

NOWE OBLICZA
INTELEKTUALIZMU ETYCZNEGO

Na marginesie pracy

Ethical Issues in Contemporary Society,
redakcja: John Howie i George Schedler,
Southern Illinois University Press
Carbondale i Edwardsville, 1995, 191 stron.

Obserwacja współczesnej literatury anglosaskiej, traktującej o filozofii moralnej, nieodparcie skłania do wniosku, że w coraz to większym stopniu zaczyna ona stanowić rodzaj gry intelektualnej, w której udział mogą brać wyłącznie ludzie o wysokim stopniu przygotowania metodologicznego, którzy ponadto, ze względów profesjonalnych, mogą poświęcać dużo czasu na lektury trudnych, specjalistycznych dzieł. Podstawowe odkrycia tej filozofii, które weszły do kanonu dwudziestowiecznej wiedzy etycznej, poniekąd zbanalizowały się i przybrały formę reguł traktujących o tym, co przystoi a co nie przystoi etykowi, o ile nie chce on narazić się na zarzut wykraczania poza dziedzinę nauki. A jednak można również zaobserwować tendencję do powrotu pewnej tradycji etyki, polegającej na próbach oświetlania problemów moralnych, propozycjach formułowania dylematów etycznych i szkicowania prób ich rozstrzygnięcia. Jednym słowem, występuje zjawisko stosowania wysoce abstrakcyjnych i subtelnych technik rozumowania do kwestii praktycznych traktowanych jako współczesne, istotne problemy moralne.

Do zjawisk, o których mowa, należy zaliczyć recenzowaną pracę, stanowiącą zbiór sześciu artykułów różnych autorów, którzy występowali ze specjalnymi wykładami sponsorowanymi przez fundację im. Wayne A.R. Leysa, afiliowaną przy Southern Illinois University.

Znając mechanizmy tego rodzaju przedsięwzięć, nie sposób jest twierdzić, że sześć tematów omówionych w książce jest rezultatem wyboru opartego na empirycznej wiedzy dotyczącej wagi i zakresu omawianych kwestii moralnych. Zazwyczaj w takich wypadkach wybór autorów i tematów jest wypadkową licznych czynników, w których merytoryczna waga problemu nie zawsze

przesądza o włączeniu tego czy innego tematu do programu wykładów i konsekwentnie – publikacji stosownego artykułu. Jednakże istnieją granice dowolności i przypadkowości. Granice te określa odpowiedź na pytanie, czy istotnie proponowane tematy są przedmiotem zainteresowania zarówno kręgów profesjonalnych, jak i szerszej publiczności. Dlatego też, nie siląc się na ocenę wagi i znaczenia poszczególnych problemów omawianych w książce, można jednak stwierdzić, że w społeczeństwie takie kwestie moralne są podnoszone i że są one analizowane z punktu widzenia filozofii moralnej. Dla czytelnika polskiego może być interesujące porównanie tego, co stanowi przedmiot zainteresowania amerykańskich filozofów moralności z tymi dyskusjami etycznymi, które regularnie przetaczają się przez naszą prasę, niejednokrotnie budzą wielkie namietności, wykraczają poza problematykę moralną, przechodząc do szeroko rozumianego życia publicznego.

Książkę otwiera esej Toma Regana *Feminizm i wiwisekcja*. Autor stwierdza, że we współczesnym feminizmie można wyróżnić wiele nurtów, jednakże będzie zajmował się dwoma nurtami tej filozofii: feminizmem liberalnym i feminizmem w wersji radykalnej.

Feminizm liberalny zawiera w sobie akceptację tradycyjnej koncepcji człowieka, wyznaczonej w europejskim kręgu kulturowym przez takich myślicieli, jak Hobbes, Mill, Locke i Kant. Abstrahując od różnicy ujęć poszczególnych filozofów, tradycyjna koncepcja człowieka wiąże się z uznaniem, iż tym co wyróżnia gatunek ludzki z innych, jest rozum, który ponadto stanowi rację przyznania człowiekowi praw naturalnych. Wiąże się to z uznaniem przewagi duszy nad ciałem, tego co obiektywne nad tym co subiektywne, co powoduje iż fundamentami moralności jest obiektywizm, uniwersalizm, abstrakcja, stanowiące podstawę moralności dla wszystkich ludzi, czasów i miejsc. Zgodnie z tradycyjnym ujęciem, natura nie ma wartości w sobie, lecz tylko ze względu na człowieka.

Reguły, o których mowa, stanowią podstawę krytyki nierównego traktowania mężczyzn i kobiet, a także postulatów rzeczywistego zrównania możliwości wszystkich ludzi niezależnie od ich płci.

Stanowisko feminizmu liberalnego wiąże się z walką o znoszenie wszelkich barier i utrudnień nie pozwalających kobietom na rozwinięcie swych możliwości, pełnego kształtowania swej egzystencji oraz konsekwentnie wnoszenia wkładu do najszerszej rozumianej cywilizacji i kultury ludzkości. Tom Regan pisząc o społeczeństwie amerykańskim dowodzi, iż w tym zakresie ruch feministyczny może poszczycić się bardzo poważnymi, by nie powiedzieć całkowicie wystarczającymi osiągnięciami. Wspomniany schemat feminizmu liberalnego jest przedmiotem krytyki ze strony zwolenników(?), zwolenniczek feminizmu radykalnego. Zgodnie z tym stanowiskiem aplikacja aspiracji feminizmu do tradycyjnego modelu człowieka jest błędem. Zarówno wspomniana już koncepcja, jak i różnego rodzaju urządzenia i instytucje społeczne są wcieleniem

w życie męskiego ideału ludzkości. Dowodzi się na gruncie feminizmu radykalnego, iż feminizm liberalny jest milczącą akceptacją reguły „męczyzna jest miarą wszechrzeczy”, co prowadzi do dostosowywania kobiet do męskich standardów.

Od strony pozytywnej feminizm radykalny proponuje zastąpienie abstrakcyjnej etyki praw i obowiązków charakterystycznych dla jej „męskiego” ujęcia i przejście do etyki miłości. I tu właśnie Autor próbuje pokazać na czym polega związek między feminizmem a sprawą wiwisekcji. Dowodzi on, że przy tradycyjnej koncepcji człowieka i moralności różnice między ludźmi i zwierzętami są zarysowane stosunkowo prosto. Ludzie są rozumni, zwierzęta nie potrafią myśleć. Przyroda ma wartość tylko ze względu na człowieka. W takim ujęciu uprawnione jest radykalne zróżnicowanie stosunku ludzi do zwierząt i ludzkich stosunków wewnątrzgatunkowych. Jeżeli jednak przyjmuje się etykę miłości, to zmieniają się podstawy moralne stosunku człowieka do zwierząt. Nie można już traktować zwierząt instrumentalnie, przy złagodzeniu instrumentalizmu przez pewne reguły wypracowane na gruncie tradycji. Jeżeli przyjmuje się etykę miłości, to musi się zakładać podobieństwo i równość różnych bytów. Chodzi tu przede wszystkim o istoty żywe, mogące odczuwać cierpienie, zadowolenie, ponosić śmierć. Zasada koherencji wymaga zatem, by ludzie i byty nie będące ludźmi, zwierzęta, były rozważane w sensie moralnym w sposób równy. Zatem minimalnym wymogiem byłoby to, by „w imię nauki” nie dopuszczać się wiwisekcji. Innymi słowy radykalna wersja feminizmu musi na zasadzie konsekwencji potępić wiwisekcję.

Drugi artykuł recenzowanego zbioru dotyczy kwestii związanych z filozofią społeczną i filozofią polityki. Carol C. Gould zatytułowała swój esej *Wolność pozytywna, sprawiedliwość ekonomiczna i nowe ujęcie demokracji*. Autorka wymienia dwa fundamenty demokracji, a to wolność i równość, na których opiera się postulat sprawiedliwości. Omawiając kwestie wolności zauważa ona, że tradycyjna, liberalna koncepcja wolności, aczkolwiek stanowi fundament demokracji, to jednak jest niewystarczająca. Chodzi tu o wolność „od”, negatywną, zgodnie z którą wolność to tyle co niewystępowanie przymusu. Zdaniem Autorki nowe spojrzenie na demokrację wiąże się z koniecznością rozszerzenia tej koncepcji o inny aspekt, o wolność „do czegoś”. W związku z tym przeprowadza ona krytykę ujęcia Berlina, który dowodził, że ta ostatnia koncepcja jest charakterystyczna dla totalitaryzmu. Carol C. Gould uważa, że wolność negatywna winna być uzupełniona przez pozytywną, polegającą na zapewnieniu ludziom niezbędnych warunków działania i samorealizacji. Innymi słowy, w demokracji należy usuwać wszelkie restrykcje przeszkadzające osiągnięciu wolności „od czegoś”, oraz rozszerzyć pojęcie wolności „do czegoś” jako stanu rzeczy, w którym ludzie dysponują odpowiednimi środkami, zmierzając do osiągnięcia zamierzonych rezultatów działania.

Dostęp do owych środków wiąże się z zasadą wzajemności, podczas, gdy jego brak, charakteryzuje relację dominacji. W związku z tym Autorka dowodzi, iż

dostęp do warunków i środków działania stanowi uprawnienie *prima facie*. Najogólniej rzecz biorąc wspomnianą zasadę określa się mianem egalitarnej pozytywnej wolności (s. 39). Dalszym krokiem „nowego ujęcia demokracji” jest postulat wprowadzenia samorządu robotniczego. Chodzi tu nie tyle o likwidację własności prywatnej, ile o rozszerzenie reguł jednakowego traktowania w dystrybucji dóbr, na praktykę współzrządzenia i podejmowania decyzji. Warunkiem tego jest wszakże wyłączenie pracy traktowanej jako towar z gospodarki rynkowej. I wreszcie, zgodnie z prezentowaną koncepcją należy tak modyfikować system ekonomiczny, by zachowując plusy rynku, zarazem ograniczać naruszanie przez rynek na nowo zdefiniowanej demokracji. W artykule pisze się o projekcie powołania komisji planu i komisji regulacji rynku. Miałyby być to ciała złożone z robotników, występujących w tym kontekście jako obywatele (s. 50), które by przeciwdziałały nadużyciom, wpływały na ceny, czy też zapobiegały nieuczciwym praktykom reklamowym. Autorka kończy swój rozdział propozycją przedyskutowania zarysowanego projektu.

Trzeci rozdział omawianej książki, zatytułowany jest *Przesąd i jednakowe traktowanie*. Autor, James Rachels wychodzi z założenia, iż ludzie winni być traktowani jednakowo. W artykule stara się zarówno bliżej zanalizować kwestię, co to znaczy równe traktowanie, jak również próbuje odpowiedzieć skąd bierze się nierówne traktowanie ludzi mimo stosunkowo szeroko rozpowszecznionej wiedzy dotyczącej postulatu egalitaryzmu.

Autor konfrontuje poglądy elitarystów, zgodnie z którymi ludzie z natury są nie tylko różni, lecz również lepsi i gorsi, zasługujący na lepsze i gorsze traktowanie, z poglądem egalitarystów polegającym na uznaniu, iż ludzie winni być traktowani jako równi.

Autor będący zdecydowanym zwolennikiem egalitaryzmu, zarazem dostrzeżga trudności związane z realizacją postulatu równego traktowania wszystkich ludzi. Pierwsza trudność wynika z faktu, iż ludzie są zróżnicowani pod wieloma istotnymi względami, zaś koncepcja umysłu jako białej tablicy została obalona przez dalszy rozwój wiedzy. Stąd zasada równości nie opiera się na twierdzeniu o rzeczywistej egzystencjalnej równości i „jednakowości” wszystkich ludzi, lecz funkcjonuje jako postulat. Druga trudność polega na istnieniu licznych sytuacji, w których ludzie są słusznie traktowani w sposób nierówny. Dotyczy to np. relacji lekarz-pacjent czy też konkurowania kandydatów na studia.

Wspomniane trudności i sposób ich uchylenia nie stanowią żadnej rewelacji dla początkującego nawet egalitarysty. Jednakże przykłady przytoczone przez Rachelsa pozwalają na przejście do ważniejszej kwestii.

W pewnych zakresach różnice między ludźmi w sposób jasny i przekonywujący uzasadniają różne ich traktowanie. Jest oczywiste, że lekarz winien traktować pacjentów różnie w zależności od tego na jaką chorobę cierpią. Otóż Rachels dowodzi, iż podstawowa trudność dotyczy orzekania tego, w jakich wypadkach różnice między ludźmi są słuszną podstawą niejednakowego ich traktowania

a w jakich nie. Przede wszystkim postuluje on konkretne rozpatrywanie określonych przypadków. Może zdarzyć się, że ci sami ludzie mogą być słusznie traktowani jednakowo lub słusznie traktowani niejednakowo w zależności od kształtu sytuacji w jakiej się znajdują. Innymi słowy, słuszność równego czy nierównego traktowania w jednym aspekcie nie podlega generalizacji. Rozmowanie i ocenę należy za każdym razem podejmować od nowa. W artykule formułuje się dwie reguły pomocnicze, pozwalające na adekwatne ujęcie problemu równego i nierównego traktowania. Pierwsza zasada brzmi, iż różne traktowanie jest słuszne wówczas, gdy w jego rezultacie przyczynia się dobra osobie traktowanej inaczej niż inne. Po drugie, różne traktowanie jest słuszne wówczas, gdy różnice między ludźmi zależą od samych ludzi, a nie czynników obiektywnych, a zatem są zasłużone lub zawinione. Autor przypuszcza, iż kombinacja tych zasad pozwala w konkretnych sytuacjach na dokonanie wyboru słusznego, równego czy nierównego traktowania ludzi zasadniczo równych.

W dalszym ciągu mowa jest o stereotypach naruszających zasadę egalitaryzmu. Zgodnie z ogólnym przeświadczeniem, wymienia się tutaj rasizm, seksizm i antysemityzm. Próba analizy genetycznej tych stereotypów stanowi zarazem ich dodatkową krytykę. Autor następnie wywodzi, iż częstokroć przesady i stereotypy dają o sobie znać w naszych ocenach i naszym działaniu, aczkolwiek nie zdajemy sobie z tego sprawy. Tu za przykład służą analizy uzyskanego powodzenia życiowego w Stanach Zjednoczonych przez ludzi niskiego i wysokiego wzrostu. Okazuje się, że ludzie wysocy w sposób statystycznie znaczący osiągają większe powodzenie niż ludzie niskiego wzrostu. A przecież wartościowanie wzrostu nie należy do naszej samowiedzy.

Ze swoich analiz Autor wyprowadza konkluzje praktyczne. Proponuje mianowicie wymuszanie przez instytucje społeczne przełamывania przesądów, uprzedzeń i stereotypów. Jako środek owego wymuszania traktuje określanie kwot przeznaczonych na wyrównanie dysproporcji ilościowych w pełnieniu funkcji, wykonywaniu zawodu, studiowaniu itp. Artykuł zawiera w sobie ilustracje skuteczności takich zabiegów, aczkolwiek paradoksalnie, mają one u swych podstaw właśnie naruszenie zasady jednakowego traktowania ludzi jednakowych pod istotnym względem. Tak oto naruszenie egalitaryzmu jest warunkiem stopniowego wypierania nierówności nie dających się rzetelnie usprawiedliwić.

Autorem czwartego rozdziału jest James P. Sterba, który przedstawia kwestię praktyczną *Jak uczynić ludzi moralnymi*. Autor ogranicza się wszakże do jednego tylko sposobu perswazji moralnej, a mianowicie tej, która posługuje się racjami moralnymi, przy abstrahowaniu od innych racji, które w swoim czasie Kant przypisywał działaniom legalnym.

Artykuł zawiera w sobie na wstępie krytykę moralnego relatywizmu. Relatywizm moralny jest nie do przyjęcia ze względu na niejasność stanowiska.

Zdaniem Sterby, o ile mówi się, że jakiś czyn jest w określonych warunkach czasu i miejsca słuszny, w innych zaś nie, to zazwyczaj są to tylko pozornie takie same moralne czyny, w istocie rzeczy są one różne. Ponadto Autor stwierdza, że stanowisko relatywizmu moralnego jest niekonsekwentne. Bowiern, zazwyczaj odwołuje się do jakichś nierelatywnych podstaw, a już w szczególności zakłada prawidłowość własnego punktu widzenia. Jeżeli więc własny punkt widzenia nie jest relatywistyczny, to dlaczego wartości moralne, dobro, mają być relatywistyczne?

Odrzucając tedy moralny relatywizm Autor rozdziału uważa, iż możliwe jest skłanianie ludzi do bycia moralnymi „siłą argumentów”. Ujęcie takie z kolei wiąże się z uznaniem, że moralność może być wspierana przez racjonalizm i że jest bezstronna w swych wymogach.

Formułując materialne elementy racjonalnego nakłaniania, Sterba bierze pod uwagę zasadniczy konflikt między racjami egoistycznymi i altruistycznymi. Dowodzi on, że nie można generalnie przesądzić aksjologicznego pierwszeństwa racji egoistycznych czy altruistycznych. W jego przekonaniu, czasem słuszne będzie poświęcenie interesu własnego na rzecz reguły altruizmu, czasem przeciwnie. Chodzi tu o kwestię porównywania ważności interesów. Zdaniem autora, jest czymś racjonalnym poświęcać mniejszy interes na rzecz większego, niezależnie od tego, czy dotyczy to interesu naszego czy innych ludzi. Wobec tego czymś racjonalnym jest kompromis między egoizmem i altruizmem (s. 87).

Kompromis ten winien uwzględniać dwie podstawowe reguły społeczeństwa liberalnego, a mianowicie regułę, zgodnie z którą każdy ma prawo do pomyślności i drugą mówiącą o jednakowych szansach dla każdego. Biorąc to wszystko pod uwagę Autor formułuje reguły relacji między bogatymi i biednymi we współczesnym społeczeństwie (s. 93).

Konflikty interesów winny być rozstrzygane na zasadzie racjonalnego kompromisu, a nie arbitralnego wyboru jednej ze stron konfliktu.

I wreszcie w rozdziale mowa jest o tym, iż wspomniane dwie reguły liberalnego ideału dobrobytu pozwalają związać z sobą praktyczne cele pięciu ideałów, a mianowicie wolności, uczciwości, wspólnego dobra, równouprawnienia płci i równości.

Zdaniem Autora istnieje więc wystarczająca ilość racjonalnych argumentów, które mogą skłonić ludzi do działań zgodnie z zasadami moralności. Dotyczy to wszakże tylko tych ludzi, którzy akceptują zarówno racje moralne, jak i racje intelektualne. Omówiona konstrukcja nie może, rzecz jasna, skłonić do działań zgodnych z moralnością tych, którzy z różnych powodów nie cenią ani moralności ani rozumu.

Rozdział piąty *Prawa zwierząt, egalitaryzm i nihilizm* napisany przez Louisa P. Pojmana częściowo nawiązuje do rozważań Toma Regana z rozdziału pierwszego. Jeżeli jednak Regan pisał o prawach zwierząt pod pewnym kątem

widzenia, chodziło o sprawy wiwisekcji, to Pojman podchodzi do sprawy systematycznie. Na wstępie zadaje dwa pytania. Po pierwsze, czy zwierzęta mają prawa, po drugie, czy ludzie mają moralne zobowiązania wobec zwierząt.

Autor rozdziału prezentuje siedem teorii moralnego statusu zwierząt.

Pierwsza z nich, wywodząca się od Kartezjusza polega na uznaniu, iż zwierzęta, swoiste automaty, nie mają żadnych uprawnień. Współcześnie, według Autora, stanowisko to jest praktycznie podtrzymywane przez myśliwych, hodowców zwierząt futerkowych i niektórych weterynarzy...

Drugie stanowisko polega na przyznaniu zwierzętom minimalnego statusu moralnego. Stanowisko to ilustrowane jest teorią Philipa Austina. Ten XIX-wieczny brytyjski filozof dowodzi, że, aczkolwiek nie mamy pozytywnych obowiązków wobec zwierząt, to jednak nie powinniśmy być wobec zwierząt okrutni. Austin przyjmuje tu konstrukcję relacji pana i niewolnika. Zwierzęta są jak gdyby naszymi niewolnikami, nie są nam równe, lecz należy powstrzymać działania, takie jak polowanie, rybołówstwo, jazdę konną, o ile stanowią one wyłącznie formę demonstracji dominacji człowieka.

Zwolennicy omawianej teorii wprawdzie dopuszczają racjonalnie instrumentalne traktowanie zwierząt, to jednak apelują o to, by ludzie narzucali sobie pewne ograniczenia w relacji do zwierząt. Jest to dodatkowo argumentowane tym, iż niektóre zwierzęta mają pamięć, odczuwają cierpienie i przyjemność, niektóre z nich mogą działać w pewnym sensie intencjonalnie.

