religijna powinna być zgodna z politycznym kryterium dobra społecznego, a związane z nią działania społeczne musi regulować prawo. Wiara natomiast pozostaje sprawą całkowicie wewnętrzną (osobistą).

W *Rozważaniu o tolerancji* (1667) Locke dostrzega już problem związku między przekonaniami i działaniami. Jego zdaniem wierność przekonaniom religijnym musi mieć pierwszeństwo przed nakazami władzy świeckiej. W przypadku konfliktu wierni mają słusze prawo czynnego przeciwstawienia się polityce naruszającej ich przekonania.

Locke wspierał piórem swojego protektora, hrabiego Shaftesbury, przeciwnika rządów absolutystycznych i przywódcę stronnictwa wigów zaangażowanego w walkę przeciw dworowi. Jako autor antyabsolutystycznych *Dwóch traktatów o rządzie*, po pierwszych represjach, które spotkały działaczy stronnictwa, wyemigrował do Holandii. Tam skończył swoje *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* i powrócił do zagadnienia tolerancji religijnej pisząc słynny *List o tolerancji*. Bracken dokładnie omawia okoliczności powstania *Listu...* oraz różnice między tym nowym ujęciem zagadnienia a ujęciami wcześniejszymi. Następnie porównuje jego koncepcję tolerancji z koncepcją Pierre'a Bayle'a. (Według Bayle'a podstawą tolerancji jest wolność oparta na sumieniu będącym głosem Boga.)

Szczególnie interesujące jest wyjaśnienie występującego w poglądach Locke'a paradoksu, który polega na tym, że oddziela on radykalnie Kościół od Państwa i jednocześnie, z powodów politycznych, wyłącza katolików z zasięgu obowiązywania zasady tolerancji. Rozprawę zamyka ocena wpływów pism Locke'a – „ojca tolerancji” – na ustawodawstwo Stanów Zjedoczonych, Wielkiej Brytanii i Kanady.

Za najważniejszą zasługę Locke'a Autor uważa sformułowanie ogólnych warunków regulujących stosunki między Państwem i Kościołem. Zobowiązując do wyważonej tolerancji służą one dobru powszechnemu. Ich sens dobitnie oddaje formuła: ci, którzy sami są nietolerancyjni, nie będą tolerowani.

W kolejnej rozprawie o charakterze historycznym (*John Locke: Toleration and the civic virtues*) D. Park bada racje, za pomocą których Locke uzasadnia pogląd, że władza nie może być wyrozumiała dla doktryn niezgodnych z zasadami współżycia społecznego i z dobrymi obyczajami niezbędnymi do funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego. W *Liście o tolerancji* Locke nie formułuje tych zasad ani jasno, ani wyczerpująco. Odstępuje też chwilami od swej ogólnej zasady religijnej tolerancji. Na te zmiany stanowiska decydująco wpływa przekonanie o możliwości poznania Boga i ściśle nim uwarunkowanego poznania prawd moralnych. Skoro istnienie Boga przyjmuje za oczywistą prawdę, to rozpowszechnianie poglądów ateistycznych jest dlań równoznaczne z szerzeniem kłamstwa. Odbiera także podstawę wartościom moralnym, zagrażając tym

samym cnotom obywatelskim, bez których nie może istnieć porządek społeczny; ma tu na myśli np. dotrzymywanie przyrzeczeń i przysięg, czy honorowanie umów.

Koronnym, zdaniem D. Park, argumentem Locke'a za moralnością – rozumianą jako warunek istnienia samorządnego i tolerancyjnego społeczeństwa – jest potrzeba racjonalnego, wolnego wyboru. Należy postępować zgodnie z zasadą prawdomówności, ponieważ prawda sprzyja „dobremu” społeczeństwu. Kłamstwo w życiu społecznym, bez względu na to, w jakim interesie rozpowszechniane, odbiera obywatelom możliwość wyboru – podstawowe prawo przysługujące im jako istotom rozumnym.

W drugiej części publikacji Autorka omawia związek między cnotami obywatelskimi, prawem i tolerancją w filozofii Locke'a. W Jej ujęciu podstawą Locke'owskiej tolerancji są cnoty obywatelskie rozwinięte w samorządnym społeczeństwie, a ich gwarancją – niezbywalne prawa człowieka. Niezbywalne w tym sensie, że żaden rozumny człowiek nie oddałby ich w ręce władzy. Prawa te natomiast mogą być zagwarantowane jedynie w samorządnym i tolerancyjnym społeczeństwie. Rozważania uzupełnia analiza Locke'owskiego pojęcia własności, obowiązków państwa wobec obywateli, stosunku Państwa do Kościoła oraz rozumnego namysłu jako skutecznego środka w rozwiązywaniu konfliktów między powinnościami obywatelskimi i religijnymi.

W ostatniej rozprawie o charakterze historycznym (*Les fondements de la tolérance universelle chez Bayle: la séparation de l'Église et de l'État*) znajdujemy sumienną analizę argumentacji Bayle'a na rzecz tolerancji. M. Paradis, inaczej niż wcześniej omawiani autorzy, podkreśla pewną przewagę Bayle'a nad Lockiem. Bayle badając prawdziwość dogmatów różnych wyznań, stwierdza, że rozum natrafia tu na nierozwiązywalne trudności. Wyciąga stąd wniosek, iż należy zrównać w prawach różne religijne wyznania, stawiając – oczywiście – warunek, by wyznawcy nie starali się narzucać innym swoich przekonań.

U Locke'a istnienie Boga gwarantowało wartości moralne; Bayle natomiast stara się uzasadnić pogląd, że wiara w Boga nie jest warunkiem zachowania dobrych obyczajów ani porządku społecznego. Wystarczy rozum. A kościoły mogą być autorytetami dla swoich wiernych w sprawach interpretacji dogmatów, form kultu itp. Bayle uważa, że należy im odmówić wszelkiej władzy cywilnej, inaczej bowiem stale zagrażałby wybuch nietolerancji.

P. Stewart (*A note on Boccaccio, Lessing and the parable of three rings*) pokazuje, jak o problemie tolerancji dyskutowano w literaturze. Omawia, zawartą w pierwszej części *Dekameronu*, przypowieść Melchizedeka o trzech pierścieniach, która jest symboliczną figurą sporu o prawdziwość trzech wielkich religii biblijnych – judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Rozważając różne interpretacje Autorka stara się pokazać stanowisko Boccaccia: wobec nierozstrzygalności sporu o pierwszeństwo ostatecznie należy sam akt wiary uznać za wartość autonomiczną. Ta sama przypowieść, choć wzbogacona i ujęta w duchu Oświecenia, pojawia się w *Natanie Mędrцу* Lessinga. Obydwa dzieła, tak podsumowuje swe rozważania Autorka, w dużym stopniu przyczyniły się do rozpowszechnienia idei tolerancji religijnej, której nasze czasy zawdzięczają wolność wyznania.

Mario Bunge (*Rights imply duties*) zwraca uwagę na to, że zakres praw człowieka rozszerza się wraz z rozwojem społecznym (zwłaszcza od czasów amerykańskiej Deklaracji Niepodległości). W trosce o to, by walka o prawa do pracy, wypowiedzi, stowarzyszania nie przerodziła się w walkę o przywileje jednostek lub grup społecznych, należy jednak równoważyć prawa odpowiednimi obowiązkami. Prawa implikują bowiem

pewne obowiązki. Tezę tę Bunge uzasadnia wyjaśniając pojęcie prawa i obowiązku oraz ich wzajemne relacje. W zakończeniu przedstawia postulat moralny, który ma zapewnić wzajemną równowagę między zakresem praw i obowiązków: *Ciesz się życiem i pomagaj innym żyć*. W ten sposób dewizę hedonizmu i indywidualizmu uzupełnia zasada aktywnej filantropii. Dewiza ta nie jest jedynie „pobożnym życzeniem”. W opinii Autora uwzględnienie tak rozumianego dobra najwyższego w projektach kształtowania i przebudowy społeczeństw jest konieczne. Tylko wówczas bowiem powstanie „dobre społeczeństwo”, tj. społeczeństwo, w którym obywatele będą mogli pogodzić prawo do zaspokajania swych podstawowych potrzeb z uzasadnionymi roszczeniami ze strony innych ludzi.

C.A. Sheppard (*La tolérance et les législations linguistiques: le modèle canadien*) na przykładzie Kanady omawia filozoficzne aspekty prawodawstwa regulującego używanie języków francuskiego i angielskiego. Wyróżnia w jego obrębie dwie pozornie sprzeczne kategorie praw: prawa zapewniające mniejszościom narodowym urzędowy status ich etnicznego języka oraz prawa restryktywne, których celem jest narzucenie hegemonii jednego języka.

Sheppard z niepokojem opisuje prawodawstwo prowincji Quebec, które ze względów kulturowych i politycznych nie dopuszcza dwujęzyczności, a więc – w opinii autora – skłania do nietolerancji wobec języka angielskiego. Istnieje obawa, że nietolerancja w sferze językowej z czasem rozszerzy się także na mało popularne poglądy, kontrowersyjne ugrupowania lub prowokacyjną twórczość artystyczną.

Tolerancja jest wartością moralną bardzo kruchą i rzadko daje się pogodzić z namiętnościami politycznymi, religijnymi, ideologicznymi i etnicznymi. Chociaż więc uchodzi za cechę prawdziwej demokracji, nie należy – upomina na zakończenie autor – obydwu pojęć ze sobą utożsamiać. W skrajnych przypadkach rządy ludu i dla ludu mogą stać się formą tyranizowania przez większość wszelkiego rodzaju odstępców. Społeczeństwa liberalne nie zawsze i nie wszystkim gwarantują wolność.

E. Groffier (*Les aspects juridiques de la tolérance: essai de terminologie*) w rozprawie poświęconej prawnym aspektom pojęcia tolerancji śledzi przemiany znaczeniowe, jakim w różnych epokach ulegało pojęcie swobód obywatelskich. Zajmuje się przede wszystkim pojęciem swobody wyznania oraz swobody posiadania i wyrażania poglądów. Każde z nich wiąże z ideą tolerancji. Wyodrębnia wspólny rdzeń znaczeniowy tych pojęć, który następnie służy do określenia pojęcia tolerancji funkcjonującego współcześnie w praktyce sądowniczej Ameryki Północnej.

