

Narczyz Łubnicki

Zagadnienia epistemologiczne w dziedzinie etyki

Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F, Nauki Filozoficzne i Humanistyczne 11, 1-31

1956

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Z Katedry Filozofii Wydziału Humanistycznego UMCS
Kierownik: prof. dr Narcyz Łubnicki

Narcyz ŁUBNICKI

Zagadnienia epistemologiczne w dziedzinie etyki

Эпистемологические проблемы в области этики

Problèmes épistémologiques dans le domaine de l'éthique

1. Miejsce etyki w obrębie filozofii. Będzie tu mowa zarówno o etyce normatywnej (systemie nakazów i zakazów postępowania), jak i o etyce naukowej (nauce opisowo-analitycznej, zajmującej się zjawiskami uchodzącymi za etyczne). Etyka normatywna jest etyką w sensie tradycyjnym. Ją przede wszystkim miał na myśli Arystoteles zaliczając etykę do filozofii praktycznej (*Topica* A 14, 105 b 19; *Eth. Eud.* I, 8).

Warto przejąć od Arystotelesa wygodny podział filozofii na teoretyczną i praktyczną (*Metaph.*, VI, 1), porządkujący przynajmniej częściowo mnogość dziedzin filozoficznych, a nie obowiązujący oczywiście w jakimś sensie bezwzględny.

Unowocześniając i upraszczając klasyfikację arystotelesowską możemy tak scharakteryzować podstawowe działy filozofii:

Filozofia teoretyczna (której podstawowym trzonem jest gnoseologia) zajmuje się przede wszystkim poznaniem. Wartością naczelną w tej dziedzinie jest prawda.

Filozofia praktyczna zajmuje się działaniem. Podstawową wartością w tej dziedzinie jest dobro¹.

Arystoteles, jak wiadomo, wyróżnia w filozofii praktycznej dwie dziedziny: etykę i politykę (w ciaśniejszym znaczeniu tego słowa) (*Eth. Nic.*

¹ Może dobrze byłoby od razu zastrzec się, że tak zwanych „wartości filozoficznych” nie traktuję jako bezwzględnych, wiecznych i niezmiennych idei platońskich, lecz uważam je za zhipostazowane własności przedmiotów będących w stanie (jak sądzimy) zaspokoić nasze najistotniejsze (i najczęściej najwznioślejsze) potrzeby.

X, 9). Możemy z pewnymi zastrzeżeniami zachować i ten podział. Przede wszystkim musimy pamiętać, że charakter filozoficzny przysługuje raczej etyce w sensie tradycyjnym (etyce normatywnej) niż etologii (etyce naukowej), której metody badania zbliżają się do metod nauk specjalnych, a tylko wyniki mogą żywo interesować filozofię. Co do „polityki” arystotelesowskiej — wydaje się, że wskazane byłoby — ze względu na różne od arystotelesowskiego pojmowanie i używanie tego terminu w naszych czasach — nadać dziedzinie, którą miał na myśli Stagiryta, miano filozofii społecznej, zwracając jednocześnie uwagę na ujawniający się w tej dziedzinie ładunek normatywny.

Zaledwie potrącone tu zagadnienia normatywności i opisowości oraz stosunku etyki do filozofii społecznej zostaną omówione nieco dokładniej w dalszym ciągu pracy.

2. Etyka a moralność. Zajmijmy się teraz etyką, która stanowi główny przedmiot badania i zapytajmy, co ją różni od filozofii społecznej w obrębie filozofii praktycznej. Oczywiście, tam, gdzie pytamy, co różni przedmiot A od przedmiotu B, zakładamy, że znane jest jakieś podstawowe podobieństwo. Otóż cechami wspólnie charakteryzującymi etykę i filozofię społeczną są, jak wynika ze wspólnego należenia do filozofii praktycznej: rozważanie działania ludzkiego i dążność do zrealizowania jakiegoś dobra. Ale etyka ustala lub tylko bada, na czym polega wartościowe (lub uchodzące za wartościowe) działanie jednostki (wtórnie: grupy) — bez względu na jakąkolwiek organizację międzyjednostkową, wówczas gdy filozofia społeczna właśnie bierze pod uwagę organizacje czy instytucje powstałe w toku rozwoju stosunków, jakie ukształtowały się między ludźmi tworzącymi jakąś społeczność.

Gdy, charakteryzując przedmiot etyki, mówimy o wartościowym działaniu, nie precyzujemy dostatecznie przedmiotu, bo nie każde działanie uznawane za wartościowe oceniane jest z punktu widzenia etyki. Sporządzenie sobie obuwia lub okrycia jest niewątpliwie działaniem wartościowym: ale ekonomicznie, a nie etycznie². Należałoby zatem powiedzieć, że etyka bada (wzgl. ustala), na czym polega badanie wartościowe pod względem moralnym lub etycznym, ale taka charakterystyka wpada w jawny błąd *ignotum per ignotum* albo *circulus in definitione*. By uniknąć tych błędów, należy co prędzej przystąpić do wyjawienia specyfiki działania etycznego względnie moralnego.

Przede wszystkim stwierdźmy, że pojęcia „etyczny” i „moralny” nie są równoznaczne, choć nieraz takimi się wydają.

² Choć można sobie wyobrazić sytuację, w której działanie ekonomiczne może podlegać również ocenie etycznej, np. gdy ktoś sporządza sobie obuwie z cudzego materiału.

Mówimy na przykład: „system etyczny”, a nie „system moralny”; natomiast mówimy: „człowiek moralny”, a nie „człowiek etyczny”. Z drugiej strony używamy zarówno wyrażenia „ocena moralna” jak i „ocena etyczna”.

Na czym polega różnica między tymi pojęciami?

Uprzytomnimy to sobie lepiej przechodząc od przymiotników do odpowiednich rzeczowników: „etyka” i „moralność”.

Etyka (w sensie tradycyjnym) to system zasad i norm pewnego wartościowego³ postępowania. Jest to zatem twór logiczny (w szerokim znaczeniu tego słowa). Zgodnie z tym pojmowaniem mówimy o etyce stoików, o etyce lekarskiej itp.

Moralność — to ogół postaw, poglądów i dyspozycji jednostki lub (wtórnie) grupy społecznej dotyczących wartościowego pod pewnym względem⁴ działania. Jest to zatem twór psychologiczny. Zgodnie z tym pojmowaniem mówi się o „moralności pani Dulskiej” (Zapolska), o „moralności mieszczkańskiej” (Ossowska) itp.

Na tle tych wstępnych charakterystyk rzeczowników staje się jasne znaczenie i poprawne użycie odpowiednich przymiotników.

„Etyczny” w znaczeniu ogólnym (neutralnym) znaczy: „dotyczący systemu lub zasad etyki”. Na przykład „ocena etyczna” znaczy: „ocena na podstawie jakiegoś systemu etycznego”. Nie przesądza się tutaj, czy ocena wypadnie dodatnio czy ujemnie.

Ale wyrażenie „etyczny” może być użyte z presumpcją dodatnią: wtedy na przykład, gdy mówimy: „postępowanie pana A było wysoce nieetyczne”. Nie chcemy powiedzieć, że „nie dotyczyło systemu etyki”, lecz że „było niezgodne z zasadami (uznanego) systemu etyki”. Tu przymiotnik „etyczny” ma wartość dodatnią („nieetyczny” — ujemną), a nie neutralną jak w poprzednim przypadku.

Analogicznie ma się rzecz z przymiotnikiem „moralny”. W znaczeniu ogólnym (neutralnym) ma on znaczenie: „dotyczący sfery moralności”. W tym sensie mówimy o „ocenie moralnej” czyjegoś postępowania mając na myśli ocenę na podstawie wytworzonych przez jednostkę lub grupę poglądów na „dobre” pod pewnym względem postępowanie — nie przesądzając wartości ocenianego działania. — Ale używamy nieraz pojęcia „moralny” z presumpcją dodatnią, na przykład w zdaniu: „panem K kierowały pobudki wysoce moralne” (to znaczy zgodne z moralnością oceniającej jednostki albo z moralnością pewnego kręgu społecznego).

³ Na czym polega specyfika tego wartościowego postępowania, wkrótce zostanie wyjaśnione.

⁴ Por. przyp. 3.

Dla ścisłości należy zaznaczyć, że używa się niekiedy przymiotnika „moralny” jeszcze w innym sensie — pozaetycznym (którym się tu zajmować nie będziemy). „Moralny” w pewnych wyrażeniach znaczy „niezmysłowy”, a nawet „spekulatywny”, mówi się na przykład: „ból moralny” przeciwstawiając go „bólowi fizycznemu” związanemu niemal wyłącznie z podrażnieniem pewnych narządów zmysłowych. Anglicy nazywają nauki filozoficzne, spekulatywne: „*moral sciences*”. W pewnych innych wyrażeniach „moralny” znaczy mniej więcej tyle co „subiektywny”. W tym sensie mówi się na przykład o „pewności moralnej” — to znaczy nie opartej na obiektywnych, naprzykład matematycznych podstawach. „Odpowiedzialność moralną”, jako opartą na niewymiernych czynnikach subiektywnych, przeciwstawia się „odpowiedzialności prawnej” jako pociągającej za sobą określone sankcje obiektywne.

Rozróżnienie „etyki” i „moralności” (i odpowiednio pojęć: „etyczny” — „moralny”) doniosłe jest tam, gdzie chodzi o odróżnienie działań na podstawie przekonań od działań na mocy zasad. Jednakże w wielu przypadkach, zwłaszcza tam, gdzie rozważania dotyczą podstawowej charakterystyki omawianej dziedziny, zarówno czyny etyczne jak i moralne ukazują te same cechy specyficzne. Do ustalenia ich właśnie przejdziemy.

3. Charakter działania etycznego. Zastanówmy się nad jednym z najbardziej zasadniczych problemów epistemologicznych etyki, którego rozważenia natarczywie domagały się zagadkowe wyrażenia wstępne typu „pewne wartościowe działanie”. Problem brzmi: na czym polega specyfika etycznej lub moralnej wartości działania?

Bo przecież — jak wspomniano — działanie może być uważane za wartościowe („dobre”) i wtedy, gdy przynosi jakkolwiek bądź korzyść materialną, choćby doraźną. Na przykład ktoś może powiedzieć po opatrzeniu sobie chorej nogi, albo po złowieniu gęsi sąsiada i spożyciu jej, będąc głodnym: „to były dobre (wartościowe) działania”. Ale czy to były etycznie (wzgl. moralnie) wartościowe działania (choćby z punktu widzenia działającego)?

Nie. Działający może nazwać je dobrymi, ale nie nazwie ich etycznymi lub moralnymi (co nie znaczy, że musiałby je nazwać nieetycznymi lub niemoralnymi: w ogóle nie kwalifikuje tych działań z punktu widzenia etyki). Na czymże polega w obrębie działań „dobrych” *differentia specifica* działań etycznych, dokładniej — działań uchodzących za etyczne w odpowiednim systemie etyki?