Stanowisko trzecie, teoria pośrednich zobowiązań jest, zdaniem Autora, dominujące w zachodniej filozofii i w religii. Jest to teza, zgodnie z którą zwierzęta nie mają bezwzględnych uprawnień, jednakże my powinniśmy traktować je dobrze. Argumentem tu użytym jest zasada własności. Zwierzęta są własnością innych ludzi, którzy mają prawa moralne. Ponadto mamy również bezpośrednie obowiązki wobec bytu racjonalnego, Boga. W tej sytuacji nasze obowiązki wobec zwierząt są pochodne relacji łączącej nas z innymi ludźmi i Istotą Najwyższą.

Stanowisko czwarte określone zostało mianem umiarkowanego egalitaryzmu związanego z teorią jednakowego brania pod uwagę cierpienia (zła) i przyjemności (dobra) osobników należących do różnych gatunków.

Autor powołuje się tu na Benthama, który, wprowadzając do etyki swój rachunek przyjemności i przykrości, nie ograniczał się do ludzi, był tedy filozofem wolnym od tego, co współcześnie nazywa się szowinizmem gatunkowym.

Jednakże, zdaniem Autora, benthamowski utilitaryzm nie jest współcześnie traktowany jako teoria dająca dobre podstawy do rozstrzygnięcia problemów moralnych. Odnotowuje on znane z historii filozofii obiekcje dotyczące etyki Benthama. Po pierwsze tedy, rachunek hedoniczny (intensywność, trwałość, pewność) jest niemożliwy do przeprowadzenia, przede wszystkim ze względu na brak możliwości mierzenia przyjemności i przykrości. Po drugie, etyka Bent-

hama nie pozwala na konsekwentne przedkładanie przyjemności „wyższych” nad „niższe”. Po trzecie wreszcie, arytmetyczny system liczenia przyjemności i przykrości może prowadzić do konkluzji *prima facie* niemoralnych. Miałyby to miejsce wówczas np., gdyby satysfakcja pięciu sadystów znacznie przewyższała cierpienia ich ofiary.

Stanowisko umiarkowanego egalitaryzmu ilustruje Autor koncepcją Petera Singera. Koncepcja ta, nawiązująca do bardziej sublimowanej wersji utilitaryzmu – J.S. Milla, polega na uznaniu, iż czyn jest moralny wtedy i tylko wtedy, jeżeli satysfakcjonuje możliwie najwyższy stopień zespołu preferencji. Zastosowanie tego kryterium wiąże się z zasadą, zgodnie z którą każdy byt odczuwający zasługuje na to, by jego interesy były brane jednakowo pod uwagę. Szowinizm gatunkowy stanowi arbitralne pogwałcenie tej zasady. Singer porównuje arbitralne faworyzowanie jednego gatunku do rasizmu (s. 119). Jednakże sam w relacji Pojmana wstrzymuje się od wyciągnięcia konsekwencji praktycznych ze swych założeń. Dowodzi on, że istoty racjonalne, posiadające samowiedzę są bardziej i wyżej odczuwające niż istoty pozbawione tych elementów subiektywności. Wobec tego uważa, iż nie jest w stanie ostatecznie rozstrzygnąć np. rzeczywistego konfliktu między szczurami i dziećmi ze slumsów, poza stwierdzeniem, że szczury również mają swoje interesy...

W dalszym ciągu Autor rozdziału poddaje krytyce ujęcia Singera. Dowodzi on, że stosowanie postulatu jednakowego traktowania ludzi i zwierząt prowadzi do zasadniczych problemów moralnych. Jeżeli np. kierując się regułą wegetarianizmu zlikwidujemy hodowlę zwierząt, to setki ludzi będzie pozbawionych zatrudnienia i środków do życia. W jaki sposób, pyta Autor omawianego artykułu, możemy porównywać preferencje istot świadomych i preferencje kurczaków, świń czy krów? I wreszcie, jeżeli nawet uznamy, że pies bardziej cierpi niż dziecko, a możliwości uchylenia cierpień obu istnień się wzajemnie wykluczały, to wyprowadzenie konkluzji nakazującej uchylenie cierpień psa, a nie dziecka będzie przeciwne najbardziej prostej moralnej instytucji. Autor stwierdza, iż dla niego i w rzeczywistości interesy dziecka będą w sposób oczywisty ważniejsze niż interesy wszystkich psów świata... W sumie Autor z należną rewerencją, odrzuca jednak teorię Singera ze względów teoretycznych i praktycznych.

Piąte stanowisko określone jest mianem antropocentryzmu w wersji słabej. W odróżnieniu od stanowiska pierwszego, odmawiającego zwierzętom zarówno praw, jak i samoistnych wartości, na gruncie omawianej teorii dowodzi się, że pewne zwierzęta, takie jak szympansy czy delfiny mogą posiadać elementy racjonalnej samowiedzy, a niektórzy ludzie mogą być tego pozbawieni. Chodzi tu o osoby psychicznie chore, małe dzieci czy też ludzie opóźnieni w rozwoju. Dlatego też teoria ta przyznaje, iż zarówno istoty odczuwające, jak i istoty racjonalne, posiadające samowiedzę, są ważne w globalnej, międzygatunkowej

moralności. Winny być one zatem przedmiotem jednakowego rozważania ich interesów. Należy więc uznać, iż wszystkie zwierzęta mają wewnętrzną wartość, niektóre z nich jednak mają wewnętrzną wartość wyższą.

Zależy to posiadania wartościowych rodzajów zdolności. Ludzie mogą być przedmiotem i podmiotem moralności, podczas gdy inne gatunki, niezależnie od stopnia rozwoju, nie mogą wchodzić w relacje charakterystyczne dla moralności.

Pojman podsumowuje stanowisko antropocentryzmu w słabej wersji w pięciu punktach. Po pierwsze zwierzęta i ludzie stanowią różne typy żyjących rzeczy. Po drugie, te typy są zróżnicowane poprzez rangę ich zdolności indywidualnych. Po trzecie wyższa ranga zdolności indywidualnych pociąga za sobą wyższy stopień wewnętrznej wartości. Po czwarte, ludzie mają wszystkie podstawowe zdolności zwierząt i zdolności dodatkowe. Po piąte wreszcie, ludzie są wewnątrznie bardziej wartościowymi niż zwierzęta. Autor rozdziału poddaje krytyce wspomniany ciąg rozumowania i wartościowania, wskazując między innymi na to, że zwierzęta niejednokrotnie posiadają takie zdolności, których ludzie nie posiadają ponadto na to, iż w rozumowaniu, w punkcie trzecim, popełniony jest błąd naturalistyczny. Dlatego też L.P. Pojman ocenia omawiane stanowisko jako wyłącznie interesującą hipotezę (s. 127).

Stanowisko szóste określone jest mianem radykalnego egalitaryzmu. Radykalny egalitaryzm wiąże się z przyznaniem ludziom i zwierzętom jednakowego statusu. W szczególności odnosi się to do ssaków. Zwolennicy omawianego poglądu porównują cierpienia zwierząt w laboratoriach z cierpieniami ludzi będących przedmiotem eksperymentów w Oświęcimiu (!). Istota omawianej koncepcji przedstawiona jest w następującym ciągu twierdzeń i wartościowań. Po pierwsze, wszyscy ludzie mają jednakową, pozytywną wartość. Po drugie nie istnieją moralnie ważne różnice między ludźmi i zwierzętami, szczególnie ssakami. Dlatego też wszystkie lub przynajmniej niektóre zwierzęta mają jednakową pozytywną wartość, jak ludzie. Po czwarte, moralne prawa wynikają z posiadania wartości. Dlatego też, po piąte, ludzie i zwierzęta mają te same prawa.

Autor rozdziału rozwija szeroką krytykę aksjologicznej i praktycznej zawartości przedstawionej koncepcji. Wśród interesujących zarzutów jest i ten, który wiąże się ewentualnością interwencji człowieka w świat przyrody. Z teorii tej wynikałby ludzki obowiązek eliminacji okrucieństwa w świecie zwierząt. W ten sposób koncepcja ta została sprowadzona do absurdu. Ponadto dowodzi on, iż radykalnie jednakowe traktowanie ludzi i ssaków, jak gdyby obezwładnia moralność tradycyjną, nie pozwala wartościować i wybierać, nie pozwala na racjonalne oceny, wobec czego, wbrew intencjom swoich zwolenników, prowadzi do moralnego nihilizmu.

Stanowisko siódme, to superegalitaryzm, wyrażony w etyce biocentrycznej.

Wspomniana etyka zawiera w sobie radykalne zerwanie z charakterystyczną dla europejskiego kręgu kulturowego regułą antropocentryzmu, niezależnie od

tego w jakiej wersji by ona nie występowała. Wiąże się to z poglądem, zgodnie z którym świat stanowi pewną zorganizowaną całość, makroorganizm, którego części pozostają wobec siebie wzajemnie w takich stosunkach, jak komórki i organy jednego ciała. Ludzkość jest samowiedzą owej całości i funkcją ludzkości centralnego systemu nerwowego biosfery – jest obrona przed katastrofą wszechświata. Zwolennicy tego ujęcia przyznają, że ludzie posiadają pewne cnoty, których nie mają inne byty żywe. Z tego wszakże nie wynika, by cnota ludzka miała więcej ważyć aksjologicznie niż walory innych form organizmów żywych. Co więcej, ludzkość przez swą arogancję i egoizm jest odpowiedzialna za systematyczne niszczenie biosfery, utylizując bez żadnych ograniczeń jej elementy, doprowadzając świat do krawędzi katastrofy ekologicznej. W różnych wersjach tego podejścia traktuje się ludzkość różnie, jednakże dochodzi nawet do uznania, iż przyroda miałaby się lepiej, gdyby gatunek ludzki w ogóle nie zaistniał. Co więcej, ludzie powinni również ponieść odpowiedzialność za to zło, które do tej pory uczynili przyrodzie. Stąd w szczególny sposób ocenia się na gruncie tej teorii cywilizację ludzką. Jeżeli np. ja, jako organizm żywy, mam prawo bronić się przed niebezpieczeństwem ze strony innych organizmów żywych, to już lekarz, zabijając bakterie, nie może odwołać się do racji moralnych (s. 138). Autor artykułu podsumowuje przedstawienie i analizę stanowiska biocentrycznego poprzez dowodzenie, iż prowadzi ono do mizantropii, do postulatu likwidacji ludzkości będącej szkodliwym pasożytem w ekosystemie. Zdaniem Pojmana przyjęcie założeń biocentryzmu prowadziłoby do akceptacji hasła, iż należy zniszczyć ludzkość w celu uratowania ekosystemu.

Po dokonaniu klasyfikacji różnych ujęć problemu praw zwierząt, autor artykułu uznał, iż żadne z wymienionych stanowisk nie może być przyjęte bez zastrzeżeń, niektóre z nich winny być odrzucone w całości. Swoje stanowisko autor wyraża w paragrafie zatytułowanym „Prawa zwierząt i śmierć egalitaryzmu”. Pojman proponuje filozofię moralną opartą na zasadach wzajemności i zasługi. Uważa on mianowicie, iż przyjęcie zasady egalitaryzmu z wewnętrzną logiką prowadzi do moralnego nihilizmu. Domaganie się uznania, iż prawa mają również zwierzęta, od zwykłego egalitaryzmu (międzyludzkiego) prowadzi do egalitaryzmu w odniesieniu do zwierząt, ten z kolei prowadzi do egalitaryzmu biocentrycznego, stanowiącego przesłankę egalitarnego nihilizmu. Wszyscy ci, którzy bronią praw zwierząt zarazem świadomie czy nieświadomie przyczyniają się do śmierci egalitaryzmu. Wobec powyższego postegalitarni filozofowie moralni winni odbudować etykę nieegalitarną (s. 146). Nie chodzi tu jednak o powrót do tradycji. Nowa etyka nieegalitarna winna uwzględniać doświadczenia egalitaryzmu. W szczególności egalitaryzm dowiódł, że kolor skóry, płeć, a nawet przynależność do gatunku nie stanowią moralnie ważnych kryteriów różnicowania. Autor podsumowuje swe stanowisko dowodząc, że zwierzęta nie posiadają, nie mają danych praw wynikających z moralnego

kontraktu. Winny być one wszakże traktowane dobrze, a w każdym razie nie w sposób okrutny. Powstrzymanie się od zbędnego przyczyniania zła stanowi dobrą podstawę reform przemysłu rolnego, eliminacji przemysłowej produkcji zwierząt, lecz nie jest prawdopodobne, by prowadziło do zaniechania badań naukowych z użyciem zwierząt.

Omawianą książkę zamyka rozdział szósty, pióra Davida L. Nortona poświęcony propozycjom reformy systemu edukacyjnego w USA. Intencja reformy jest wyrażona w tytule rozdziału *Wychowanie dla samowiedzy i wartościowego życia*.

Autor artykułu dowodzi, iż system edukacyjny w USA znajduje się w stanie upadku, bowiem uczniowie i studenci w szkole i na uczelniach nie otrzymują tego, co jest najbardziej ważne dla ich przyszłego życia, pracy, stosunku do innych ludzi, jednym słowem tego, co przyczynia się do sensownej i wartościowej egzystencji. Rozpowszechnienie testów, według Nortona, pozwala na szybkie i porównywalne sprawdzenie wiedzy, jednakże umiejętność rozwiązywania testów stała się celem w sobie. Czymś innym jest wypełnianie i rozwiązywanie testów, czymś innym podejmowanie decyzji i analiza konkretnych sytuacji w życiu. Biurokratyzacja szkolnictwa, a także pogląd, zgodnie z którym absolwentów „produkuje się”, doprowadziły do stanu rzeczy, w którym uczniowie i wychowankowie przesuwają swe zainteresowania z wartości autotelicznych do czynników zewnętrznie motywujących wysiłki uczenia się. System wyróżniania, nagradzania, przyznawania stypendiów, uzyskiwania świadectw i dyplomów powoduje sytuacje, w których ludzie nie uczą się z ciekawości, z potrzeby zaspokajania głodu wiedzy czy poznania wartości, lecz dla uzyskania określonego miejsca w formalnie ustalonej hierarchii, uzyskania dyplomu czy wyróżnienia, bądź innej gratyfikacji. Ten system zdania Nortona jest sprzeczny z naturalnymi potrzebami rozwoju młodych ludzi. Przeciwnie, powoduje on rutynizację, oportunistyczne dążenia do jak najlepszego ulokowania się w wadliwym systemie. Autor dowodzi, iż w systemie edukacyjnym najbardziej ważne jest wykształcenie logicznych umiejętności dokonywania wyboru, uzyskanie filozoficznej samowiedzy, a także umiejętności współżycia z innymi. W tym celu należy powstrzymać się od niszczenia naturalnej tendencji do uzyskiwania bezinteresownych satysfakcji, co również wiąże się z akceptacją wartości w sobie. Należy tedy poświęcać czas nie na realizację programu, lecz na rozważanie tych kwestii, które rzeczywiście interesują uczniów. Należy dać szerokie możliwości rozwijania zainteresowań i pasji pozaszkolnych. Ponadto trzeba dać młodym ludziom możliwość zasmakowania w publicznej służbie dla innych. Autor propaguje praktykę kierowania młodych ludzi do bezinteresownych prac na rzecz innych.

Szkoła winna również uczyć tego co nazywa się mądrością życiową. Jak należy głosować w wyborach, kiedy i z kim się żenić, mieć czy nie mieć dzieci,

kiedy i ile. Ograniczać czy rozszerzać grono przyjaciół, oto niektóre tylko z umiejętności składających się na mądrość życiową, której szkoła w obecnym kształcie nie może przekazać.

Chodzi więc o wytworzenie poprzez nauczanie i wychowanie w młodych ludziach „prawd osobistych”, które są istotne dla wartościowej egzystencji. Taka egzystencja nie tylko zapewnia realizację wartości obiektywnych, lecz również daje poczucie samospełnienia indywiduum wewnątrz społeczeństwa.

Jeden z redaktorów tomu, John Howie we wstępie, stosunkowo skromnie ocenia intencje wydawców. Według niego, praca ta rozważa moralne problemy współczesnego społeczeństwa. Jej celem jest pobudzenie refleksji czytelnika tak, by mógł on lepiej rozumieć omawiane problemy i mieć więcej przesłanek do ich rozstrzygnięcia.

Wydaje się wszakże, że omawiana praca ze względu na różnorodność podejść, różnorodność problematyki i metody dowodzenia, może być potraktowana jako symptom przemian we współczesnej filozofii moralnej.

Tradycja europejskiego kręgu kulturowego wiązała moralne wartościowania z maksymalistycznymi systemami filozoficznymi czy religijnymi. Moralność stanowiła bądź konsekwencje, bądź też elementy takich systemów, które „urządzały” świat ludzki poprzez propozycje rozstrzygnięć tych kwestii, które interesowały jednostki czy społeczne całości. Systemy te zawierały w sobie wizje filozoficzne, historiozoficzne, całościowe próby wyjaśnienia przyrody i społeczeństwa, wyraźnie ustalone hierarchie wartości. Na gruncie tych systemów łatwo można było odpowiadać na pytania typu, jaka jest natura ludzka, do czego winien dążyć człowiek, jaki jest sens ludzkiej egzystencji, co jest bardziej, a co mniej wartościowe, jaki jest sens ludzkiego cierpienia, czy sprawiedliwość ma szansę realizacji i w jakiej sferze itd. itp. Systemy te na kształt baśni pozwalały człowiekowi intelektualnie i moralnie czuć się w świecie jak u siebie, wierzyć w realizację wartości, jednym słowem zaspokajać podstawowe, psychologiczne potrzeby człowieka. Systemy, o których mowa, zazwyczaj wiązały się z przyjęciem generalnego schematu charakterystycznego dla europejskiego kręgu kulturowego, zgodnie z którym po negatywnie ocenianym stanie pierwotnym następowało jego zaprzeczenie, nazywane na gruncie niektórych filozofii negacją, na gruncie innych alienacją, jeszcze gdzie indziej grzechem czy upadkiem. Po tym okresie miała nastąpić era powrotu do stanu pierwotnego, lecz już na wyższej podstawie. Ten schemat bywał wyrażany w różnych koncepcjach historiograficznych, w szczególności w filozofii Hegla, Feuerbacha, a następnie Marksa. Analogiczny schemat prezentowało również chrześcijaństwo, w różnych wersjach i interpretacjach.

Wspomniane ujęcia były przedmiotem rozlicznych i rozmaitych krytyk. Nie wchodząc w generalia, stwierdzmy, iż filozofia moralna, wywodząca się z trady-

cji, została poddana krytycznej analizie na gruncie filozofii analitycznej, a także neopozytywizmu. Owe rozbudowane systemy wartościowania, oparte na wizjach świata, były potraktowane jako coś, co nie należy do nauki, co nie broni się przed krytyką. W szczególności, poważną rolę w tym zakresie odegrała krytyka przeprowadzona przez Moore'a, który wskazał, że wiele systemów filozofii moralnej opiera się na fundamentalnym błędzie – błędzie naturalistycznym.

Od tego czasu filozofia moralna, w szczególności w kręgu języka angielskiego ciężar badań przeniosła do metaetyki, rozważając subtelnie i szczegółowo kwestię możliwości i granic racjonalnego i naukowego uprawiania etyki. Z czasem jednak liczni filozofowie moralności z tej szkoły, zaczęli odczuwać potrzebę aplikowania wypracowanych narzędzi badawczych do rzeczywistych kwestii moralnych.

Trudno powiedzieć co było podstawową przyczyną wystąpienia we współczesności nowych problemów moralnych, budzących coraz to większe zainteresowanie. Czy wynikało to z przemian cywilizacyjnych, czy też z autonomicznego rozwoju dyscypliny filozoficznej, zwanej etyką. Faktem jest jednak, że współcześnie, intensywnie rozwijane są te badania, których pierwociny można zaobserwować w kwestiach stosunku zachodzącego między różnymi rodzajami relatywizmu teoretycznego i metodologicznego a relatywizmem aksjologicznym, co przekładało się na kwestię równouprawnienia różnych kultur i krytyki europocentryzmu. Ta ostatnia, rozszerzała się i dochodziła również do krytyki jądra filozofii moralnej europejskiego kręgu kulturowego humanizmu, związanego z antropocentryzmem.

Z naszego punktu widzenia nie są ważne przyczyny wzrostu zainteresowań problematyką filozofii medycyny, bioetyki, ekofilozofii, feminizmu itd., itp. Faktem jest jednak, że nastąpiła tu konfrontacja systemów maksymalistycznych, które zachowały w poważnym stopniu swe wpływy i wypracowanej w naszym stuleciu metaetyki, na gruncie której preferuje się ostrożne i precyzyjne rozstrzygnięcie lub nawet tylko propozycje rozstrzygnięcia konkretnych problemów moralnych, bez odwoływania się do maksymalistycznie rozumianych systemów filozoficznych.

Na gruncie tych ostatnich, nowe problemy moralne są rozstrzygane poprzez aplikowanie utrwalonych już systemów wartości. W szczególnych przypadkach są to rozstrzygnięcia tradycyjne, polegające na lekceważeniu nowych problemów, poprzez konfrontowanie ich z tymi, które na gruncie danej filozofii traktowane są jako najbardziej istotne.