W ciekawej części historycznej artykułu Autor zajmuje się pojęciem tolerancji sprzed Rewolucji Francuskiej, m.in. koncepcjami Bayle’a, Locke’a, Rousseau, encyklopedystów, a następnie Deklaracją Praw Człowieka i Obywatela oraz analogicznymi deklaracjami amerykańskimi. Przedstawia proces stopniowego wychodzenia z użycia słowa „tolerancja” w dziedzinie prawodawstwa. Zauważa też zmiany jego zabarwienia znaczeniowego – w XIX wieku słowo to nabrało odcienia negatywnego, oznaczając strategię cierpliwej wyrozumiałości w obliczu faktów nie lubianych i nie akceptowanych.

Współcześnie na straży podstawowych swobód obywatelskich stoją międzynarodowe akty prawne. Goffier podaje przykłady ich konkretnego zastosowania, objaśniając podstawy prawne werdyktów, które zapadły w procesach sądowych dotyczących wolności wyznania, myślenia i wyrażania poglądów.

Goffiera interesuje przede wszystkim ewolucja pojęcia prawa do wyznania religijnego,

sporo uwagi poświęca też jednak kwestii prawa do własnych poglądów i ich wyrażania. Jego zdaniem nieustanne przekształcanie się społeczeństwa pluralistycznego uniemożliwia sformułowanie stałej definicji takiego prawa. Zmienia się ono bowiem wraz ze społeczeństwem. Definicja prawna, która ma poniekąd charakter normatywny, nie pokrywa się z definicją słownikową. Zależy od kontekstu. Niewątpliwie jednak w społeczeństwie pluralistycznym idea tolerancji wyznacza nie tylko praktykę prawną, ale stanowi podstawową zasadę społecznego funkcjonowania.

Zawartość omówionego powyżej jubileuszowego zbioru rozpraw jest wieloaspektowa i bogata. Rozważania autorów prowadzą do trzech zasadniczych stwierdzeń:

1) istnieją różne odcienie znaczeniowe słowa „tolerancja”, zawsze jednak wiąże się ono z podstawowymi ludzkimi prawami do wolności wyznania i wyrażania poglądów;

2) nie ma tolerancji tam, gdzie nie ma możliwości wolnego wyboru, gdzie przeważa wszelkiego rodzaju dyktat;

3) społeczeństwo, które biernie przygląda się nietolerancji innych, nie jest społeczeństwem tolerancyjnym.

Słowem: tolerancja to pamięć o godności osoby, o jej uprawnieniach i obowiązkach wobec innych.

Marek Maciejczak

CYNIZM JAKO ZAGROŻENIE DEMOKRACJI

Jeffrey C. Goldfarb *The Cynical Society. The Culture of Politics and the Politics of Culture in American Life*, Chicago 1991, the University of Chicago Press, s. 194.

Kiedy słyszymy: „cynik” lub „cyniczny”, rozumiemy przez to rozmyślne i otwarte łamanie norm albo wyszydzenie uznanych wartości i ideałów, albo też jedno i drugie. *Słownik etyczny* pod red. S. Jedynaka (Lublin 1990) poświęca cynizmowi trzy linijki na zakończenie hasła: „Cynicy”, w którym opisane są poglądy jednej ze szkół filozoficznych w starożytnej Grecji; stwierdza tam, że cynizm to postawa „nieuznawania obowiązujących w danym społeczeństwie praw i obyczajów, szydzenia z uznawanych zasad i wartości”. Postawa cyniczna ma jednak odcienie, których ani potoczne użycia, ani słownikowa definicja nie odnotowują. Odcienie te trzeba wydobyć, aby uświadomić sobie jeden z najbardziej destrukcyjnych czynników naszej kultury. W swojej poprzedniej książce, *Beyond Glasnost: The Post-totalitarian Mind* Goldfarb próbował pokazać, że cynizm był nieodłącznym elementem radzieckiego komunizmu. Obecna książka Goldfarba dotyczy cynizmu w praktyce politycznej, edukacji, krytyce społecznej, literaturze i filmie w Stanach Zjednoczonych. Jej celem jest „opisanie fenomenu cynizmu w życiu publicznym jako zagrożenia dla amerykańskiego życia politycznego i społecznego a także pokazanie, w jaki sposób niektóre z wciąż żywych tradycji kulturowych mogą stanowić jego demokratyczną przeciwwagę” (s. 1). Autor wielokrotnie podejmował problem przemian społecznych i kulturowych w krajach pokomunistycznych. Długo przebywał w Polsce i publikował prace na temat procesów społecznych w naszym kraju.

Trudno zrozumieć cynizm, a jeszcze trudniej spierać się z cynikiem. W cynizmie ulega zamrożeniu cały dyskurs etyczny, jako że przedmiotem negacji i szyderstwa staje się sam rdzeń tego dyskursu: racje i wartości moralne. Do postawy cynicznej prowadzi wiele dróg, ale żadna nie wydaje się z niego wywodzić. W 1983 roku wyszła wielka, dwutomowa praca o cynizmie Petera Sloterdijka: *Kritik der Zynischen Vernunft*. Ożywiona dyskusja, która toczyła się na jej temat już przysłała, dobrze więc, że książka Goldfarba dostarcza nowego impulsu do jej podjęcia.

Cynizm starożytny Antystenesa i Diogenesa był zarazem zaangażowaną krytyką społeczną i wyrazem niewiary w racjonalne urządzenie życia społecznego. Podczas gdy Platon krytykował współczesne sobie życie polityczne odwołując się do ideałów prawdy i sprawiedliwości, cynicy zwrócili się zarówno przeciwko powszedniemu złu, jak i przeciwko jego filozoficznym oponentom. Byli radykalnymi krytykami, którzy wysunęli jednak własny pozytywny program polegający na pielęgnowaniu indywidualnej cnoty i samoograniczeniu. Dlatego nie u nich należy szukać źródeł cynizmu w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Pierwowzorem współczesnego cynika był raczej urodzony w 120 r.n.e. rzymski filozof Lucjusz zwany Prześmiewcą. Przedmiot jego krytyki – to nie „falszywe pretensje zgłaszane przez konwencje społeczne i władzę, ale ci, którzy z punktu widzenia moralności próbowali się im przeciwstawić” (s. 16).

Współczesny – modelowy – cynik to ktoś, kto fakt rozbieżności między ideałami i rzeczywistością obraca przeciwko głosicielom ideałów. Cynik gardzi głupotą i nieskutecznością idealistów, stawiając im przed oczy to, jaki świat jest naprawdę. Fakt, że ludzie ustawicznie występują przeciw wartościom, obraca on w karykaturę i ostateczne ośmieszenie samych wartości. W ten sposób cynik utrwała *status quo*. A jednak nie jest po prostu oportunistą. Oportunista wybiera dostosowanie, wierząc, że da mu to życiowy komfort, uznanie, poczucie bezpieczeństwa. Tym samym i on jawi się w oczach cynika jako głupiec hołdujący pseudowartościom. Sam cynik dzisiaj może być oportunistą, ale nazajutrz może stać się rewolucjonistą. Dziś dostosowuje się do zasad wyśmiewając jednak normy społeczne, jutro konspirować pogardzając ideałami swoich rewolucyjnych towarzyszy. To stałe wymykanie się moralnej klasyfikacji stanowi istotę cynika. Nie jest on jednak immoralistą w sensie Nietzscheańskiego bycia „poza dobrem i złem”. Kiedy Nietzsche zaprzeczał wartościom moralnym, wskazywał na inne wartości ludzkie. Modelowy cynik wyśmiewa wszelkie wartości.

Z powodu tej niepewnej i sprzecznej charakterystyki można by dojść do wniosku, że prawdziwy cynik nie istnieje. A jednak istnieje i dlatego postawa ta stanowi wyzwanie dla etyki i filozofii społecznej. Jak określić granicę między postawą krytyczną a cyniczną? Czy postawa cyniczna jest jednoznaczna z głoszeniem i czynieniem zła? Jakie drogi prowadzą do cynizmu? Jak ma się on do rozczarowania, resentymentu, rezygnacji, radykalnego relatywizmu etycznego? Jakie są zagrożenia związane z cynizmem w życiu publicznym i czy można się im skutecznie przeciwstawić?

W swoich skrajnych postaciach cynizm jest łatwo rozpoznawalny. Jednak, żeby odpowiedzieć na powyższe pytania, trzeba przemyśleć jego bardziej wyrafinowane przejawy i odkryć ich korzenie.

*

Goldfarb wychodzi od analizy dwóch ostatnich kampanii prezydenckich w USA, które doprowadziły do ponownego wybrania Ronalda Reagana, a potem jego następcy – George’a Busha. W okresie kampanii prezydenckiej 1988 roku dla wszystkich ekspertów było jasne to, że podwyżka podatków jest nieunikniona. Niemniej obaj kandydaci prześcigali się w przeczących temu deklaracjach i argumentach. Eksperci polityczni obserwujący przebieg kampanii wiele mówili o sile tych argumentów, o stopniu ich społecznego zrozumienia i akceptacji, przy czym nie analizowano zupełnie ich merytorycznej zawartości. Postawy te obrazują najlepiej, czym jest cynizm w polityce i w ogóle

w życiu publicznym. Goldfarb definiuje go następująco: „Cynizm w świecie współczesnym jest pewną formą legitymizacji przy pomocy czegoś, w co się nie wierzy” (s. 2). „Podstawowy problem polega na tym, że postawa ta nie jest rozpoznawana jako cynizm – jest natomiast mylona z demokratyczną rozważą i polityczną mądrością” (s. 4).

Bush atakował Dukakisa za powrót do idei opiekuńczości państwa, chociaż ten ostatni wyraźnie stwierdzał, że problem Ameryki nie polega wcale na opozycji państwo–finansjera. Administrację państwową Dukakis uważał za „część problemu, a nie jego rozwiązanie”. W programie Dukakisa było, zdaniem Goldfarba, sporo nowych i wartościowych elementów, które nie dotarły do świadomości wyborców z powodu powszechnego kryzysu wyobraźni politycznej i rozpowszechniającej się postawy cynicznej. Nikogo – w tym znacznej części opinii publicznej i ekspertów – nie obchodziła merytoryczna zawartość programu, a tylko siła jego politycznego oddziaływania. Kiedy Dukakis poniósł porażkę, toczono zażartą dyskusję wyłącznie na temat strategicznych błędów, które popełnił, zakładając cynicznie, że w polityce chodzi jedynie o wygrywanie kampanii i że wygrywanie to ma niewiele wspólnego z treścią programów.