Odpowiedź niełatwa. Największą trudność stanowi konieczność objęcia epitetem „etyczny” nie tylko działań ocenianych dodatnio z punktu widzenia systemu etycznego, który nazwać by można „etyką humanitaryz-

mu"⁵, lecz również takich działań, które mają charakter egocentryczny (a nieraz nawet skrajnie egoistyczny), jednakże zgodne są z normami i celami pewnego systemu etycznego — jak na przykład zdobywanie coraz głębszego poznania w systemie autoperfekcjonizmu, albo — przypadek najdrastyczniejszy! — oszukiwanie i mordowanie dla zdobycia władzy w etyce (sic!) Machiavellego.

Drogę do scharakteryzowania tak szeroko i relatywistycznie pojętego działania etycznego wskaże nam analiza struktury systemu etycznego w ogóle. Każdy pełny system etyki normatywnej zawiera bardziej lub mniej dokładną definicję „dobra najwyższego”, hierarchię wartości godnych realizacji ze względu na związek z „dobrem najwyższym”, wreszcie — nakazy i zakazy postępowania służące do wskazania dróg realizacji celów „etycznych”.

Dla przykładu weźmy system etyczny stoików. Dobrem najwyższym jest tu ἀρετή: cnota polegająca na mądrej, odważnej sprawiedliwości; z niej płynie najczystsza radość. Niższe wartości „godne wyboru” προηϊμένα) to: pogłębione poznanie świata, rozsądna wstrzeźliwość, szacunek i miłość otoczenia... Nakazy postępowania prowadzące do urzeczywistnienia tych dóbr: życie zgodne z naturą świata i z naturą człowieka, uniezależnienie się uczuciowe od przeciwności losu, wyrobienie w sobie stanu „beznamiętności” (ἀπάθεια)... Zakazy: używania gwałtu fizycznego i moralnego (naruszania wolności i godności innego człowieka), oszukiwania, schlebiana, oddania się w niewolę namiętnościom...

Rzucmy teraz okiem na system niemalże krańcowo różny: na egoistyczny (lub egocentryczny) w najwyższym stopniu system Maksa Stirnera. I tu znajdujemy „dobro najwyższe”: jest nim radość własnego Ja. Większe lub mniejsze przyjemności osobiste stanowią (zmienną, zależną od chwili) hierarchię wartości etycznych. Przepisy takie jak: „bądź egoistą!”, „lekceważ sobie wszystkie urojenia etyki społecznej”, „nie bądź niewolnikiem żadnej idei”... stanowią normy tego systemu etycznego.

Otóż jeżeli postępowaniem etycznym — w rozważanym obiektywistyczno-relatywistycznym znaczeniu tego słowa — nazwiemy postępowanie świadomie⁶ dążące do reali-

⁵ Przez etykę humanitaryzmu rozumiem nie określony system etyki, lecz pewien (bliżej nie precyzowany ze względu na jego ogólność) typ systemów etycznych, w którym jedną z naczelných norm jest nakaz działania na podstawie życzliwości powszechnej.

⁶ Świadomość zasad jest kluczem pozwalającym odróżnić postępowanie etyczne od miłosierdnego nawet w systemie humanitaryzmu. Można wyrzec się czegoś dla kogoś w porywie współczucia nie mając żadnych świadomych zasad etycznych; będzie to akt miłosierdzia (oceniany dodatnio w wymienionym systemie), ale nie postępowanie etyczne. Dopiero działanie na podstawie uświadomionych sobie

zacji naczelnego dobra i podrzędnych wartości danego systemu przez spełnianie wskazanych w nim norm zachowania się, to pod nazwą „postępowania etycznego” (w odpowiednim systemie) podpadnie na przykład dzielenie się z nieznanym ostatnim kawałkiem chleba (w etyce humanitaryzmu), lecz i na przykład „popychanie padającego” (w etyce Nietzschego).

O tej paradoksalności etologicznego ujęcia etyczności relatywizującego to pojęcie do systemu etycznego, na gruncie którego jest rozważane, będzie jeszcze mowa dalej. Na razie, w uzupełnieniu tego, co zostało dopiero co powiedziane o postępowaniu etycznym, można, jak się zdaje, pokusić się o taką zwięzłą jego charakterystykę: postępowanie etyczne (wzgl. moralne) zmierza do przysporzenia istocie żywej istotnego⁷ dobra. Teza ta wymaga oczywiście wyjaśnienia i uzasadnienia.

4. Komentarze do charakterystyki.

a) Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na moment intencji występujący w charakterystyce, wyrażony zwrotem: „postępowanie

zasad systemu etycznego jest działaniem etycznym, jak na przykład wtedy, gdy z szacunkiem traktujemy, brzydkich w naszym poczuciu estetycznym, stojących na bardzo niskim poziomie kulturalnym Pigmejów — hołdując maksymie, że należy szanować godność każdego człowieka.

Odróżnienie postępowania miłosiernego od etycznego doprowadziło niektórych wybitnych filozofów do zanegowania w ogóle wartości uczucia w dziedzinie etyki. Już stoicy twierdzili, że uczucie (na przykład współczucie) mać czystości działania etycznego podobnie jak wzruszenie narusza sprawność działania chirurgicznego. Także Kant pisał, że kwalifikacja działania jako etycznego zakłada wyeliminowanie momentów uczuciowych, co spotkało się ze znaną odprawą Schillera w dowcipnym epigramie *Gewissensskrupel*. — Wydaje mi się, że w tym rozumowaniu rygorystów tkwi podwójny błąd *non sequitur*. Z tego, że działanie etyczne jest działaniem na mocy zasad, a nie uczuć, nie wynika, że nie może towarzyszyć mu dodatnio oceniane uczucie; również (a może tym bardziej) nie wynika, że uczucie nie ma wartości w dziedzinie etyki: przecież wartości etyki humanitaryzmu, której rzecznikami byli i stoicy i Kant, ustanowione są właśnie na podstawie uczuć: miłości, współczucia, życzliwości powszechnej...

Człowiek działający etycznie i jednocześnie bezuczuciowo (o ile to jest w ogóle możliwe) może wzbudzić tylko zimny szacunek, ale pozostaje obcy otoczeniu (jak w gruncie rzeczy i ono jemu). Człowiek działający tylko na podstawie szlachetnych impulsów może cieszyć się miłością otoczenia, ale rzadko wzbudza jego szacunek. — Trwałym szacunkiem i głębokim przywiązaniem cieszy się zwykle tylko ten, kto potrafi działanie etyczne związać z silnym dodatnim uczuciem. (Należy zaznaczyć, że stwierdzenie stosunku otoczenia do różnych typów działania człowieka jest niezależne od zajmowanego stanowiska etycznego; natomiast ocena uczucia przeprowadzona tu jest ze stanowiska etyki humanitaryzmu).

⁷ Przez „dobre istotne” rozumiem dobro najwyższe w systemie etycznym lub jedno z dóbr podrzędnych z nim związanych.

zmierza" (mówiąc dokładniej: „postępujący zmierza”). Działanie niezamierzone nie podlega kwalifikacji etycznej (wzgl. moralnej): jeżeli ktoś mierzy w kolegę z pistoletu (będąc przekonany, że jest nienaładowany) i spuszcza cyngiel, w wyniku czego kolega zostaje trafiony śmiertelnie kulą, — działanie to nie może być uważane za nieetyczne; najwyżej — za lekkomyślne. Rozstrzygające znaczenie intencji dla oceny etycznej postępowania podkreślali już stoicy dochodząc do krańcowych twierdzeń: nawet działanie unieszczęśliwiające wielu ludzi musi być uznane za moralne, jeżeli podjęte zostało z dobrą intencją.

To stanowisko spotyka się często ze sprzeciwem: czyż można uznać za etyczne⁸ postępowanie obiektywnie szkodliwe, choć w intencji mające przynieść ulgę, a nawet radość? Czy można na przykład, nawiązując do słynnej bajki La Fontaine'a „Ogrodnik i niedźwiedź”, uważać za moralne rozwalenie kamieniem głowy ogrodnika przez niedźwiedzia-przyjaciela⁹, który chce zabić muchę siedzącą na czole ogrodnika i zakłócającą jego sen?

Myślę, że postępowanie niedźwiedzia (jeżeli pominąć zamiar bezlitosnego zabicia muchy!) należy uznać za etyczne, bo było w intencji bardzo życzliwe. A jeżeli nas szokuje ta kwalifikacja, dzieje się to dlatego, że podstawiamy niesłusznie pod „postępowanie” niedźwiedzia — „zabójstwo” (przez) niedźwiedzia. Ale taka operacja z naszej strony nawiązywałaby do słynnej aporii Eubulidesa „Elektra” i polegałaby na niedozwolonym zastępowaniu równoważników w funkcji intencjonalnej tak, jak zastępujemy równoważniki w funkcji prawdziwościowej. Przypomnijmy sobie to, co najistotniejsze, z tej aporii. Elektra może powiedzieć: „widzę tę zasłoniętą postać”. Owa zasłonięta postać jest tożsama z jej bratem Orestesem. A jednak Elektra nie może powiedzieć: „widzę Orestesa”. Bo „widzieć” jest tu terminem intencjonalnym. Podobnie — z tą różnicą, że chodzi o implikację, a nie o równoważność — w zdaniu „niedźwiedź planował uwolnienie ogrodnika od cierpień przez zabicie olbrzymim głazem muchy siedzącej na czole ogrodnika” nie wolno zastąpić całego wyrażenia po „planował” wyrażeniem „zabójstwo ogrodnika” — mimo że zabójstwo ogrodnika było konsekwencją rzucenia głazu na muchę. Bo w funkcji prawdziwościowej prawdziwość p pociąga za sobą prawdziwość q , gdy prawdą jest $p \supset q$. Ale w funkcji intencjo-

⁸ Kwalifikując etycznie musimy obrać jakiś system normatywny; obieram tu jako platformę etykę typu humanitarystycznego przyjętą na ogół we współczesnym świecie cywilizowanym (por. np. „Principles of practical morals” wyd. przez Società Filosofica Calabrese 30 I 1959 r. na podstawie uchwały Międzynarodowej Federacji Towarzystw Filozoficznych: a) „Szacunek i braterstwo wobec każdej istoty żywej...” itd.

⁹ Oczywiście antropomorfizując tego ostatniego.

nalnej podobne przechodzenie od p do q , gdy ku p skierowana jest intencja, jest niedozwolone, mimo że: $p \supset q$. A właśnie „planował” jest terminem intencjonalnym skierowanym ku p .

b) Cóż to jest — to „istotne” dobro? Gdzie jest owa instancja orzekająca, że jedno dobro jest istotne, a drugie — nie?

Tą instancją jest za każdym razem ten system etyki (normatywnej), który służy za platformę do oceny wartości czynu. Innymi słowy: pojęcie „istotności” dobra nie jest pojęciem absolutnym, lecz zrelatywizowanym.

Żeby pokazać względność tego pojęcia, rozważmy taki drastyczny (historycznie ufundowany) przykład. Oto z punktu widzenia etyki Świętej Inkwizycji postępowaniem etycznym jest spalanie na stosie żywcem heretyka, ponieważ zmierza ono do przysporzenia istocie żywej istotnego dobra, jakim jest zbawienie duszy. (Śmierć fizyczna i cierpienia cielesne nie stanowią z tego punktu widzenia jakiegokolwiek nadwerżenia „istotnego dobra” danej istoty).