Podejście minimalistyczne polega na stosowaniu narzędzi metaetycznych do istotnych kwestii moralnych, bez odwoływania się do uprzednio akceptowanych systemów założeń.

Omawiana książka należy do tego właśnie nurtu współczesnej filozofii moralnej. Niemal wszystkie zamieszczone w książce rozdziały charakteryzują się wysokim stopniem samowiedzy metodologicznej, subtelną analizą, jasnością

i jednoznacznością, a także racjonalną argumentacją. Ta ostatnia wiąże się z samowiedzą dotyczącą możliwości i granic rozstrzygania zasadniczych kwestii moralnych. W ocenianej książce tedy ujawnia się praktyka, zgodnie z którą Autorzy zawsze informują o tym, co twierdzą, czemu przeczą i na jakiej podstawie. Autorzy również lojalnie informują czytelnika o tym, co mówią jako reprezentanci określonej dyscypliny, co zaś stanowi ekspresję ich osobistych preferencji moralnych. W tym sensie wracamy do ogólnej reguły, zgodnie z którą istnieją granice argumentacji moralnej, poza którą należy dokonać wyboru. Wybór taki może być arbitralny, i wtedy o tym się mówi, może być niearbitralny, i wówczas podaje się racje wzięte pod uwagę przy dokonywaniu wyboru. Wszystko to stanowi zespół reguł uczciwej gry między Autorem i czytelnikiem.

Przyjrzyjmy się metodom argumentacji stosowanej w omawianej książce.

Najczęściej stosowana jest argumentacja racjonalna. W szczególności stosuje się test uogólnialności, pozwalający na orzekanie, jakie wartościowanie jest słuszne, jakie zaś nie. Często używany jest argument spójności i konsekwencji. Argument ten pozwala na wyprowadzenie ocen sytuacji nowych, na podstawie rutynowo rozstrzyganych sytuacji dawnych. W pewnych wypadkach stosowane są argumenty intuicyjne, poprzez odwoływanie się do treści elementarnej intuicji moralnej. Wiąże się to również z szeroko używanym schematem uprawnień czy obowiązków *prima facie*. Argumenty intuicyjne niejednokrotnie pokazują, że w dziedzinie etyki żelazna konsekwencja może prowadzić do konkluzji niemożliwych do przyjęcia dla członków ludzkiej wspólnoty.

Wspomniany racjonalizm wspomagany jest poprzez odwoływanie się do pewnego typu wartości, w odniesieniu do których sądzi się, że są przedmiotem szerokiej zgody i akceptacji; dotyczy to takich wartości, jak demokracja, wolność, równość, sprawiedliwość, pomyślność, szczęście rozumiane jako osiągnięcie przyjemności i eliminacja cierpień.

Na pierwszy rzut oka wspomniane racjonalne i aksjologiczne metody argumentacji mogą przemawiać wyłącznie do tego adresata, który skądinąd jest już do nich przekonany. Co więcej, można sądzić, że filozofia moralna, o której mowa, jest właśnie elitarną grą wyróżnionych, odpowiednio przygotowanych ludzi.

Okazuje się wszakże, że istnieją związki między współczesną filozofią moralną a praktycznymi działaniami wielkich grup ludzkich w obronie tych wartości, na które filozofowie moralności zwracali uwagę w swych traktatach. Uznanie spraw zwierząt, to integralny element programów ekologicznych, w których również mówi się o obowiązkach człowieka wobec świata przyrody, o obowiązkach wobec przyszłych pokoleń, jednym słowem o tym, co kiedyś traktowane było jako wyspekulowane, elitarne domaganie się uwzględniania subtelných kwestii w sytuacji, gdy ludzkość cierpi głód, dokonywane są masowe zbrodnie, toczą się wojny itp. Otóż okazuje się, że nie istnieje alternatywa: albo etyka

ekologiczna albo tradycyjny humanizm. Co więcej, jedno z drugim wyraźnie się wiąże. Przejście od rozważań etycznych do praktyki można zaobserwować również w problematyce równości, w jej różnych aspektach, która obecnie nie jest wyłącznie postulatem pięknoduchów, lecz bywa również wymuszana przez odpowiednie ustawodawstwo i stosowne instytucje społeczne. W tym zakresie można zaobserwować nawet pewien przesadny radykalizm, przejawiający się w amerykańskiej idei „politycznej poprawności”. Sprawy, które uprzednio były przedmiotem subiektywnych przeżyć egzystencji jednostkowej, bądź też były sytuacyjnie rozstrzygane również jednostkowo, obecnie nie tylko są przedmiotem zainteresowania teoretycznego, lecz również wyszły na forum publiczne, stały się przedmiotem analiz i dyskusji w prasie codziennej, radiu i telewizji. Parlamenti częstokroć obradują nad sprawami, które uprzednio były rozważane na seminariach uniwersyteckich. Dotyczy to eutanazji, regulacji urodzeń, transplantacji i wielu innych moralnych kwestii.

W naszych warunkach można zaobserwować dyskusję między moralnością tradycyjną, związaną z maksymalistycznym systemem światopoglądowym i moralnością opartą na osiągnięciach współczesnej metaetyki. To drugie stanowisko określane bywa mianem liberalnego laicyzmu i jest przedmiotem nie tyle krytyki, ile moralnego postępowania.

Stosunkowo szerokie przedstawienie recenzowanej pracy w intencji niżej podpisanego może stanowić mały przyczynek do pokazania takiego uprawiania etyki, które *sine ira et studio* pozwala na rzeczowe potraktowanie współczesnych dylematów moralnych.

Henryk Jankowski

PRZEGLĄD DZIEJÓW ETYKI

Vernon J. Bourke *Historia etyki*,
przełożył A. Białek,
Wydawnictwo Krupski i S-ka 1994, 417 stron.

Jest rzeczą dość zdumiewającą, że napisano tak niewiele książek o historii etyki. Recenzowana książka jest jedną z nich, a jej polskie tłumaczenie pierwszym opracowaniem tego rodzaju w naszej literaturze filozoficznej. Jak wyjaśnia autor w przedmowie, jego dzieło nie ma ambicji krytycznych, natomiast jest pomyślane jako bezstronny przegląd ważniejszych idei, jakie pojawiły się w dziejach etyki. Książka jest obszerna, ale mimo to dobrze zakomponowana. Autor zaznacza, że pomija sporo wiadomości z historii współczesnej etyki i etykę religijną bez podbudowy teoretycznej z wyjątkiem tych idei, które odegrały jakąś wyraźną rolę w filozofii moralności. Wreszcie autor ogranicza się do europejskiej tradycji etycznej, całkowicie pomijając myśl etyczną (Dalekiego) Wschodu. Na pewno zamysł ujęcia historii etyki w jednym, nawet pokaźnym, tomie domagał się przyjęcia takich czy innych ograniczeń. Myślę, że wybiórcze spojrzenie na współczesność jest w pełni uzasadnione, bo jednak trzeba perspektywy historycznej, aby uzyskać właściwy dystans do tego, co dzisiaj frapuje i pociąga, zwłaszcza w refleksji moralnej. Również pominięcie „żywiolowej” moralistyki religijnej (czy jakiegokolwiek innej) jest uzasadnione. Natomiast, przydałaby się jakaś dłuższa wzmianka o myśli etycznej Orientu, chociażby dla celów porównawczych.

Książka podzielona jest na cztery części. Pierwsza jest poświęcona etyce antycznej (rozdziały: I. Wczesny eudajmonizm grecki; II. Eudajmonizm teleologiczny: Arystoteles; III. Etyka hellenistyczna). W części drugiej znajdujemy omówienie etyki patrystycznej i średniowiecznej (rozdziały: IV. Etyka patrystyczna i wczesnośredniowieczna; V. Średniowieczna etyka żydowska i arabska; VI. Etyka słusznego osądu). Etyka początków ery nowożytnej (okres 1450–1750) jest przedmiotem części trzeciej (rozdziały: VII. Humanistyczna etyka renesansowa; VIII. Egoizm brytyjski i stanowiska przeciwne; IX. Etyka racjonalistyczna na kontynencie). Część czwarta poświęcona jest etyce nowożytnej (rozdziały: X. Brytyjska etyka utylitarystyczna i subiektywistyczna;

XI. Niemiecka etyka idealistyczna; XII. Francusko-łacińska etyka spirytualistyczna; XIII. Etyka społeczna w Europie). Ostatnia, piąta część dotyczy etyki współczesnej (rozdziały: XV. Etyka aksjologiczna; XVI. Etyka samorealizacji i etyka utylitarystyczna; XVII. Etyka analityczna; XVIII. Etyka egzystencjalistyczna i fenomenologiczna). Książkę kończy (nie licząc przypisów i bibliografii), krótkie posłowie wyglądające na sporządzone specjalnie dla polskiego tłumaczenia. „Wyglądające”, bo notka informująca o książce podaje, że oryginał ukazał się w 1970 r., a rzezone posłowie datowane jest z 1993 r., przy czym nic nie wskazuje na to, że dzieło miało dalsze wydania angielskie. Tego rodzaju kwestie winny być zawsze precyzyjnie wyjaśnione przez redaktorów odpowiedzialnych za ostateczny kształt danej książki. W rozważanym przypadku, jest to pewien cień wyraźnie kolidujący ze starannością strony edytorskiej i jakością (bardzo wysoką) tłumaczenia. W tym kontekście trzeba też wytknąć pominięcie siedziby wydawnictwa.

Może pora zaznaczyć, że recenzję tę piszę nie jako profesjonalny etyk, ile raczej jako ktoś, kto wykłada historię filozofii, w czym przychodzi powiedzieć i coś o etyce, a także jako ktoś, komu od czasu do czasu zdarza się coś napisać w kwestiach etycznych, wraz z potrzebą podania jakichś ilustracji historycznych. Niewątpliwie dzieło Bourke'a stanowi cenną pomoc dla tego rodzaju osób. Ze swego punktu widzenia mogę powiedzieć, że niemal każdy ważny pisarz etyczny został w książce wspomniany. Jedynym rażącym brakiem jest pominięcie Błażeja Pascala; jest on tylko wymieniony w ustępie o Wiliamie Sorleyu. Tak więc, recenzowana książka ma na pewno walor encyklopedyczny. Autorowi w zasadzie udało się zachować proporcje w swym raporcie, aczkolwiek razi to, że etyce renesansowej poświęcono tyleż miejsca, co brytyjskiemu egoizmowi i jego krytykom; moim zdaniem, pierwsza zasługuje na nieco gruntowniejsze potraktowanie. Główny tekst książki jest, poza nielicznymi wyjątkami (np. w kwestii różnicy między Grocjuszem a Pufendorfem), wolny od autorskich sympatii i preferencji. Niestety, posłowie zawiera już pewną moralistykę, zdecydowanie proreligijną. Piszę „niestety”, bo dzieło historyczne nie powinno kończyć się wyraźnymi, a niezbyt uzasadnionymi rekomendacjami moralnymi. Byłoby lepiej, gdyby autor wymienił problemy moralne współczesnego świata, do których każda myśl etyczna winna się ustosunkować, np. kwestie ekologiczne czy praw człowieka.

Wyżej powiedziałem, że *Historia etyki* Bourke'a jest godna uznania za zawartość informacyjną. Wszelako znacznie przydatniejszy jest indeks osobowy w tym względzie, aniżeli spis treści. Bliższy namysł nad strukturą książki budzi nawet pewne zdumienie. Wyróżnienie dwóch pierwszych części i ich układ nie budzi specjalnych zastrzeżeń: starożytność i średniowiecze są jasno wyodrębnionymi epokami. Ale już kolejna część jest zagadkowa. Okres 1450–1750, a więc trzysta lat (przy czym krańce owej epoki nie są umotywowane w żaden sposób) został po prostu uznany jako „początek epoki nowożytnej”. Kończy się on ustępem o Kancie, aczkolwiek jego dzieła etyczne powstały po 1750 r. W ten

sposób, Kant jest niejako epilogiem początku nowożytnej etyki, aczkolwiek słuszniej byłoby uznać go za twórcę nowego podejścia do etyki, mianowicie w duchu tzw. filozofii wartości. Dalsza struktura książki jest już, jak się zdaje, konsekwencją przyjęcia, że początek ery nowożytnej kończy się na Kancie. Niemniej jednak, Hume wcześniejszy od Kanta jest omówiony w etyce nowożytnej. Rozdział XII (*Francusko-lacińska etyka spirytualistyczna*) stanowi osobliwy konglomerat, w którym są pomieszczeni obok siebie m.in. okazjonalista Nicole Malebranche (zmarły w 1715), spirytualista Maine de Biran, eklektyk Victor Cousin, antyklerykał Jean Guyau, neokantysta Charles Renouvier i kilku drugorzędnych Włochów. Trudno dociec, czym kierował się autor nadając cześć III–V taki a nie inny kształt. W każdym razie, przeplatają się tam kryteria chronologiczne, geograficzne, narodowościowe i rzeczowe. Może jego źródłem jest jakiś bliżej nie wyeksplikowany pogląd na rytm rozwoju etyki? Gdybym miał stawiać jakąś hipotezę w tym względzie, to powiedziałbym, że autor starał się pomniejszyć rolę oświecenia francuskiego i tych wszystkich nurtów, które uniezależniły etykę od religii.

Bourke przyjął chyba, że rozwój etyki był w dużym stopniu autonomiczny. Niewiele znajdujemy uwag o związku myśli etycznej z szerszym kontekstem, np. politycznym, religijnym czy prawnym. Uważam to za brak książki. Podobnie niewiele znajdujemy na temat miejsca etyki w poszczególnych systemach filozoficznych, np. w ogóle nie ma informacji, że średniowieczne ujęcie dobra miało wyraźny związek z ontologią (doktryna transcendentaliów). Zdecydowanie drugoplanowo została potraktowana metaetyka, a czytelnik może odnieść wrażenie, że pojawiła się na dobre dopiero w etyce analitycznej. Wreszcie można mieć i zastrzeżenia do pewnych szczegółów. Wittgenstein nie zainteresował się logiką pod wpływem *Principia Mathematica* Russella i Whiteheada, ale po przeczytaniu *The Principles of Mathematics* tego pierwszego autora. Ludwik Gumplowicz nie był Niemcem, ale obywatelem Austro-Węgier (dokładniej, polskim Żydem) i profesorem w Grazu, a jego dzieło, wbrew Bourke'emu, jest dalekie od rasizmu. Na s. 241 czytamy, że chociaż Scheler nie był Austriakiem, uległ wpływowi fenomenologii. Wynika z tego, że zachodzi jakiś szczególny tajemniczy związek pomiędzy byciem Austriakiem, a uleganiem fenomenologii. Na s. 289 autor informuje, że dwie prace Austina, tj. *Rozprawy filozoficzne* i *Jak poczynąć sobie ze słowami?*, zostały opublikowane pośmiertnie. Informacja ta jest nieścisła, gdyż po pierwsze, pierwsza pozycja składa się z prac opublikowanych w większości za życia tegoż filozofa, a po drugie, po jego śmierci ukazała się jeszcze jedna książka, mianowicie *Zmysły i przedmioty zmysłowe*. Przy okazji dodam, iż tłumacz i redakcja wydania polskiego przeoczyli polskie tłumaczenie wszystkich prac Austina, które ukazało się w 1933 r.

W sumie recenzowana książka budzi dość mieszane uczucia, ale dobrze, że w końcu mamy jakiś przegląd dziejów etyki po polsku.

Jan Woleński

ŻARGON AUTENTYCZNOŚCI

Charles Taylor *The Ethics of Authenticity*,
Harvard University Press 1991, 142 strony.

Najnowsza książka Taylora napisana jest językiem tak przystępnym, że w pełni realizuje ideał Władysława Tatarkiewicza, który, kiedy pisał swoją *Historię filozofii*, chciał być zrozumiany przez prostą praczkę. Charles Taylor pisze o problemach, które, choć zazwyczaj dyskutowane na stopniach abstrakcji niepojętych dla przeciętnego uczestnika kultury Zachodu, dotyczą wszystkich, a jako takie domagają się, by były dla wszystkich zrozumiałe. *Etyka autentyczności* nie jest więc książką akademicką, lecz książką będącą wyrazem misji, jakiej Taylor jest gorącym orędownikiem: misji w najściślejszym sensie tego słowa dążącej do uzdrowienia kultury zachodnioeuropejskiej. Zgodnie więc ze swoim przekonaniem, że kulturę tworzy wyłącznie czynne uczestnictwo wszystkich jej członków, Taylor stawia diagnozę, a następnie sugeruje środki zaradcze w sposób, który trafia do przekonania nie tylko ekspertom, lecz także – a może przede wszystkim – laikom.

Już choćby dla tej stylistycznej innowacji warto zwrócić na Taylora uwagę. Taylor zrywa bowiem z modernistycznym podziałem na Akademię oraz resztę świata i pisze w sposób – jak sam określa – „mądrościowy”, a więc, jego zdaniem, *par excellence* właśnie filozoficzny. Tworzy styl, którego prostota i zrozumiałość czerpią z kulturowej wspólnoty i podobnej sytuacji egzystencjalnej, a więc ze źródeł hermeneutycznych – nie zaś ze sztucznie ustanowionych kodów języka akademickich ekspertów.

Taylor należy do tej grupy krytyków kultury, którzy ani nie bronią oświecenia, ani też go nie atakują, lecz przede wszystkim dostrzegają jego głęboką i niebezpieczną ambiwalencję. „Progresistom”, którzy modernizację kultury zachodniej postrzegają jako zjawisko jednoznacznie pozytywne, Taylor odpowiada, wskazując na takie „choroby modernizmu”, jak technokracja rozumu instrumentalnego, nadużycia indywidualizmu oraz zanik sfery publicznej. Dystansuje się też od „reakcjonistów”, którzy w przemianach nowożytnych upatrują źródła wszelkiego społecznego zła i pragną powrotu do „pradawnego”

sposobu życia, wskazując na szansę, jaka wciąż tkwi, nie wykorzystana, w idei indywidualnej racjonalności i wolności. Na tym też polega ogólna strategia Taylora, obecna również i w innych jego dziełach. Można ją nazwać właśnie strategią ambiwalencji: żadne zjawisko kulturowe nie jest nigdy złe całkowicie i „na wskroś”, lecz zawsze posiada pewne aspekty, które decydują o możliwości jego naprawy. Strategia ta zostaje w zgodzie z hermeneutycznym dziedzictwem Taylora: zmiany, jakie proponuje, nie są rewolucyjne, lecz zachowują ciągłość kulturową. Istotą tej strategii krytycznej jest przeświadczenie, że kultura powinna ewoluować nie na zasadzie porzucania swych wiodących idei, lecz na ich coraz doskonalszej realizacji. W tym względzie Taylor wydaje się bliski Habermasowi, który na „reakcyjne” krytyki modernizmu (między innymi Heideggera, Derridy czy Michela Foucault) odpowiada hasłem – „nie mniej, lecz więcej Oświecenia!”

Ideą, w której, zdaniem Taylora, zbiegają się „choroby modernizmu”, ale która zarazem posiada wciąż jeszcze niewykorzystane aspekty sanacyjne, jest „etyka autentyczności”. Bez wątpienia, nazwa ta nawiązuje do znanego eseju Theodora Adorno pod bardzo podobnym tytułem: *Żargon autentyczności* (*The Jargon of Authenticity*) – choć różnica w pierwszym słowie decyduje tu o bardzo wyraźnej opozycji. Dla Adorno pojęcie „autentyczność” stanowiło w istocie kryptonim pewnej ideologicznej iluzji: jednostka, której zachodnia mieszczańska kultura pozwoliła uwierzyć, że jest ona rzeczywiście izolowanym społecznie indywiduum, żyje w złudnym przeświadczeniu, iż ów głęboki kontakt, w jakim z sobą samą pozostaje, to unikalne „doświadczenie samego siebie”, jest całkowicie bezpośredni, a więc nie zapośredniczony przez kategorie i struktury społeczeństwa. Tymczasem, twierdzi Adorno, ta bezpośrednia pewność, to nic innego, jak tylko ucieczka od rzeczywistego uwikłania: społeczna alienacja jednostki, przez ideologiczny „żargon autentyczności” upozowana na zaletę. To zatem, co ze słowem „autentyczność” się wiąże, jest od autentyczności jak najdalej: jest właśnie tak sztuczne i umowne jak żargon.

Zamiast słowa „żargon”, w tytule książki Taylora pojawia się słowo „etyka”. Jest to słowo użyte przez Taylora w znaczeniu dla niego swoistym, którego jest on żarliwym adwokatem. Pojęcie etyki nie znaczy bowiem dla Taylora tego, czym etyka się stała od czasów, kiedy to filozofia uległa akademizacji: a więc doktryną o silnym zabarwieniu utylitarnym i proceduralnym, ograniczającą się do prób regulowania wzajemnych powinności w relacjach międzyludzkich, doktryną, która, zdaniem Taylora, tak dalece poddała się urokowi naukowej obiektywności, że niemal zapomniała, o czym to – jako właśnie etyka – mówić powinna. Etyka jest dla Taylora przede wszystkim refleksją nad tym, co „rzeczywiście ważne”, a w szczególności nad tym, co „czyni życie wartym życia”. Sednem jej zainteresowania jest właśnie to, co dla akademickiej filozofii stanowi niemal tabu: rozważanie sensu egzystencji, roztrząsanie pojęcia Dobra,

które nie ogranicza się tylko do powinności w interakcjach z innymi, lecz stanowi o samej jakości życia, o tym, czy jest ono, czy też nie, *a good life*.

