

Tadeusz Ślipko

"Etyka". T.1, Warszawa 1966 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 4/1, 257-271

1968

Artykuł został zdigitalizowany i 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 ZAGADNIENÍ ETYKI

Ślipko T.

„Etyka” T. I. Warszawa 1966. Wyd. Instytut Filozofii i Socjologii
Polskiej Akademii Nauk.

Kalinowski G., *Initiation à la Philosophie morale*, Paris 1966.

„Etyka”, T. I., Warszawa 1966 ss. 370, wyd. Instytut Filozofii i Socjologii
Polskiej Akademii Nauk.

Nowa pozycja księgarska pt. „Etyka” nie jest ani książką, ani czasopi-
smem, ale pierwszym tomem seryjnego wydawnictwa Instytutu Filo-
zofii i Socjologii PAN poświęconym wyłącznie problematyce etycznej.
Spora objętość, znakomite nazwiska wielu autorów, różnorodność proble-
matyki — oto niektóre zalety publikacji, które rzucają się w oczy zaraz
przy pierwszym z nią zetknięciu. Dowodzi to, że ukazanie się Etyki sta-
nowi wydarzenie zasługujące na uwagę ze strony każdego, kto śledzi rozwój
myśli etycznej w naszym kraju.

Spis treści informuje czytelnika, że na całość tomu składają się ma-
teriały dwojakiego rodzaju. Pierwsze z nich zawierają pokłosie konferencji
etyków polskich odbytej w maju 1965 r. w Nieborowie, drugie natomiast
przedstawiają wyniki samodzielnych badań etycznych łącznie z działem
sprawozdawczo-recenzyjnym.

Tak wygląda układ tomu widziany od strony formalnej. Obraz się
zmienia, kiedy się bierze pod uwagę meritum rzeczy. W Nieborowie dużo
czasu poświęcono zagadnieniom praktycznym, prócz tego jednak rozpra-
wiano wiele na tematy ściśle teoretyczne. Nic więc dziwnego, że przed-
miotem dyskusji stały się problemy pozostające niejednokrotnie w ści-
słym związku z tematyką artykułów drugiej części „Etyki”. Z tego punktu
widzenia bardziej wskazany wydaje się wziąć za podstawę recenzji
schemat porządkujący zawartość omawianego tomu „Etyki” według wy-
stępujących w nim zespołów tematycznych, bez względu na to, czy wcho-

dzące w ich skład artykuły mieszczą się w pierwszej, czy też w drugiej części.

W myśl przyjętego kryterium na czoło wysunąć należy grupę prac, których autorzy poruszają zagadnienia z dziedziny etyki systematycznej (np. istoty oceny etycznej czy pojęcia moralności).

Kolejną grupę tworzą rozprawy o charakterze historycznym poświęcone jednakże w zasadzie współczesnym kierunkom etycznym, takim jak marksizm, brytyjska szkoła etyczna, egzystencjalizm czy etyka katolicka.

Osobne miejsce przyznać wypada pracy referującej wyniki badań nad niektórymi postawami społeczno-moralnymi i z tego tytułu przynależnej do socjologii moralności.

Następną kategorię tworzą artykuły omawiające sprawy praktyczne, przede wszystkim kwestię nauczania etyki na poziomie uniwersyteckim.

Ostatnią wreszcie pozycję zajmują recenzje książek i czasopism.