Brak koncentracji uwagi na sprawie i skupienie na skuteczności bądź nieskuteczności cynicznych deklaracji sprawiły, że kiedy wybory wygrał Bush, nikt nie wiedział, jaki cel ma osiągnąć nowa administracja. Jakie właściwie były deklaracje, jakie obietnice? Prawdopodobnie zresztą byłoby tak samo, gdyby wygrał Dukakis (s. 6).

W innych miejscach książki (szczególnie w rozdz. 6. i 7.) Goldfarb pokazuje, że cynizm nie jest związany z jakąś szczególną opcją polityczną (lewica, prawica), ideologią społeczną (nazizm, stalinizm) czy pozycją w społeczeństwie (bogaci, biedni). Nie jest prawdą, że cynizm jest produktem jakiejś złowieszczej ideologii w rodzaju nazizmu czy stalinizmu. Podstawą cynizmu w życiu publicznym jest zatamizowane społeczeństwo. Występuje sprzężenie zwrotne: cyniczna polityka sprzyja powstawaniu i utrzymywaniu się społeczeństwa, w którym cyniczne postawy i poglądy znajdują posłuch. Sądzę, że próba uzasadnienia powyższego poglądu to jedno z najważniejszych osiągnięć recenzowanej książki.

Goldfarb analizuje postawy cyniczne pojawiające się zarówno na lewicy, jak i na prawicy amerykańskiego życia politycznego. Cynizm, mało wpływowej, lewicy amerykańskiej jest – zdaniem Autora – związany z sytuacją przegranych, z których punktu widzenia „im gorzej, tym lepiej”; rozwijanie się negatywnych tendencji społecznych, ubożenie społeczeństwa, korupcja władzy witane są z satysfakcją jako potwierdzenie własnych racji. Drugą przyczyną „cynizmu lewicy” jest powszechny kryzys ideologii. Powojenna filozoficzna, polityczna i moralna krytyka ideologii sprawiła, że ich głosiciele nie mogą utrzymać „przedkrytycznego stanu swoich umysłów”. Ponieważ jednak – wobec braku siły politycznej – lewica musi używać ideologii jako legitymacji własnych działań, nieuchronnie skłania się do postaw cynicznych: legitymizacji przez coś, w co się nie wierzy.

Podczas gdy cynizm lewicy powstał na skutek słabości politycznej, cynizm prawicy związany jest właśnie z posiadaniem władzy. To, w jaki sposób działa cyniczna i totalitarna władza, wiemy z niezliczonych analiz systemów dyktatorskich i totalitarnych. Goldfarb podejmuje jednak subtelniejsze zadanie pokazania, jak powstaje cynizm władzy w warunkach demokracji.

Żeby właściwie ocenić niebezpieczeństwo płynące z nurtu prawicowego, trzeba, zdaniem Goldfarba, wykryć różnice między wartościami konserwatywnymi a ideologią

i cynizmem prawicy. To nie to samo. Goldfarb z abrobata cytuje Richarda Hofstadtera: „Różnica pomiędzy konserwatyzmem jako zbiorem doktryn, których część ma być ustalana w polemice a konserwatyzmem, jako zbiorem doktryn użytecznych dla władzy, nie jest sprawą niuansów, ale czymś podstawowym i substancjalnym” (s. 107).

Powyższe rozróżnienie pozwala dostrzec komiczność prawicowej i konserwatywnej „kontrewolucji” Reagana (s. 109) skierowanej przeciwko wyimaginowanej lewicowej rewolucji. Tak zwany „New Deal”, przeciw któremu zwróciła się polityka Reagana, wprowadził przecież bardzo słabą ideę państwa opiekuńczego. Ideologia lewicowa nigdy nie zdobyła popularności w Ameryce. Polityka Reagana nie była więc walką o konserwatywne wartości, a jedynie cynicznym posługiwaniem się wartościami dla celów politycznych. Cynizm prawicy nie tkwi w treści deklaracji prawicowych, ale w instrumentalnym używaniu racji i wartości (s. 111).

Amerykańska prawica trafnie oceniła, że właściwym adresatem owej manipulacji wartościami konserwatywnymi nie jest poszczególny świadomy obywatel, ale nieokreślona substancja społeczeństwa masowego. Takie techniki manipulacji nie są niczym nowym, Goldfarb wskazuje jednak na zdumiewający cyniczny zwrot w tej strategii. Otóż druga kampania wyborcza Reagana w znacznym stopniu zawdzięczała swój sukces korespondencji komputerowej. Akcją wysyłania niezliczonych „prywatnych listów do obywateli” kierował Richard Vigory (s. 112–113). Dumą twórcy tego programu było to, że ugrupowanie Reagana uzyskało kontakt z poszczególnymi ludźmi i tym różni się od kontrkandydatów szukających poklasku tłumów. Nietrudno zauważyć, że ów „kontakt z poszczególnymi ludźmi” to tylko bardziej wyrafinowana forma masowej reklamy. Prezentowanie jej jako radykalnego zwrotu w stosunku władzy do społeczeństwa jest najoczywistszym cynizmem.

Następnym potwierdzeniem cynicznego charakteru „Nowej Prawicy” jest fakt, że programy składających się na nią nurtów są często wewnątrznie sprzeczne (s. 115–116). W konflikt wchodzi np. troska o rodzinę i zdecydowane stanowisko antyaborcyjne; indywidualizm i podkreślanie wagi społeczności lokalnych. Ale dzięki telewizji i innym mediom spójność taka nie jest w ogóle potrzebna. Nikt nie musi troszczyć się o praktyczne czy logiczne powiązanie poszczególnych tez. Tym, co się liczy nie są wartości, ale skuteczne posługiwanie się wartościami.

Dziedzina, w której dość wyraźnie zmanifestowała się cyniczna postawa znacznej części administracji Reagana, była polityka edukacyjna. Można ją streścić następująco: szkoły państwowe są złe; to nie państwo, ale rodzina jest odpowiedzialna za edukację, nie ma więc sensu tracić pieniędzy na szkoły państwowe; jeśli rodziny będą zamożne, zadbają o wykształcenie dla swoich dzieci. Oczywiście, takie stanowisko powoduje obcinanie budżetu szkół państwowych, a zatem ich dalsze pogarszanie, co można wykorzystać do wzmocnienia tezy, że szkoły państwowe są złe i nie warto tracić na nie pieniędzy...

*

Cynizm nowożytny jest o wiele bardziej skomplikowany niż ten starożytny. Współczesny cynizm może wywierać niszczący wpływ na takie instytucje społeczne, jak wolność jednostki, wolność słowa, religii i własności. Cynizm pojawia się jako pewne kulturowe

podziemie kultury demokratycznej. Czyni to w tej mierze, w jakiej wiąże się ze społeczeństwem masowym, które, jak twierdzi Goldfarb, stanowi główne zagrożenie współczesnej demokracji.

Już Alexis de Tocqueville zauważył, że demokracja wymaga autonomii równych sobie obywateli, którzy muszą działać w sposób wolny i opierając się na własnych sądach. Ale – dodawał znakomity krytyk – właśnie jako wolne jednostki mogą się stać zatimizowanym zbiorem egoistów oddzielonych od tradycji i innych obywateli, czyli – jak dzisiaj mówimy – społeczeństwem masowym. Tocqueville uważał, że można temu zaradzić przez rozszerzanie horyzontów jednostek, przez właściwie rozumiany indywidualizm (s. 19).

Diagnoza Tocquevilla nabrała nowego sensu od czasu opublikowania *Buntu mas* Ortegi y Gasset. Dzieje filozoficznej i socjologicznej refleksji nad społeczeństwem masowym są, zdaniem Goldfarba, przykładem cynicznego przewartościowania krytyki społecznej. Dziś, po wielu latach dzielących nas od klasycznego studium Ortegi y Gasset, ze zdziwieniem spostrzegamy, że to nie społeczeństwo masowe, ale właśnie jego krytycy stają się przedmiotem krytyki. We współczesnej literaturze socjologicznej – odchodząc od analiz zjawiska masowości – bada się głównie instytucje społeczne upatrując w nich sedno demokracji. W ten sposób krytyka staje się w gruncie rzeczy apologetyczna. Spierając się o fasadę budowlę społeczną sprzyja się utrzymywaniu złej tendencji w samej architekturze. Nie mówi się nic o demokratycznej strukturze społecznej, a zwykle manifestacje indywidualizmu uważa się za normatywne przesłanki wolności i demokracji. W ten sposób ukoronowaniem postawy demokratycznej jest szyderstwo z „naiwnie” i „idealistycznie” pojmowanej demokracji. Tego rodzaju cynizm może być skuteczny tylko w społeczeństwie masowym, gdzie znika poczucie wspólnych wartości.

Zdaniem Goldfarba, w społeczeństwie amerykańskim występują obie tendencje: do demokracji i do umacniania społeczeństwa masowego (s. 36). Potrzebna jest więc krytyka społeczna pokazująca społeczeństwo masowe jako zagrożenie demokracji. Wszelako wiele współczesnych teorii społecznych raczej utrudnia niż ułatwia taką krytykę. Goldfarb analizuje (s. 37 i nast.) prace Edwarda Shielsa i C. Wrighta Millsa. Pierwszy stara się ukazać nieprawdziwość klasycznej wizji społeczeństwa masowego, która nie tłumaczy, jak takie społeczeństwo może się reprodukcować. Shiels interesuje problem integracji społecznej i wbrew dawnym ujęciom (Durkheim, Parsons), wyjaśnia kwestię w terminach politycznych, a nie społecznych. Radykalniejszy jest Mills, który sformułował teorię powstawania elit władzy za pomocą więzi interpersonalnych (rodziny, szkoły, kluby) i podkreślał towarzyszącą temu nieuchronnie dezintegrację mas. Nie wyjaśnił jednak, jaki jest związek społeczeństwa masowego i demokracji.