„Etyka autentyczności”, wyrażenie użyte w tym właśnie kontekście, sugeruje, że autentyczność jest w kulturze zachodniej tą właśnie ideą, wokół której można zbudować etykę jako pewien wzorzec *good life*. Życia Godziwego. Jest to wprawdzie zadanie, które domaga się uprzednich zabiegów krytycznych: trzeba bowiem najpierw oczyścić pojęcie, nad którym zawisło oskarżenie o „ideologiczną chytrność”.

„Trzy choroby modernizmu” (*three malaises of modernity*) otwierają dyskusję na temat autentyczności. Zdaniem Taylora, to właśnie one sprawiają, że pojęcie autentyczności straciło swoje pierwotne odniesienie i stało się „żargonem”:

1. Indywidualizm. Dla jednych największe osiągnięcie cywilizacji współczesnej, dla Taylora przede wszystkim oznacza wyjęcie jednostki z szerszego kontekstu „wielkiego łańcucha bytów” (*great chain of Being*): jednostka staje się wolna, uwalniając się od „moralnych horyzontów”, które dotąd na trwałe były wpisane w porządek kosmosu. Zyskuje wolność wraz z radykalnym „odczarowaniem” świata. Wraz z utratą tych szerszych horyzontów działania, jednostka – jak twierdził przedtem już Max Weber – bezpowrotnie traci heroiczny wymiar swojej egzystencji: sama staje się dla siebie dobrem najwyższym, nie znajdując już niczego, dla czego warto by było zginąć. Dlatego cywilizacja współczesna jest cywilizacją narcystyczną, społeczeństwem jednostek skoncentrowanych wyłącznie na samych sobie – *a me generation* – domagających się coraz większych obszarów swobody w coraz bardziej permissywnym środowisku. Kosztem tej rosnącej wolności jednostkowej jest jednak rozluźnienie więzi społecznej, podobnie jak przedtem było nim rozluźnienie więzi z kosmosem.

2. Utrata więzi jednostki z jakimkolwiek szerszym, przekraczającym ją kontekstem – zjawisko, które Taylor gdzie indziej nazwał *the loss of attunement*, utratą zestrojenia (*The Sources of the Self*) – zmienia także charakter ludzkiej racjonalności. Rozum staje się instrumentalny, a więc nastawiony wyłącznie na osiągnięcie zamierzonego celu możliwie oszczędnymi środkami. Jednostka żyje w technokratycznym, jednowymiarowym (Marcuse) świecie, rządzącym się zasadami pragmatyzmu i wydajności. W świecie tym nie ma miejsca na pytania, na które nie można by skutecznie udzielić odpowiedzi, na problemy, których nie można by rozwiązać. Kwestie etyczne, które, zdaniem Taylora, stanowią o wadze ludzkiej egzystencji, w ogóle nie mogą nawet paść.

3. Trzecie zagrożenie ma wymiar polityczny i wynika z kombinacji obu powyższych czynników. Skoncentrowane na sobie, narcystyczne jednostki, żyjące w technokratycznym społeczeństwie, nie wykazują same żadnego politycznego zaangażowania, całą władzę oddając w ręce instytucji, jaką Alexis de Tocqueville, obawiając się nowej formy „miękkiego”, demokratycznego despotyzmu, nazywał „wielką instytucją opiekuńczą”. Taylor wydaje się zgadzać

z Tocquevillem, że demokracja jest demokracją tylko wtedy, kiedy pociąga za sobą czynne uczestnictwo wszystkich członków społeczeństwa. Dlatego też „atomizm pochłoniętych sobą jednostek” nie sprzyja demokratycznemu systemowi, a wręcz prowokuje tę formę demokracji zepsutej, jaką jest „miękki, opiekuńczy despotyzm państwa”.

Te trzy schorzenia kultury zachodniej – utrata poczucia sensu na skutek utraty horyzontów moralnych, utrata celowości istnienia wobec dominacji rozumu instrumentalnego oraz utrata wolności w formie narcystycznej swobody, będącej w istocie wolności zaprzeczeniem – stanowią problemy, z jakimi, zdaniem Taylora, musi zmierzyć się każda poważna propozycja etyczna.

Jeżeli więc Taylor decyduje się oprzeć swoją propozycję na pojęciu autentyczności, to przede wszystkim dlatego, że jest ona zdrowym rdzeniem tego samego indywidualizmu, którego dzisiejszym skutkiem okazuje się atomizm i anomia. Autentyczność – ten „subtelny język” pojedynczej jaźni, która sama tworzy swój własny horyzont moralnym, czerpiąc z nieodkrytych dotąd głębi swego wnętrza, język stworzony przez formację romantyczną – jest szansą indywidualizmu, który, pozbawiony tego romantycznego zaplecza, ześlizguje się w płaski relatywizm. Taylor powołuje się tu na dwie słynne książki: *The Culture of Narcissism* Christophera Lasha oraz *The Closing of American Mind* Alana Blooma. Obie one piętnują Zasadę Autentyczności – zgodnie z którą jednostka czerpie pobudki do działania, jak również uzasadnienia tych działań, wyłącznie z samej siebie i „swego wnętrza” – czyniąc ją odpowiedzialną za zanik publicznych sporów na tematy etyczne, które zawsze kończyć się muszą odwołaniem do czysto subiektywnych racji stron.

Zanik publicznej dyskusji, wręcz zanik dyskursu moralnego – skrajny indywidualizm obywa się bowiem bez głębszych uzasadnień i zazwyczaj wystarczają mu eksplikacje niemal nie odbiegające od tautologii: „robię tak, bo tak mi się podoba” – nie są obojętne dla samej Zasady Autentyczności, sformułowanej pierwotnie w ramach pewnej dyskusji etycznej. Podmywają bowiem jej własne uzasadnienie. Zdaniem Taylora, kultura współczesna charakteryzuje się zadziwiającą wprost niewiedzą na temat swych własnych źródeł ideowych. Przeciętny członek tej kultury nie jest w stanie wyartykułować podstawowych zasad, które wpłynęły na jego ukształtowanie i których pragnąłby bronić. Co gorsza, sposób jego myślenia dowodzi, że zanik dyskursu etycznego dokonał się w wyniku odwrócenia hierarchii ważności. Dyskurs etyczny – dyskurs racji i uzasadnień – ma bowiem sens, twierdzi Taylor, gdy pewne wybory i motywacje oceniane są ze względu na pewne zasady bądź ideały, a nie na odwrót, to jest gdy jednostkowe wybory i odczucia stają się alfą i omegą, ostateczną instancją w „ocenie” działań. Wówczas nie można już nawet mówić o ocenie. W chwili, w której jednostkowa wola staje się najwyższym fetyszem, wyznacznikiem tego, co ważne, tracą sens jakiegokolwiek

uzasadnienia, a wraz z tym i dyskurs etyczny. Dobitnie pokazuje to bulwersujący dokument Blooma, który stanowi zapis badań nad studentami amerykańskiego campusu (*The Closing of American Mind*).

Jednakże, twierdzi Taylor, w tym odwróceniu hierarchii ważności, które prowadzi do zaniku dyskursu etycznego, tkwi poważny błąd: w istocie, nie dochodzi tu tylko do odwrócenia hierarchii, lecz do zatarcia idei tego, co ważne w ogóle. Sam jednostkowy wybór jeszcze nie nadaje wartości temu, co w ten sposób zostało wybrane. Przejście to nie jest ani tak proste, ani tak automatyczne:

„Do tego, by uważać się za autokreacjonistę, który wybiera sam siebie: do tego, by móc zaangażować się w cały ten nietzscheański słownik samostwarzania, nie wystarczy przedłożyć steku z frytkami nad zupełę. To nie ja wyznaczam, co jest istotne, a co nie. Jeśli by tak było, to wówczas nic nie byłoby istotne naprawdę. Ale wtedy także sam ideał »wyboru samego siebie« jako właśnie ideał moralny także nie byłby możliwy. A zatem ideał autokreatywny zakłada obecność hierarchii ważności poza samym wyborem”. (s. 39)

I to samo dotyczy zasady autentyczności, która jest zasadą tylko wówczas, kiedy zakłada, że istnieje jakaś hierarchia ważności, zgodnie z którą autentyczność – prawo jednostki do ekspresji i do własnego stylu życia – jest wartością. Ideał autentyczności i autokreacji, uzależniający wszystko od kwestii jednostkowych wyborów, po prostu przestaje być ideałem – obala sam siebie. Autentyczność doprowadzona na skraj indywidualizmu i relatywizmu przestaje być źródłem etyki – staje się „żargonem”:

„Osoba, która poszukuje sensownej egzystencji... – pisze Taylor – musi przebywać wewnątrz horyzontu ważnych kwestii. Dlatego też kultura współczesna obala samą siebie, kiedy koncentruje się na samospełnieniu w opozycji do roszczeń społeczeństwa i natury, odcinając się w ten sposób od historycznej ciągłości i zrywając więzy wspólnotowe... Nie jest to jednak kultura autentyczności *tout court*. Jest to raczej kultura, która nie jest w stanie sprostać jej wymaganiom”. (s. 40)

I dalej:

„Ujmując rzecz innymi słowy: moją tożsamość mogę zdefiniować tylko na tle spraw, które są istotne. Tymczasem więzie w nawias historii, natury, społeczeństwa, więzów solidarności, wszystkiego, co leży poza mną, oznacza eliminację wszystkich możliwych kandydatów na to, co istotne właśnie”. (s. 40)

Tym, co najbardziej przeraża Taylora w okrojonym i właściwie już pozaetycznym wariacie autentyczności, jest sposób, w jaki deformuje on związki narcystycznej jednostki z innymi ludźmi, sprowadzając je najczęściej do relacji czysto instrumentalnych. Jednym z najniebezpieczniejszych, zdaniem Taylora, aspektów kultu indywidualnego ja, jest unieważnienie związków z innymi jako „sprawy istotnej” dla powodzenia procesu autokreacji. Jednostce wydaje się, że jedyny istotny i prawdziwy kontakt ma tylko z samą sobą. Reszta związków jest

zaledwie bladym echem tej autentycznej więzi, w zestawieniu z nią – jedynie ciągiem nieporozumień. Jednostka heroizuje tę dumną samotność, ale po to tylko, by nie wystawić swego unikatowego „doświadczenia siebie” na weryfikujące spojrzenie innych. Tymczasem, dowodzi Taylor, doświadczenie to – podobnie jak i cała jego autentyczność – nie mają sensu, dopóty, dopóki nie znajdą potwierdzenia w istotnych związkach z bliskimi:

„Odkrycie mojej tożsamości nie dokonuje się w odosobnieniu, lecz w negocjacji, w dialogu – częściowo publicznym, częściowo uwewnętrznionym – z innymi. To właśnie dlatego ideał tożsamości rodzącej się we wnętrzu człowieka nie tylko że nie usuwa w cień, lecz czyni kluczowo ważnym jej rozpoznanie przez innych”. (s. 47)

Ten heglowski wątek, który znosi i uzupełnia wczesnoromantyczne uwznioślenie heroicznej samotności, stanowi, zdaniem Taylora – wielkiego miłośnika Hegla, autora potężnego dzieła *Hegel* oraz jego skróconej, spopularyzowanej wersji pod tytułem *Hegel and the Modern Society* – właściwe rozwinięcie ideału autentyczności i autokreacji. To, co Taylor nazywa „wymiarem godności” – w odróżnieniu od honoru, który nie jest wspólnotowy, lecz właśnie raczej samotniczy – a więc wymiar potwierdzenia i zgodności samoobrazu jednostki z jej obrazem u innych, okazuje się koniecznym elementem w całym procesie indywidualizacji. Proces ten ma bowiem charakter od początku do końca negocjacyjny. I nawet jeżeli jednostka pragnie zerwać ze społecznością, z jej zwyczajami i językiem, to dokonuje tego w sposób ciągły, na drodze argumentacji i perswazji, która może zostać wysłuchana bądź nie. Jednym słowem: musi walczyć o uznanie swojej samowiedzy, która, dopóki nie będzie uznana, nie będzie miała rangi prawdziwej samowiedzy i prawdziwej tożsamości.

Tożsamość dana z góry, tożsamość, o którą nie trzeba walczyć, lecz uznania której można się *a priori* domagać – to jedynie łatwe ześlizgnięcie się kultury autentyczności w permissywny indywidualizm. Idąc tropem heglowskim, Taylor poddaje tożsamość indywidualną testowi wytrwałości – pragnie sprawdzić ją w walce o uznanie wspólnoty – a tym samym sprzeciwia się tendencjom liberalnym, które kwestię jednostkowej tożsamości czynią kwestią letnią, niezwiązaną z żadnym potencjalnym cierpieniem czy ryzykiem. W języku permissywnych liberałów autentyczność jest dana z góry, a tym samym prawo do dowolnych jednostkowych innowacji kulturowo-obyczajowych musi być również zagwarantowane *a priori*. Tymczasem w języku heglowskim, którym posługuje się Taylor, autentyczność jest osiągnięciem, na jakie zdobywają się tylko ci, którzy podejmują jej ryzyko – ale też zarazem są to ci, którzy w swej „walce o uznanie”, o potwierdzenie wybranej tożsamości, dostrzegają niezbywalność istotnych związków z innymi.

Jednakże cały ten horyzont dyskusji uległ niemal zupełnemu zatarciu. Język permissywnego liberalizmu wydaje się ich użytkownikom tak oczywisty, że nie jest już nawet postrzegany jako język. Jakakolwiek próba podania w wątp-

liwość jego założeń – „wszystko w imię indywidualnej wolności” – odbierana jest jako atak na samą wartość wolności i jednostkowej autentyczności. A tymczasem jest to tylko próba poddania pod rozwagę innego języka, w którym wartości te nie tylko pozostaną zachowane, lecz, być może, uzyskają bardziej spójną wykładnię. Dlatego też, twierdzi Taylor, pierwszy krok, jaki powinien zostać zrobiony, to krok w stronę ponownego wydobycia na jaw „zapomnianych horyzontów moralnych” kultury zachodniej, ponownej jasnej i wyraźnej artykulacji toczącej się u jej podstaw dyskusji etycznej. Dopiero następnym posunięciem może być spór o to, czy ideał autentyczności, który – zdaniem autora – leży, wypaczony, u podłoża współczesnego narcyzmu i relatywizmu, może być ciągle jeszcze ważnym ideałem.

Jako ideał zachowuje on swoją ważność pod tym tylko warunkiem, że ujawniona zostanie cała jego ambiwalencja. Dwuznaczność fenomenu autentyczności polega na tym, że:

„autentyczność zakłada, z jednej strony, 1) kreację oraz konstrukcję tak samo jak element odkrycia, 2) oryginalność oraz często także 3) opozycję wobec norm społecznych, a potencjalnie nawet norm moralnych. Z drugiej jednak strony prawdą jest, że autentyczność nie jest możliwa bez 1) otwarcia na horyzont tego, co istotne (w innym razie bowiem autokreacja traci oparcie w hierarchii wartości, która jedynie może ją ocalić od bezwartościowości) jak i 2) samookreślenia się w dialogu z innymi. Napięcia między tymi roszczeniami usunąć nie sposób. Złe jednak, kiedy jedna ze stron zostaje uprzywilejowana kosztem tej drugiej”. (s. 66)

Tak właśnie, zdaniem Taylora, dzieje się w kulturze współczesnej, czego najdobitniejszym dowodem okazują się „doktryny dekonstrukcyjne”. Nie doceniając ambiwalencji autentyczności, kładą one nacisk wyłącznie na jej bardziej buntowniczy, niemal libertyński aspekt. Po nietzscheańsku wychwalając amoralizm kreatywności, która przebiega poza dobrem i złem, zapominają one – czy też raczej wygodnie jest im zapomnieć – o jej dialogicznym uwarunkowaniu.

Ideał autentyczności jest nieuchronnie dwuznaczny: nie jest ani po prostu dobry, ani po prostu zły. Kultura współczesna wykorzystuje go na oba sposoby, nadużywając zwłaszcza tego drugiego. Nie znaczy to jednak, że nie brak przykładów na jego pełniejsze i adekwatniejsze manifestacje. W rozdziale zatytułowanym *Subtler Languages* (termin pochodzi od Earla Wassermana, krytyka literackiego zajmującego się między innymi romantyzmem), Taylor przedstawia pełne realizacje ideału autentyczności, które stanowią receptę na wyjście poza „konflikty modernizmu”, a tym samym tworzą spójną i całościową propozycję etyczną. Analizując zaś dwudziestowieczną literaturę – Taylor powołuje się tu przede wszystkim na Rilkego, a także na Eliota, Pounda i Joyce’a – dochodzi do wniosku, że współczesny horyzont sensotwórczy nie jest czymś danym, odziedziczonym, ani tym bardziej uniwersalnym, lecz co najwyżej może być świadomym wytworem „twórczej wyobraźni jednostki”. Proces

tworzenia się tego horyzontu nazywa Taylor „indywidualną epifanią”: świat jawi się w niej jako całość obdarzona sensem tylko wówczas, kiedy zostaje „przepuszczona przez filtr wyobraźni” – co jednak nie znaczy, że w ten sposób staje się wyłącznie fikcją, czymś „świadomie fałszywym”. Współczesny horyzont sensotwórczy – „indywidualna epifania” – jest „słabszym bytem” od uniwersalnej struktury mitu czy wiary religijnej, której niekwestionowana realność nadawała sens egzystencji przednowożytnej, jest jednak mocniejszy od fikcji. A to dlatego, że radykalnie zmienia się pojmowanie tego, czym jest i może być horyzont w ogóle. Współczesny poeta – poeta jest tu bowiem wzorem nowej sensotwórczości – nie oczekuje, że świat dostarczy mu gotowego horyzontu, lecz czyni sam siebie odpowiedzialnym za takie widzenie świata, które ukaże go jako sensowną całość. Horyzont sensotwórczy przestaje w ten sposób być domeną tradycyjnej metafizyki, która ulega przewyciężeniu – staje się dziełem wyobraźni twórczej. Nie angażując się w mocne ontologiczne tezy klasycznej metafizyki, autentyczne głębokie doświadczenie poetyckie owocuje wizją świata analogiczną w swej funkcji i wymowie do tamtej. Przewycięża narcyzm zamkniętej w swym wnętrzu jednostki, otwiera ją na całość bytu i dokonuje „zestrojania”, choć wszystko to odbywa się w innej modalności, bardziej subtelnej i ulotnej, niż ta, w której poruszały się stare, „ontologicznie obciążone” języki. Indywidualna epifania, czerpiąca z motywu autentyczności, stanowi więc odpowiedź na możliwość „sensownej” egzystencji w świecie radykalnie odczarowanym:

„... fakt, że nie sposób już wierzyć w doktryny uczące o Wielkim Łańcuchu Bytów, nie zmusza nas jeszcze do tego, byśmy postrzegali samych siebie jako rzuconych w świat, który jest niczym więcej jak tylko źródłem surowców służących naszym projektom. Wciąż jeszcze możemy postrzegać siebie jako część większego porządku, wobec którego mamy określone obowiązki”. (s. 89)

Nieustanne poszukiwanie sensu, wyrażającego się we wciąż na nowo podejmowanym wysiłku autentycznego kontaktu z samym sobą i ciężko wypracowana epifania, której daleko do prostoty i bezpośredniości objawienia – wszystko to stanowi, zdaniem Taylora, właściwą, właśnie autentyczną, choć zarazem niezmiernie trudną kondycję człowieka współczesnego. Jednakże to poszukiwanie sensu, wiecznie nieskończone dzieło horyzontu, okazują się w ujęciu Taylora pozbawione cech tragicznych. Oryginalnym wkładem autora jest ukazanie tej dynamicznej kondycji jako swoistego, choć spójnego horyzontu egzystencji, a więc też jako pewnej proporcji rozwiązującej spory modernizmu – spory, od jakich żaden uczestnik współczesnej kultury zachodniej uciec nie może.

Agata Bielik

SENS ŻYCIA

I.M. Bocheński *Sens życia*,
wyd. Philed, sp. z o.o.,
Kraków 1993, 188 stron.