Szereg prac skoncentrowanych na zagadnieniach etyki systematycznej otwiera artykuł prof. T. Kotarbińskiego pt. „Istota oceny etycznej” (str. 7—17). Autor porusza temat, o którym już kilkakrotnie wypowiadał się publicznie. Rzecz zatem zrozumiała, że nie wyszedł poza krąg dobrze już w Polsce znanych przewodnich myśli jego etyki (idea „spolegliwego opiekuna”, jej geneza, treść, etyczne zastosowania). Są wszakże pewne elementy zasługujące na uwypuklenie. Chodzi o stwierdzenie, że głos sumienia „u różnych ludów świata i w różnych okresach dziejów” wykazuje „rdzenną zasadniczą tożsamość”, czego przyczynę widzi autor w fakcie, że „sytuacje macierzyste, w których się ten głos urabia, powtarzają się wszędzie i stale”. Wyznanie to wydaje się nader znamienne. Włączone w chór podobnych głosów podnoszących się w obozie marksistowskim dowodzi, że teza o niezmiennych podstawach moralności, głoszona od dawna przez etykę chrześcijańską, poczyna zapuszczać coraz głębsze korzenie również na gruncie etyki laickiej.

Ocenę krytyczną zasadniczych tez etycznych prof. Kotarbińskiego z katolickiego punktu widzenia przeprowadził w swoim czasie ks. Stanisław Olejnik¹, w Nieborowie zaś szereg interesujących elementów dorzucili słuchacze jego wykładu: ideał społecznego opiekuna — to raczej ideał człowieka „starego”, ma niewielkie zastosowanie w sytuacjach, gdzie występuje brak zagrożenia, względnie gdzie zagrożenie przekreśla wszelką możliwość ludzkiego przeciwdziałania (np. w warunkach wojny atomowej), jest też za „wąski”, nie obejmuje obowiązków względem samego siebie (problem samobójstwa, etyka seksualna).

Prof. M. Ossowska i doc. I. Lazari-Pawłowska zastanawiają się wspólnie nad pytaniem, czy jest rzeczą możliwą wyodrębnić pewien zespół ocen i norm, stanowiących bezsprzecznie oceny i normy moralne. Rezul-

¹ Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego, Znak 64 (1962), 506—26

taty swych przemyśleń przedstawiają w artykułach: „Pojęcie moralności” (str. 19—29) oraz „O pojęciu moralności” (str. 31—50).

Wywody prof. Ossowskiej idą nadal po linii wytyczonej w głównym jej dziele „Podstawy nauki o moralności”². Swoją negatywną odpowiedź usprawiedliwia przede wszystkim faktem, że filozofowie moralności nie potrafili sprecyzować kryterium, które by pozwoliło w sposób niezawodny odróżnić oceny moralne od pozamoralnych. Wsuwane przez nich propozycje (zależność ocen od wartości, „uogólnialność” ocen, ich powszechność czy uzasadnialność) okazują się niezdolne sprostać krytycznej refleksji filozoficznej.

Tym ciekawsze wydają się propozycje doc. Lazari-Pawłowskiej, która stara się dowieść, że nawet „przy wykorzystaniu... analiz i przemyśleń” prof. Ossowskiej można podjąć próbę wyodrębnienia pewnego zespołu norm specyficznie moralnych. Spośród różnych kryteriów wysuniętych przez autorkę (psychologiczne, socjologiczne, systemowe, treściowe) najbardziej interesujące wydaje się kryterium treściowe. Przy jego pomocy można pewne normy przyjąć jako moralne z uwagi na nie same, natomiast inne ze względu na to, że stanowią wnioski z zasad uznanych uprzednio aksjomatycznie za moralne.

Pozytywne wyniki, do jakich dochodzi w swych rozważaniach doc. Lazari-Pawłowska, równoważą nieco pesymistyczny wydźwięk poglądów prof. Ossowskiej. I wydają się bardziej przekonujące. Ma to swoje znaczenie dla teorii moralności zarówno opisowej jak i normatywnej umożliwiając wstępne przynajmniej kroki przy budowie definicji moralności. A jednak, przynajmniej na odcinku etyki, optymizm ten nie może sięgać zbyt daleko. Autorka swoje propozycje sformułowała „z punktu widzenia metodologii nauk empirycznych” i dlatego właściwym terenem ich zastosowania jest opisowa dziedzina moralności, stanowiąca domenę nauki o moralności w jej współczesnym rozumieniu. W etyce normatywnej, której trudno jest obejść się bez analitycznej definicji moralności, problemu na tej drodze rozwiązać się nie da. Konieczna jest inna metoda postępowania, zakładająca określoną filozoficzną koncepcję człowieka oraz wynikające stąd podstawowe założenia. Wypracowana w ten sposób definicja moralności (podobnie jak i pojęcie samej etyki jako filozofii moralności) stanowić będzie integralny składnik właściwej sobie antropologii filozoficznej i dzielić z nią ryzyko jej teoretycznej wartości. Oznacza to wszakże pluralizm definicji moralności na gruncie etyki normatywnej. Powraca więc postulat doc. Lazari-Pawłowskiej, która domaga się wielu (opisowych, aksjologicznie neutralnych) definicji moralności, odpowiednio do różnych kryteriów przyjmowanych za ich podstawę, ale w zgoła innej aniżeli u niej, postaci.