To samo postępowanie (palenie na stosie żywcem heretyka) ocenione zostaje przez zwolennika systemu Epikura (zresztą i z bliższego wiąższości kulturalnych ludzi stanowiska humanitaryzmu) jako w najwyższym stopniu nieetyczne, ponieważ pozbawia istotę żywą istotnego dobra, jakim jest *καταπραΰσις ἡδονῆς*: stan niezmaconego spokoju, braku cierpień, a nawet błogości spowodowanej rozkoszowaniem się przyjaźnią i nauką, — nie dając nic wzamian; Epikur bowiem nie wierzy w życie pozagrobowe.

Poprzednie rozważania (por. pkt a)), wzbogacone przykładem z Inkwizytorem, prowadzą do paradoksalnych konsekwencji. Jeżeli wystarczy intencja etyczna, by czyn z niej wynikający został uznany za etyczny, to palenie heretyków przez Inkwizytora trzeba byłoby uznać za czyn etyczny nawet z punktu widzenia etyki humanitaryzmu: przecież Inkwizytor chciał uszczęśliwić heretyka przez spalanie go: chciał przez poddanie go przejściowym oczyszczającym męką na ziemi umożliwić mu dostanie się do nieba, krainy wiecznej szczęśliwości.

Konsekwencja tylko na pozór nie do przyjęcia. Gdyby Inkwizytor istotnie wierzył, że uszczęśliwia heretyka przez udostępnienie mu nieba, to — o tyle działałby etycznie (nawet z punktu widzenia humanitarystycznego: bo chce szczęścia innej istoty). Ale — o ile świadomie sprawia mu niewysłowione męki, postępuje wysoce nieetycznie (z tegoż punktu widzenia).

Można jeszcze oponować: czyż my często nie poddajemy mniejszemu cierpieniu istot nam drogich, by zato korzystały później z trwałych radości (na przykład poddając dziecko operacji)? Przecież tak samo działał we własnym sumieniu Inkwizytor: cierpienia ziemskie według niego są błahostką wobec „wiecznego szczęścia”, które udostępniają.

Odpowiadam: Gdybyśmy wyznawali system (religijno-) etyczny Inkwizytora, musielibyśmy uważać jego postępowanie wobec heretyka za etyczne — pod warunkiem, że istotnie kierował się wyłącznie wymienionymi motywami. Ale stoimy (mam na myśli przeważający pogląd współczesnego kulturalnego człowieka) na innym stanowisku: pozytywnym, odrzucającym zabobony dotyczące wiecznej szczęśliwości zgotowanej nam w raju za cenę straszliwych cierpień na ziemi, podobnie jak zabobony dotyczące wiecznych mąk w czeluściach piekielnych za nieprawość tu na ziemi. Uważamy świadome zadawanie okrutnych cierpień — i to dla realizacji, zdaniem naszym, chimerycznych celów — za jaskrawo sprzeczne z pozytywną etyką humanitaryzmu.

Ale — zaoponuje ktoś znów — dla Inkwizytora nie była to chimera. On był przekonany, że daje najwyższe szczęście za chwilowe wielkie cierpienia.

Gdyby był przekonany, gdyby rzeczywiście posyłał na stos wyłącznie nie dla uszczęśliwienia w swoim mniemaniu heretyków, nie można byłoby odmówić jego czynowi kwalifikacji czynu etycznego. Dlaczego jednak szokuje ten wniosek o etyczności postępowania Inkwizytora? — Dlatego, że wiemy, iż nie jest prawdą, że Św. Inkwizycja, pałac heretyków, kierowała się wyłącznie — wprawdzie zabobonna, ale głęboką i szczerą, żarliwą miłością do nich. Wiemy, że motywy wysyłania na męki ognia były całkiem nieetyczne: dominowała chęć odstraszenia innych heretyków, którzy dążyli do podważenia kościoła katolickiego; były to często rozgrywki osobiste o władzę; często nawet chodziło o konfiskatę majątków dla wzbogacenia siebie i organizacji kościelnej — ówczesnej opiekunki Świętej Inkwizycji...

Widzimy, dlaczego tak trudne jest przyjęcie, że postępowanie Inkwizytora było etyczne: znacznie mniej trudne byłoby, gdyby się uwierzyło, że posyłał na stos z gorącą i wyłączną (choćby i chimeryczną) wiarą, że uszczęśliwia. Ale wszystko to, co się wie o Inkwizycji, przemawia przeciwko takiemu przypuszczeniu: palenia z miłości (choćby i szaleńczej). Dlatego wzdramy się przed uznaniem etyczności postępowania Inkwizytora.

c) Mowa o „istocie żywej” (dokładniej: o istocie uważanej za świadomą), a nie tylko o człowieku, bo etycznie albo nieetycznie można postępować w pewnych systemach etycznych również wobec zwierząt, a nawet wobec roślin itp., jeżeli się im przypisuje jakiś prymitywny stopień świadomości, zdolność odczuwania przyjemności lub przykrości. Etyka humanitaryzmu potępia dręczenie zwierząt, a niektóre systemy pananimistyczne potępiają ze względów etycznych również niszczenie roślin i minerałów ponad skrajną potrzebę. Zbliża się do tego poglądu etyka starohinduska opierająca się na zasadzie „*tat twam asi*”.

5. Stanowisko relatywistyczne a stanowisko humanitarystyczne.

W dotychczasowym traktowaniu obiektywistyczno-relatywistycznym postępowaniem etycznym nazywa się każde postępowanie zgodne z jakimś odpowiednim systemem etycznym, to jest z takim systemem, który: a) ustala „dobra istotne”: dobro najwyższe i hierarchię wartości z nim związanych oraz b) podaje normy postępowania mającego na celu realizację owych wartości.

Z tego punktu widzenia:

α) etyczne ze stanowiska etyki cyrenajskiej byłoby zachowanie się człowieka poszukującego stale i wszędzie przyjemności i nie przebiegającego w poziomach owej przyjemności;

β) etyczne byłoby (na przykład w etyce solipsysty Maxa Stirnera) dbanie wyłącznie o zdobywanie wszelkich wartości dla siebie jako dla „Jedynego” — ze zlekceważeniem jakichkolwiek potrzeb i związanych z nimi cierpień i radości innych ludzi;

γ) etyczne nawet byłoby — ze stanowiska etyki indiańskiej — zachowanie się wojownika, który dąży do zdobycia jak największej liczby skalpów będącej miernikiem jego sławy wojennej stanowiącej dla każdego klasycznego Indianina dobro najwyższe;

δ) nie można byłoby natomiast nazwać etycznym (ze stanowiska etyki humanitaryzmu) zachowanie się matki ofiarującej się dla swych dzieci, ponieważ zachowanie się to nie wypływa z żadnego systemu etycznego, a zachodzi „żywiółowo”, instynktownie. — Niedbanie matki o własne dzieci jest niezgodne z normatyką społeczną¹⁰, a nie etyczną: z punktu widzenia etycznego nie ma wyróżnienia dzieci własnych spośród innych istot, o które się nie dba.

Takie — w wielu momentach paradoksalne — pojęcie obiektywistyczno-relatywistyczne etyczności jest bardzo owocne przy badaniach etologicznych¹¹, ponieważ: 1° jak wymaga postawa naukowa, nie wyróżnia w działaniach opisowo-analitycznych żadnego uprzywilejowanego systemu etycznego; 2° jest bardzo szerokie i obejmuje, jak się zdaje, wszelkie możliwe przedmioty badań etyki naukowej, a tym samym wszelkie czyny uchodzące w jakimkolwiek systemie etyki za wartościowe.

Często jednakże — bardziej lub mniej świadomie stając na platformie jednego z popularnych we współczesnym świecie kulturalnym systemów etycznych typu humanitarystycznego — nazywamy etycznym tylko takie postępowanie, które zmierza do pomnożenia radości lub zmniejsze-

¹⁰ O różnicy między normatyką społeczną a etyczną — por. § 7.

¹¹ O charakterze i zadaniach etologii — patrz § 12.

nia cierpień innych ludzi¹². Takie pojęcie etyczności nie ma już charakteru etologicznego, naukowego, lecz ma charakter normatywny, z konieczności nienaukowy¹³, choć na ogół bliższy sercu współczesnego kulturalnego człowieka.

Z punktu widzenia „etyki humanitaryzmu”, o której tu mowa, nie wystarczyłoby takie scharakteryzowanie postępowania etycznego, które mogłoby zadowolić etologa; nie wystarczyłoby powiedzieć, że jest to postępowanie zmierzające do przysporzenia istotnie żywej istotnego dobra. Należałoby uzupełnić tę charakterystykę następującymi momentami:

1° Chodzi zasadniczo o przysparzanie istotnego dobra innym istotom: w stosunku do samego siebie przysparzanie istotnego dobra polegać może tylko na samodoskonaleniu;

2° Przysparzając dobro jednym nie powinniśmy przy tym wyrządzać zła innym¹⁴;

3° Dochodzi zwykle jeszcze moment ofiarności. Na ogół nazywa się etycznym takie postępowanie, przy którym przysporzenie komuś dobra wymaga wyrzeczenia się przez sprawcę pewnych (mniejszych lub większych) wartości bądź pokonania pewnych oporów. Dlatego też nikt nie będzie uważał pocałunku udzielonego przez ukochanego ukochanej za postępowanie etyczne: wprowadzie uszczęśliwia inną istotę nie wyrządzając zła innym (warunek 1. i 2. spełniony), ale nie jest aktem ofiarności, wyrzeczenia się ze strony sprawcy; przeciwnie, jego samego też uszczęśliwia (nie czyniąc doskonalszym etycznie: patrz uwagę w punkcie 1.).

Tak na ogół rozumie się we współczesnym kulturalnym społeczeństwie postępowanie etyczne. Nietrudno zauważyć, że chociaż taka charakterystyka etyczności w systemie etyki humanitaryzmu może osobiście, niejako prywatnie, odpowiadać wielu badaczom w dziedzinie etyki (w tej liczbie piszącemu te słowa), nie nadaje się ona na użytek etologiczny, ponieważ zmniejsza w bardzo znacznym stopniu zakres tych postępowań, które podlegałyby badaniu etyki jako nauki opisowo-analitycznej: nauki o tym, co kiedykolwiek i przez kogokolwiek uważane było za etyczne.

6. Etyka a filozofia społeczna. Etyka rozpatruje zasadniczo działanie jednostki niezależnie od jakiegokolwiek organizacji (instytucji) społecznej. Gdyby nawet nie było społeczeństwa ludzkiego i jego instytucji, jeszcze można byłoby — w pewnych systemach — rozważać

¹² Por. Cz. Znamierowski: *Naczelna norma moralna i jej pochodne*. „Studia Filozoficzne” 1957, nr 3, s. 97—98.

¹³ O nienaukowości etyki normatywnej — por. § 8.

¹⁴ Kwestia kazuistyczna, jak dalece „małe” (?) cierpienie jednych może być tolerowane, gdy stanowi warunek „dużej” (?) radości drugich, nie jest tu rozważana.

etyczność postępowania człowieka — choćby wobec siebie samego albo wobec zwierząt.