Jeśli ktoś zauważył, w otaczającej nas rzeczywistości, zjawisko załamania się wiary w możliwości umysłu i nieufność w stosunku do racjonalnych metod badania zjawisk, lektura zbioru esejów J.M. Bocheńskiego pt. *Sens życia* będzie dla niego ciekawym doświadczeniem. Bocheński jest racjonalistą, a jego metoda filozofowania dokładnie przeczy powyższym wątpliwościom. Na omawianą książkę składa się czternaście esejów o różnej tematyce. Wybór esejów jest ciekawy, gdyż problematyka w nich zawarta dotyczy wielu dziedzin wiedzy. Objęte prace zawierają przemyślenia skierowane do filozofów, ale również religioznawców, polityków, czy nawet przedsiębiorców. Takie zróżnicowanie tekstów pozwala zapoznać się zarówno z ogólną koncepcją filozofii analitycznej jak i jej zastosowaniem w konkretnych analizach.

Cały zbiorek wzięł tytuł od pierwszego z esejów pt.: *Sens życia*. Zawiera on stosunkowo proste wnioski dotyczące warunków koniecznych do uznania własnego życia za wartościowe, tj.: albo dążenie do czegoś, albo używanie chwili. Prowadzą one do bardziej złożonych zagadnień: rozważań na temat szczęścia, krytyki filozofii egzystencjalnej, społecznictwa (podporządkowanie wszelkiej działalności człowieka społeczeństwu), hawelizmu (uważania życia i wszelkiej działalności za marność nie godną zachodu), konieczności ciągłej pogoni za nowymi celami życiowymi.

W drugim esej Bocheński ostro krytykuje tzw. humanizm naukowy. Autor przeciwstawia się tezie o „zasadniczej”, a nie „stosunkowej” (jakościowej, a nie ilościowej) wyższości człowieka od innych zwierząt. Obaleniu antropocentrycznej wiary w „zasadniczą” różnicę mowy, kultury, samoświadomości czy możliwości ludzkiego poznania bytów idealnych, towarzyszy wykazanie licznych podobieństw człowieka ze światem natury. Walcząc z „zabobonem” (wyrażenie to należy do często używanych przez Bocheńskiego i wymaga dokładniejszego wyjaśnienia; w książce *Sto zabobonów* podaje autor następują-

cą definicję: zabobon – wierzenie, które jest (1) oczywiście w wysokim stopniu fałszywe, a mimo to (2) uważane za na pewno prawdziwe), jakim jest np. humanizm naukowy, Bocheński nie odrzuca humanizmu religijnego. Wnioski praktyczne płynące, zdaniem autora, z tych rozważań, nakazują odrzucić wszelkie próby podporządkowania człowieka „wyższym” wartościom, jak np.: „ludzkość” oraz pomagają budować własny system etyczny.

W trzecim z esejów, zatytułowanym: *Duchowa sytuacja świata*, przedstawiona zostaje teza o istnieniu kryzysu spowodowanego zmianą tzw. „sytuacji duchowej” naszych czasów (tj. ram dla światopoglądów, religii, ideologii stworzonych przez naukę i doświadczenie), oraz zerwaniu z „podstawowymi wizjami” (tj. z tym, co wspólne światopoglądom danego okresu historycznego), przyjętymi z przeszłości. Autor koncentruje się na zauważalnych przewartościowaniach. Mówiąc o nich, ma na myśli konieczność odrzucenia, jako nieaktualnych już dzisiaj, choć wciąż jeszcze przyjmowanych, dwóch typów dawnych „wizji podstawowych”: średniowiecznej i oświeceniowej. Zwracając uwagę na cztery główne światopoglądowe zagadnienia, tj. miejsce człowieka we wszechświecie, ideę postępu, rolę nauki oraz możliwości człowieka, autor porównuje obydwie „wizje podstawowe” i konstatuje, że obecna kondycja ludzka wymaga rewizji dawnych poglądów. Po odrzuceniu antropocentryzmu, „wiary w postęp historyczny w jakiegokolwiek istotnej dziedzinie”, przy zagrożeniu sceptycyzmem w nauce oraz obecnym „poczuciu niemocy człowieka”, sytuacja wymaga podjęcia prób nowych przemyśleń i szukania innych odpowiedzi, zwłaszcza w dziedzinie religii, filozofii, nauki (specjalnie nauk społecznych).

W kolejnym z esejów, pt.: *Pięć myśli*, sformułowane zostały „idee wspólne wolnym ludziom”, które mają składać się na „kapitał duchowy”, pomagający zwalczać wszelkie fałszywe ideologie, przede wszystkim komunizm. Pięć omawianych idei to: nauka – rozumiana jako jedyny autorytet w zakresie faktów, oparta na doświadczeniu, odpowiedniej metodzie i ciągłej gotowości do weryfikacji swych twierdzeń; myśl humanistyczna oparta na najwyższej wartości „pełnego, wolnego rozwoju dzisiejszego, rzeczywistego człowieka jako jednostki”; myśl społeczno-demokratyczna uznająca równość ludzi w aspekcie przysługujących im „niezbywalnych, fundamentalnych praw”; myśl polityczno-demokratyczna przyjmująca za „najmniej zły” ustrój demokratyczno-pluralistyczny; myśl ekonomiczno-pluralistyczna uznająca ustrój, w którym istnieje możliwie wiele ośrodków dyspozycyjnych.

Kolejny esej zatytułowany *Autonomia uniwersytetu* należałoby, moim zdaniem, polecić ludziom odpowiedzialnym za kształt ustaw w naszym kraju, zwłaszcza w okresie reformowania szkolnictwa. Uniwersytety powinny być, zdaniem Bocheńskiego, autonomiczne, przy czym autonomię rozumie jako samorządność. Tezę tę uzasadnia po pierwsze, uznając wiedzę za wartość samą w sobie i dlatego nie podporządkowaną żadnym „wyższym” celom. Po drugie, twierdząc, iż nawet czysta teoria stać się może wysoce przydatna w praktyce. Są

to argumenty przeciwko zakusom praktyków, którzy mają skłonność do ścisłego wyznaczania obszarów badań w nauce i promowania dziedzin bardziej im przydatnych.

Szósty z esejów: *Filozofia przedsiębiorstwa* jest przykładem zastosowania logicznej analizy do potrzeb innych nauk: ekonomii, politologii, czy nauki o zarządzaniu. Przeprowadzono w nim analizę przedsiębiorstwa rozumianego jako system składający się z powiązanych ze sobą elementów. „Różny sposób istnienia elementów” oraz ich wzajemnych relacji powoduje, że przedsiębiorstwa mogą być zorganizowane na wiele różnych sposobów. Autor odrzuca klasyczną analizę Dawida Ricardo, która nie opisuje właściwie dzisiejszych, złożonych relacji. Zwraca również uwagę, że właściwa analiza przedsiębiorstwa ma istotny wpływ na klasyfikację ustrojów politycznych, dla której podstawą jest klasyfikacja przedsiębiorstw przemysłowych.

Następna część zbioru zatytułowana jest: *Co to znaczy być Polakiem?*. Odpowiedź na to pytanie autor rozpoczyna od zdefiniowania pojęcia naród. Znajdujemy dwa określenia narodu: węższe, tzw. „podstawowe” (obejmuje przywiązanie do określonego kraju, języka i obyczajów) oraz pojęcie szersze, tzw. „pełne”, bogatsze o przyznawanie się do określonych ideologii. Analizując przypadek polski, Bocheński wyróżnia trzy okresy i trzy odpowiadające im ideologie: klasyczny („Polska Jagiellonów i wiek następny, aż do Sobieskiego włącznie”), saski i porozbiorowy. Krytykując okres saski za jego nacjonalizm oraz okres porozbiorowy za jego mesjanizm, autor wyraźnie sympatyzuje z ideologią okresu klasycznego, opartą na takich wartościach, jak przynależność do kultury zachodniej, europejskość, szeroką tolerancję, przywiązanie do wartości rycerskich.

Siódmy esej *Problem katolicyzmu w Polsce* poświęcony jest zagadnieniom religii. Tekst ten wyróżnia się tym, że został napisany w roku 1932, podczas gdy pozostałe powstały w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Nie świadczy to bynajmniej o jego nieaktualności. Bocheński analizuje katolicyzm polski jako światopogląd w stanie kryzysu. Opiera się w swych rozważaniach na klasyfikacji religii Bergsona. Uważa, że religia w Polsce jest statyczna, narzucona siłą przyzwyczajenia, nie przemyślana, przyjmowana niejako nieświadomie. Autor zauważa też pewne korzystne trendy: odejście w kierunku religijności dynamicznej, w czym widzi szansę obrony katolicyzmu.

Kolejny esej, *O dialogu filozoficznym*, skierowany jest do filozofów, ale wnioski, które w nim padają mają, moim zdaniem, również wymiar bardziej uniwersalny. Stosują się w ogóle do dialogu prowadzonego w nauce czy polityce. Autor określa najpierw ideał filozofa. Nawiązuje przy tym do starożytności. Odcina się też od wszelkiego moralizatorstwa. Niektóre z wniosków uderzają swoją oczywistością i zarazem trafnością: aby dialog filozoficzny miał sens, oponenti muszą znać swój język, zaplecze i idee oraz mieć wolę poznania poglądów przeciwnika.

Dziesiąty wykład poświęcony jest filozofii analitycznej. W bardzo czytelny sposób Bocheński przedstawia tę filozofię, jej historię, rolę i posłanie. Filozofię analityczną opisują według autora cztery pojęcia: analiza (odrzućenie wielkich syntez, prowadzenie drobnych prac analitycznych), język (dokładna analiza słów, ścisłość określeń), racjonalizm („granice logiki są granicami naszego świata”), obiektywizm. Sięgając do źródeł filozofii analitycznej Bocheński wymienia takie nazwiska, jak G.E. Moor, B. Russell, L. Wittgenstein. Rolą tej filozofii, która jest, według autora, jedynym możliwym dziś, sensownym sposobem filozofowania, jest „analiza pojęć na wyższym poziomie abstrakcji, przygotowanie nowych dyscyplin nauki, budowa lokalnych syntez”. Posłanie jej, to pielęgnowanie rozumu ludzkiego i walka z „zabobonami”. Na marginesie dodam, że Bocheński podkreśla dużą, choć niestety niedocenioną rolę Polaków w rozwoju filozofii analitycznej.

Następny esej pt.: *O nawrocie w filozofii*, dotyczy nadal filozofii analizy. Jego treść da się opisać w czterech twierdzeniach uzasadnianych w tekście przez autora: filozofia nowożytna XVI–XIX w. jest epoką minioną, zamkniętą”; „okres nowożytny w filozofii na ogół bezpłodny” (ignorancja w logice, budowanie wielkich syntez to „fabrykowanie światopoglądów”); „żywą, twórczą filozofią współczesną jest filozofia analityczna a razem z nią fenomenologia ejdetyczna”; „filozofia analityczna jest nawrotem do scholastyki”.

Esaj XII nosi tytuł *W sprawie Bóży*. Pod tym pojęciem autor ma na myśli, za Trendowskim, „naukę o Bogu”. Bocheński pisze, że „istnieje pilna potrzeba podjęcia nowych, poważnych studiów nad sposobem w jaki człowiek wierzący uznaje istnienie Boga”. Potrzeba ta bierze się z dwu przyczyn. Pierwsza to wzrost zainteresowania sprawą poznania Boga, a druga to niski poziom rozważań w tej dziedzinie, datujący się od czasów Renesansu. Bocheński krytykuje koncepcję tzw. religii dialogu, odrzucając tezę o możliwym powszechnym, bezpośrednim dostępie wierzącego do Boga. Podkreśla także różnicę pomiędzy rozumowym poznaniem Boga oraz poznaniem poprzez akt wiary. O konsekwencjach płynących z różnicy pomiędzy tymi dwoma sposobami poznania zapominają, zdaniem autora, zarówno wierzący, jak i badacze problemu.

Tematem trzynastej pracy jest zagadnienie światopoglądu. Rozważania prowadzone są w formie popularnego wykładu. Bocheński bardzo dba o precyzyjne stosowanie pojęć, co przejawia się tutaj w ciekawym rozróżnieniu między światopoglądem, a jego dwoma specyfikacjami: religią i ideologią. Interesujące są też dwie inne kwestie: wyraźne akcentuje się fakt, iż światopogląd nie jest dowodliwy oraz silnie oddziela się filozofię od światopoglądu („filozofia jest nauką i żadnego światopoglądu fabrykować nie może”).

Bardziej szczegółowo problem relacji między filozofią a światopoglądem zajmuje się autor w ostatnim z esejów (*Światopogląd a filozofia*). Ta logiczna analiza prowadzi autora do kilku wniosków, z których podkreślę jeden, jest on bowiem charakterystyczny dla Bocheńskiego. Chodzi o zadania filozofii w sto-

sunku do światopoglądu. Filozofia nie może dzisiaj służyć do udowodniania światopoglądu. Ma za to dwie inne, ważne role: „funkcje nauki pomocniczej” – tak jak np. matematyka w stosunku do fizyki oraz „funkcję destrukcyjną”, czyli „niszczenie głupstw i zabobonów”.

Dwie rzeczy narzucają się podczas lektury tekstów Bocheńskiego: metoda oraz język.

Każdy problem zostaje najpierw przez autora uporządkowany i sklasyfikowany. Daje to możliwość syntetycznego spojrzenia na całość zagadnienia i lepszą szansę zrozumienia jego istoty. Pozwala także patrzeć na badany przedmiot z różnych stron i skupić się na wybranych jego częściach. Zastosowanie analizy logicznej powoduje, że czytelnik zostaje łatwo wciągnięty w tok rozumowania autora. Nie oznacza to bynajmniej, że teksty nie wymagają wysiłku intelektualnego.

Język, w jakim I.M. Bocheński filozofuje, jest bardzo precyzyjny. Autor często definiuje pojęcia, stosując się tym samym do własnych zaleceń poprawnego filozofowania. Nie ma tu miejsca na żaden „bełkot” pojęciowy (wyrażeniem tym Bocheński piętnuje wszelkie nieprecyzyjne wypowiedzi, mieszanie pojęć i nadużywanie ich). Kolejną cechą jest podawanie prostych przykładów. To wszystko powoduje, że język wypowiedzi autora łączy w sobie zalety ścisłości i naukowości z żywym, ciekawym stylem pisania.

W esejach Bocheńskiego nie znajdziemy odpowiedzi na tzw. pytania egzystencjalne. Filozofia ma, według autora, inne role do spełnienia. Kwestie światopoglądowe pozostawia się do rozstrzygnięcia każdemu we własnym zakresie. Potrzeba filozofowania ma, jak sądzę, u swych podstaw chęć poszukiwania odpowiedzi na te zasadnicze zagadnienia. Filozofia analityczna tych potrzeb człowieka nie zaspokoi.

Marcin Baranowski

WARTOŚĆ I ZŁO

Maria Gołaszewska *Fascynacja złem*,
Wydawnictwo Naukowe PWN,
Warszawa-Kraków 1994, 282 strony.

Zgodnie z brzmieniem podtytułu (*Eseje z teorii wartości*), książka Marii Gołaszewskiej składa się z trzech bloków eseistycznych rozważań skierowanych na tematykę aksjologiczną. Esej pierwszy – *Zakład o wartości* – skupiony jest wokół problemów wyjściowych i podstawowych. Autorka pyta o możliwość wprowadzenia aksjologii w obręb nauki – możliwość stawiania metodologicznie uzasadnionych hipotez, ich weryfikacji i budowania teorii. Dostrzegając trudności sytuacji wstępnej („nie jest więc pewne, czy wartości istnieją, a jeśli istnieją, to nie wiadomo w jakim sensie”), Gołaszewska przywołuje jako analogię zakład Pascala i przyjmuje, że wraz z uznaniem wartości, ich wprowadzeniem do nauki, pojawia się – różnie określany – zysk.

Naukowa dyskusja nad wartościami wymaga metod stosownych do przedmiotu. Za właściwy metodologicznie autorka uznaje tu język intuicji, kontekstu, uzusu i bezpośredniego doświadczenia i w przebiegu całej pracy stosuje metodę przechodzenia od jednostkowego faktu, przez typologizację i hipotezę teorii wartości do rozważań czysto aksjologicznych.

Wartości rozpoznajemy w przeżyciu. Podstawowym przeżyciem jest poczucie „Ja” i ono też jest fundamentem (ontycznym i logicznym) istnienia wartości: „Doznając siebie, człowiek tym samym doznaje wartości...”. „Ja” jako świadomość jest odpowiedzialne za powstanie pojęcia wartości – równocześnie indywiduum gwarantuje byt wartościom, wprowadza je, jak mówi autorka, „Ze stanu potencji w stan realizacji”. Dalsza dyskusja o wartościach na tym poziomie odbywa się wobec równie fundamentalnych pojęć Ty, My, Oni i wraz z nimi wzbogaca o kolejne tematy (np. poznanie wartości przez doznanie strat, dialektyka konfrontacji jednostki z grupą czy pojawienie się aksjologicznej dwubiegunowości – niechęć/fascynacja). Problematyka przeżycia pozwala również autorce wprowadzić temat postaw wobec wartości (aktywność i bierność aksjologiczna).

Poszukując możliwości naukowego opisu wartości Gołaszewska pragnie dochować wierności strukturom rzeczywistości w antroposferze (jej aksjologicznej części) istniejącym. Za niezbędne dla takiego opisu uznaje pojęcia polaryzacji i gradacji, a nieco dalej także pojęcie poliwartościowości (wrażliwości na kontekst) i konieczności wprowadzenia pojęcia nadrzędnego (*Summum Bonum*). Przedmiotem refleksji stają się również „czyste” pojęcia: aksjologia, wartość, ocena, norma czy problemy tak fundamentalne jak relacja pomiędzy strukturą pojęć a strukturą rzeczywistości.

Esej drugi – „Fascynacja złem” – pozostając w kręgu tematycznym wyznaczonym pierwszą częścią książki wprowadza jako temat zasadniczy problem zła, funkcjonowanie i ustrukturuwanie zła w antroposferze. Zło w rozumieniu autorki to „świadome, dysfunkcjonalne zachowanie człowieka”, a przejawianie się zła w rzeczywistości jest „ontycznym substratem wartości negatywnej”. Gołaszewska grupuje przejawy zła według jego „natężenia” (stopnia zaangażowania psychofizycznej całości podmiotu): od obojętności moralnej przez projekt czynienia zła, zło pasywne do zła aktywnego.

Szczególną uwagę poświęca autorka zjawisku fascynacji, podążania za złem już rozpoznany jako zło – zarówno w sferze działań społecznych jak i działań artystycznych. Zwłaszcza ta ostatnia sfera staje się zasadniczym przedmiotem rozważań, a to, jak się wydaje, z kilku co najmniej powodów. Po pierwsze sztuka jest obszarem działań jednostek wybitnych (wartościowych), a jej poszczególne przejawy (dzieła) stają się obiektem refleksji ze względu na swoją szeroko rozumianą wartość. Po drugie, w sztuce problematyka wartościowości pojawia się we wszystkich trzech podstawowych wymiarach (epistemologicznym, estetycznym i etycznym). Dodatkowo szczególny status dzieła sztuki (fikcyjność) umożliwia „bezpieczne” przeżycie tematu zła. Jeszcze innym powodem jest fakt, że to właśnie w sztuce odbyła się pierwsza „dyskusja” nad zakresami, utożsamianych w filozofii, pojęć piękna i wartości (dobra), która to dyskusja doprowadziła do rozdzielenia pojęć piękna i dobra, zła i brzydoty. Omawiając twórczość Boscha, Sade’a czy Geneta, a także klasyczne teksty kulturowe – mity – Gołaszewska wskazuje na nierozzerwalną więź łączącą dobro ze złem, na konieczność stosowania definicji w uwikłaniu. Sugeruje, że zło istnieje realnie i jest fundamentem wolności, a zatem człowieczeństwa. Ostatecznie autorka proponuje uznać zło za samodzielną kategorię etyczną uzupełniającą klasyczną triadę prawdy, dobra, piękna. Bez zła „bowiem nie byłoby dobra, albo też nic byśmy o dobru nie wiedzieli.”

Wielostronna analiza problemu zła służy też autorce do podjęcia próby zrozumienia genezy zła. Najważniejszym pojęciem staje się tu pojęcie sytuacji („sytuacji aksjologicznej zła”), na którą składają się skłonności człowieka, jego zamierzenia, decyzje, działanie oraz uzyskany efekt. W refleksji nad dialektyką zła rodzi się również fundamentalna dla autopostawy zasada „chwijnej równowagi wartości” (aksjologicznej homeostazy labilnej). Opi-

suje ona stałe dążenie człowieka do ustalenia zhierarchizowanego systemu wartości w połączeniu z równie stałą tendencją do podważania układu.

Trzecia część omawianej pracy – „Summum Bonum” – podejmuje wysiłek generalizacji i jest próbą stworzenia podstaw własnego systemu („nowej aksjologii”). Podstawowym pojęciem staje się tu Dobro Najwyższe rozpoznane jako niezbywalny składnik wszelkich systemów aksjologicznych, a także szczególnie etyk czy estetyk. Pojęcie Dobra Najwyższego odpowiada na ludzką potrzebę (zdolność) skalowania zjawisk, jest koniecznością zarówno wiary (Najwyższa Istota) jak i logiki („W zmatematyzowanej przestrzeni aksjologicznej Summum Bonum znajdzie się np. na końcu uporządkowania wedle przyjętej skali wartości albo np. uznane zostanie za aksjomat, na którym można dokonywać operacji typu dedukcyjnego”).