Shiels wprawdzie nie podtrzymuje „elitarno-masowej” teorii społeczeństwa demokratycznego Millsa i uważa, że pewne fundamentalne wartości przekraczają różnice klasowe i identyfikują społeczeństwo. Twierdzi, że takie wartości, jak równość i demokracja są ideałami nadal utrzymującymi się w społeczeństwie amerykańskim. To one stanowią uzasadnienie dla obecnej instytucji społecznych i podstawę do włączania się w działalność tych instytucji. Niemniej, zdaniem Goldfarba, Shiels nie analizuje różnych form owego włączania się w społeczeństwo (*inclusive process*). Skupia uwagę na tym, co wspólne społeczeństwu masowemu i demokracji: na pewnej formie powszechnej partycypacji. Tymczasem, jeżeli zagrożenie demokracji przez społeczeństwo masowe jest realne, trzeba sobie uświadomić różnicę między nimi.

*

W dyskusji o amerykańskim systemie szkolnym można wyraźnie prześledzić narastanie postaw cynicznych. Otóż po romantycznym okresie reform szkolnictwa lata osiemdziesiąte przyniosły przykre przebudzenie. Spadł poziom powszechnego nauczania, studenci stracili szacunek do akademickiego wykształcenia, milionom ludzi kształcenie się nie pomaga wcale w wydobyciu się z ekonomicznego i kulturowego getta. Jednocześnie budżet szkolnictwa publicznego wciąż spadał. Nie działo się tak z powodu ogólnych trudności gospodarczych, ale za sprawą cynicznej postawy decydentów wyrażającej się w pytaniu: jeżeli szkoły są tak złe, po co tracić na nie pieniądze?

Sytuacja nauczyciela jest bardzo trudna. Natrafia na normalny opór i cynizm młodzieży, a zła kondycja szkół wzbudza brak poszanowania dla jego zawodu. Oczywiście, w tych warunkach do szkół przychodzą coraz gorsi nauczyciele. W odpowiedzi na taki stan rzeczy władze oświatowe cynicznie produkują programy, które mają uczynić nauczyciela zbędnym w procesie edukacyjnym. Są to programy oparte na „łopatologicznych” podręcznikach i testach, które jednocześnie badają „wiedzę” (umiejętność rozwiązywania testów) uczniów i skuteczność pracy nauczycieli (średnie wyniki testów). Pierwotna istota szkoły – relacja między nauczycielem a uczniem – znika zupełnie (ss. 22–24). Nauczyciele również zaczynają wybierać ten zawód cynicznie; skłania ich do tego m.in. to, że będą mieć niewiele godzin pracy w tygodniu, długie wakacje. Płatnicy podatków stopniowo przekonują się, że szkoły są niedobre i w takim razie nie warto ich dotować.

Michael Foucault starał się wykazać, że podobna ewolucja zachodzi w wielu dziedzinach życia społeczeństwa: psychiatrii, sądownictwie, medycynie. Służące im instytucje ewoluują – tak jak szkolnictwo – w kierunku systemów wzajemnej kontroli, systemów strzegących porządku społecznego.

Z kolei Goldfarb nawiązuje krytycznie do trzech poczytnych książek poświęconych kryzysowi w amerykańskim szkolnictwie. Są to E.D. Hirscha Jr., *Cultural Illiteracy*, Allana Blooma *The Closing of American Mind* i Russela Jacoby'ego *The Last Intellectuals*.

Książki te spowodowały ważną debatę społeczną i zawierającą sformułowania istotnych problemów, a także ciekawe propozycje pozytywne. Można w nich jednak znaleźć owo cyniczne odwoływanie się do masowej publiczności (*cynical mass appeal*), które sprawia, że bardziej wspierają cynizm niż z nim walczą.

Najwyraźniej przejawia się to w publikacji A. Blooma (s. 66). Autor z nostalgią wspomina inicjację w świat idei, którą przeżywał jako student uniwersytetu. Jego studenci już tego nie doświadczyli. Powaga i siła intelektualnej tradycji Zachodu wydaje się dla nich stracona. Łączy ich jedna pewność: że wszystko jest niepewne. Bloom piętnuje banalność kultury popularnej. Krytykuje rewolucję lat 60., feminizm i ruchy kolorowych, „germanizację” amerykańskiej myśli społecznej, a szczególnie wpływ Nietzschego i Webera. Najsilniej jednak gromi relatywizm; „Tam gdzie nie ma dążenia do prawdy, pozostaje już tylko mentalność” – pisze. Jego książka to apel o restytucję i ochronę tradycyjnego uniwersytetu.

Bloom twierdzi, że obecny model kształcenia odbiera uczniom pewien rodzaj wysublimowanej wrażliwości, bez której nie ma dostępu do prawdziwych dóbr kultury. Idąc za swym nauczycielem, Leo Strausem, uważa, że uniwersytet i edukacja powinny być

oddzielone od spraw codziennych. Przyznaje, że logiką demokracji jest logika życia codziennego, ale postuluje chronienie uniwersytetu.

Zamiast poważnej analizy książkę Blooma spotykało nieraz niepoważne przyjęcie. Trudno się jednak temu dziwić, jako że diagnoza i recepta Blooma są częściowo oparte na resentymencie i uprzedzeniach. Goldfarb cytuje fragment o muzyku rockowym Micku Jeaggerze, którego Bloom opisuje jako fałszywego pseudobuntownika, mającego jedno oko zwrócone na zbuntowanych nastolatków, a drugie – na zamożnych dorosłych. Goldfarb komentuje to następująco: „Ten fragment oddaje stanowisko Blooma. Jego sposób pisania jest szyderczo cyniczny. Tak naprawdę nie zastanawia się nad Jeaggerem jako postacią w kulturze, nie analizuje sprzeczności przemysłu masowej rozrywki. Pomniejsza troski młodzieży w imię założonych przez siebie wartości” (s. 67).

Z kolei Hirsch walczy z modelem fragmentarycznej edukacji, który nie przynosi właściwego skutku, to znaczy nie daje możliwości wyjścia z getta i tworzy znane błędne koło: bieda – złe wykształcenie – bieda. Można je unicestwić, jeśli zerwie się z pewną polityką administracyjną (s. 72). Krytykując pragmatyczną pedagogikę Johna Deweya stwierdza, że kształcenie powinno być całościowe. Gwarancją tej całości jest pewien spójny, łączący ludzi zestaw pojęć, idei. Umożliwiają one rozumienie innych, tworzą symboliczny pomost między ludźmi. Ponieważ Hirsch pozwala sobie wyliczać takie idee, naraża się na cyniczny śmiech krytyki. Ale krytyka, którą prezentuje, jest również cyniczna, ponieważ nie odwołuje się do wartości, rzeczywiście tkwiących w ludziach, lecz do abstrakcyjnego programu. Jego ideały nie służą ujawnieniu czegoś dobrego, ale pokazaniu, czego ludziom brakuje. Bazą programu społecznego Hirsza jest coś, w co sam nie wierzy. Tym samym program ten staje się cyniczny, a jego główna wartość, jaką było odwołanie się do wspólnego gruntu kulturowego Amerykanów, jest znacznie umniejszona.

Omawiając książkę R. Jacoby'ego Goldfarb zwraca uwagę na pogląd o przyczynie kryzysu edukacji: stale zmniejszający się przepływ informacji między pokoleniami (s. 76) i grupami społecznymi. W ten sposób powstaje pewna pustka kulturowa (s. 77). Jacoby ubolewa zwłaszcza nad brakiem „publicznych”, tzn. nieakademickich intelektualistów młodszego pokolenia (s. 79).

Według Goldfarba autorzy wymienionych publikacji wprawdzie ukazują erozję demokracji, uciekają jednak przed poważną analizą procesów społecznych. Krytycy ci nie widzą napięcia narosłego między demokracją a społeczeństwem masowym. W rezultacie tego nie dostrzegają różnic między patologicznymi zjawiskami społecznymi, kryzysem edukacji, liberalizmem, relatywizmem a autentycznymi marzeniami o demokracji. Bez analizy społeczeństwa masowego krytyka tego rodzaju musi pozostać jałowa i szkodliwa, gdyż nie tylko sama będzie popadała w cynizm, ale i wzbudzała go u odbiorców, uznających za fałszywe, egzaltowane i naiwne apele intelektualistów.

*

Wszystkie wysoko rozwinięte społeczeństwa w większym lub mniejszym stopniu dotknął kryzys odniesienia do wspólnego zbioru wartości. Kiedy jakaś wartość zobowiązuje jednych, a nie zobowiązuje innych – to polityk, intelektualista, kaznodzieja i naukowiec muszą się spotkać z pokusą cynizmu. Żeby osiągnąć swe cele, będą

posługiwać się wartościami, w które nie wierzą. Naukowiec piszący podanie do ministerstwa o wsparcie jego badań, użyje w uzasadnieniu twierdzenia o ich ważności dla kraju, co może być całkowicie nieweryfikowalne. Autor takiego podania jest pewny, że urzędnicy nie szanują wartości samego poznania i dlatego cynicznie powołuje się na wartości, w które sam nie wierzy. Urzędnicy choć doskonale wiedzą, o co naprawdę chodzi, uzasadniają swą decyzję posługując się argumentem o użyteczności dla kraju. Gdzie nie ma wspólnie uznanych wartości, lukę wypełnia cynizm. „Wartości pozostają na użytek uroczystych akademii, a na co dzień pozostaje niewiara” (s. 141). Innym źródłem cynizmu jest wkraczanie polityki do różnych dziedzin życia społecznego co zamazuje jego różnicowanie.

Jakie zjawiska w kulturze mogą się przeciwstawiać cynizmowi? Odpowiedzi Goldfarba są następujące:

- 1) komunikacja pomiędzy pokoleniami, czyli model wykształcenia oparty na autentycznej relacji nauczyciel–uczeń, a nie standardowych programach i testach;
- 2) utrzymywanie autonomii różnych dziedzin życia (religia, nauka, edukacja), bo nie we wszystkich można stosować te same normy polityczne, ekonomiczne itd.;
- 3) pamięć społeczna – utrzymywanie tradycji (szczególnie tradycji demokratycznych);
- 4) przywiązanie do społeczności lokalnych.