Istotnie, z punktu widzenia perfekcjonizmu, doktryny uznającej samodoskonalenie człowieka za najistotniejsze dobro, jeszcze podlegały (samo)ocenie etycznej: jako dodatnie — postępowanie człowieka, starającego się sublimować swoje popędy zmysłowe w twórczości artystycznej, a jako ujemne — na przykład codzienne upijanie się do nieprzytomności i „zezwierżenia” (przepraszam zwierzęta!).

Podobnie — ze stanowiska etyki buddyzmu (zresztą i z bliższego nam stanowiska humanitaryzmu) postępowanie myśliwego — amatora-sportowca, który zabija zwierzęta wyłącznie dla zaspokojenia krwiożerczego instynktu walki, byłoby wysoce nieetyczne — nawet gdyby znalazł się on sam na świecie; również wtedy, gdyby, dajmy na to, znalazł się sam w nieznannej dotąd okolicy bieguna południowego, zaczął wykluwać oczy wszystkim napotykanym pingwinom.

Filozofia społeczna — w odróżnieniu od etyki — zajmuje się działaniem jednostek i grup ludzkich ze względu na organizacje i instytucje powstałe jako wytwór stosunków międzyludzkich.

„Społeczeństwem”, ze względu na które rozpatruje się tu wartość działania jednostki lub grupy, może być zbiorowość najliczniejsza — ludzkość cała, jak to się dzieje w teoriach kosmopolitycznych cyników, stoików, chrześcijan, socjalistów...

Ale „społeczeństwo” może zwięzić się do dwojga ludzi: między Robinsonem a Piętaszkiem na bezludnej wyspie już zachodzą stosunki społeczne; wytwarza się bowiem instytucja niewolnictwa (stosunek pana do niewolnika i *vice versa*). A właśnie stosunek jednostki do jednostki może być nazywany społecznym wtedy, gdy zostaje między nimi wytworzona choćby najprymitywniejsza „instytucja” (organizacja). Nie musi ona powstawać przez umyślne działanie organizujące; wszystkie pierwotne instytucje społeczne (rodzina, język, grupa zbieracza...) powstały żywiołowo.

Dobre działanie w dziedzinie etyki nazywamy etycznym względnie moralnym. Dobre działanie w dziedzinie życia społecznego nazywamy często: słusznym, sprawiedliwym, choć ten ostatni epitet szczególnie raz: w zastosowaniu do działań społecznych kwalifikowalnych dodatnio w teoriach „egoizmu totalnego”.

Odróżnienie etyki od filozofii (lub lepiej: normatyki¹⁵) społecznej zachodzi dopiero na względnie wysokim poziomie kultury umysłowej człowieka. Na niższych szczeblach cywilizacyjnych nie ma jeszcze

¹⁵ O normatyce będzie mowa w § 7.

zróznicowania; wartość moralną (etyczną) utożsamia się z wartością społeczną — z przewagą punktu widzenia społecznego: łatwiejszego do uchwycenia, gdyż odwołującego się do czynników zewnętrznych: nakazów i zakazów wytworzonych przez instytucje społeczne. Dzieje się tu analogicznie do tego, co znajdujemy w dziedzinach badanych przez psychologię genetyczną i przez historię filozofii. Dziecko najpierw ujmuje otoczenie, później dopiero odkrywa własne „ja”. Myśliciele greccy najpierw byli „filozofami przyrody” (Jończycy...); później dopiero zwrócili się do badania poznania ludzkiego (Sokrates, sofisci...). Ześrodkowanie uwagi na czynnikach „wewnętrznych”, subiektywnych i przyznanie im istotnej wartości wymaga pewnej dojrzałości umysłu. Stąd — wyprzedzanie oceny etycznej przez społeczną w dziejach ludzkości (a zresztą i w zakresie rozwoju jednostki).

7. Normatyka etyczna a społeczna. Zbiór norm (nakazów, zakazów) etycznych nazwiemy normatyką etyczną. Trzeba ją starannie odróżniać od normatyki społecznej stanowiącej zbiór norm filozofii społecznej.

Rozróżnienie jest o tyle ważne, że niezmiernie często spotyka się pomieszanie tych dwóch typów normatyki. Jakże często nakazy i zakazy (normatywnej) filozofii społecznej podaje się jako normy etyczne!

Zanim przejdziemy do przykładów uprzytomnijmy sobie raz jeszcze cechy różniące etykę od filozofii społecznej.

Etyka (normatywna) reguluje postępowanie jednostki ludzkiej ze względu na zdobycie lub zaprzepaszczenie jakiejś „istotnej” wartości, przy czym ta wartość (będąca „ideałem” w przypadku, gdy się dąży do jej realizacji) jest ustalana bez względu na jakiegokolwiek bądź organizacyjne czy instytucjonalne powiązanie ze sobą jednostek. Gdyby nie było społeczeństwa ludzkiego i jego instytucji, jeszcze aktualne mogłyby być takie normy etyczne jak: „kochaj (wszelką) istotę żywą i nie rób jej (w miarę możliwości) krzywdy; „poszukuj nieustannie rozkoszy”, doskonal się nieustannie (przez ćwiczenie woli, głębsze poznanie świata itp.)” etc.

Normatywna filozofia społeczna podaje, jak już wiemy, nakazy i zakazy postępowania właśnie biorąc pod uwagę społeczeństwo i jego instytucje. „Występuj solidarnie z przywódcami klasy robotniczej”, „broń za wszelką cenę Ojczyzny”, „nie kalaj kasty, do której należysz, zetknięciem się z śudrą (= pariasem)”, „zmuszaj innych — jeśli trzeba, siłą — do wyznawania poglądów politycznych twojej grupy i do działania w myśl tych poglądów” — oto próbki norm społecznych różnych systemów.

Wszędzie tu bierze się pod uwagę domniemane dobro społeczeństwa¹⁶ (lub jego fragmentu), przy czym owe normy społeczne mogą być nieraz sprzeczne z poglądami etycznymi lansującymi je jednostek hołdujących normom etycznym bezwzględnie — takim jak: „nie zabijaj”, „nie kłam”, „nie zmuszaj nikogo do działania wbrew jego woli i przekonaniom”...

Okazuje się, że można uważać pewne postępowanie za słuszne (społecznie wartościowe), a jednocześnie za nieetyczne. Choć maksyma: „cel uświęca środki” uważana jest przez pewnych społeczników za słuszną, często przyznają oni, że etyczna to ona nie jest.

Blizsza analiza wykazuje, że ta sama norma może raz mieć charakter społeczny, a za innym razem etyczny. Na przykład „pomagaj w niedoli innym” albo „bądź aktywnie życzliwy wobec innych” — są to normy społeczne wtedy, gdy wartość zalecanego zachowania się uzasadnia się dobrem społeczeństwa; ale te same normy mają charakter etyczny, jeżeli uzasadnione są tym, że przysparzają „istotne dobro” jednostce ludzkiej niezależnie od zastosowań społecznych: na przykład jeżeli sądzi się, że aktywna życzliwość i dążenie do niesienia pomocy wzbogacają w sposób istotny charakter ludzki.

Porównanie punktu widzenia społecznego z punktem widzenia etycznym okazuje, jak już na to wskazywałem, że drugi jest głębszy i bardziej „zasadniczy”. Społeczeństwo, rozumiane nie jako zbiór konkretnych jednostek, lecz jako organizacja, jest pewną konstrukcją, a tym samym pewną abstrakcją. Toteż „dobro społeczeństwa” tylko jakoś pośrednio jest dobrem jednostki (i bynajmniej nie każdej!). Poza tym dobro społeczeństwa rozumiane jest na ogół raczej wąsko i „poziomo” jako dobrobyt materialny: brak nędzy i wyzysku jednej grupy społecznej przez drugą. O wartościach kultury umysłowej (intelektualnych, estetycznych...), jakie należałoby wywalczyć dla społeczeństwa, mówi się rzadziej. Wreszcie — czyn jest „słuszny” (wartościowy społecznie) bez względu na intencję czyniącego. Nie trzeba wnikać w przeżycia działającego, by osądzić, czy jego postępowanie przyczynia się do realizacji dobra społeczeństwa. Dlatego na przykład filozofia społeczna komunizmu potępia „liberałów” mających często najlepsze intencje społeczne, a mimo to ze względu na ich działanie podlegających osądowi ujemnemu jako „wrogowie społeczni”.

Inaczej — w dziedzinie etyki. Tu dla oceny czynu trzeba sięgnąć

¹⁶ Normy społeczne mogą też mieć na celu dobro nie społeczeństwa, lecz jednostki — ale w społeczeństwie i w związku ze społeczeństwem. Np. maksyma machiavellowska zwrócona do monarchy: „bądź przebiegły jak lis” albo zasada (będąca ukrytą normą): „monarsze wszystko wolno (oszukiwać, truć, dusić, palić) dla zdobycia władzy”, bo „*il fine giustifica i mezzi*” (jest to zasada, z której można wyprowadzić normę zarówno etyczną jak i społeczną).

w głąb człowieka, w jego intencje. Jeśli intencje są dobre, czyn z nich wypływający nie może być uznany za nieetyczny.

Etyka — w przeciwieństwie do filozofii społecznej — rozważa realizację dobra konkretnej jednostki ludzkiej, a więc dobro bezpośrednio dotyczące człowieka. I dobro to rozumie na ogół nie jako dobro „materialne”: wygodę techniczną czy dobrobyt ekonomiczny, — lecz jako dobro duchowe: radość poznania czy przeżycie piękna, zadowolenie z panowania nad sobą czy z przyczynienia się do szczęścia innego człowieka...

I właśnie dlatego, że punkt widzenia etyczny jest głębszy i „wyższy”, kształtuje się on w dziejach ludzkości później niż społeczny: wymaga większej dojrzałości duchowej.

8. **K r y t y k a e t y k i n o r m a t y w n e j.** Po dokonaniu odróżnienia normatyki etycznej od społecznej, a co za tym idzie — etyki od filozofii społecznej, możemy skupić uwagę na samej etyce i zadać sobie pytanie, czy etyka — w tej postaci normatywnej, w jakiej ją dotychczas przeważnie rozpatrywaliśmy — ma charakter naukowy. Krótko: czy etyka normatywna jest nauką?

Bliższa analiza okazuje, że etyka normatywna nie ma charakteru naukowego. Przemawiają za tym następujące argumenty:

1° Etyka normatywna jest **d o g m a t y c z n a**: nie uzasadnia naukowo swych norm, lecz opiera je na: objawieniu, poczuciu własnym itp. Nauka natomiast, jak zobaczymy niebawem, wywodzi swe „normy” ze związków empirycznych (obiektywnie) ustalonych.

2° Etyka normatywna jest **a b s o l u t y s t y c z n a**: normy etyczne mają obowiązywać powszechnie i bezwzględnie; takich absolutnie obowiązujących norm nauka nie wydaje.

Każdy sąd naukowy jest zrelatywizowany: do zmiennego doświadczenia (w naukach empirycznych) albo do zmiennej konwencji (w naukach formalnych).

I w nauce (technicznej, praktycznej) spotykamy sądy normatywne; ale one są zawsze zrelatywizowane.

Przykład. Do weterynarza przychodzi właściciel chorego psa i prosi o środek uśmiercający. Weterynarz: — „Niech Pan da preparat arszenikowy”.