Dobro Najwyższe zostaje też przez autorkę nazwane Wielką Fikcją, a więc zjawiskiem, którego statusu nie możemy co prawda w wystarczający sposób uzasadnić, ale które możemy silnie przeżyć i w przeżyciu tym zbudować własną osobowość (antroposferę).

Przywołując kilka klasycznych opozycji – dobro – zło, prawda – fałsz, piękno – brzydota – Gołaszewska stara się wykazać niewystarczalność tradycyjnych, biegunowych kategorii. Nawiązując do hermeneutycznej zasady odkrywania prawdy w dialogu, do zasady wielu równoprawnych odpowiedzi na jedno pytanie proponuje „ugruntowanie nowej aksjologii ogólnej na świadomości pluralistycznej wiedzy naukowej.” Tego typu podejście nie oznacza relatywizmu (etycznego, poznawczego), względności norm – każe natomiast mówić o wartościach w konkretnych sytuacjach: „każdy typ sytuacji kreuje pewną odmianę wartości”.

Szeroki przegląd faktów, rozmaitych sytuacji etycznych, analiza przykładów zaczerpniętych z życia społecznego, jednostkowych wyznań, twórców kultury masowej, literackich i plastycznych dzieł sztuki, jak również otwartość i dialogowość zawartego w książce wywodu stanowią niewątpliwie zachętę dla osób „amatorsko” zainteresowanych problematyką aksjologiczną. „Profesjonalistów” z kolei zainteresuje zapewne koncepcja zła jako samodzielnej kategorii etycznej czy próba wprowadzenia do rozważań aksjologicznych nowych pojęć (rozdział *Wartości nierozpoznane*). Dla specjalistów ciekawa może być również próba rekonstrukcji systemu niejawnych założeń autorki, który pozwalają jej formułować nie uzasadniane wprost w książce sądy jak np.: „Niesolidaryzowanie się ze złem w chwili popełnienia złego czynu – oto najważniejszy moment w sporze o sumienie, o rdzenną niewinność człowieka realizującego wartości negatywne etycznie”.

Sławomir Maloicki

HOMO PATIENS

Zdzisław Cackowski
Kategorie ludzkiego doświadczenia,
 część 1: *Ból, lęk, cierpienie,*
 Wydawnictwo UNCS, Lublin 1995, 270 stron.

Ból, lęk, cierpienie to problem rozległy i złożony (wieloaspektowy). Stąd też można ujmować go z różnych perspektyw: medycznej, etycznej, psychologicznej, socjologicznej, teologicznej itp. Zdzisław Cackowski w swej ostatniej książce ukazuje go z nieoczekiwanego punktu widzenia – filozoficzno-epistemologicznego. Autor uważa, iż jeden z odwiecznych sporów filozoficznych, dotyczący tego, czy źródłem poznania ludzkiego jest rozum czy też doświadczenie zmysłowe jest sporem w dużej mierze zmystyfikowanym. A owo zmystyfikowanie polega na tym, że filozofowie posługiwali się swego rodzaju fikcją „czystego” rozumu i „czystego” doświadczenia. Tymczasem „żywe, realne doświadczenie ludzkie leżące u źródeł wszelkiej aktywności myślowej i poznawczej człowieka jest doświadczeniem bolesnym” (s. 14). Człowieka nie da się zredukować do „podmiotu poznającego”, wyizolowanego z kontekstu jego życia – kontekstu cielesnego, psychicznego, społeczno-kulturowego. Jednostka skazana na nieuchronne przemijanie, wielorakimi więzami powiązana z innymi ludźmi (co może wzbogacać jej osobowość, ale też narażać ją na różnorakie cierpienia w wypadku, gdy owi inni bliscy umierają, obojętnieją, zdradzają itp.), poddana presji mechanizmów socjokulturowych (w tym także politycznych) nie może uniknąć cierpienia, choćby najusilniej się o to starała. Ból, lęk, cierpienie stanowią niezbywalny element życia ludzkiego, konieczny składnik ludzkiej kondycji. A ponieważ kultura w swej najgłębszej warstwie jest właśnie próbą uporania się człowieka ze swym losem, próbą odpowiedzi na fundamentalne pytania o sens ludzkiej egzystencji, problem cierpienia musiał się w niej pojawić. Magia pierwotna, mit, religie monoteistyczne, sztuka na różne sposoby starają się „oswoić” cierpienie, wyjaśnić je, usprawiedliwić, uwznioślić, i przez to uczynić łatwiejszym do zniesienia. Wypróbowany to sposób: by znieść cierpienie, trzeba wnieść je wyżej, czyli uwznioślić.

Szczególną rolę kwestia cierpienia odgrywa w religii chrześcijańskiej, gdzie przechodzi ona zresztą znamiennej ewolucję. Jak interesująco pokazuje Z. Cackowski, starotestamentowy Jahwe – Bóg niejednokrotnie okrutny, mściwy, zawistny – zostaje stopniowo oczyszczany z zarzutu odpowiedzialności za zło istniejące w świecie, które w coraz większym zakresie przypisywane jest Szatanowi. Jednakże „nawet po daleko posuniętym procesie moralnego oczyszczania idei Boga, uwolnienia jej od sprawstwa bólu i cierpienia ludzkich (...), dramat bólu, cierpienia i przemocy w świecie nie został »wyjaśniony« i nie został usunięty. Tkwi on w chrześcijaństwie w postaci nieprzewidywalnych antynomii logicznych, moralnych i teologicznych, które jedni »rozwiązują« słowem tajemnica, inni zaś wazą się na bluźnierstwo, mówiąc o skandalu...” (s. 16). Oczywiście, cierpienie ujmowane jest na gruncie religii (i teologii) w perspektywie teocentrycznej: pozornie nie zawinione niczym cierpienie ludzkie zyskuje sens transcendentny poprzez wpisanie go w nieprzeniknione dla ludzkiego umysłu plany boskie bądź też poprzez „ofiarowanie go Bogu”, który wypróbowuje w ten sposób jakość naszej wiary (*casus* Hioba oraz Abrahama prowadzącego swego syna Ezaaka na ofiarę). Ponieważ jednak dla Z. Cackowskiego religia (i Bóg jako jej centralna konstrukcja) jest fenomenem kulturowym i jak cała ludzka kultura stanowi replikę na nieuchronną porażkę człowieka na tej ziemi, perspektywa teocentryczna zostaje ostatecznie włączona w szerszą odcień perspektywę antropologiczną. Religia staje się ekranem, na który człowiek rzutuje swoje udręki i nadzieje; kiedy zawodzą naturalne środki terapeutyczne, człowiek szuka sposobu uporania się z przytłaczającym go cierpieniem w stworzonej przez siebie i kulturowo uwarunkowanej wizji porządku nadnaturalnego.

Owe kulturowe środki zaradcze są jedynie środkami zastępczymi, symbolicznymi. Mogą wszakże przynieść (i faktycznie przynoszą) całkiem realną ulgę cierpiącemu człowiekowi. Stąd też Z. Cackowski mimo swego radykalnie antropocentrycznego nastawienia potrafi docenić pozytywny sens zmagania się z bólem i cierpieniem na terenie religii. Korzyści poznawcze płynące z zajęcia podobnej pozycji teoretyczno-aksjologicznej są nie do pogardzenia: cierpienie ludzkie zostaje odarte z metafizycznej tajemnicy, ale nie pozbawione bynajmniej swej głębi i powagi, swego niezwykłego dramatyzmu. Co więcej, najogólniejsza formuła cierpienia zaproponowana przez lubelskiego filozofa pozwala dostrzec nie tylko destrukcyjny, lecz również kreatywny (antropotwórczy) wymiar cierpienia ludzkiego.

Czym zatem jest cierpienie, rozpatrywane jako nieodłączna część losu ludzkiego? Od bólu przeżywanego tu i teraz oraz wypływającego z wnętrza naszej cielesności, różni je to, iż doświadczane jest w czasie pozaterazniejszym – przeszłym lub przyszłym – oraz ma charakter duchowy. Na jego treść składa się to wszystko, co rozgrywa się w sferze naszych kontaktów ze światem zewnętrznym przedmiotowym i ludzkim (s. 33). Podstawowym źródłem wszelkich ludzkich cierpień jest konflikt między dążeniem a spełnieniem, między

sprzecznymi dążeniami, między sprzecznymi wartościami, między nadzieją a lękiem (s. 68). Człowiek ma świadomość wielorakich ograniczeń a zarazem odczuwa wewnętrzny przymus ich przekraczania. Innymi słowy, człowiek – według Z. Cackowskiego – jest istotą podlegającą imperatywowi transgresji, czy też – co na jedno wychodzi – twórczości. Powołaniem człowieka jest nieustanne przekraczanie swych granic, co rodzi wprawdzie cierpienie, lecz owo cierpienie jest ceną, jaką godzimy się płacić za możliwość kreacji i autokreacji. Tym, co człowieka pierwotnie i fundamentalnie wiąże ze światem nie jest myśl, lecz cierpienie. Myśl (*resp.* świadomość) rodzi się dopiero jako skutek doświadczenia bolesnego. Cierpię więc myślę, myślę więc jestem.

Wszelkie działanie ludzkie w świecie przedmiotowym sprawia, że wcześniej czy później nabyte doświadczenie dezaktualizuje się i człowiek z obawą zmuszony jest wkraczać na nowy, nieznanym sobie teren. W dzisiejszym świecie gwałtownych i kompleksowych przeobrażeń, w epoce niebywałego przyspieszenia cywilizacyjnego owo zjawisko „starzenia się” doświadczenia jest źródłem coraz dotkliwszych lęków. A jednak twierdzi – Z. Cackowski – niestabilność świata, w którym żyjemy i umieramy, konieczność sprostania ciągle nowym wyzwaniom, zmusza naszą świadomość do nieustannej czujności, tj. pobudza rozwój naszych władz intelektualnych. Pełna stabilność świata oznaczałaby kres człowieka jako istoty świadomej. Ale też – dodajmy – przekroczenie pewnej granicy szybkości dokonujących się zmian, może pociągnąć za sobą utratę poczucia ciągłości doświadczenia, a wraz z nią dezintegrację swoiście ludzkiej świadomości (*resp.* podmiotowej tożsamości, ludzkiego wewnętrznego „ja”). Człowiek przekształciłby się wówczas – jak o tym zresztą pisał Z. Cackowski w innym miejscu – w istotę zachowującą się czysto reaktywnie, tj. na sposób zwierzęcy.

Jeszcze delikatniejsze, a w związku z tym bardziej narażone na różnorakie deformacje i generujące nowe formy udreki i cierpienia są stosunki człowieka z innymi. Wielostronne, intensywne kontakty z innymi ludźmi są czynnikiem rozwoju osobowości ludzkiej, źródłem niewyczerpanej radości i woli życia. Jeśli zgodzimy się z autorem, że „treścią ludzkiego życia są więzi międzyludzkie” (s. 37), to rozpad owych więzi jest w gruncie rzeczy podobny do umierania. Z. Cackowski wymienia wiele postaci takiego „umierania”: rozstanie, samotność, opuszczenie, obojętność, odtrącenie, obcość, zbędność. Nawet więzi wrogości są lepsze niż cierpienie spowodowane przez zerwanie wszelkich związków interesobowych. Lecz również ten, kto zdawałoby się w pełni urzeczywistnił twórcze potencje swej natury w bliskich, nacechowanych szacunkiem i poczuciem odpowiedzialności kontaktach z innymi, kto stając się „kimś” dla innych, stał się zarazem ja-dla-siebie, nie jest wolny od cierpienia wynikającego z obawy, iż stając się kimś konkretnym, zamknął sobie tym samym drogę do bycia jeszcze kimś innym. Czy takie cierpienie nie wynika z ludzkiego pragnienia życia wiecznego, z żądzy nieśmiertelności, z chęci zrównania się z Bogiem? Czy nie jest ono świadectwem grzesznej ludzkiej psychy?

Problem związku cierpienia z kwestią śmiertelności i nieśmiertelności Z. Cackowski wnikliwie omawia, odwołując się do poglądów Niguela de Unamuno, wyłożonych w jego książce z 1911 roku *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*. Zdaniem hiszpańskiego filozofa, tragizm ludzkiej egzystencji zawiera się w bolesnym zderzeniu świadomości skończoności życia z głodem nieśmiertelności. To dlatego właśnie człowiekowi potrzebny jest Bóg: nawet jeśli rozum przekonuje mnie o skończoności wszystkiego, „nie poddaję się rozumowi, buntuję się przeciw niemu i dążę do stworzenia mocą mej wiary unieśmiertelniającego mię Boga...” (s. 55). Autentyczne życie ludzkie zawieszona jest między pewnością ostatecznej klęski (o czym świadczą racje rozumu) a nadzieją życia wiecznego (której dostarczają emocje wyrażające rację życia). Owa „zbawcza niepewność” pozwala nam żyć i działać, podczas gdy pewność czy to w sprawie zbawienia, czy to w kwestii pogrążenia się w nicości tak samo uczyniłaby nasze dalsze życie niemożliwym. Prawda życia tkwi zatem w jedności owych dwu zasad, a właściwą postawą człowieka jest postawa heroicznej niezgody na skończoność: „Człowiek jest istotą przemijającą. Być może: ale przemijajmy walecznie, a jeśli tym, co nas czeka, jest nicość, nie postępujmy tak, aby była to nicość zasłużona sprawiedliwie” (słowa Senancoura z aprobatą cytowane przez Unamuno), s. 52.

Z. Cackowski z głębokim zrozumieniem pisze o stanowisku Unamuno, które określa mianem mistycyzmu humanistycznego (resp. mistycyzmu antropocentrycznego). Jest to postawa mistyczna, gdyż wyrasta z szalonej potrzeby zrozpaczonego ludzkiego serca, pragnącego Boga; jest to postawa antropocentryczna, gdyż ostatecznie owa potrzeba boskości jest potrzebą ludzką, rzutowaną w obszar nadludzki, poddaną zabiegowi transcendentalizacji (s. 62). Humanizm Unamuno wyraża się w przekonaniu, iż właściwa człowiekowi potrzeba wieczności (tj. boskości) realizuje się jedynie w przestrzeni międzyludzkiej, w dążeniu do tego, by trwale narzucić innym swą obecność, by zawładnąć bez reszty ich duszami, by zjednoczyć się z nimi we wszechogarniającej miłości. Pozytywnym symbolem takiej zaborczej miłości jest dla Unamuno inkwizytor, przeciwstawiony postaci kupca. Jeśli inkwizytor torturuje bliźniego, podejrzanego o herezję, to przecież kieruje nim jakże szlachetna troska o to, by zbawić jego duszę, podczas gdy tolerancja przejawiana przez kupca jest jedynie wyrazem najgłębszej obojętności wobec losu innego, błędzącego człowieka.

Warto zauważyć, iż słusznie uznana przez Z. Cackowskiego za aberrację pochwała „człowieczeństwa inkwizytora”, wypowiedziana przez Unamuno, również dzisiaj przyjmowana jest z aprobatą przez niektórych myślicieli. I tak np. L. Kołakowski pisząc o stosach płonących nie raz w dziejach Kościoła, przejawia daleko idącą wyrozumiałość: „Myślę sobie jednak, że nawet w tych stosach były różne wieloznaczności: obok wszystkich racji politycznych, kościelnych i prywatnych, królewskich i państwowych, była także prawdziwa troska o zbawienie duszy. Nie, nie życząc sobie przywrócenia tych obyczajów

– mnie samemu by to na zdrowie nie wyszło – ale życzę sobie każdej oczywistości pozornej pod podszewkę zaglądać i zawsze się wtedy okaże, że oczywistość nie jest wcale taka oczywista, że świat jest naprawdę bardzo wieloznaczny i zawity, że wszędzie jest »druga prawda« (L. Kołakowski *Amatorskie kazanie o wartościach chrześcijańskich*, „Gazeta Wyborcza”, 20–21 stycznia 1996, s. 11).

O ile solidaryzuję się z Z. Cackowskim w jego krytyce aksjologicznego monizmu i antypartnerskiej postawy inkwizytora, o tyle afirmacja przezeń postawy kupca wydaje mi się niezbyt trafna. Według Z. Cackowskiego, inny jest traktowany przez kupca jako partner, osoba, człowiek wielowymiarowy. Kupiec oferujący różne towary, działa na rzecz poszerzenia pluralności świata, obce są mu absolutystyczne zapędy inkwizytora. Z pewnością środki oddziaływania na innego, stosowane przez kupca (perswazja, zachęta, sugestia itp.), są bardziej „miękkie” niż brutalne metody inkwizytora. Różnorodność w wersji handlowej, sprowadzona do wielości dóbr konsumpcyjnych dostępnych na rynku, jest jednak tylko inną, bardziej podstępą formą uniformizacji. A tolerancja przejawiana przez kupca (tutaj chyba ma rację Unamuno) niewiele różni się od pobłażliwej obojętności. Wybór między światem rządzonym przez inkwizytorów a światem zdominowanym przez kupców to marny wybór. Jeśli trzeba byłoby wskazać jakąś postać, będącą antytezą inkwizytora, to byłby nią... powieściopisarz otaczający stworzonych przez siebie bohaterów „miłością estetyczną” (termin M. Bachtina), lecz właśnie w imię tej miłości obdarzający ich wolnością, przyznający im prawo do posiadania odrębnego „ja”, niezależnego od „ja” autorskiego. Ambitna powieść europejska w epoce nowoczesnej broniła pluralistycznej wizji świata, unikała jednoznacznych osądów moralnych przedstawionych postaci, starając się raczej przedstawić racje różnych stron, uczestniczących w rozstrzygnięciu dramatycznych dylematów aksjologicznych. To właśnie m.in. powieści problematyzującej obraz świata i człowieka, nowoczesność zawdzięcza wygaszenie niwelatorskiej pasji różnego rodzaju inkwizytorów. Nieprzypadkowo – jak sądzę – w wypowiedziach N. Bachtina, M. Kundery, R. Rorty’ego powieściopisarz staje się wzorem autentycznej odpowiedzialności moralnej, a powieść – gatunkiem literackim poszerzającym granice światopoglądowo-aksjologicznego samookreślenia człowieka, uwrażliwiającym nas na to, co L. Kołakowski nazywa „drugą prawdą”, a co można również nazwać „prawdą drugiego”.

Ważną rolę w rozważaniach Z. Cackowskiego zajmuje problem określenia warunków usensowienia cierpienia. Co znaczy słowo „sens” w wyrażeniu „sens cierpienia”? Według autora, o sensie cierpienia można mówić tylko w tym wypadku, gdy mamy do czynienia z uprzednią intencją, z działaniem świadomym, planowym, celowym (s. 77). Cierpienie, które jest skutkiem czyjejś świadomej intencji, które pełni jakąś rolę w czyichś zamierzeniach, zyskuje tym samym walor sensowności. Krótko mówiąc, sens cierpienia tkwi w jego

instrumentalizacji (s. 94). Instrumentalizacja cierpienia, wykazanie jego takiej lub innej użyteczności, przyczynia się jednocześnie do jego złagodzenia. Taką formą instrumentalizacji cierpienia, a zarazem jego wyciszenia, oferuje teologia, która tłumaczy cierpienie jako karę za grzechy, bądź też jako próbę, na jaką wystawia nas Bóg. Kryje się w tym jednak poważne niebezpieczeństwo: chodzi o to, by „ułatwiający przy pomocy tej teologicznej (religijnej) racjonalizacji znoszenie cierpienia, nie oferować tym samym totalnego sposobu usprawiedliwiającego, a więc i ułatwiającego z a d a w a n i e cierpienia” (s. 94). Program totalnego usensownienia cierpienia przez nadanie mu charakteru ofiary na rzecz wartości najwyższej – Boga – może prowadzić do osłabienia sprzeciwu wobec cierpienia i skłaniać do pogodzenia się ze złem istniejącym w świecie. Cierpienie staje się przeznaczeniem człowieka, które należy przyjąć bez szemrania, a nawet z radością (por. stanowisko V.K. Frankla, przedstawione przez autora). Na przeciwstawnym stanowisku stoi W. Gombrowicz, który uważa ból i cierpienie za konieczność, ale konieczność, której człowiek w żadnym wypadku nie powinien zaakceptować. Bezwarunkowy bunt przeciwko nieuchronnemu bólowi to jedyna postawa godna człowieka.