² IV wyd., Warszawa 1966, 171—206

Artykuł prof. T. Czeżowskiego „Dwojakie normy” (str. 145—155), jak autor pod koniec wyjaśnia, posiada charakter polemiczny. Zwraca się przeciwko tym teoretykom prawa, którzy normom odmawiają wartości zdań orzekających, wskutek czego dokonywane przy ich pomocy operacje logiczne uważają za zupełnie odrębny typ dowodzenia, nie mający z poprzednim nic wspólnego. Prof. Czeżowski ze swej strony podejmuje wywód, w którym stara się wykazać bezpodstawność takiego postawienia sprawy. Jego zdaniem każda norma, a za taką uważa „wyrażenie powinności, przepisu lub reguły obowiązującej”, sama ze siebie nie jest ani nakazem, ani zaleceniem, ale tylko motywacją dla aktu decyzji, czyli rozkazu skierowanego pod adresem odpowiednich podmiotów powołanych do jej realizowania. A zatem właściwy sobie charakter czerpią normy z innego źródła. Normy tetyczne (reprezentują je przede wszystkim normy prawne) opierają się na tzw. zdaniach metateoretycznych, występujących w postaci uchwał organów ustawodawczych, natomiast normy powinnościowe (należą do nich w pierwszym rzędzie normy moralne) pozostają w związku z jakimś dobrem określającym z kolei treść odpowiedniej oceny i dlatego nazywa się je normami aksjologicznymi. Obydwie wszakże kategorie norm przybierają formę zdań prawdziwościowych: normy tetyczne przez to, że są elementami ustroju prawnego, ukształtowanego mocą zdań metateoretycznych, normy aksjologiczne zaś przez swą odnośnię do ocen sprawdzalnych w swym podstawowym źródle, jakimi są elementarne oceny pierwotne, nabywane bezpośrednio na podstawie danych doświadczenia aksjologicznego.

Nazwisko autora stwarza wystarczającą gwarancję wartości naukowej omówionego artykułu. Mimo to wyłożona przezeń koncepcja norm w interesujących etykę punktach budzi zasadnicze opory. Szczególne trudności nastęrcza jego pojęcie elementarnych ocen pierwotnych jako podstawy sprawdzalności norm aksjologicznych. W myśl własnego określenia autora są to oceny „dotyczące przypadków indywidualnych i analogiczne do jednostkowych zdań spostrzeżeniowych”, a więc konkretne sądy wartościujące stanowiące punkt wyjścia do formowania ogólnych sądów wartościujących (autor nazywa je „sądami wtórnymi”), na których bazują normy aksjologiczne. Przede wszystkim przy takim rozumieniu elementarnych ocen pierwotnych nie jest jasne, jakim sposobem mogłyby one służyć za kryterium prawdy dla wtórnych sądów wartościujących, jeżeli te ostatnie faktycznie byłyby tylko uogólnieniem narastającej sumy jednostkowych ocen pierwotnych. Oceny pierwotne musiałyby wówczas posiadać własną, niezależną od sądów wtórnych podstawę sprawdzalności. Prof. Czeżowski już wcześniej wysunął przypuszczenie, że oceny te „są bezpośrednio uzasadnione, tzn. stwierdzając wartość przedmiotu opieramy się na swoistej oczywistości oceny”³. Wbrew pozorom tłumaczenie to nie wydaje się