To nie jest nakaz bezwzględny; to skrót sądu warunkowego: „Jeżeli Pan chce, żeby pies nie żył (nie męczył się), niech Pan mu da...” etc. Ogólnie: Nauka nigdy nie mówi: „rób bezwzględnie i bezwarunkowo to

a to", lecz: „jeżeli chcesz osiągnąć ten a ten cel, postąp tak a tak (=zastosuj takie a takie środki)”.
 (=zastosuj takie a takie środki)”.
 Można zapytać: na jakiej cudownej podstawie nauka potrafi wydawać normy — choćby i warunkowe (zrelatywizowane do celu)? Nie ma tu żadnej magicznej *rationis normativae* analogicznej do molierowskiej *facultas dormitiva*: normy warunkowe wysuwane przez naukę opierają się po prostu na najpospolitszych w każdej nauce sądach warunkowych typu „jeżeli p, to q”, w których stwierdza się (gdy chodzi o nauki empiryczne) związek między przyczyną a skutkiem będący w umyślnym działaniu ludzkim związkiem między środkiem a celem. Stąd sąd asertywno-warunkowy „jeżeli p, to q” przedzierzga się w sąd normatywno-warunkowy „jeżeli chcesz osiągnąć q, zastosuj p”¹⁷.

Ktoś może powiedzieć: Ale i etyka wydaje sądy warunkowo-normatywne. Na przykład zasady etyki chrześcijańskiej można interpretować tak: jeżeli chcesz być zbawionym, — przestrzegaj dekalogu i przykazań kościelnych.

¹⁷ Istnieje niewątpliwa analogia między stosunkiem nauki do celów życiowych z jednej strony a stosunkiem logiki do sądów realnie prawdziwych. Logika nie jest powołana do orzekania, czy jakiś sąd jest prawdziwy. To jest zadaniem innych nauk empirycznych, które porównują dany sąd z doświadczeniem. Mimo to logika oddaje usługi naukom empirycznym przez to, że: a) bada krytycznie, czy sąd podany przez nauki empiryczne jako „prawdziwy” jest dostatecznie uzasadniony metodologicznie, b) bada, jakie konsekwencje dadzą się wysnuć z sądów uznanych pozalogicznie (tj. w dziedzinie nauk empirycznych) za prawdziwe. — Właśnie dlatego, że nie logika gwarantuje prawdziwość realną sądów, charakterystyczny dla warunkowy: jeżeli (prawdziwy jest sąd) p, to (prawdziwy jest sąd) q. Logika odpowiada tu nie za prawdziwość sądu p, lecz za prawdziwość sądu q, gdyby się uznało, że wynika — z prawdziwego sądu p, za co logika gwarantować nie może. Jednakże logik jest także człowiekiem żyjącym w świecie realnym i mającym własne doświadczenie. Toteż może się zdarzyć, że jego własne doświadczenie każe mu odrzucić — ze względów pozalogicznych — sąd p jako fałszywy. Nie będzie to już działanie logika, dbającego wyłącznie o konsekwencję, lecz czyn człowieka poszukującego prawd realnych.

Podobnie nauka nie jest powołana do orzekania, czy jakiś cel życiowy jest wartościowy. O tym decydują różnorodne potrzeby działania ludzkiego. Nauka może jednak oddać usługi etyce przez to, że: a) bada krytycznie, czy cel wskazany przez dany system etyczny jest realny (osiągalny), b) bada ewentualne środki prowadzące do celów wysuniętych poza nauką (to jest w dziedzinie potrzeb ludzkich i ludzkiego działania). Jeżeli w tych warunkach nauka podaje normy działania, to czyni to w postaci norm warunkowych: — jeżeli chcesz osiągnąć cel B, zastosuj środek (-ki) A. — Nauka nie gwarantuje wartości celu B (może nim być na przykład, jak dla Hitlera, wystąpienie „wrogiej rasy”); zajmuje się ona tylko podaniem skutecznych środków prowadzących do wskazanego jej celu (w rozważanym przypadku podyktowała budowę komór gazowych i pieców krematoryjnych). Na szcze-

Łatwo stwierdzić różnicę między tą „warunkowością” a warunkowością normatywnego sądu naukowego. Warunek tu wymieniony („jeżeli chcesz być zbawionym”) podany jest z całą świadomością bezwzględnej powinności jego spełnienia. W rozwinięciu brzmiałby on jak następuje: „Jeżeli chcesz być zbawionym, — a bezwzględnie powinieneś chcieć, — przestrzegaj dekalogu etc.”.

Jak widzimy, warunkowość sądów normatywnych w etyce jest tylko pozorna: u podstawy leży bezwzględny sąd powinnościowy należący do teŝe dziedziny etyki.

Inaczej — w nauce. Wymaganie „bezwzględnej powinności postępowania” — nawet wtedy, gdy wiąŝe się z normatywnymi sędami naukowymi, leŝy w dziedzinie pozanaukowej, najczęściej w płaszczyźnie normatyki społecznej. „Do budowy mostu o takiej a takiej długości używaj materiałów o takiej a takiej nośności”. W rozwinięciu (przy uwzględnieniu warunkowości) sąd ten brzmi: — Jeżeli chcesz, by zbudowany przez ciebie most nie runął, użyj... itd. — W jeszcze dalszym rozwinięciu (z uwzględnieniem powinności) sąd ten brzmi: — Jeżeli chcesz, ŝeby budowany przez ciebie most nie runął, — a powinieneś tego chcieć, — użyj... itd. W tej normie naukowej sąd powinnościowy nie leŝy w dziedzinie samej nauki, lecz jest podyktowany względami społecznymi: powinnością społeczną bowiem budowniczego mostów (jak zresztą i powinnością innych ludzi) jest nienaraŝanie członków społeczeństwa na kalectwo lub śmierć.

ŝeby przekonać się, ŝe przytoczony sąd powinnościowy nie jest integralną częścią sądu czysto naukowego, wystarczy przypomnieć sobie fakty, kiedyś inżynierowie sabotaŝyści specjalnie budowali mosty w krajach okupowanych na podporach o nośności znacznie słabszej niŝ przepisana przez inŝynierię lądową, aby, opierając się na tych samych normach naukowych (technicznych) — z odrzuceniem wymienionego zdania powinnościowego — osiągać przewidziany przez naukę wynik: zawalenie się mostu (w czasie przejeŝdzania przezeń czołgów nieprzyjacielskich).

Jak z tego widać, do nauki samej nie naleŝy formułowanie bezwzględnych powinności: zupełnie niezależnie od przestrzegania tych lub

ście uczony jest nie tylko beznamiętnym badaczem, oceniającym skuteczność środków do zadanego celu; jest on także (a moŝe przede wszystkim) czującym i działającym człowiekiem stawiającym sobie własne cele etyczne. Na podstawie ukształtowanego przez siebie pojmowania celów etycznych moŝe on nie tylko odmówić poszukiwania środków prowadzących do urzeczywistnienia celów uznanych przezeń za nieetyczne, lecz nawet zwalczać tych, którzy owe nieetyczne cele lansują: zwalczać nie w płaszczyźnie nauki, która nie wartościuje etycznie, lecz w ŝyciu, w sferze stosunków międzyludzkich. I choć nie w dziedzinie nauki, to jednak posługując się nauką.

innych zdań powinnościowych łączonych przez normatykę społeczną (lub inną) z normami (warunkowo-)naukowymi — te ostatnie mają swoją obiektywną wartość w zastosowaniu praktycznym, ponieważ, jak to pokazywałem, opierają się na obiektywnie (naukowo) stwierdzonych związkach przyczynowych (gdy chodzi o nauki empiryczne) lub formalnych (gdy chodzi o nauki logiczno-matematyczne).

Istnieje zatem zasadnicza różnica między sądami naukowymi a sądami etyki normatywnej. Pomijając już omawianą różnicę w sposobie uzasadniania należy zwrócić uwagę na zasadę bezwzględnej powinności (lub bezwzględnego zakazu) działania w dziedzinie etyki, a na nieobecność takiej zasady w dziedzinie samej nauki — w przypadku, gdy się nie łączy zastosowania jej w praktyce z leżącymi na zewnątrz niej celami społecznymi lub podobnymi.

Można dalej zapytać: dlaczego nauka nie wydaje norm bezwzględnych?

Wiąże się to z tym, że nauka nie ustanawia naczelnych wartości, naczelnych celów działania, ideałów, do których realizacji powinien człowiek zmierzać bezwzględnie.

Nie wolno nam zapominać o tym, że człowiek stawia sobie naczelne cele działania nie jako badacz na terenie nauki, lecz jako istota żyjąca, pragnąca i działająca, by zaspokoić swoje pragnienia. Innymi słowy: to potrzeby ludzkie wyznaczają cele, a zadaniem nauki jest: a) rozpatrzenie krytyczne możliwości zrealizowania tych celów; b) ewentualne wskazanie środków prowadzących do wskazanych celów realnych.

Przykłady: Ad a) Rozpatrując cel etyki mistyków, jakim jest połączenie się z bóstwem, nauka może wskazać na niedowodność istnienia bóstwa, a przez to na chimeryczność etyki mistycznej. Ad b) Rozpatrując na przykład cele „etyki socjalistycznej” (wytworzenie poszanowania dla dobra społecznego, szacunku dla pracy, solidarności itp.) nauka (pedagogika, psychologia, socjologia) może szukać środków dla realizacji tego celu...

Ale nie nauka wskazuje cele i nie ona wydaje normy bezwzględne działania.

Zaznaczyć należy, że mimo iż nauka nie ustala najwyższych celów działania ludzkiego, może ona w znacznej mierze przyczynić się do uświadomienia sobie przez człowieka (nie jako uczonego, lecz jako istotę pragnącą i działającą) nowych celów działania: wtedy na przykład, gdy nauka odkrywa nowe zjawiska, nowe strony rzeczywistości, nowe punkty widzenia na nią.

9. O etyce normatywnej prof. Kotarbińskiego. Zwolennikiem etyki normatywnej (bezwzględnie obowiązującej) jest

m. inn. prof. Tadeusz Kotarbiński. Zajmuje on w pewnym sensie¹⁸ stanowisko sokratyczne: człowiek posiada sumienie, które dyktuje mu, co jest dobre, a co złe, i to właśnie sumienie jest źródłem bezwzględnych norm moralnych.

Wydaje się jednak, że to, co prof. Kotarbiński podaje za normatykę etyczną, jest w znacznej mierze normatyką społeczną: przeciw ze względów społecznych, a nie czysto indywidualnych, wewnętrznych i zasadniczych żąda prof. Kotarbiński, by każdy człowiek uznawał te normy, które on (prof. Kotarbiński) głosi. Bo zmuszania innych nie może prof. Kotarbiński uznać za etyczne; natomiast może uznać za słuszne ze względu na dobro społeczeństwa. Innymi słowy: wymaganie, zobowiązanie do pewnych czynów uznanych za etyczne należy tu do metasytemu — nie mającego już charakteru etycznego, lecz mającego charakter społeczny.