Z. Cackowski oba te stanowiska uważa za zbyt skrajne i dlatego proponuje rozwiązanie kompromisowe. Bólowi i cierpieniu należy przeciwdziałać (to sprawa poza dyskusją), ale nie za wszelką ceną. W kształtowaniu umiejętności znoszenia przez człowieka bólu i cierpienia ważną rolę odgrywa „usensownianie cierpienia, ale też: nie wszelkiego, nie za wszelką cenę i nie każdym kosztem” (s. 156). Nie każdy zabieg usensowniania cierpienia poprzez „złożenie go w ofierze” takim wartościom, jak Ojczyzna, Wolność, Sprawiedliwość, Godność, Bóg itp., jest czysty moralnie. Jakże często owe niekwestionowane wartości służyły jedynie jako alibi dla tych, którzy zadawali cierpienia innym z niskich pobudek bądź ze zwyczajnej głupoty. Zamiast zatem niepotrzebnie obciążać konto owych wartości, należy walczyć z konkretnymi cierpieniami przy pomocy konkretnych, dostępnych nam środków. W związku z tym Z. Cackowski dokonuje trawestacji jednego z przykazań boskich: „Nie będziesz brał na daremno żadnej wzniosłej wartości, żeby nią usprawiedliwić ludzkie cierpienia, którym można, a skoro można, to trzeba przeciwdziałać” (s. 157).

Jak z tego wynika, Z. Cackowski zaleca stosowanie środka leczniczego w postaci usensowniania cierpienia nader ostrożnie i z umiarem. Traktowanie bólu i cierpienia jako uniwersaliów, próby usensowniania bólu w ogóle i cierpienia w ogóle poprzez wpisanie ich w boski porządek świata są szkodliwe, bowiem działają demobilizująco, zniechęcają do podejmowania wysiłków w celu usunięcia realnych źródeł zła. Dlatego też dla autora, odrzucającego metafizyczną perspektywę, cierpienie nie jest bynajmniej skandalem, lecz problemem, z którym winiśmy się zmierzyć tu i teraz. Nie jest nam potrzebna

teodycea, w której „człowiek sprawuje sąd nad Bogiem” (określenie O. Narquarda); potrzebne jest nam śmiałe spojrzenie w oczy prawdzie, że za zło istniejące w świecie ludzkim odpowiedzialność ponoszą ludzie i tylko ludzie.

W niniejszej recenzji poruszyłem zaledwie kilka kwestii, obecnych w wielowątkowej książce lubelskiego filozofa, oświeclającej problem bólu i cierpienia z wielu stron, ukazującej ontologiczne, socjopsychologiczne, teologiczne, kulturologiczne aspekty bólu i cierpienia. Czytelników zainteresowanych takimi zagadnieniami, jak np. związek cierpienia, przemocy i okrucieństwa w dziejach ludzkiej kultury (w tym m.in. problem „kozła ofiarnego”), kulturotwórcza moc bólu i cierpienia (analiza poglądów Z. Freuda w tej sprawie), cierpienia związane z procesem starzenia się wypada po prostu odesłać do tekstu Zdzisława Cackowskiego. Otrzymaliśmy książkę mądrą, erudycyjną, a przy tym pełną humanistycznej pasji i polemicznej zadziorności. Słowa uznania należą się również Zofii Kopel-Szulc za mistrzowski projekt plastyczny okładki.

Tadeusz Szkołut

PODRĘCZNIK ŁATWY I PRZYJEMNY

Peter Vardy, Paul Grosch *Etyka*,
tłum. Jerzy Łoziński, Wydawnictwo
„Zysk i s-ka”, Poznań 1995, 221 stron.

*E*tyka autorstwa Petera Vardy, Paula Groscha niczym sofista wkracza do miasta. Nie wątpi w swe możliwości i przekonana jest o tym, że otoczą ją uczniowie. Jest niewielka, wystrojona w niebiesko-żółtą szatę, na której każdy może przeczytać, po co tu przybyła i jak będzie wykladała. Twierdzi, że jest autorytetem, że może pomóc tym, którzy chcą samodzielnie studiować zagadnienia etyczne i tym, którzy uczą się w szkołach. Będzie mówiła o najważniejszych dziś problemach moralnych i zaprezentuje stanowiska najwybitniejszych filozofów. A wszystko to zrobi w sposób jasny i zrozumiały, uważając to za swą największą zaletę. Wysłuchałem jej uważnie. Jestem zdania, że obietnice, które składa, nie są tylko reklamowym chwytym.

Przystępność i łatwa zrozumiałość opracowań z etyki budzi kontrowersje. Jedni twierdzą, że jeśli ktoś czyta książkę poruszającą zagadnienia etyczne, mając wrażenie, iż wszystko rozumie to nieuchronnie popada w przekonanie, że nigdy nie postępował źle. Drudzy natomiast dowodzą, że nie ma na tyle łatwych książek, które mogłyby uczynić ludzi bezmyślnymi. Jest zbyt wiele trudnych i to powoduje niebezpieczeństwo bezmyślności, swoistej niepoczytalności ich czytelników. Ten spór dotyczy przede wszystkim tych opracowań czy skryptów, których autorzy wyraźnie prezentują swe stanowiska etyczne. Recenzowana książka do takich nie należy. Jest wolna od problemów interpretacyjnych. *Etyka* nie została pomyślana jako historia filozofów i ich systemów. Nie jest także historią zagadnień etycznych. Vardy i Grosch nie prezentują swego stanowiska *expressis verbis*.

Podczas dyskusji w siedzibie redakcji „Edukacji Filozoficznej”, poświęconej między innymi ocenie skryptu *Etyka* dr. Ulricha Schrade, prof. Bogusław Wolniewicz argumentował na rzecz korzyści, jakie płyną z jednoznacznego wyrażania poglądów etycznych tak oto: „Etyka, zresztą cała filozofia nie jest nauką. To są dyscypliny, w których autor musi występować jako osobowość

i powiedzieć, co on osobiście sądzi. Wydaje mi się, że dzięki temu, że autor ujawnia swe stanowisko, przyjmuje właściwy ton dydaktyczny, gdyż tym może trafić do młodzieży.”

Ton dydaktyczny Vardy i Groscha ujawnia się inaczej. Przyjmuje formę wielu pytań i wątpliwości, które nasuwają się po jasnym, niezbyt wnikliwym, ale skoncentrowanym na głównym problemie wykładzie. Dla przykładu, rozdział trzeci *Arystoteles i teoria cnoty* kończy się krytyką, która stanowi dydaktyczny chwyt mający zainteresować czytelnika teorią cnoty. Podaję cztery argumenty tej krytyki. Po pierwsze, tylko nieliczni współcześni Arystotelesowi mogli zrozumieć i skorzystać z jego rad. Po drugie, gdyby dziś głosił on takie poglądy zostałby uznany za rasistę, seksistę, szowinistę gatunkowego, a na domiar złego jest elitarystą. Po trzecie, autorzy twierdzą, że do dorzeczej krytyki jakiegokolwiek stanowiska filozoficznego potrzebny jest kontekst historyczny. Po czwarte, w końcu zawsze znajdzie się jakiś malkontent (to oczywiście Bertrand Russell i jego zgryźliwa opinia o *Etyce nikomahejskiej*, którą wyraził w *History of Western Philosophy*).

Książka podzielona jest na dwie części i osiemnaście rozdziałów. Część pierwsza: *Etyka teoretyczna* (1. *Prawda o etyce*, 2. *Platon: cnota i wiedza*, 3. *Arystoteles i teoria cnoty*, 4. *Tomasz z Akwinu i prawo naturalne*, 5. *Kant i prawo moralne*, 6. *Bentham i Mill – utylitaryzm*, 7. *Stanowiska postutylitarystyczne*, 8. *Mac Intyre – renesans teorii cnoty*, 9. *Etyka buddyzmu*). Część druga: *Etyka stosowana* (10. *Etyka sytuacyjna*, 11. *Sprawiedliwość i moralność*, 12. *Aborcja i problem osoby*, 13. *Eutanazja i etyka lekarska*, 14. *Sprawiedliwa wojna*, 15. *Prawa człowieka*, 16. *Prawa zwierząt*, 17. *Etyka i środowisko*, 18. *Konkluzja*).

Taki podział i zestawienie tytułów sprawił, iż nie jest to wykład szczegółowo prezentujący systemy filozoficzne, oparty na tradycyjnym rozróżnieniu na etykę naturalistyczną i nienaturalistyczną, czy na jakimkolwiek innym. Jest to raczej album z najlepszymi, aktualnymi utworami-problemami etycznymi. Zagadnienia, które podejmuje druga część *Etyki* są w codziennym obiegu, niczym często grane piosenki. Jednakże zdaniem Vardy i Groscha większość ludzi nie rozumie ich treści. „»Seks pozamałżeński jest złem«, »Aborcji dokonują mordercy«, »Homoseksualizm jest sprzeczny z naturą«, »Nie ma istotnej różnicy między zabiciem delfina i zabiciem dziecka«, »Kobiety powinny być traktowane na równi z mężczyznami«, »Powinna istnieć kara śmierci dla gwałcicieli i morderców« – wszyscy dobrze znamy wielką różnorodność przeświadczeń etycznych, jakie żywią poszczególni ludzie i całe grupy. Poglądy takie wypowiedane są niekiedy z wielką pasją i pewnością siebie, często jednak nawet te osoby, które mają bardzo silne przekonania w sprawach moralnych, nie przestają się zastanawiać nad racjami takich, a nie innych stanowisk, a zapytane mogą mieć kłopoty z ich uzasadnieniem” (s. 10).

Autorzy ukazują możliwość samodzielnego analizowania sądów moralnych i stanowisk etycznych. Nagle może się okazać, że te sądy, które są niebagatelne

przy podejmowaniu decyzji są najbardziej niejasne i trudne do zrozumienia, a powody dla których tak często łamane są przyjęte przez kogoś zasady moralne nie są ani wyraźne, ani jednoznaczne i nigdy nie były zrozumiałe. „Gdy przyjdzie krytycznie spojrzeć na własne przeświadczenia, wtedy mogą zacząć się chwiać pewniki, wydawałoby się zupełnie niewzruszone” (s. 11).

W pierwszej części książki teoretyczne problemy Platona, Arystotelesa, Tomasza z Akwinu są wypełnione aktualnymi dylematami moralnymi, które zdają się wołać „Ustosunkuj się do mnie!”. Dlaczego z ogólnej normy etyki Tomasza z Akwinu konieczne jest wyprowadzenie nakazu monogamii? Jaki jest cel organów płciowych i kto może go określić? Może nie służą tylko do prokreacji? „Badania sugerują, że za skłonności homoseksualne odpowiedzialna może być genetyka. Jest możliwe, że w obliczu przeludnienia świata natura produkuje więcej genów, które pragnienia seksualne zwracają w stronę, która nie wiąże się z prokreacją. Tomasz nie bardzo potrafiłby poradzić sobie z taką ewentualnością” (s. 55).

Lektura *Etyki* ucieszy tych, którzy przekonani są o tym, że przedstawienie problemów etycznych nie musi się wiązać z moralizatorstwem, a za cel stawiać sobie organizowanie zachowań innych ludzi. Vardy i Grosch nie próbują znajdować jednej, generalnej odpowiedzi w rodzaju: takie postępowanie jest zawsze słuszne, a takie nie; taka norma moralna jest racjonalna, a taka nie. Zamiast tego, zarysowują kontekst, w ramach którego jest możliwe poszukiwanie odpowiedzi na pytania o aborcję, etyczny wymiar eutanazji, prawa człowieka, prawa zwierząt, szowinizm, przyjaźń, sprawiedliwą wojnę, preferencje seksualne. Nie sposób na nie odpowiedzieć bez namysłu nad tym, jakie są tradycyjne postawy i jak rozumieć słowa, których używają ludzie, gdy twierdzą, że jest tak a tak; skąd wiadomo, że jest tak, a nie inaczej; jak można się tego dowiedzieć?

Jestem zdania, że to dobra książka, na tyle dobra, że może być pierwszą i ostatnią po którą sięgnie ktoś zainteresowany kwestiami etycznymi. Peter Vardy i Paul Grosch nie wciągają, nie wtajemniczają, nie wnoszą wielkich przeszkód, nie przekonują, że problemy są ważniejsze niż mogło się wydawać. Uczą za to bardzo ostrożnego i wyważonego podejścia do kwestii etycznych. Zdołali pokazać metodę, polegającą na odszukiwaniu specyficznych własności danego przypadku dzięki analizowaniu słów, stanowisk, racji, argumentów, które wokół niego krążą. Myślę, że właśnie dzięki temu zdołają pobudzić wrażliwość na problemy etyczne kalibru aborcji i mniejszych.

Bartosz Przybył

Ryszard Jadczak

TEKSTY ETYCZNE W SPUŚCIŹNIE
NAUKOWEJ KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

Podstawowy kanon poglądów etycznych Kazimierza Twardowskiego (1866–1938) ukształtował się już na przełomie XIX i XX wieku oraz w pierwszych latach wieku XX. Dał im wyraz zarówno w tekstach drukowanych, jak i w wykładach akademickich¹. Te pierwsze są dość nieliczne, drugie zaś przez długi czas były dostępne tylko ich bezpośrednim słuchaczom. Szczególnie te właśnie wykłady uniwersyteckie zasługują na uwagę, bowiem dokumentują nie tylko poglądy Twardowskiego, ale obrazują też stosowaną przez niego metodę pracy nad materiałem wykładowym. Każdy prawie wykład z etyki był dla niego okazją do przeglądu dotychczasowej wiedzy oraz dokonania w niej dalszych uściśleń i poszerzenia stosowanej argumentacji. Niezadowolony z rezultatów swoich dociekań, pozostawał wciąż w pozycji „człowieka poszukującego etyki”².

Wyznawane przez Twardowskiego kanony pracy naukowej powodowały, iż z oporami godził się na udostępnianie drukiem rezultatów swoich refleksji, zawartych w wykładach. Znane są dwa hektografowane skrypty wykładów Twardowskiego przeznaczone dla studentów: *Psychologia* (1901) oraz *Psychologia myślenia* (1908/9). Sam na ten temat pisał w jednym z listów z 1929 roku do Władysława Witwickiego: „Cokolwiek daję do druku, wymaga trzykrotnego pisania. Pierwszy szkic, potem redagowanie niby już porządne, w końcu przepisywanie na czysto przy równoczesnym wygłaszaniu i formułowaniu ostatecznym”³. Kiedy w 1957 roku, dzięki staraniom m.in. Kazimierza Ajdukiewicza, dotarła ze Lwowa spuścizna po Twardowskim, okazało się, że

¹ D. Gromska *Poglądy etyczne Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1959, t. 19, z. 1–2.

² R. Jadczak *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Toruń 1993.

³ Biblioteka Instytutu Filozofii i Socjologii PAN Warszawa, *Archiwum Kazimierza Twardowskiego* (dalej cyt.: AKT). K. 15. – 222 a. List Twardowskiego z 21 września 1929 r. (kopia).

w przywiezionych materiałach znajdują się też teksty wykładów z etyki⁴. Stan niektórych z nich sugeruje, że Twardowski, jeśli nawet nie planował ich wydania, traktował te teksty jako pewną zamkniętą całość.

Wykonując decyzję Komitetu Wydawniczego Pism Kazimierza Twardowskiego i władz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Izidora Dąbska przygotowała i opublikowała kilka z tych wykładów w czasopiśmie „Etyka”. Dzięki uwzględnieniu przez nią uwag i uzupełnień, jakich dokonywał w tekstach sam Twardowski, oraz wygłaszanych w trakcie wykładu i zapamiętanych przez słuchaczy, mamy możliwość prześledzenia ewolucji stanowiska tego uczonego w kwestiach etycznych. Zauważmy jednak, że sądy natury etycznej wygłaszał także Twardowski w trakcie swych wykładów z historii filozofii oraz psychologii⁵.

Poglądy etyczne Twardowskiego nie należą do martwych pomników polskiej myśli filozoficznej. Odegrały one zasadniczą rolę inspirującą refleksję o etyce, uprawianą zwłaszcza w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, ale nie tylko⁶. Zaprezentowany poniżej zestaw tekstów Twardowskiego o tematyce etycznej (drukowanych i niedrukowanych), daje, jak sądzę, pełniejszą wiedzę o zawartości tej części spuścizny naukowej uczonego. Teksty odnotowywane są w kolejności ich powstania bądź publikacji.

1. *Fryderyk Nietzsche*⁷ (1895). Jest to ostatni rok pobytu Twardowskiego w Wiedniu, gdzie jako docent prywatny, wykładał na tamtejszym uniwersytecie. W tym czasie współpracował z polonijnym czasopismem wiedeńskim „Przełom”, w którym też został opublikowany niniejszy tekst. Przedstawivszy w nim nitzscheańską etykę panów i etykę niewolników, sprowadził Twardowski różnice występujące pomiędzy nimi do różnicy pomiędzy etyką egoizmu a etyką miłości bliźniego. Żądzy potęgi przeciwstawia harmonijny rozwój władz zarówno fizycznych, jak i duchowych. W artykule Twardowskiego pojawia się pojęcie „geniusza etycznego”, który nie pyta o prawa i przepisy moralne, lecz działając siłą natchnienia i kierując się maksimum dobra, zawsze działa moralnie.

⁴ Przywiezione ze Lwowa materiały zdeponowano w IFiS PAN (jako AKT). Patrz: A. Tomczak *Informacja o archiwum osobistym Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1992, t. 49, nr 3–4.

⁵ K. Twardowski *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965 (dalej cyt.: WPF); tenże *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, Warszawa 1992, wybór i opracowanie R. Jadcza (dalej cyt.: WPPiP).

⁶ Patrz: J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985; A. Dylus, *Problematyka etyki nauki u przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej*, Warszawa 1987; *Człowiek i wartości moralne. Studia z dziejów polskiej niezależnej myśli etycznej*, por. zbior. pod red. Z. Czarneckiego i S. Soldenhoffa, Lublin 1989; *Studia z historii etyki polskiej*, pr. zbior. pod red. S. Jedynaka, Lublin 1990; R. Jadcza *Kazimierz Twardowski. Twórca szkoły lwowsko-warszawskiej*, Toruń 1991.

⁷ „Przełom” (Wiedzi) I, nr 2–3 z 8.6.1895, s. 71–81. Przedruk: K. Twardowski *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927 (dalej cyt.: RAF), s. 293–305.

2. *Kultura etyczna*⁸ (1895). Twardowski omawia powstanie i zadania tzw. „Ruchu Etycznego”, który zrodził się w II połowie XIX wieku w Stanach Zjednoczonych Ameryki i rozszerzył się wkrótce na ośrodki intelektualne w Anglii, Niemczech i Austrii. Nie deklarując wprost swego własnego stanowiska, podkreślał Twardowski to, że Ruch ten postuluje niezależność styki nie tylko od przekonań religijnych, ale też od poszczególnych systemów filozoficznych. Jedynym prawodawcą moralnym ma być sumienie.

3. *Etyka wobec teorii ewolucji*⁹ (1895). Pracę tę pisał Twardowski pod wyraźnym wpływem poglądów zawartych w rozprawie F. Brentano *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889), pod którego kierunkiem odbywał studia filozoficzne w Wiedniu. Wystąpił w niej Twardowski przeciwko relatywizmowi w etyce, wykorzystującemu niektóre tezy teorii ewolucji. Krytykuje stanowisko zwolenników etyki ewolucyjnej poprzez odwołanie się do dziedziny ocen logicznych. Tak jak przeszkodą utrudniającą odróżnianie prawdy od fałszu jest, według niego, brak odpowiednich pojęć oderwanych, tak przeszkodą w odróżnieniu dobra od zła jest brak w człowieku „odpowiednich uczuć”. Nikt nie rodzi się z gotowym systemem etycznym. Jego rozwój zależy od wielu warunków. Prawdy natomiast są zawsze i wszędzie prawdami, nie podlegającymi rozwojowi. Etyka ewolucjonistów popełnia zaś ten błąd, że każe się rozwijać prawdom moralnym, a nie rozumowi i sumieniu ludzkiemu. Nie ma, konkluduje Twardowski, sprzeczności między teorią ewolucji a etyką absolutystyczną, za którą się opowiada.

4. *O poczytalności karnej*¹⁰ (1899). Jest to odczyt, jak Twardowski wygłosił w Towarzystwie Prawniczym we Lwowie 25 marca 1899 r. Celem odczytu było zaprezentowanie stanowiska psychologii w kwestii poczytywania komuś czynu. Poczytywanie traktuje tu Twardowski jako szczególny wypadek moralnego sądu. Poczytywanie moralne tyczy się oceny etycznej czynu, która pozwala uznać go za niedozwolony, dozwolony, poprawny lub chwalebny. O poczytywaniu komuś czynu, a co za tym idzie, o odpowiedzialności za niego, decyduje to, czy sprawca, dokonując czynu, znajdował się w stanie tzw. wolności moralnej, tzn. czy charakter człowieka determinował w sposób zasadniczy dany czyn, podlegający osądowi moralnemu.

⁸ „Przełom” I, nr 8 z 13 lipca 1895, s. 144–156. Przedruk: RAF, s. 331–342.

⁹ „Przełom” I, nr 18 z 21 września 1895, s. 551–563. Przedruk: RAF, s. 343–356; B. Suchodolski *Kultura i osobowość. Wypisy z dzieł myślicieli polskich XIX i XX wieku*, Warszawa 1935, s. 516–524; K. Twardowski *Etyka*, przygotował do druku, przedmową i przypisami opatrzył R. Jadczyk, Toruń 1994 (Aneks, s. 109–118).