³ Odczyty filozoficzne, Toruń 1958, 60—1

słuszne. Zawodną okazuje się przede wszystkim jego podstawa w postaci zasady analogii pomiędzy wartościowaniem moralnym a spostrzeżeniem. Mimo wszystko, to są rzeczy najzupełniej różne. Można powiedzieć, że struktura logiczna sądów spostrzeżeniowych jest prosta, wartościowania natomiast — złożona. Dowodu na to dostarcza analiza konkretnego zjawiska wartościowania moralnego. Istota rzeczy, mówiąc w wielkim skrócie, sprowadza się do tego, że w wartościowaniu moralnym dokonujemy oceny jakiegoś konkretnego aktu jako dobrego lub złego na tej podstawie, że odpowiada on (lub nie) określonej wartości moralnej stanowiącej wzór i miarę dobra moralnego właściwego danej kategorii działania (prawdomówność, sprawiedliwość, opanowanie) i konstytuującej dzięki temu treść ogólnego sądu wartościującego. Innymi słowy akt konkretnego wartościowania moralnego stanowiący treść odpowiedniej elementarnej oceny pierwotnej (która w tym ujęciu przestaje być „pierwotna”), zakłada jako swój niezbędny warunek ogólny sąd wartościujący i w nim znajduje podstawę swej sprawdzalności, a nie odwrotnie, jak to zakłada prof. Czeżowski.

Niezależnie jednak od wysuniętych zastrzeżeń krytyczna postawa prof. Czeżowskiego względem teorii głoszących „nieprawdziwościowy” charakter norm imperatywnych zasługuje na poparcie. Domaga się tylko jako swej podbudowy innej interpretacji prawdy moralnej.

Pojęcie norm i ocen stanowi również przedmiot rozważań prof. W. Tarkiewicza w artykule pt. „Obrachunek i nakazy, uczciwość i dobroć” (str. 157—167). Ustaliwszy, że norma w treści swej z konieczności zawiera sąd wartościujący, przyjmuje cztery zasadnicze kategorie tych sądów: sądy o dobrach, sądy o słuszności czyli o tym, co dobre względnie lepsze w konkretnej sytuacji, sądy o moralności oceniające dobroć intencji, a wreszcie sądy o zasłudze wyrażające ocenę osobistego wysiłku. Baczniejszą uwagę poświęca autor sądom o słuszności, niewątpliwie ze względu na ich konkretny charakter, a tym samym związek z decyzją moralną człowieka. Przybierają one z kolei dwojaką postać: „nakazów uczciwości” stanowiących negatywne i „bezceremonialne” zakazy moralne oraz „nakazów dobroci” w treści swej pozytywnych i domagających się życzliwej postawy względem człowieka. Następnie przeprowadza autor analizę hierarchii pomiędzy nakazami dobroci i uczciwości, w zakończeniu zaś formułuje niektóre reguły podejmowania decyzji moralnych w sytuacjach życiowych. Wyznaczają je bądź pewne nawyki moralne oparte na wychowaniu lub „odruchach serca”, bądź ustalone uprzednio nakazy słuszności i dobroci, a wreszcie gdy poprzednie zawiodą, rachunek dóbr.

Ten zwarty i przejrzyście napisany artykuł w szeregu punktów domagałby się dokładniejszego sprecyzowania. Nie widać np., na jakiej podstawie sądy o słuszności, w których oceniamy, co dobre lub lepsze w danej konkretnej sytuacji, mogłyby abstrahować od dobroci intencji i osobistego zaangażowania się człowieka? Wobec tego czy sądów o in-

tencji i zaśłudze nie należałoby raczej uznać za współczynniki sądów o słuszności, zamiast czynić z nich odrębną kategorię sądów wartościujących?