To z punktu widzenia teorii i praktyki życia społecznego wymaga się od wszystkich ludzi solidarnej i sumiennej (pilnej) współpracy w dziedzinach pożytecznych społecznie. To z punktu widzenia normatyki społecznej, a nie etycznej wymaga prof. Kotarbiński (jak zobaczymy), by człowiek nie był tchórzem, by był „spolegliwym opiekunem”¹⁹.

Nie można — ze stanowiska etyki uznającej wolność przekonań i odczuć — wymagać ich wyrzucenia jak gałganów zastępując je przekonaniem i odczuciami „normodawcy”. Nie sposób zresztą uznać takiego

¹⁸ Pod innym względem poglądy prof. Kotarbińskiego różnią się od poglądów Sokratesa. Według pierwszego poglądy etyczne są niezależne od stanowiska teoretycznego (por. *Sprawy sumienia*, Książka i Wiedza 1956, s. 11—12). Sokrates zaś, protoplasta „etyki intelektualistycznej”, sądzi, że poglądy etyczne są konsekwencją koncepcji teoretycznych. Teza prof. Kotarbińskiego o postępowaniu etycznym niezależnym od filozofii może znaleźć pewne oświetlenie na podstawie przeprowadzonego przeze mnie (w § 3) rozróżnienia postępowania na mocy dodatniego impulsu uczuciowego i postępowania na mocy zasad etycznych. Niewątpliwie, pierwszy typ postępowania jest niezależny od wszelkiego filozofowania. Drugi natomiast wydaje się dość ściśle (choć istotnie niejednoznacznie) związany z systemem światopoglądowym, co się ujawnia chociażby w różnym charakterze czynu etycznego teisty i wolnomyśliciela, podlegającego w konsekwencji różnym ocenom: Wyznawca chrześcijaństwa, gdy postępuje w myśl zasad etycznych swego systemu, uzasadnia swe postępowanie „bojaźnią bożą”, chęcią służenia Bogu, wreszcie przyszłą nagrodą w raju lub obawą mąk w piekle. Czy można takie postępowanie, które podyktowane jest strachem czy antycypacją wynagrodzenia, nazwać czysto etycznym? Wolnomyśliciel natomiast postępujący w myśl zasad etyki autonomicznej zdolny jest do czynów czysto etycznych, ponieważ może, jak Spinoza (*Ethica*, V, prop. XLII) głosić, że „*beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus*”. Jak widzimy, charakter i walor działania etycznego jest różny w zależności od jego uzasadnienia filozoficznego (światopoglądowego).

¹⁹ *Sprawy sumienia*, s. 14—15.

postępowania ze względów psychologicznych: nie można nikogo zmusić, by odczuwał sympatię czy miłość do człowieka albo do idei. Można spowodować istotną zmianę przekonań i odczuć tylko w swobodnej dyskusji, kiedy partner ma nieskrępowaną wolę przyjęcia idei czy jej odrzucenia.

Ale zmuszanie do zachowań się (nie do przekonań!) zgodnie z wolą prawodawcy jest nie tylko możliwe, lecz może okazać się skuteczne, bo normatyka społeczna nie odwołuje się do intencji: wystarczy jej zapewnienie normodawcy zewnętrznie poprawnego zachowania się członka społeczeństwa.

Ale wróćmy do obrony przez prof. Kotarbińskiego etyki normatywnej.

Stanowisko normatywno-absolutystyczne prof. Kotarbińskiego ukażało się wyraźnie w jego polemicznym głosie wymierzonym przeciwko relatywizmowi etycznemu Sartre'a, o którym opowiadałem w odczycie poświęconym współczesnej filozofii francuskiej²⁰. Nie ma racji Sartre²¹, mówił prof. Kotarbiński. Istnieją absolutne i powszechne wartości etyczne; okrucieństwo, szalbierstwo, tchórzostwo wszędzie i zawsze są uważane za niemoralne.

Mniej więcej to samo pisze prof. Kotarbiński w czasopiśmie „Polityka” (Nr 8/52) z 22 II 58 r. (s. 11): „...Determiniści i indeterminiści, materialiści i spirytualiści itd., o ile trzeźwo myślą (podkr. N. Ł.), muszą się zgodzić na to, że dobroć, odwaga, prawość zasługują na szacunek, a okrucieństwo, tchórzostwo i szalbierstwo zasługują na pogardę”.

Co można przeciwstawić temu absolutystycznemu pogładowi etycznemu prof. Kotarbińskiego? — Chyba własne poglądy gnoseologiczne znakomitego filozofa piętnujące teorie „absolutnych wartości” jako hipostazę w stylu platońskim.

Istotnie, krytyka gnoseologiczna pokazuje, że wartości etyczne (jak zresztą i inne: logiczne, estetyczne...) są produktem myśli i doświadczenia oraz potrzeb ludzkich — nie tylko fizycznych, lecz i duchowych — i jak wszystkie wytwory ludzkie nie są absolutami rządzącymi człowiekiem (to byłaby właśnie hipostaza, z którą tyle walczy sam prof. Kotarbiński), lecz są zmienne i zależne od epoki, środowiska, sytuacji konkretnej, a przede wszystkim od doświadczeń, dążeń i przymysłów jednostki. To nie wartość jest odrębną istnością, można powiedzieć idąc śladami reizmu prof. Kotarbińskiego, lecz przedmiot konkretny posiadający te cechy, których wyzyskanie zaspokaja nasze potrzeby. Owe cechy, „wartościowe” dla nas, odrywamy w naiwnej myśli od konkretnego przed-

²⁰ Na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Warszawie 31 I 1958 r.

²¹ Piętnując *L'esprit de sérieux* Sartre rozprawia się z niewolnictwem człowieka wobec stworzonych przez niego samego wartości — nieświadomie alienowanych i absolutyzowanych.

miotu, „idealizujemy” (uogólniamy, rzutujemy ponad siebie) i w ten sposób tworzymy hipostazy absolutów nami rządzących.

Należy zaznaczyć, że sam prof. Kotarbiński w niektórych wypowiedziach stwierdza relatywizm oceny etycznej: „...Różnymi czasy i w różnych krajach tak dalece rozmaicie feruje się wyroki moralne, tak bardzo niezgodne wydają się oceny...” „Wszak sumienie sumieniu nierówne, zmienia się jego głos w ciągu wieków i co kraj to obyczaj²²...” — Jakże te stwierdzenia godzą się z bezwzględną normatyką etyczną dalej rozwijaną w tejże samej pracy? Na jakiej podstawie zakłada się nieco dalej²³ jednolitość bezwzględnych wyroków sumień ludzkich?

Ale od krytyki ogólnej i zasadniczej przejdźmy do rozpatrzenia poszczególnych wartości etycznych „powszechnych i bezwzględnych” przytoczonych przez prof. Kotarbińskiego w „Polityce”. Dla każdej z nich można ukazać społeczność (albo jednostkę) albo sytuację, w których nie były lub nie są uznawane.

Dobroć, polegająca na przykład na wybaczeniu wrogowi, uważana była za mazgajstwo przez Rzym, Germanów, sektę Satanistów..., hitlerowców..., przez Nietzschego...

Odwaga w wielu sytuacjach i w naszym środowisku uważana jest za zło: na przykład gdy chuligan rzuca się na uzbrojonego milicjanta...

„Prawość jest wartością” — to sąd analityczny: w pojęciu prawości już mieści się dodatnia ocena²⁴. A chodzi przecież o to, co się za prawość uważa. W moralności pewnych ugrupowań doniesienie władzy o wykroczeniu serdecznego przyjaciela albo ojca jest cechą prawości; czy wszyscy się na to zgodzą?

A okrucieństwo? Św. Inkwizycja stosowała wymyślne tortury wobec swoich wrogów „w imię Boże”, uważając ten akt za wysoce sprawiedliwy i zapewne etyczny. Nie chodziło w tych operacjach tylko o konieczną samoobronę: wystarczyłoby do tego zabić wroga bez zadawania okrutnych cierpień; na tym właśnie polegało okrucieństwo, że niepotrzebnie a umyślnie zadawano cierpienia. A obdzieranie ze skóry, wbijanie na pal, łamanie kołem, rozdzieranie przez konie — stosowane w okresie Wojny 30-letniej przez władze wojskowe i państwowe? A jeszcze w XVIII wieku zarządzane przez „oświeconą” Katarzynę ćwiartowanie: kolejne odcinanie rąk, nóg, a potem głowy? A zrzucanie w Sparcie ułomnych dzieci do przepaści w górach Tajgetu? A pozostawianie przez Eskimosów starych, niedołączonych członków plemienia na opuszczonych postojach, skazujące ich na męki głodowe i na śmierć z zamarznięcia?

²² *Sprawy sumienia*, s. 9.

²³ *Tamże*, ś. 9, s. 24.

²⁴ W kilka tygodni po napisaniu tych słów znalazłem podobne potraktowanie zagadnienia u prof. M. Ossowskiej („Studia Filozoficzne”, nr 3/1957, s. 89—90).

To wszystko miało być wysoce sprawiedliwe, wartościowe społecznie, a na poziomie omawianych środowisk i wartościowe etycznie (na tym poziomie — jak już zaznaczałem — nie odróżnia się normatyki społecznej od etycznej).

Tchórzostwo nawet, które piętnowane jest na ogół nie ze względów etycznych (kiedy to się rozważa stan psychiczny dotyczący sytuacji związanej wyłącznie z bezpieczeństwem własnej osoby), lecz ze względów biologiczno-społecznych (ponieważ osłabia możliwość przetrwania w walce grupy, do której należy tchórz), też może w pewnych warunkach stracić kwalifikację ujemną i uchodzić za... miłe, a w każdym razie zabawne. Na przykład — jakaś egzaltowana dziewczyna chce zobaczyć uwielbianego pisarza (zresztą sama pisze...), dzwoni do drzwi jego mieszkania, a gdy słyszy zbliżające się za drzwiami kroki, — „tchórzy” i ucieka... Albo: inna dziewczyna, ujrawszy mysz, wskakuje na stół... — czy można uważać te tchórzliwe zachowania się za nieetyczne czy antyspołeczne? — Czy można wreszcie napiętnować jako nieetyczne tchórzostwo Kordiana, który nie potrafił wypełnić przyjętego na siebie zobowiązania społecznego, albo tchórzostwo Henri Amiela, który z niebywałą plastycznością ukazał nam w *Fragments d'un journal intime* swe przeżycia lękowe?

„Szalbierstwo jest czymś ujemnym” — to też sąd analityczny, jak „prawość jest czymś dodatnim”. O prawdziwość sądów analitycznych spierać się nie można (chyba — podważając zasadę tożsamości). Ale ogółem ten sąd z „analityczności” i powiedzmy: „oszukiwanie jest czymś ujemnym” — a od razu zobaczymy, że sąd ten nie jest prawdziwy dla wszelkich sytuacji we wszystkich środowiskach i dla wszystkich jednostek. Oszukiwanie śmiertelnie chorego: zapewnienie, że stan jego nie jest groźny — nie jest niemoralne. Kłamstwo biskupa Myriela (w *Nędznikach* V. Hugo) oświadczającego, że sam podarował galernikowi Valjeanowi skradzione przez tego ostatniego srebra, wielu uważa za wysoce etyczne. Ale nawet oszukiwanie w mniej wzniosłych celach, oszukiwanie wrogów uważane jest przez wiele zbiorowości i jednostek za słuszne. A Machiavelli, jak wiadomo, uważał, że oszukiwanie jest całkiem godziwym środkiem dla monarchy dążącego do umocnienia swej władzy.