¹⁰ AKT. T.5, 8 Tekst w języku polskim, kart 10, luźnych, formatu 21x17 cm. Pismo maszynowe jednostronne. Przedruk: R. Jadczyk *Kazimierz Twardowski*, op. cit., s. 119–123; K. Twardowski *Etyka*, op. cit., (Aneks s. 119–124). Tezy referatu: *O pojęciu poczytalności karnej w świetle psychologii*, „Przegląd Prawa i Administracji” (Lwów) t. XXIV, 1899, s. 318–319; RAF, s. 446–447.

5. *Czy człowiek postępuje zawsze egoistycznie*¹¹ (1899). Autor nawiązuje tu do tezy Larochefoucaulda, według którego nawet takie postępowanie, które przedstawia się jako skrajna postać egoizmu, wyrasta na gruncie pobudek etycznych i powoduje, że człowiek nie może dążyć do niczego innego, jak do własnego zadowolenia. To stanowiska zawiera, według Twardowskiego, dwa błędy: 1) słowny – polegający na dowolnym rozumieniu wyrazu „egoizm” i 2) rzeczowy – bo zadowolenie nierówna się celowi naszego postępowania. Egoistą nazywa Twardowski tylko tego, kto przysparza sobie przyjemności nie zważając, że osiąga to kosztem cudzej przykrości. Hedonizm, konkluduje uczony, jest tylko „zręcznie utkaną sofistyką”, tym niebezpieczniejszą, że negując możliwość bezinteresownego postępowania, z góry może charaktery słabe zniechęcić do wszelkich w tym kierunku usiłowań.

6. *Pesymizm i optymizm*¹² (1899). W tym krótkim tekście, adresowanym do młodzieży, Twardowski odróżnia, a następnie omawia, pesymizm i optymizm teoretyczny od pesymizmu i optymizmu praktycznego. Uznaje, że spór pomiędzy tymi stanowiskami jest nie możliwy do rozstrzygnięcia, bowiem zasada się na różnym stopniu doświadczenia przez ludzi przyjemności i przykrości. Zaleca, aby poniechać hasel optymizmu i pesymizmu a ograniczyć się do jednego, lepszego od tamtych przewodnika w życiu, to jest „rozumnego zastanowienia się”.

7. *Etyka*¹³ (1899?). Jest to najobszerniejszy niepublikowany rękopis wykładu z etyki Twardowskiego. Notatki poczynione przez autora na marginesach pozwalają przyjąć, że był on już gotowy w 1899 roku. Pierwsza część tekstu została zaopatrzona datami, odpowiadającymi czterem dniom tygodnia, w których Twardowski miewał zwykle wykłady. Wyraźnie wskazuje to na jego przeznaczenie. Potwierdza to też zarówno przyjęta w nim forma żywej prezentacji materiału, liczne podawane przykłady oraz zawarte w nawiasach i na marginesach dygresje, jak i kilkakrotne bezpośrednie odwoływanie się w tekście wprost do słuchaczy. W programie wykładów Twardowskiego nie ma jednak takiego tematu. Być może tekst ten miał posłużyć jako szkic skryptu akademickiego z etyki. Z jakichś przyczyn Twardowski odstąpił od tego zamiaru, wykorzystywał jednak jego fragmenty przy przygotowywaniu innych wykładów

¹¹ „Iris” (Lwów) I, nr 5, 1899, s. 211–216. Przedruk: RAF, s. 362–367; B. Suchodolski *Kultura i osobowość*, op. cit., s. 27–34; K. Twardowski *Rozprawy*, Lwów 1938 (Biblioteka Filozoficzna 7); WPPiP, s. 329–335.

¹² „Przyjaciel Młodzieży” (Lwów) I, nr 8 i 9 z 1 września 1899, s. 122–124. Przedruk: RAF, s. 362–367; „Sygnały” (Lwów) nr 10–11 z 1.9.1934, s. 21–23; B. Suchodolski *Kultura i osobowość*, op. cit., s. 35–40; K. Twardowski *Rozprawy*, op. cit.; *Kierunki filozofii współczesnej, Część IV, Filozofia polska*, skrypt UMK pod red. J. Pawlaka, Toruń 1989, s. 20–24; WPPiP, s. 323–328.

¹³ AKT. P14.1. Tekst w języku polskim, kart 243, luźnych, formatu 21x17 cm. Pismo odręczne jednostronne z nielicznymi dopiskami na odwrocie. Przedruk: K. Twardowski *Etyka*, op. cit., s. 20–108; *Dobra idealne*, „Res Humana”, nr 3, 1992, s. 24–25 i 29–30 (fragment) – przygotował do druku R. Jadczyk *O cnotach w ogólności*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” Toruń, Filozofia XV, z. 264, 1993, s. 5–18.

z etyki. Rękopis dzieli się (poza wstępem) na dwie części, poświęcone etyce teoretycznej i etyce praktycznej. Każda z nich podzielona została także na dwie części. I tak etyka teoretyczna na: 1) o ocenach i 2) o kryterium etycznym. Etyka praktyczna zaś na: 1) o obowiązkach i cnotach w ogólności i 2) o poszczególnych obowiązkach i cnotach. Nadto poszczególne części dzieli Twardowski na rozdziały i paragrafy.

8. *Etyka praktyczna* (b.d.)¹⁴. Tekst ten jest skróconą wersją II części rękopisu Etyka (7), do której fragmentów wprost się odwołuje (problem hedonizmu). Jednocześnie tekst ten zawiera pewne interesujące uzupełnienia (np. w kwestii sprawiedliwości, kosmopolityzmu, miłości bliźniego), a także w kilku sprawach wyraża o wiele jaśniej stanowisko autora. Forma i treść wskazują, że był on wykorzystywany przez Twardowskiego podczas jednego z kursów dokształcających dla kobiet, jakie prowadził na przełomie XIX i XX wieku.

9. *O tak zwanych prawdach względnych*¹⁵ (1900). Rozprawa ta miała wielkie znaczenie dla dyskusji Twardowskiego z relatywizmem epistemologicznym a także etycznym. Wskazuje w niej autor, że błąd relatywistów, którzy z faktu obowiązywania określonych norm etycznych w pewnym czasie i miejscu wyciągają wnioski o względności tych zasad, tkwi w nieuwzględnianiu przez nich tego, że zwykle normy etyczne wypowiada się w formie zdań ogólnych. Pozór względności prawd bierze się też z pomieszania powiedzeń z sądami. Powiedzenia otóż bywają eliptyczne, tzn. że to samo powiedzenie może wyrażać różne sądy. Zdaniem Twardowskiego relatywizm etyczny opiera się też na braku jasno sformułowanych pojęć etycznych, powszechnie przyjętych. To jednak nie oznacza, że sąd dawniej prawdziwy, głoszący że dane postępowanie jest dobre, przemienić się może w sąd mylny, gdy dziś o tym samym postępowaniu mówimy, że jest złe. Faktem jest tylko to, że pojęcia dobra i zła posiadają różną treść w różnych czasach i u różnych ludów.

10. *Historyczno-krytyczny przegląd głównych kierunków etyki naukowej*¹⁶. Wykład pod takim tytułem wygłosił Twardowski w semestrze zimowym roku akademickiego 1901/1902. Nie zawierał on żadnych analiz teoretycznych. Poświęcony jest omówieniu europejskich systemów etycznych od starożytności do końca XVIII wieku.

¹⁴ Archiwum Uniwersytetu Lwowskiego. Tekst niedatowany, w języku polskim, kartek 26, w tym 11 stron pismo maszynowe a 15 stron pismo odręczne. W pracy K. Twardowski *Etyka*, op. cit. mylnie podano pochodzenie tekstu (s. 14).

¹⁵ „Księga Pamiątkowa Uniwersytetu lwowskiego ku uczczeniu pięćsetnej rocznicy fundacji Jagiellońskiej Uniwersytetu krakowskiego”, Lwów 1900. Przedruk: RAF, s. 64–93; Biblioteka Filozoficzna. Wydawnictwo PTF, t. 3, Lwów–Warszawa 1934; WPF, s. 315–336; *Kierunki filozofii współczesnej*, op. cit., s. 17–20 (fragmenty); WPPiP, s. 131–164. Przekład niemiecki: *Über sogenannte relative Wahrheiten*, Übersetzt von M. Wartenberg „Archiv für systematische Philosophie” Berlin, VIII, 4, 1902, p. 415–447.

¹⁶ AKT. P.16. Tekst w języku polskim, kart 304, luźnych, formatu 21x17 cm. Pismo maszynowe jednostronne, nieliczne dopiski odręczne na odwrocie.

11. *Współczesne kierunki etyki naukowej*¹⁷. Ciąg dalszy wykładu poprzedniego, wygłoszony w semestrze letnim roku akademickiego 1901/1902. Twardowski omawia tu w kolejności: etykę utylitarystyczną, etykę opartą na teorii ewolucji, etykę intuicyjną (w różnych formach), etykę opartą na teorii wartości, etykę indywidualistyczną (np. Nietzsche), etykę oficjalną Kościoła Katolickiego. To główne kierunki „współczesne” w tym sensie, że: 1) istnieją obecnie i mają swych zwolenników, niezależnie od tego, kiedy powstały, 2) wokół nich grupuje się pewna „szkoła”, tj. mniejsze lub większe grono autorów, uznających wspólne zasady, chociaż różniących się niekiedy w ich szczególnym przeprowadzeniu, 3) wywierają lub wywierały do niedawna znaczny wpływ bądź na samą naukę, bądź na inne dziedziny życia umysłowego.

12. *Etyka i prawo karne wobec zagadnienia wolnej woli*¹⁸. Wykład taki wygłosił Twardowski w półroczu letnim 1904/1905. Dotyczy on głównie rozważań na temat związku przyczynowego, determinizmu i indeterminizmu oraz konsekwencji etycznych rozstrzygnięcia problemu wolnej woli w duchu determinizmu. Determinizm uznał uczony za „pogląd prawdopodobniejszy od indeterminizmu”. Wykazał też, że stanowisko deterministyczne nie zagraża założeniom etyki ani prawa karnego. Ten wykład został przez Twardowskiego podzielony na rozdziały i paragrafy. Być może autor myślał o jego publikacji. Urywa się jednak w trakcie I paragrafu rozdziału II, poświęconego pojęciom poczytywania i poczytalności. I. Dąbska, podając go do druku, uzupełniła go tezami odczytu z 1899 roku *O pojęciu poczytalności karnej w świetle psychologii* (przypis 10).

13. *Główne kierunki etyki naukowej*¹⁹. Wykład pod takim tytułem wygłaszał Twardowski kilkakrotnie, począwszy od półroczia zimowego 1905/1906. W spuściznie archiwalnej zachowała się najobszerniejsza jego redakcja z 1909/1910 roku i ona też, wraz z pewnymi uzupełnieniami z innych lat, była podstawą opublikowanego tekstu przez I. Dąbską. Był to w istocie teoretyczny wstęp do analityczno-krytycznego przeglądu kierunków etycznych od starożytności do wieku XIX. Oto zawarty w nim schemat, według którego Twardowski prezentował następujące zagadnienia i kierunki etyczne:

I. Zakres etyki. Etyka indywidualna i społeczna; społeczna albo syngularystyczna, albo uniwersalistyczna. Nadto: czy istnieją obowiązki wobec Boga?

II. Źródła moralności Etyka heteronomiczna (autorytatywna) i autonomiczna. Pierwszy [kierunek] zbliża [się] do sceptycyzmu etycznego.

¹⁷ AKT. P.14,2. Tekst w języku polskim, kart 6, luźnych, pismo odręczne jednostronne, oraz 7–204 pismo maszynowe, jednostronne na kartkach formatu 21x17 cm.

¹⁸ AKT. P.13. Tekst w języku polskim, kart 73, luźnych, formatu 21x17 cm. Pismo maszynowe jednostronne. Przedruk: „Etyka” t. 20, 1983, s. 125–158 (I. Dąbska).

¹⁹ AKT. P.17,4 (półrocze zimowe 1905/1906); P.17,5 (półrocze zimowe 1909/1910); P.17,6 (streszczenie wykładu – 1909/1910); P.17,7 (1913/1914); P.17,8 (1919/1920); P.17,9 (1923/1924); P.17,10 (1927/1928). Przedruk: „Etyka” t. 13, 1974, s. 199–225 (I. Dąbska).

III. Fundament etyczny. Indywidualizm etyczny i etyka uczuciowa, czyli emocjonalna. Odcieniem intelektualizmu jest rygoryzm etyczny.

IV. Kryterium etyczne. 1) zbytczne, 2) potrzebne.

A. Brzmienie. Etyka teleologiczna i ateleologiczna, czyli nomiczna. a) Teleologiczna: albo eudajmonistyczna, albo perfekcjonalistyczna. Eudajmonistyczna: albo hedonistyczna, albo eudajmonistyczna w znaczeniu ściślejszym. b) Nomiczna: albo formalne, albo materialne daje kryterium.

B. Uzasadnienie. Albo niepotrzebne w ogóle, albo potrzebne. Drudzy albo aprioryści, albo empiryści. Jedni i drudzy mogą wyznawać etykę zależną lub niezależną. Różne połączenia obu tych kierunków.

C. Zdolność oceny etycznej: a) istota zdolności: idiogenetyzm, allogenetyzm. b) źródło zdolności: natywizm, genetyzm.

D. Waler. Etyka absolutystyczna, etyka relatywistyczna.

E. Przedmiot kryterium i oceny. Czyn, intencja, charakter.

F. Skala oceny. Dobre i złe, i obojętne, czy też obojętnych rzeczy nie ma. A dalej, czy dobre i złe wszędzie jednakowe czy też zróżnicowane.

V. Zadanie etyki naukowej. Normatywna albo opisowa. Różne pośrednie i przejściowe poglądy. Etykologia, etyka albo teoretyczna, albo praktyczna (normatywna).

14. *Sceptycyzm etyczny*²⁰. Po raz pierwszy wykład ten wygłosił Twardowski w semestrze letnim 1905/1906, a następnie kilkakrotnie go powtarzał. Tekst opublikowany przez I. Dąbmską to wersja scalona z wykładów za rok 1905/1906 i 1923/1924. W dyskusji z tymi, którzy podważają możliwość stworzenia etyki naukowej, wykorzystał tu uczony argumenty znane już z jego wcześniejszych prac (3, 5, 8). Polemikę ze sceptycyzmem etycznym zaczyna Twardowski od agnostycyzmu etycznego, który tu jest traktowany jako specjalny przypadek relatywizmu epistemologicznego. Wiele miejsca poświęca krytyce indeterminizmu. Jego zdaniem ze stanowiska deterministycznego łatwiej dostrzec sposoby stosowania etyki naukowej w praktyce. Determinizm nie neguje zwłaszcza możliwości oceny etycznej, jeśli się zważy, że jej przedmiotem jest bezpośrednio nasz charakter, a pobudki i postanowienia tylko pośrednio jako te, które na charakter rzucają pewne światło. W wykładach tych powraca Twardowski do swego odczytu *O poczytalności karnej* (4), uznając, że czynić kogoś odpowiedzialnym za czyny można dopiero wówczas, gdy wniknie się w jego charakter.

15. *O zasadach etyki naukowej*²¹. Jest to część pozytywna wykładu *Sceptycyzm etyczny* (13). Publikację oparła I. Dąbmska na wykładzie z 1905/1906 a jej tytuł

²⁰ AKT. P.15,7 (półrocze letnie 1905/1906); P.15,8 (lato 1914); P.15,9 (lato 1919); P.15,10 (półrocze letnie 1923/1924); P.15,11 (Argumentum, półrocze letnie 1927/1928). Przedruk: „Etyka” t. 9, 1971, s. 173–220 (I. Dąbmska).

²¹ „Etyka” t. 12, 1973, s. 125–152 (I. Dąbmska).

zaczepnięty jest z późniejszego odczytu Twardowskiego (16). Treścią wykładu ma być – jak pisał sam Twardowski – „szukanie owej etyki naukowej, o której już wiemy, że z góry niepodobna wykluczyć jej możliwości”. Z szeregu definicji, jaki formułuje Twardowski, wyłania się ten oto cel etyki naukowej. Ma on traktować o sposobach jak najdalej idącego pomniejszenia przeciwieństw istniejących między jednostkami. Uczony opowiada się za takim sposobem godzenia sprzeczności, który oznacza identyfikowanie swoich interesów z interesami innych i nazywa tę drogę „obowiązkami miłości”.

16. *Prawdomówność jako obowiązek etyczny*²² (1906). Jest to drukowany tekst zagajenia dyskusji na 29 posiedzeniu naukowym Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, które odbyło się 13 grudnia 1905 roku. Po analizie poglądów zawartych w pracy Hugo Grotiusa *De jure belli et pacis*, Twardowski stwierdza, że bezwzględny zakaz kłamstwa utrzymać się nie da. Postulował zbadanie wypadków, w których zakaz kłamstwa nie powinien obowiązywać. Materiał taki mógłby posłużyć do budowy jakiejś etyki z dołu”. Zmniejszyłyby też rozdźwięk, jaki panuje w kwestiach kłamstwa między teorią a praktyką.

17. *O zadaniach etyki naukowej*²³ (1907). Jest to streszczenie odczytu, wygłoszonego przez Twardowskiego w Związku Naukowo-Literackim we Lwowie, 10 stycznia 1907 r. Zdaniem autora etyka, jeśli ma być w pełni nauką, musi ograniczyć się jedynie do treści, które można wysunąć drogą rozumowania logicznego z pewników, bądź z faktów doświadczenia wewnętrznego, oraz do budowy na tej podstawie twierdzeń czysto teoretycznych.

18. *Orzeczenie w sprawie pornografii przygotowane dla sądu*²⁴ (1923). Dotyczy treści i charakteru szeregu wydawnictw Instytutu Literackiego „Lektor” we Lwowie, który został przez niektóre pisma oskarżony o publikowanie książek mogących budzić zgorszenie społeczne. Decydującym dla rozstrzygnięcia sporu okazało się, wypracowane i przytoczone w orzeczeniu, następujące określenie pornograficzności utworu: „Pornograficzny jest taki utwór literacki lub ustęp utworu literackiego, który podniecając wyobraźnię, budzi pożądanie płciowe normalnego, dorosłego czytelnika. Jeśli działanie budzące pożądanie płciowe nazwie się erotogenezijnym, można powiedzieć, że pornograficzny jest każdy utwór literacki lub ustęp utworu literackiego, który podniecając wyobraźnię, działa erotogenicznie na normalnego, dorosłego czytelnika”. Przechowywane w ATK „orzeczenie” nie zostało przedłożone w sądzie. Przyczyną było prawdopodobnie umorzenie sprawy przeciw „Lektorowi”. Obok Twardowskiego jego recenzent występuje prof. Uniwersytetu Lwowskiego – Edward Porębo-

²² „Przegląd Filozoficzny” t. IX, 1906, s. 84–85. Przedruk: RAF, s. 411–413.

²³ „Przegląd Filozoficzny” t. X, 1907, s. 143–144. Przedruk: RAF, s. 416–417.

²⁴ AKT. T.19,33. Tekst w języku polskim, kart 14 oraz osobno kart 6, formatu 30x23 cm. Pismo maszynowe jednostronne z ręcznymi dopiskami. Przedruk: R. JadczaK Kazimierz Twardowski o pornografii, „Ruch literacki” t. LXXXII, z. 4, 1991, s. 174–182.

wicz, niemniej, na podstawie krytyki wewnętrznej i zewnętrznej tekstu, w sposób zasadny można go włączyć do spuścizny piśmienniczej Twardowskiego.

19. *Zasadnicze pojęcia etyki*²⁵ (b. daty). Zawiera krytyczną analizę pracy I. Halperna *Stanowiska w etyce. Wstęp metodologiczny do etyki*, Warszawa 1918. Recenzję tej pracy opublikował Twardowski w „Ruchu Filozoficznym” t. VII, z. 7, 1922–1923, s. 101b–106a.

20. *Zarys etyki opartej na harmonii życia (życiowej)*²⁶ (b.d.). Tekst pochodzi z ostatniego okresu życia Twardowskiego. Zamiarem autora było streszczenie zasadniczych konturów swego systemu etycznego. Zarysowany tu jednak został tylko ogólny punkt wyjścia analiz Twardowskiego, dotyczących „wyboru najwyższego postulatów etycznego”. Tekst urywa się w trakcie rozważań nad poglądem na świat.

²⁵ AKT. T.16,22. Tekst w języku polskim, kart 11, pismo maszynowe jednostronne oraz 4 karty nienumerowane pismem odręcznym. Nadto 10 nienumerowanych kart pismem maszynowym z dopiskami odręcznymi. Format 28x22 cm.

²⁶ AKT. P.3,8. Tekst w języku polskim, stron 6, luźnych, formatu 21x17 cm. Pismo odręczne dwustronne. Przedruk: R. Jadczyk *Kazimierz Twardowski*, op. cit., s. 141–142.