W związku z tymi przekonaniem Goldfarb zauważa, że rzetelna krytyka społeczna powinna przedłużać tradycję, a nie tylko czynić z niej użytek, tak jak to czyni kultura masowa (s. 145).

Czy jednak naprawdę uda się uniknąć cynizmu? Jest do niego dość powodów. Wszyscy wiedzą, że wiele spraw nie ma się tak, jak być powinno. To nieprawda, że inicjatywa i przedsiębiorczość są czynnikami wyzwalającym i awansującym. Jeśli nie ma się szczęścia i jest się w „niewłaściwym miejscu”, cnoty te nic nie dają. Wiemy, że przywódcy polityczni wiodzą nas; mówią jedno, robią drugie. Wykształcenie nie przyczynia się do awansu społecznego. Cynizm wydaje się w tej sytuacji rodzajem nowoczesnego realizmu. Pozostają jednak, zdaniem Goldfarba, dwa źródła nadziei:

- 1) demokratyczne wartości są silnie zakorzenione w osobistych hierarchiach wartości ludzi i wchodzą w odczuwalny konflikt z cynicznymi praktykami i postawami;
- 2) niektóre dziedziny kultury, jak nauka i sztuka, zachowują mimo wszystko trwałą autonomię, co oznacza, że trudno manipulować wartościami, na których się opierają.

Z tych dwóch tez wypływa naczelnny pozytywny wniosek Goldfarba: jeśli chronimy i używamy ugruntowanych społecznie wartości, to krytyka masowego społeczeństwa w imię demokracji jest możliwa i będzie przez ludzi właściwie zrozumiana.

Przedostatni rozdział swojej książki Goldfarb zatytułował *Cynizm i amerykański dylemat*. Dylemat ten – to w każdej chwili dokonywany wybór pomiędzy wzorcami społeczeństwa masowego (cynizmem) a społeczeństwem demokratycznym. W rozdziale tym znajdujemy wnikliwą analizę tego dylematu dokonaną na przykładzie problemu rasizmu. Analizowane są pewne wypowiedzi Reagana i innych polityków. Autor czyni też bardzo istotne spostrzeżenie dotyczące cynicznych zniekształceń, jakim ulega poważna dyskusja na temat rasizmu za sprawą melodramatycznego przedstawiania wszystkich problemów przez telewizję i hollywoodzką poetykę filmową. Goldfarb krytycznie analizuje, głośny film Alana Parkera *Mississippi Burning*, który miał być zaangażowaną wypowiedzią na temat rasizmu, zmarnowaną, niestety, przez stereotypy i manipulację. Ostatecznie odnosi się wrażenie, że jedynymi sprawcami zmiany społecznej może być FBI

i administracja Kennedy'ego. Film sprawia wrażenie ocenzurowanego: cenzorem jest cyniczny pseudosocjolog, dla którego uosobieniem społeczeństwa są dwaj biali bohaterowie. Murzyni natomiast są bierną masą, która stanowi problem społeczny domagający się rozwiązania, a nie prawdziwą część społeczeństwa. Źródłem tej pseudosocjologii jest cynizm. Chodzi nie o to, że autor filmu ma taką wizję społeczeństwa, ale o to, że używa jej do ciągnięcia zysków.

W ostatnim rozdziale książki znajdujemy dalsze uwagi Goldfarba na temat perspektyw kultury demokratycznej. Najważniejsze jest, by oprzeć się skutecznie pewnej „logice dziejowej”, która prowadzi od demokracji do relatywizmu, od relatywizmu do cynizmu, a od cynizmu do fundamentalizmu (s. 172). Istnieje bowiem inna logika, w której demokracja jest powiązana z rozumem w takim sensie, w jakim słowa tego używa Jaspers. Demokracja jest procesem wymagającym oświeconego zaangażowania, czyli samodzielnego umieszczania demokratycznych wartości w osobistym światopoglądzie, co z kolei wymaga upowszechnienia kultury i edukacji. Przed wprowadzeniem demokracji wykształcenie było elitarne, bo rządziła elita – w demokracji wykształcenie powszechne jest nieodzowne. Problem polega na tym, w jaki sposób przekazywać pewne wyrafinowanie kulturowe, a nie tylko niezbędne do życia minimum. Czy umasowienie kultury nie doprowadzi jednak znowu do fundamentalizmu? Aby odpowiedzieć na to pytanie, Goldfarb porównuje amerykańską i radziecką praktykę polityczną (s. 176). Podstawowe formy nadużyć władzy i manipulacja życiem publicznym są tu i tam jednakowe. A jednak w Stanach Zjednoczonych komunizm nie miał nigdy szans na sukces. Spojrzenie z zewnątrz na oba społeczeństwa nie ujawnia tego, jak przeżywane są wartości demokratyczne (s. 177). Zdaniem Goldfarba wartości te są wciąż jeszcze – mimo fali cynizmu – mocno zakorzenione w społeczeństwie amerykańskim, artykułują się w myśleniu i działaniu. Żeby to dostrzec, nie wystarczy obserwować politykę. Zewnętrzny obserwator nie zauważyłby np., że w Polsce przez dziewięć lat po powstaniu „Solidarności” Polacy żyli jakby była wolność, chociaż jej nie było.

Niech ten polski przykład, użyty przez Goldfarba, zakończy omówienie jego wartościowej książki. Po jej lekturze przychodzi tylko jedna gorzka refleksja: mamy w kraju niewiele podobnej krytyki społecznej, krytyki, w której bieżące zaangażowanie polityczne nie zuboża, a przeciwnie – wzbogaca refleksję społeczną i moralną.

Robert Pilat

O NARODZINACH ETYKI

Dobrochna Dembińska-Siury *Człowiek odkrywa człowieka, O początkach greckiej refleksji moralnej*, Warszawa 1991, Wiedza Powszechna, s. 180.

„**E**tyczna myśl grecka, jak cała starożytna filozofia, stanowi zwartą i logicznie rozwijającą się całość, w której poszczególne wątki wzajemnie się dopełniają i nawet gdy chwilowo sobie przeczą, w przyszłości znajdują dla siebie możliwość zgodnej współobecności”. Mając taką ogólną wizję greckiej etyki, Autorka zajmuje się rekonstrukcją pojęć, zasad i poglądów etycznych wczesnej epoki greckiej. W pierwszej kolejności sięga do przedilozoficznej tradycji poetyckiej – zwłaszcza do poematów Homera i Hezjoda. W twórczości Homera znajduje pierwsze istotne dla całej późniejszej etyki pojęcia i zasady, przede wszystkim – nakaz zachowywania właściwej miary oraz bycia najlepszym, *aristos*, a także – podstawowe dla Greków i od początku wieloznaczne – pojęcie *arete*. Z obydwu epopoi odczytuje też kodeks postępowania starożytnego obywatela.

Późniejsza refleksja moralna, mieszcząca się już w presokratejskiej tradycji filozoficznej, ale nadal uwikłana w myślenie mityczne i religijne, kształtuje się wedle fundamentalnego przekonania o jedności życia człowieka z porządkiem całej rzeczywistości i o konieczności jej poznawania. Dlatego też wiedza o naturze, czyli „całości wszystko obejmującej i wszystko w sobie mieszczącej”, zyskuje walor etyczny u Pitagorasa, Parmenidesa czy Heraklita i staje się jedną z możliwych treści pojęcia *arete*. Dopiero znając ogólne, wszystkim kierujące prawo, można żyć zgodnie i z nim, i z samym sobą.

Zasadnicza zmiana optyki pojawia się dopiero u atomistów. Następuje „odhumanizowanie natury”, zostaje podważona analogia między makrokosmosem a ludzkim mikrokosmosem. Traci więc sens pojęcie uniwersalnej, rozumnej i sprawiedliwej zasady rzeczywistości. Rozluźnia się, do tej pory nierozzerwalny, związek między światem i życiem człowieka. Pojawiają się dwie odrębne dziedziny: fizyka i etyka.

W rozwoju starożytnej myśli etycznej poglądy Demokryta są punktem przełomowym. Zamyka bowiem tradycję wcześniej ukształtowaną, ale też – co podkreśla Autorka z naciskiem – stwarza podstawy przyszłej etyki. Demokryt jest twórcą pierwszego

etycznego systemu, tzn. zwartej, czysto racjonalnej koncepcji, niezależnej od mitologii i religijnych przesłanek, pozbawionej jakiegokolwiek perspektywy eschatologicznej; koncepcji – można powiedzieć – egalitarnej dotyczącej spraw codziennego życia. W systemie tym można już znaleźć treści znamienne dla myśli Sokratesa, Platona, Arystotelesa, a później dla stoicyzmu czy nawet dla Kanta.

W poglądach Demokryta pojawia się przypisywany Sokratesowi intelektualizm: owo ściśle wzajemne uzależnienie czy nawet utożsamienie poznania dobra z dobrym postępowaniem oraz przekonanie o obiektywnym istnieniu dobra. Demokryt określił także warunki moralnej doskonałości – bliskie cynikom i Arystotelesowi; są nimi: trud (*ponos*) i ćwiczenie (*askesis*). Filozof ten stawia też kwestię wiedzy najważniejszej dla człowieka, odróżniając erudycję od mądrości. Ta ostatnia ma być wyrazem głębokiego poznania świata i człowieka: poznania kształtującego ludzką osobowość, prowadzącego do stanu równowagi, pogody ducha, *euthymii*. Oprócz intelektualizmu mamy więc inny rys charakteryzujący liczne późniejsze koncepcje etyczne: e u d a j m o n i z m. W Demokrytejskim systemie zarysowuje się zestaw cnót analogiczny do grupy „cnót kardynalnych” Platona. Zjawia się też zupełnie nowy wątek refleksji etycznej: problem intencji czy n u. Uznając intencję za istotne kryterium moralnego postępowania, Demokryt oddala się od poglądów swych poprzedników, tym bardziej zbliżając się do tezy Sokratesa. I wreszcie zajmując się zagadnieniem obowiązku, wyróżnia osobną kategorię czynów narzuconych wyłączenie przez rozum. Można więc mówić o jego pewnym filozoficznym powinowactwie z Kantem.