Tak oto rozwiewa się mit o absolutności i powszechności wartości etycznych. Zaznaczam raz jeszcze, że w wielu omawianych przypadkach ocena ma raczej charakter społeczny niż etyczny, ale rozróżnienie normatyki etycznej i społecznej nie wszędzie jest uświadamiane.

10. Człowiek a wartości etyczne. Po tym wywodzie „relatywistycznym” można zadać autorowi „osobiste” pytanie: — „Czy więc nie uznaje Pan, że dobroć, prawość, odwaga — są cechami dodatnimi, moralnymi, a okrucieństwo, tchórzostwo — cechami ujemnymi, niemoralnymi?”

Na to odpowiem: ja osobiście uważam dobroć (określoną w konkretnej sytuacji) za cechę szlachetną, ale nie uważam jej za „wartość absolutną i powszechną”. Kwalifikacja pewnej dyspozycji ludzkiej jako „dobroci” jest subiektywna i zależna od sytuacji, w której owa domniemana „dobroć” się objawia. Oto ktoś jest tak dobry, jak to opisuje Mahayana: — *X* widzi, że *Y* napada na *Z* z nożem w ręku. Nie chcąc, by *Y* miał grzech śmiertelny, *X* co prędzej z a b i j a *Z*: *Y* już nie może popełnić zbrodni zabójstwa! — A oto „dobra” pani, która karmi ptaszka ż y w y m i muszkami: by ptaszek nie był głodny... — Czy „dobroć” ofiarnego pana *X* albo pani w ten sposób współczującej z ptaszkiem — są moralne?

Dobroć nie może być oceniana „absolutnie”, abstrakcyjnie, lecz relatywnie i konkretnie: w określonej sytuacji. Ale jeżeli tak jest, nie wolno wygłaszać zdania absolutystycznie-etycznego: „dobroć była zawsze i wszędzie uważana za wartość moralną” albo — tym bardziej — „dobroć m u s i być zawsze i wszędzie uważana za wartość moralną”.

Napewno w wielu przypadkach zgodzimy się z prof. Kotarbińskim, że taka a taka cecha jest moralna, a inna — niemoralna — w pewnych określonych sytuacjach. Ale napewno też oceny nasze będą rozbieżne w wielu konkretnych sytuacjach. Co więcej — moje własne oceny sprzed kilkudziesięciu lat są nieraz bardzo różne od terażniejszych. I nie mam pewności, czy za lat kilka(naście) znów me oceny się nie zmienią: wszak rośnie doświadczenie (ale się też rutynizuje...), wzbogaca się myśl i uczucie (ale też wchodzi w kompromis z życiem...); dążności i zainteresowania też nie są sztywne...

Człowiek wykuwa wartości w społeczeństwie i świecie nie jako niezmiennie sztywne bryły, lecz jako wciąż ewoluujące ideały — wytwory własnego umysłu i doświadczenia. Każdy człowiek ma swoiste, niepowtarzalne, zmieniające się nawet w zakresie jego własnego życia ideały — wzory postępowania, hierarchię wartości.

Człowiek świadomy jest twórcą wartości i nieustannym ich rzeźbiarzem. I jeżeli przyjmuje w pewnym okresie swego życia pewną etykę (a „etyk” w życiu człowieka może następować po sobie, a nawet współżyć jednocześnie, wiele: wystarczy przypomnieć sobie Szawła-Pawła, Augustyna, Pascala, Tolstoja, Papiniego i tylu innych), to znaczy, że czi swe ideały, nie wolno go więc posądzać o cyniczny nihilizm, jak to uczynił prof. Kotarbiński wobec Sartre'a. Ale mimo że człowiek szlachetny czi swe ideały w każdym okresie swego rozwoju moralnego, powinien w każdej chwili pamiętać, że nie są one „z góry” narzuconą absolutną wartością, której on, człowiek, jest podporządkowany, — lecz że on sam je wysuwa na czoło swej działalności i że pod wpływem nowych doświadczeń i nowych przemyśleń ma prawo je zmienić — jako twórca wartości,

a nie ich niewolnik. To właśnie miał na myśli Sartre w swej krytyce *Esprit de sérieux*.

A oto uwagi dodatkowe do wspomnianego artykułu prof. Kotarbińskiego zamieszczonego w czasopiśmie „Polityka”:

1) Trzeba „żyć godziwie zasługując na szacunek ludzi godnych szacunku”, pisze prof. Kotarbiński. Mimo woli nasuwa się *petitio definitionis*: ale jacy to są ludzie „godni szacunku”? Przecież takim zdaniem (bliżej nie precyzowanym) można usprawiedliwić wszelki czyn: dla bandyty chicagoskiego ludźmi godnymi szacunku są tylko potężniejsi bandyci; więc jeżeli będzie zabijał masowo i popełniał wielkie zbrodnie, będzie żył godziwie według podanego przepisu: będą go szanowali ludzie jedynie (według niego) godni szacunku.

2) „...Materialiści i spirytualiści, pisze dalej prof. Kotarbiński, o ile trzeźwo myślą (podkr. N. Ł.), muszą się zgodzić na to, że dobroć, odwaga, prawość zasługują na szacunek...” Znow mamy przed sobą sąd analityczny — nieodparty, ale jałowy. Wszak „o ile trzeźwo myślą” — znaczy tu: „o ile są zdolni do uznania, że dobroć itd. zasługują na szacunek”. A więc gdyby tego nie uznali, nie byłiby „trzeźwo myślącymi”... Głosiciel takiej tezy zawsze wyjdzie ze sporu obronną ręką: „ci, co sądzą inaczej, właśnie nie myślą trzeźwo!...” Ale takie zwycięstwo nad przeciwnikiem jest pyrrusowe: opiera się na analitycznym kole definicyjnym.

11. O etyce normatywnej prof. Znamierowskiego. Inaczej nieco stawia sprawę etyki normatywnej (po części, jak zobaczymy, normatyki społecznej) prof. Czesław Znamierowski w niedawno wydanych *Ocenach i normach* (1957) oraz w „Studiach Filozoficznych” (1957, zesz. 3).

Proponuje on na podstawie „poczucia”²⁵, by uznać za obowiązującą wszystkich ludzi normę naczelną życzliwości powszechnej, bo wtedy „w świecie ludzkim byłoby dobrze”. Moralne byłoby wszystko i tylko to, co zgodne jest z tą naczelną normą moralną, a w szczególności następujące zachowanie się: a) człowiek wstrzymuje się od działania sprawiającego komuś cierpienie albo uniemożliwiającego doznanie radości; b) człowiek przyczynia się do zmniejszenia cierpień innych ludzi (N. Ł.: tylko ludzi?) albo do zwiększenia ich radości.

Analiza przedstawiono tu w skondensowaniu poglądu prof. Znamierowskiego wykazuje, że system przez niego proponowany ma charakter (normatywno-) etyczny tylko o tyle, o ile powołuje się na „poczucie” i traktuje życzliwość powszechną jako pożądany stan psychiczny dający impuls do przysparzania „istotnego dobra” jednostce. Ale jeżeli weźmiemy pod uwagę, że ustanawia się normę „aktywnej życzliwości pow-

²⁵ „Studia Filozoficzne”, 1957, s. 97.

szechnej" po to, żeby „ludziom było dobrze na świecie”, i że się w tym celu zobowiązuje wszystkich ludzi do jej przestrzegania (a „zobowiązanie” nie jest aktem życzliwości wobec zobowiązywanego), to trzeba będzie uznać normę tę za społeczną: „tylko w imię interesów społeczeństwa wolno naruszać wolność i całość jednostki” — tak brzmi teza każdego poglądu społecznego; ale nie etycznego.

W systemie prof. Znamierowskiego — w porównaniu z systemem prof. Kotarbińskiego — więcej jest momentów etyczno-psychologicznych (cele ukazywane w tym systemie: niezadawanie cierpień, zwiększanie radości...), wówczas gdy u prof. Kotarbińskiego górują momenty społeczne (potępienie tchórzostwa, wymaganie postawy „spolegliwego opiekuna” ma na celu przede wszystkim dobre urządzenie społeczeństwa).

Ponadto system prof. Znamierowskiego jest mniej absolutystyczny: on proponuje, opiera się na poczuciu własnym, wówczas gdy prof. Kotarbiński zakłada jednakowość poczuć wszystkich ludzi i wymaga bezwzględnie od każdego człowieka zachowania się według naszkicowanych przez niego bezwzględnych wzorów dobrego postępowania.

12. Kilka słów o etologii. Ale dość o etyce normatywnej z jej absolutnymi, nie dającymi się uzasadnić w płaszczyźnie naukowej wartościami, nakazami i zakazami.

Tego typu etyce, nie mającej charakteru naukowego, badacze przeciwstawiają dziedzinę nie normatywną, lecz opisowo-analityczną: etologię.

Etologia nie mówi o tym, jaki należy uznać bezwzględny cel działania „etycznego”, ani — jak należy koniecznie i bezwarunkowo działać, by działanie było etyczne, — lecz bada przede wszystkim, jakie cele i jakie działania uznawane były za etycznie wartościowe w różnych zbiorowościach i w różnych epokach.

Porównywanie ze sobą różnych systemów i różnych praktyk etycznych daje bogaty materiał do snucia hipotez o charakterze filozoficznym, na przykład domysłów w sprawie istnienia powszechnie uznawanych norm etycznych.

Z tego widać, że etologia nie jest nauką izolowaną, lecz współpracuje ściśle z psychologią, socjologią, etnologią itd.; a powinna żywo interesować i filozofa — zwłaszcza dlatego, że przedmiotem jej badań są poglądy natury zasadniczej: na cel życia ludzkiego i na środki jego realizacji.

* * *

W pracy tej, która ma niewątpliwie charakter dyskusyjny, starałem się po nowemu spojrzeć na pewne tradycyjne problemy w dziedzinie teorii etyki i zaproponowałem pewne dystynkcje, które może ułatwią rozwiązanie niektórych zagadnień. W szczególności interesowały mnie:

charakterystyka czynu etycznego przydatna dla etologii, charakter ocen etycznych z uwzględnieniem ich zrelatywizowania do systemu etycznego i wartość etyki normatywnej rozpatrywana pod kątem teorii poznania. Rozróżnienia, którymi posługiwałem się w tej pracy, to przede wszystkim: etyka a moralność, normatyka etyczna a społeczna, działanie na mocy zasad a działanie na podstawie impulsów uczuciowych. Uświadamiam sobie sporność wielu proponowanych rozwiązań i będę wdzięczny Czytelnikowi za krytyczne uwagi.

Oczywiście, nie pretenduję do wyczerpania listy podstawowych zagadnień epistemologicznych, a tym bardziej gnoseologicznych w dziedzinie etyki. Domagają się poważnego studium takie zagadnienia, jak kontrowersja między aposterioryzmem a natywizmem etycznym, jak zagadnienie wolności woli na terenie działania etycznego — i wiele innych. Ale i dotychczas poruszone problemy wydają mi się dość ważne, by je prze-myśleć i przedyskutować.