A sprawa rachunku dóbr? Trudno pogodzić się z opinią autora, że stanowi on swego rodzaju urządzenie zastępcze uruchamiane w wypadku, kiedy zawiodą nakazy uczciwości i dobroci. Rachunek dóbr, jak się zdaje, wtedy przede wszystkim jest usprawiedliwiony, kiedy człowiek, mogąc spełnić kilka czynów, wśród których nie ma czynu zakazanego, ale bądź wszystkie są nakazane, bądź wszystkie dowolne, szuka tego, który spośród nich w danej sytuacji jest najlepszy. Krótko mówiąc zadaniem rachunku dóbr jest tylko ustalić hierarchię kilku zbieżnych nakazów dobroci i ułatwić jednostce wybór jednego z nich, a nie zastępować te nakazy, a tym bardziej — nakazy słuszności.

Bardzo ciekawą i zasługującą na uwagę inicjatywę podjął M. Michalik w artykule pt. „W sprawie 'kodeksów' etyki zawodowej” (str. 169—189). Po długich latach programowej, szczególnie wśród etyków laickich, negacji moralistyki odezwał się w jej obronie głos, będący zresztą wyrazicielem znacznie szerszej, ale tłumionej dotąd tendencji. Zdaniem autora za koniecznością moralistyki przemawiają zarówno względy teoretyczne (moralistyka jest niezbędnym „przedłużeniem” etyki), jak i praktyczne (potrzeba moralistyki „do urzeczywistnienia ideałów formowanych przez etykę”). Z kilku szczegółowych zagadnień autor dokładnie omówił tylko kwestię etyki zawodowej oraz tzw. „kodeksów moralnych”, formułując pod koniec niezbędne warunki ich poprawnej budowy. Jeżeli się pominie światopoglądową motywację propozycji autora, całe partie jego wywodów nie budzą większych zastrzeżeń.

Drugim wyraźnie zarysowanym kompleksem tematycznym omawianego tomu „Etyki” są prace o charakterze historycznym. Na ogół posiadają one nastawienie krytyczno-analityczne. Ambicje naszkicowania pewnej, choć nader ogólnikowej syntezy zdradza jedynie wygłoszony w N^o 10-11 referat prof. J. Kellera „Nowe kierunki i tendencje w etyce katolickiej” (str. 51—71).

Rolę wstępu pełni w nim krótki zarys ukazujący początki i rozwój ruchu odnowy etyki katolickiej. W osnowie referatu wymienia autor najpierw szereg tez, w których etyka katolicka pozostaje nadal na dawnych pozycjach. Należy do nich koncepcja przedmiotowego porządku moralnego, osoby ludzkiej, a wreszcie prawa naturalnego. Mimo to — zdaniem autora — nawet na tych odcinkach pewne nowe akcenty dadzą się zauważyć. Pius XII uznaje w naturze człowieka obok elementów niezmiennych również czynniki zmienne, zależne od konkretnych warunków miejsca i czasu. W związku z tym pozostają najnowsze próby rewizji pojęcia prawa naturalnego. W jego treści nie upatruje się już „gotowych zasad i dy-

rektyw", ale jedynie „prawodawczą funkcję rozumu” stanowiącego normy ważne dla każdej sytuacji z osobna i w jej tylko granicach.

Od uwag na temat podstaw moralności przechodzi autor od razu na teren katolickiej doktryny społecznej. Dużo miejsca poświęca zagadnieniu stosunku katolicyzmu do marksizmu. Ogólnie rzecz biorąc aktualna sytuacja na tym odcinku przedstawia się dosyć niejednolicie. Katolicy na Zachodzie wykazują żywe zainteresowanie marksizmem. Co prawda nadal negatywnie ustosunkowują się do jego materialistycznej ideologii, mimo to z widocznym zrozumieniem odnoszą się do celów marksizmu na polu polityki społecznej. Chcieliby nawet podjąć z nim rywalizację, aby odrobić w ten sposób własne w tym względzie zaległości.