W bardzo klarownym i przystępnym wykładzie o najstarszej greckiej myśli etycznej znajdują się jednak fragmenty sprawiające czytelnikowi nieco kłopotu. Do takich należy chyba porównanie intelektualizmu etycznego Demokryta i Sokratesa, w którym główną rolę odgrywa nie dość wyraźnie zdefiniowana kategoria „natury” czy „przyrody”. Skutkiem tego powstaje nazbyt proste przeciwstawienie „czystego” intelektualizmu Sokratesowej dialektyki i intelektualizmu Demokryta, połączonego z „realizmem, niekiedy wręcz z praktycyzmem”, tzn. związanego zarówno z nauką o naturze, jak i ze sferą praktyczną. Wątpliwości budzi też owo zestawienie intelektualizmu z realizmem, jako opozycyjnych i zarazem równoważących się opcji.

Demokryt i Sokrates zazwyczaj umieszczani są w dwu różnych okresach dziejów filozofii. Demokryt, jako twórca teorii atomistycznej zamyka okres pierwszy, przyrodniczy; Sokrates rozpoczyna nową epokę filozofii humanistycznej. Autorka proponuje ciekawą zmianę tego ujęcia. Historię myśli moralnej rozpoczyna od Homera, ukazując jej równieglej względem filozofii przyrody rozwój. I nie Sokrates, ale Demokryt – jako twórca pierwszego etycznego systemu – jest w tym rozwoju postacią najważniejszą.

Edyta Kubikowska

O PLURALIZMIE RAZ JESZCZE

Feliks Gross *Tolerancja i pluralizm*, Warszawa 1992, IFiS PAN, s. 70.

Jedno ze sztandarowych haseł polskich przemian społecznych „pluralizm” zaczyna się pojawiać nieco rzadziej i okazjonalnie. Znak to, iż pora się nad nim głębiej zastanowić. Okazją do tego może być lektura książki Feliksa Grossa *Tolerancja i pluralizm*. Gross to polski socjolog mieszkający od czasów wojny w USA, wykładający na nowojorskim uniwersytecie (interesujący wywiad z nim zamieszczono w 1. nr. „Odry” z 1993 roku). Gross jest myślicielem pozostającym pod ogromnym wpływem zetknięcia z totalitaryzmem, zarówno faszystowskim, jak i bolszewickim. Nic też dziwnego, że jego ideowym *credo* społecznym są właśnie tolerancja i pluralizm. W swej książce stara się zanalizować i zrozumieć te pojęcia.

Wyróżnia cztery rodzaje państw: inkwizycyjne, nietolerancyjne, tolerancyjne, pluralistyczne. W pierwszym modelu wszystkich obowiązuje jeden wzór zachowań i poglądów. W drugim niektóre odmienności są dopuszczalne. W trzecim dopuszczalne są wszystkie odmienności, ale niektóre zachowania i poglądy preferowane. Model pluralistyczny toleruje wszystkie odmienności i nie dopuszcza do żadnej dyskryminacji. Idealem Grossa jest oczywiście czwarty typ państwa, a większość współczesnych sytuuje pomiędzy rodzajem drugim i trzecim.

Podstawowym pytaniem, które zadaje sobie Gross dokonując tej analizy jest następujące: Czy grupy o zasadniczo odmiennych systemach normatywnych, uznające różne, a nawet sprzeczne zasady etyczne, mogą współżyć w tej samej wspólnotie lub państwie czy też państwo o wysokim poziomie niespójności normatywów ulegnie dezintegracji? Polski socjolog zdecydowanie wybiera pierwszy wariant. A metoda urzeczywistnienia go jest tylko jedna: dialog. Gross nie zamyka oczu na podstawowy dla pluralizmu problem: jak pluralista ma się zachować wobec wrogów pluralizmu? Czy tolerować ich i dopuścić do zagłady własnej? Czy też odmówić im prawa głosu i zaprzeczyć własnym poglądom? Gross twierdzi, że wszelkie pluralistyczne współżycie musi poprzedzić dialog ustanawiający wspólne wartości. Ta propozycja, zbieżna np. z poglądami Waltera Lippmana, prowadzi, oczywiście, do nieubłaganej konsekwencji: za każdym pluralizmem, musi się

kryć – konieczna do jego funkcjonowania – minimalna doza monizmu. Inną możliwością jest tylko przemoc.

Książka Grossa napisana jest w tonacji spokojnej i rozważnej. Nie ma w niej nic z atmosfery *Krucjaty przeciw Ciemnogrodowi*. Autor stara się zrozumieć poglądy i postępowanie swoich adwersarzy, ujawnić ich lęki i pragnienia. Żadnej intencji ośmieszenia kogokolwiek. Styl książki Grossa jest sam w sobie najlepszym przykładem pluralizmu.

Gross, oczywiście, jest świadom niebezpieczeństw zagrażających tolerancji i pluralizmowi. Każda wartość może stać się alibi dla podejmowania działań niegodnych i niemoralnych. Sprawiedliwość to często zasłona dla zawiści, a prawdopodobność to kostium zwykłego sadyzmu. Również tolerancja jest często wymówką dla zwykłej obojętności i nieczułości wobec innych ludzi. „Jestem tolerancyjny – rób co chcesz, nawet ze szkodą dla siebie”. Pluralizm to często coś, co ma niektórych uchronić przed poszukiwaniem prawdy: „Jeżeli jest wiele poglądów, to nie ma prawdy. Nie trzeba jej więc szukać”. Coraz częściej spotykamy się z podobnymi zagrożeniami. Ich występowanie nie powinno jednak przesłaniać wartości pluralizmu i tolerancji.

Tę mądrą książkę, napisaną pięknym i prostym językiem, koniecznie powinno się omówić na lekcji etyki.

Grzegorz Pyszczek

Czasopisma (1992–1993)

„Hastings Center Report”

„Hastings Center Report” jest dwumiesięcznikiem poświęconym filozoficznej etyce medycznej (bioetyce). Pismo wydaje od dwudziestu trzech lat prywatny instytut naukowy The Hastings Center. Ten ośrodek bioetyczny ma swą siedzibę w Briarcliff Manor, miejscowości położonej w malowniczych okolicach rzeki Hudson na północ od Nowego Jorku. W Instytucie pracuje grupa intelektualistów uznawanych w Stanach Zjednoczonych za najważniejszą, obok członków waszyngtońskiego Kennedy Institute of Ethics, „thinking tank” pracujący nad problemami moralnymi powstałymi na skutek rozwoju nowoczesnych technik medycznych. Prezydentem Instytutu jest znany psychoanalityk Willard Gaylin. Funkcję dyrektora pełni Daniel Callahan, filozof, autor kilku książek poświęconych problematyce bioetycznej - m.in. *Setting Limits: Goals in an Aging Society* (New York 1987), *What Kind of Life: The Limits of Medical Progress* (New York 1990).

Każdy numer „Hastings Center Report” zawiera cenne teksty – wartościowe nie tylko ze względu na treści filozoficzne, ale także z uwagi na informacje interesujące dla każdego, kto zajmuje się filozofią praktyczną. Pismo to jest z reguły podzielone na trzy działy. W dziale największym (*Articles*) zamieszczane są teksty teoretyczne. Dwa pozostałe działy (*Features i Departments*) zawierają opisy pracy Centrum oraz innych ośrodków bioetycznych, a także studia poświęcone przypadkom wywołującym dylematy w medycynie. Co pewien czas ukazuje się także specjalny dział poświęcony wybranemu zagadnieniu (np. AIDS) i wówczas taki „suplement” jest oznaczony innym kolorem papieru. Do pierwszego numeru wychodzącego w danym roku dodawany jest indeks autorów i tytułów tekstów, które ukazały się w „Hastings Center Report” w roku poprzednim.

Ostatni numer pisma (styczeń–luty 1993 roku) zawiera publikacje, w których omówiono kilka zagadnień. Najwięcej artykułów poświęcono problematyce tzw. *The Patient Self-Determination Act* (PSDA). Dokument ten obowiązuje jako norma prawna na terenie całych stanów Zjednoczonych od 1 grudnia 1991 roku. PSDA nakazuje, aby władze wszystkich szpitali zaznajamiały pacjenta z jego prawami, do których należy m.in. prawo do odrzucenia wszelkiej terapii oraz prawo do posiadania tzw. testamentu życia (*living will*), dokumentu informującego o tym, na jakie terapie pacjent nie zgadza się w przypadku zapadnięcia w stan uniemożliwiający podjęcie kompetentnej decyzji (np.

śpiączki). PSDA oznacza zwyczajstwo w Stanach Zjednoczonych etyki opartej na zasadzie autonomii pacjenta, a wprowadzenie tych regulacji jest zarazem tożsame z odrzuceniem wszelkich form paternalizmu medycznego, który kiedyś umożliwiał nieinformowanie pacjenta o jego stanie pod pretekstem przywileju terapeutycznego. Zagadnieniu PSDA poświęcili swe artykuły: Charles S. Sabatino (assistant director of the American Bar Associations Commission on Legal Problems of the Elderly), Malthy Mezey (profesor zajmujący się różnymi aspektami opieki pielęgniarskiej w Uniwersytecie Nowojorskim) oraz Joanne Lynn i Joan M. Teno (profesorowie medycyny). Autorzy ci skupiają swą uwagę głównie na praktycznym znaczeniu zgody poinformowanej (*informed consent*) i analizują problem testamentów życia oraz autoryzowanych opiekunów w przypadkach pacjentów niekompetentnych. Następnym tematem jest eutanazja oraz prawo do śmierci. Zagadnienie to opisuje konserwatywny filozof Leon R. Kass, autor głośnej książki zatytułowanej *Toward a More Natural Science* (New York 1985), w której przedstawia argumenty przeciwko legalizacji eutanazji czynnej. Barbara T. Thornton oraz Daniel Callahan i James Lindeman Nelson we wspólnie napisanym tekście poruszają kwestię nauczania bioetyki na uniwersytetach, a także poza centrami akademickimi. Numer kończy zestaw krótkich streszczeń ostatnio wydanych prac z zakresu etyki medycznej i dziedzin pogranicznych.

„Hastings Center Report” polecam szczególnej uwadze filozofów, którym nieobca jest filozofia stosowana.