R E Z Y U M E

1. Автор принимает в основном удобное аристотелевское деление философии на теоретическую и практическую, которая в свою очередь подразделяется на этику и общественную философию. Этика и философия трактуют об основных принципах человеческой деятельности. Но этика рассматривает в принципе деятельность индивида независимо от какой-либо общественной организации, а общественная философия занимается деятельностью людей в связи с организациями (институтами), возникшими в результате внутриколлективных взаимоотношений.

Традиционная этика имеет нормативный характер: она устанавливает „незыблемые” конечные цели человеческой жизни и диктует безусловные веления и запрещения человеческих действий. От нормативной этики следует отличить этологию, которая занимается так называемыми этическими действиями, как культурологическими явлениями.

Необходимо также ввести уточнение в понимание терминов этический и моральный. Этика (в традиционном смысле) это система принципов и норм ценной деятельности определенного типа, тогда как мораль является совокупностью взглядов и склонностей к действиям того же типа. Таким образом этические поступки являются действиями, вытекающими из принципов, а моральные — действиями, вытекающими из эмоциональных импульсов. Эти два типа поступ-

ков могут соединяться в конкретном действии, но могут также совершаться отдельно.

2. Исследование исторически данных систем нормативной этики позволяет определить в общих чертах специфику действия, которое считается в какой-либо системе этическим:

(1) Это — действие, сознательно стремящееся к осуществлению главного добра (блага) данной системы, путем исполнения обязывающих в ней норм. Конечной целью этого действия является несение живому существу добра, имеющего существенное значение с точки зрения данной системы.

Эта формулировка носит а) объективистический и б) релятивистический характер, так как: а) определение действия, как „этического”, не проводится на основе какой-либо привилегированной системы; б) понимание „добра” (и „существенного добра”) зависит в каждом рассматриваемом случае от этической системы, в которой подвергается оценке данное действие.

Такая общая формулировка, позволяющая исследовать всякое явление, определяемое где-либо, как этическое, имеет несомненное значение для этологии, исследующей всевозможные „этические” системы и действия. Однако с точки зрения общепринятой современной морали такая характеристика может шокировать, так как она позволяет признать этическим (понятно, с позиций чуждых современному цивилизованному миру), например, сжигание на костре еретика „для его спасения” (в этической системе Инквизиции).

Ввиду этого, для не-этологических целей, возникает необходимость видоизменить первичную характеристику (1). Для этого предварительно устанавливается господствующий общий тип этических систем современного цивилизованного мира. Насколько можно судить, этим типом является „этика гуманности” („общего доброжелательства”), которую прокламировала недавно также Международная федерация философских обществ.

С точки зрения этики гуманности предложенная характеристика этического действия требует, по крайней мере, двух дополнений:

(1^а) Несение добра в этическом действии направлено к другому существу,

(1^б) Принося добро одним, не следует причинять зло другим.

3. Анализ главных норм человеческого действия приводит к заключению, что этические нормы очень часто смешиваются с общественными. Однако эти виды норм во многом отличаются друг от друга. Общественные нормы имеют в виду прежде всего благополучие более или менее широкого коллектива, в котором действуют индиви-

ды. А так как благополучие общества зависит непосредственно от результата действий индивида, а не от его намерений, система общественных норм не интересуется в принципе намерениями действующего лица. — Система этических норм имеет в виду, прежде всего намерение действующего лица и поэтому проникает значительно глубже в сферу личности человека.

Ввиду того, что цели нормативной этики и нормативной общественной философии в значительной степени отличаются друг от друга, может случиться, что общественная норма неэтична, а также, что этическая норма не имеет положительного общественного характера, что подтверждают приведенные примеры.

4. Нормативная этика ненаучна, так как она:

1° догматична. Она не в состоянии установить нормы ни дедуктивным путем (на основании „вечных истин“), ни индуктивным (путем бесспорного обобщения опыта). Её основанием является „откровение“, „интуиция“ и т. п.

2° имеет абсолютистический характер. Она стремится установить неизменные, безусловные, универсальные и вечные нормы действия.

Если же в науке встречаются нормы, то лишь в форме гипотетических суждений: „если мы хотим осуществить цель F, мы должны применить средство M“. При этом следует принять во внимание, что: а) мы можем не хотеть осуществить F; б) гипотетически—нормативное суждение следует из эмпирически установленной зависимости: $p \supset q$ (где p — „применяется средство M“, а q — „наступает явление F“).

Этология — в отличие от нормативной этики — не устанавливает ни абсолютных целей, ни абсолютных норм действия. Будучи описательно-аналитической наукой, она исследует прежде всего, какие цели и какие человеческие действия в различных местах земли и в различных эпохах считались этически ценными. С философской точки зрения она представляет интерес благодаря тому, что разрабатываемый ею материал может послужить в некоторой степени разрешению проблемы, существуют ли универсальные этические нормы.

В свете установленных различий между нормативной этикой и этологией, между системами общественных и этических норм и т. д. рассматриваются в заключение системы этики проф. Котарбинского и проф. Знамеровского.

R É S U M É

1. On admet dans cet ouvrage, en principe, la division aristotélicienne de la philosophie en philosophie théorique et en philosophie pratique en subdivisant celle-ci en éthique et en philosophie sociale. Il est vrai que l'éthique aussi bien que la philosophie sociale ont pour sujet les principes fondamentaux de l'activité humaine. Mais l'éthique envisage, en principe, l'action d'un individu indépendamment de quelque organisation (institution) sociale, tandis que la philosophie sociale prend en considération l'activité des individus et surtout celle de la collectivité par rapport aux institutions étant le produit des relations interhumaines.

L'éthique traditionnelle est normative: elle impose aux hommes les buts qu'elle croit définitifs et leur dicte des commandements et des interdictions immuables. Il est important de distinguer entre l'éthique normative et l'éthologie qui traite des actions tenues pour éthiques comme des phénomènes culturologiques.

Il faut préciser aussi ce qu'on doit comprendre par les notions *éthique* et *morale*. L'éthique (au sens traditionnel) n'est autre chose qu'un système de principes et de normes déterminant une conduite de valeur; la morale est l'ensemble d'attitudes, d'opinions et de dispositions concernant une conduite de valeur.

C'est ainsi qu'une conduite éthique est une action fondée sur les principes, tandis qu'une conduite morale est une action résultant des impulsions émotionnelles. Ces deux types de conduite peuvent s'unir dans une action concrète, mais ils peuvent aussi avoir lieu séparément.

2. L'analyse des systèmes historiquement donnés d'éthique normative permet, sembler-t-il, d'établir d'une façon générale la spécificité d'une conduite considérée comme éthique dans n'importe quel système:

(1) C'est une action aspirant consciemment à la réalisation du bien suprême dans les cadres du système donné — par l'accomplissement des normes de conduite positives et négatives imposées dans ce système. Au dernier résultat elle tend à porter „le bien essentiel” à un être vivant („essentiel” — au point de vue du système respecté).

Cette caractéristique est: α) objective et β) relativiste car: α) la qualification d'une action comme „éthique” n'est pas faite du point de vue d'un système distingué; β) la conception du bien (ou du „bien essentiel”) dépend chaque fois du système éthique sous l'aspect duquel on examine l'action donnée.

Une telle formule générale qui permet d'étudier tout phénomène tenu, n'importe où et n'importe quand, pour éthique est bien importante pour l'éthologie ayant pour objet tous les systèmes et toutes les actions „éthiques”. Cependant, au point de vue de la moralité contemporaine

assez généralement sanctionnée, cette caractéristique peut choquer parce qu'elle permet de reconnaître comme éthique (évidemment du point de vue qui n'est pas généralement propre à la civilisation contemporaine) une action telle que: faire brûler sur un bûcher un hérétique „afin de lui assurer le salut éternel” (dans le système de la Sainte Inquisition).

C'est pourquoi on a essayé dans cet ouvrage, pour satisfaire aux buts extra-éthologiques, de modifier la caractéristique précédente (1). On s'est demandé quel est le type général de systèmes éthiques du monde civilisé contemporain. Ce type paraît être une éthique d'humanitarisme (de „bienveillance universelle”). Elle a été dernièrement proclamée aussi par la Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie. Or du point de vue de cette éthique d'humanitarisme il faut ajouter au moins deux restrictions à la précédente caractéristique objective et relativiste d'une action éthique:

(1a) Il s'agit, en principe, de faire le bien à autrui;

(1b) En faisant le bien à quelqu'un il ne faut pas *eo ipso* faire le mal à quelqu'un autre.

3. En analysant les principales normes imposées à des actions humaines on s'aperçoit vite que les normes éthiques et les normes sociales sont bien souvent confondues. Il y a cependant des différences bien considérables entre ces deux espèces de normes. Les normes sociales prennent surtout en considération le bien-être d'une collectivité dans laquelle les individus agissent. Et puisque le bien-être d'une société dépend directement des résultats des actions et non pas des intentions de celui qui agit, la philosophie sociale normative ne s'intéresse pas, en général, à ces intentions. L'éthique normative, tenant compte du „b'en essentiel” d'un individu, du bien lié strictement à ses états intérieurs (la félicité, la sérénité de l'âme etc.) considère avant tout l'intention de celui qui agit; c'est ainsi qu'elle pénètre plus pleinement au fond de la personnalité d'un homme que ne le fait la philosophie sociale normative.

Les buts de l'éthique et de la philosophie sociale normatives étant assez différents, il peut arriver qu'une norme sociale ne soit pas éthique, et aussi — qu'une norme éthique ne soit pas sociale au sens positif. Plusieurs exemples en donnent des preuves.

4. L'éthique normative n'est pas une science car:

1° Elle est dogmatique: elle n'est pas en état de tirer ses normes de quelque vérité „évidente” par déduction, ni de l'expérience par induction. Elle découle d'une révélation, d'une intuition personnelle ou des autres sources peu positives.

2° Elle est absolutiste: elle prétend établir les normes immuables qui doivent être obligatoires partout et à tous les temps.

Si la science énonce ses normes, elle ne le fait que sous forme de jugements hypothético-normatifs du type suivant: „si l'on veut atteindre le but F, il faut employer le moyen M". En même temps il faut prendre en considération que: α) on peut ne pas vouloir réaliser F; β) le jugement hypothético-normatif résulte d'une dépendance établie d'une façon empirique: $p \supset q$ (où p — „on emploie les moyens M" et q — „le phénomène F suit").

L'éthologie, contrairement à l'éthique normative, n'établit ni les buts ni les normes de conduite absolus. Elle est une science descriptive et analytique: sa tâche consiste avant tout à examiner les buts et les actions qui ont été appréciés comme éthiques dans les milieux et aux époques divers. Elle approche de la philosophie grâce à sa tendance bien discrète à tirer profit des matériaux étudiés pour élucider, entre autres, la question s'il y a des normes éthiques universelles.

Enfin, à la base des analyses antérieures et à la lumière des distinctions établies entre l'éthique normative et l'éthologie, entre les normes éthiques et les normes sociales — on examine les systèmes éthiques de M. Kotarbiński et de M. Znamierowski.