Marek Wichrowski

„Journal of Business Ethics”

„Journal of Business Ethics” jest miesięcznikiem wydawanym w języku angielskim przez Kluwer Academic Publishers. Ukazuje się od jedenastu lat. Jego redaktorzy podjęli się ambitnego zadania chcąc pomieścić w jednym czasopiśmie artykuły dotyczące rozmaitych aspektów etyki biznesu, rozumiejąc przy czym oba człony tej nazwy w możliwie najszerszym znaczeniu: etykę jako wszelkie przejawy ludzkiego działania mającego na celu zapewnienie godziwego życia; biznes – jako wszystkie systemy wymiany dóbr i usług. Zamieszczane są tu obok siebie zarówno rozprawy teoretyczne, jak i sprawozdania z badań empirycznych, dotyczących w jakimś sensie problemów moralnych. Redakcja zastrzega się, że materiały przeznaczone do druku muszą być pisane bez używania słownictwa specjalistycznego, co jest związane z chęcią promowania dialogu między różnymi koncepcjami i przedstawicielami rozmaitych dyscyplin.

Większość autorów artykułów zamieszczanych w „Journal of Business Ethics” to naukowcy amerykańscy lub przynajmniej uczeni związani ze Stanami Zjednoczonymi. Nie są to zawodowi etycy ani filozofowie, lecz przeważnie ludzie sami zajmujący się biznesem albo pracownicy naukowcy mający do czynienia z kształceniem przygotowującym do pracy w biznesie (organizacja, zarządzanie, prawo, dziennikarstwo itp.). Wielu z nich prowadzi własne kursy dotyczące problemów etycznych w życiu gospodarczym.

Deklarowane przez redakcję połączenie zagadnień praktycznych i teoretycznych decyduje o bardzo dużym zróżnicowaniu tematyki zamieszczanych prac. Omawiane są więc zagadnienia z zakresu etyki normatywnej i opisowej (sprawozdania z badań empirycznych dotyczących różnych aspektów moralności, np. preferencji określonych grup zawodowych), socjologii i psychologii moralności. Dużo miejsca poświęca się też zagadnieniom dydaktycznym (metody prowadzenia zajęć, materiały, programy nauczania, wskazówki dotyczące doboru tematyki).

Wśród tak zróżnicowanej problematyki istnieją jednak pewne tematy podstawowe. Do najważniejszych z nich należą: zagadnienie konfliktów między różnymi wartościami (szczególnie kwestia lojalności), problemy dyskryminacji, różnic kulturowych determinujących rozumienie problematyki etycznej, możliwości skodyfikowania podstawowych norm etycznych dla różnych grup zawodowych.

Problem lojalności jest fundamentalnym zagadnieniem etyki biznesu. Chodzi tu o konflikt pomiędzy koniecznością podporządkowania się pracownika interesom firmy, w której jest zatrudniony a jego powinnością przeciwdziałania nieetycznemu postępowaniu w tej firmie. Uzasadnienie konieczności priorytetu powinności etycznej w określonych wypadkach jest zasadniczym zadaniem etyki biznesu. W problematyce konfliktu norm występuje jednak wiele innych „drobnych” zagadnień etycznych, nieraz nie dostrzeganych, których uzmysłowienie jest celem zajęć z zakresu etyki biznesu: kwestia kłamstwa i przesadnych komplementów, darowanie prezentów, łapówek, wykorzystywanie czasu pracy i sprzętu firmy do celów prywatnych, obchodzenie norm – zarówno prawnych, jak i moralnych – czy problem granicy między tajemnicą służbową a zatajaniem informacji.

Kodyfikacja zbiorów norm etycznych dla różnych grup zawodowych jest przede wszystkim zagadnieniem praktycznym – sformułowanie podstawowych zasad postępowania umożliwi jasne i w miarę jednoznaczne określenie powinności, jest również ważnym środkiem dydaktycznym.

Widoczne są liczne związki pomiędzy etyką życia gospodarczego a innymi dyscyplinami – przede wszystkim etycznymi i filozoficznymi (etyka globalna, etyka akademicka, ekofilozofia i in.). Wyróżnienie jej z problematyki etycznej następuje więc przy zastosowaniu kryterium czysto zewnętrznego – pojawiania się jej w określonym kręgu życia społecznego. Badania mają charakter interdyscyplinarny, co nie oznacza jednak, że nie można odnaleźć pewnych elementów łączących poglądy rozmaitych autorów. Są to nie tyle koncepcje formalne, dotyczące metody lub granic dyscypliny, ile pewne tezy, które legły u podstaw stworzenia właśnie takiej szerokiej dziedziny wiedzy. Wielu autorów wyraźnie odrzuca dawne przekonanie, iż etyka i ekonomika są dyscyplinami nie mającymi żadnych punktów stykowych i godzi się z tym, że zaadaptowanie pewnych zasad postępowania etycznego w przedsiębiorstwie może w przyszłości okazać się bardziej dochodowe niż ich odrzucenie. Z tym wiąże się przekonanie, że przedsiębiorstwo nie jest osobą i nie ma żadnego własnego interesu. Zysku – jako domniemanego wskaźnika interesu przedsiębiorstwa – nie można traktować jako bezwarunkowej obligacji. Przedsiębiorstwo postrzegane jest nie jako coś istniejącego samo dla siebie, niezależnie od podmiotów ludzkich, ale jak element struktury społecznej, mający do spełnienia pewne zadania i pewne powinności wobec społeczeństwa, ważniejsze i pierwotniejsze od konieczności przynoszenia zysku za wszelką cenę.

Jaki obraz etyki życia gospodarczego wyłania się z „Journal of Business Ethics”? Jest to

niewątpliwie obraz dyscypliny niejednolitej, jeszcze niedojrzałej, wkraczającej na obszary różnych ustalonych już dyscyplin naukowych. Znamienna jest część czasopisma poświęcona dydaktyce. Charakteryzuje ona poniekąd samą etykę biznesu, która zasadniczo ma cel praktyczny: nakłonienie adeptów szkół biznesu do przyjmowania określonych postaw moralnych. Dyscyplina ta, powstała na gruncie doświadczenia amerykańskiego, miała być rodzajem terapii „skuteczniejszej od prawnej regulacji zasad działania firm” – terapii potrzebnej w obliczu szerzącej się korupcji. Stąd etyka biznesu jest dyscypliną pragmatyczną; kładzie nacisk na moralistykę, propagowanie pewnych typów postaw, dyskusowanie konkretnych, wziętych z życia przykładów. Można wyrazić przypuszczenie, że dyscyplina ta – wraz z innymi, jak chociażby ekofilozofia – jest elementem kształtowania nowej świadomości człowieka, który stara się zapanować nad uruchomionymi przez siebie samego siłami i mechanizmami.

Wojciech J. Bober

„Ethics. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy”.

Przedostatni zeszyt tego czasopisma (czerwiec–sierpień 1992 roku) zawiera materiały z sympozjum „Pluralizm i teoria etyczna”, które odbyło się w czerwcu 1991 roku w Hollins Colledge w Chicago. L.C. Becker w pomyślanym jako ogólne wprowadzenie artykule pt. *Miejsca dla pluralizmu* rysuje uniwersalny schemat konstruowania normatywnej teorii etycznej wskazując te miejsca, w których może ona stać się teorią pluralistyczną. (Zdaniem autora wszystkie liczące się teorie moralne są w jakimś sensie pluralistyczne.) Zaczynając od omówienia spraw najbardziej formalnych stwierdza, że możliwość pluralizmu pojawia się przy kwestii ostatecznego uzasadnienia sądów moralnych, tzn. albo wówczas, gdy brakuje racjonalnej podstawy tych sądów, albo gdy jest wieloelementowa. Następnie możliwość ta pojawia się w obrębie problematyki celów, Każde praktyczne rozumowanie podporządkowane schematowi „środk-i-cel” odwołuje się do najogólniejszej (nawet pozamoralnej) teorii celów. Jest nią często teoria wartości – monistyczna albo pluralistyczna. Generalnie można jednak przyjąć, że istnieją co najmniej trzy zasadnicze typy celów: wartości, konieczności oraz ideały. Sama teoria celów byłaby zatem pluralistyczna.

Z kolei autor wymienia cztery, dokonujące się już w obrębie teorii celów, „teoretyczne wybory”, które mogą prowadzić do rozwiązań pluralistycznych. Ma tu na myśli:

1) stosunek podmiotu do wielorakości osiąganym celów (niezależnie od tego, czy ową wielość celów przyjmuje się za podstawowe, nieredukowalne zjawisko, czy nie;

2) formalną koncepcję racjonalności, pozwalającą odróżnić racjonalne motywacje i sądy od irracjonalnych (stanowisko pluralistyczne zaprzeczy istnieniu niearbitralnego, uniwersalnego pojęcia racjonalnej motywacji czy racjonalnego przekonania, uznając za równie racjonalne wszelkie odmiany struktur motywacyjnych czy stałych przekonań;

3) klasyfikację lub hierarchię racjonalnych celów, za którą stoi określony, moralny lub pozamoralny, punkt widzenia organizujący myślenie i kierujący formułowaniem zasad; i wreszcie

4) ogólną koncepcję natury ludzkiej.

T.K. Seung i D. Bonevac w artykule *Wielość wartości i nieokreślone klasyfikacje (Plural Values and Indeterminate Rankings)* omawiają dwa nietypowe sposoby klasyfikowania (hierarchizowania) znajdujących się w konflikcie wartości czy możliwości. Zawodną w rozpatrywaniu wartości niewymiernych czy niewspółmiernych metodą arytmetyczną (określone kryteria jednoznacznie rozstrzygają konflikt) trzeba, ich zdaniem, zastąpić sposobami niearytmetycznymi, wspartymi na intuicji. Możliwe są dwa modele rozpatrywania problemów: wybór (klasyfikacja) nie rozstrzygnięty (*indeterminate ranking*) i wybór (klasyfikacja) irracjonalny (*incommensurable ranking*). Pierwszy model – uznany przez autorów za najdojrzałszy, najbardziej adekwatny do złożoności moralnych współczesnego świata – dopuszcza więcej niż jedno słuszne rozwiązanie konfliktu między wartościami, pozostawia miejsce na wiele równie dobrych racjonalnie uzasadnionych rozwiązań (relacja nierozstrzygalności ma charakter ontologiczny, a nie epistemologiczny). Drugi model jest przeciwieństwem i wyraża się w formule, że każdy wybór jest niedobry, ponieważ nie istnieją żadne racje pozwalające uznać jedną opcję za lepszą od innej. Przypomina to pogląd o wolnym wyborze głoszony przez egzystencjalistów. Pierwszy model nie wyklucza możliwości porównywania wartości, które mamy wybrać, drugi ją wyklucza; pierwszy jest pozytywny, drugi – negatywny. Oba pozostawiają pełną swobodę wyboru i działania, co wymaga indywidualnej dojrzałości, odpowiedzialności i rozsądku. Zdaniem autorów przekształcanie społeczeństw tradycyjnych w nowoczesne liberalne społeczeństwa można opisać w kategoriach rosnącej przewagi modelu *indeterminate ranking* nad modelem *determinate ranking*.

Podobną koncepcję wyboru nie rozstrzygniętego znaleźć można w artykule Isaaca Leviego (*Conflict and Inquiry*). Sformułowanie jej poprzedziła jednak gruntowna analiza pragmatystycznych poglądów Dewey'a, Williamsa, Berlina i Larmore'a dotyczących pojęcia racjonalności; relacji między badaniem w naukach ścisłych i naukach innego typu oraz celu takiego badania; roli konfliktów między wartościami (poznawczymi i pozapoznawczymi); potrzeby ich rozwiązywania bądź zgody na nie, a nawet ich podtrzymywania. Autor opowiada się za pluralizmem w rozumieniu Dewey'a. Postuluje postawę „zawieszenia” wyboru (w sensie teoretycznym), przyznania się do tego, że nie wiemy, jak najlepiej rozstrzygnąć konflikt. Unika przy tym wyboru takiej opcji, która według zwolenników wszystkich możliwych systemów wartości byłaby nie do przyjęcia, gdyż pojęcie racjonalnego wyboru wcale nie zakłada, że wybór musi być najwłaściwszy. Taka w pełni uświadomiona sytuacja nie prowadzi jednak do pogodzenia się z dylematem, ale ma prowokować inensywną aktywność badawczą zmierzającą do rozwiązania go. W sferze etycznej – równie dobrze, jak w naukach ścisłych – może funkcjonować podstawowy model badawczy „problem–rozwiązanie”. Systematyzowania i racjonalizowania doświadczenia moralnego uważa się za wartościowe i wskazane. Nie chodzi jednak o tworzenie systemu regulującego każdy aspekt życia lub systemu ostatecznych, nie podlegających rewizji wartości. Celem tych poczynań nie jest idealna, pełna wiedza etyczna. Powyższa formuła pluralizmu zdecydowanie różni się od pluralizmu pozostałych autorów, nazwanych „instrumentalistami teorii etycznej”. Według nich, wielość niewspółmiernych wartości uniemożliwia jakkolwiek ich systematykę i wcielenie do jednej

etycznej teorii. Stąd nieusuwalne konflikty, których zresztą nie należy eliminować, ponieważ mają walor typowej dla człowieka rzeczywistości czy wręcz należą do jego najgłębszej istoty. Jest to postawa tolerująca wielość wartości i występujące między nimi konflikty bez jakichkolwiek prób ich likwidowania.

Levi pozostawia otwartą kwestię możliwości „zawieszenia” sądu czy wyboru w sprawach publicznych. Jak wiadomo, przywódcy przyznający się do swoich wątpliwości rzadko mają szansę powodzenia. Trudno powiedzieć, czy społeczeństwo może się nauczyć rozumienia i tolerowania jawnie wyrażanej przez nich niepewności.

Dla Susan Wolf (*Two Levels of Pluralism*) pluralizm jest opcją pozwalającą uwzględnić zarówno potrzebę obiektywizmu, jak i nieustanne doświadczenie różnorodności wartości. Nie dowodzi prawdziwości etycznego pluralizmu, bada tylko konsekwencje ewentualnego uznania, że jest on możliwy. Omawia przede wszystkim wzajemne zależności między pluralizmem, obiektywizmem, relatywizmem i subiektywizmem, rozpatrując je na poziomach jednostkowych sądów moralnych i systemów czy kodeksów etycznych. Przyjmuje, że na pierwszym poziomie etyka pluralistyczna może być – przynajmniej częściowo – obiektywna, pod warunkiem, że obiektywności nie utożsamia się z bezwzględnością mocą obowiązywania. Obiektywna może być bowiem etyka nie dostarczająca jedynego, najlepszego rozwiązania. Autorka proponuje zmianę formuły obiektywizmu. Za jego kryterium przyjmuje twierdzące odpowiedzi na dwa pytania:

1) czy rozum w konfrontacji z faktami empirycznymi może formułować sądy o wartościach?

2) czy rozum w konfrontacji z faktami empirycznymi może nas przekonać, że pewne rozwiązanie jest lepsze od innego?

Przyjmując pluralizm na drugim poziomie, trzeba się zgodzić na pewnego rodzaju relatywizm. Ale relatywizm oparty na pluralizmie nie prowadzi do subiektywizmu. Zgoda na to, że konieczność danej postawy moralnej wynika nie z uniwersalnej zasady, lecz z przyjętego kodeksu moralnego, stanowiącego jeden z wielu możliwych wzorów zachowań, jest wyrazem bardzo ograniczonej wiary w możliwości czystego praktycznego rozumu, ale nie jest równoznaczna ze sceptycyzmem. Taki pluralizm dopuszcza możliwość istnienia kwestii moralnych, dla których nie będzie najwłaściwszego, rozstrzygającego rozwiązania. Stwarza też jednak podstawy do odrzucenia wielu rozwiązań, jako zdecydowanie złych. W rezultacie pluralizm na poziomie jednostkowej moralności nie prowadzi, wbrew pozorom, do relatywizmu, a pluralizm na poziomie drugim implikuje relatywizm, ale nie subiektywizm. Autorka proponuje więc stanowisko „złotego środka” między skrajnym subiektywizmem – prowadzącym do nihilizmu – i ciasną nietolerancją moralnego absolutyzmu.

W dwu pracach próbuje się pogodzić stanowisko pluralistyczne z tradycyjnymi systemami etycznymi: kantyzmem, neokantyzmem, różnymi odmianami utylitaryzmu. Peter Railton (*Pluralism. Determinancy and Dilemma*) za zbyt pochopną uważa diagnozę, iż czas wielkich, generalizujących systemów etycznych przeminął, a ich miejsce muszą zająć „programy badawcze” bardziej kontekstowe i mniej systematyzujące, ale za to adekwatniejsze do rzeczywistości. Wydaje się, że konfrontacja z kwestiami pluralizmu powinna raczej wzmocnić niż osłabić potrzebę konstruowania najbardziej abstrakcyjnych, pojemnych koncepcji etycznych. Jego zdaniem, dotychczas nie zbadano dokładnie, w jaki sposób wielkie systemy etyczne mogą uporać się z tego rodzaju kwestiami. Podejmuje się więc oceny, kiedy doświadczenie pluralizmu rzeczywiście zadaje kłam

teoriom etycznym, a kiedy może znaleźć rozwiązanie w ich obrębie wskutek odpowiedniego wysubtelnienia teorii lub znalezieniu narzędzi umożliwiających ich wytłumaczenie.

Thomas E. Hill Jr (*Kantian Pluralism*) określa, w jakim sensie etyka Kantowska może być pluralistyczna. Wyróżnia cztery znaczenia terminu „etyka pluralistyczna”:

1) przyjmująca więcej niż jedną podstawową zasadę etyczną (istnieje przy tym wariant teorii dwupoziomowej, lecz w gruncie rzeczy monistycznej, na podstawie którego zakłada się, że konflikty i sprzeczności istniejące na niższym poziomie są rozwiązywalne na wyższym teoretycznym poziomie);

2) uznająca, że istnieją zasadniczo różne rodzaje wartości;

3) utrzymująca, że można stworzyć teorię normatywną niezależnie od teorii wartości;

4) jak najdalsza od wszelkich niekoniecznych ograniczeń wolności ludzkiej, od dogmatycznego narzucania prawdy, lekceważących i moralizatorskich osądów innych kultur i stylów życia.

Etyka Kanta byłaby więc w aspekcie pierwszym monistyczną dwupoziomą w teorię, przy czym racjonalne rozwiązywanie konfliktów moralnych byłoby raczej jej podrzędnym zadaniem. Mimo że Kant uważa godność ludzką za wartość niewymierną, jego teoria wartości w zasadzie nie dopuszcza wyraźnych moralnych dylematów. Zakłada raczej, że dylemat wynika z niewłaściwego postawienia problemu, co należy skorygować. Trudno o jednoznaczne stanowisko w trzeciej kwestii. Generalnie przyjmuje się, że Kant uznaje priorytet prawa przed dobrem. Jednak sformułowany przezeń obowiązek dobroczynności, a także wypowiedzi o bezwzględnym dobru dobrej woli i godności, o niesprowadzalnej do niczego innego wartości rozumnych, moralnie działających istot i wreszcie o nakazanych przez imperatyw czynach, jako dobrych czynach wskazują raczej na wzajemne zależności między teorią prawa i wartości. Choć trzeba przyznać, że wartości (dobra wola, godność) są u Kanta zbyt słabe formalnie, by mogły występować niezależnie do prawa. I wreszcie etyka Kantowska spełnia wszystkie warunki czwartej definicji etyki pluralistycznej.

David B. Wong (*Coping with Moral Conflict and Ambiguity*) stara się w ogólnych zarysach zaprezentować najwłaściwszą postawę wobec konfliktów moralnych oraz ukazać kompromis jako istotną wartość moralną. Autorowi chodzi o postawę, która umożliwiałaby wykroczenie poza uczciwą demokratyczną dyskusję, poza bierną jedynie zdolność do zmiany stanowiska w obliczu niepodważalnych dowodów świadczących o jego błędności. Ma to być postawa zrozumienia i otwartości na wpływ innych, gotowości do poszerzenia własnych pojęć dobra i tego, co słuszne. Postawa, w której dominuje cnota ugody (konfucjańska cnota *jen*), czyli zdolność do godzenia stron konfliktu, do działania w charakterze „sądu rozjemczego”, a nie „sądu wyrokującego”.

Edyta Kubikowska