Zdecydowany zwrot katolików w stronę problematyki społecznej wywołał znaczny ferment w ich własnej doktrynie społecznej. Ze szczególowych zagadnień wymienia Keller naukę o prawie własności prywatnej, o znaczeniu pracy, a zasadzie posłuszeństwa oraz normach etyki seksualnej. W każdym z tych punktów widzi autor próby modernizacji. Przejawem tych tendencji jest uznanie dopuszczalności własności społecznej, podkreślenie osobowych i nadprzyrodzonych wartości pracy ludzkiej, osłabienia znaczenia cnoty posłuszeństwa na rzecz poczucia osobistej odpowiedzialności człowieka za swe czyny, coraz częstsze wypowiedzi teologów katolickich za dopuszczalnością środków antykoncepcyjnych.

Wywody swe zamyka autor krótką relacją na temat sporu, jaki wewnątrz Kościoła toczą zwolennicy tzw. etyki sytuacyjnej z przedstawicielami urzędowego autorytetu kościelnego. Istotną rolę w tym sporze odgrywa zakwestionowanie przez sytuacyjnych nowatorów uprawnień Nauczycielskiego Urzędu Kościoła do kształtowania moralnych postaw ludzi wierzących. „Kościół dzisiejszy — konkluduje autor — wykazuje w wielu sprawach szczegółowych skłonność do ustępstw celem zbliżenia swej doktryny do wymogów współczesnego świata, ale w kwestii roli swego autorytetu jest w dalszym ciągu nieustępliwy”.

W sprawozdaniu z dyskusji nad referatem prof. Kellera zwrócono uwagę na jego informacyjny charakter. Pod tym przeto kątem należy przeprowadzić ocenę jego naukowej wartości.

Zacznijmy od kwestii, czy autor ustawił należycie temat swojej prelekcji. Dla zrozumienia jednak, o co tu właściwie chodzi, potrzebne okazuje się krótkie wprowadzenie.

Mianowicie trzeba sobie uświadomić, że w skład tego, co nazwać by można ogólnie „katolicką doktryną moralności”, wchodzi przynajmniej dwa, wyraźnie od siebie oddzielone człony: filozofia moralności (zwana też często „etyką chrześcijańską”, lub z uwagi na jej typową interpretację, „etyką tomistyczną”, względnie „augustyńsko-tomistyczną”) oraz teologia moralna. Różnią się one od siebie zarówno źródłami, jak i metodą. Etyka opiera się wyłącznie na doświadczeniu i zasadach rozumowych, teologia

moralna w pierwszym rzędzie sięga do Pisma św., Tradycji i nauczania Kościoła. Wprawdzie przez długie wieki wątek filozoficzny przeplatał się w pracach uczonych katolickich z wątkiem teologicznym, to jednak od połowy XIX w. filozofia moralności wyodrębniła się całkowicie od teologii moralnej i zajmuje pozycję samodzielną. Występujący w terminie „etyka chrześcijańska” element konfesyjny jest czysto zewnętrznym wtrętem, nie mającym odpowiedniego uzasadnienia w metodologicznych podstawach tej etyki, podobnie jak to ma miejsce w określeniu „filozofia chrześcijańska” używanym na oznaczenie filozoficznych systemów augustynizmu, tomizmu czy skotyzmu.

Z kolei ustalamy, co ma na myśli Keller posługując się terminem „etyka katolicka”. Zarówno dawniejsze jego wypowiedzi⁴, jak i sama treść referatu dowodzą niezbicie, że chodzi mu w pierwszym rzędzie o teologię moralną. Momenty filozoficzne, mimo że ich istnienia nie można zaprzeczać, zostały przesunięte na plan drugi i potraktowane po macoszemu.

Wobec tego można pod adresem omówionego referatu skierować dwa pytania:

1° Czy, biorąc pod uwagę fakt, że został on wygłoszony wobec areopagu filozoficznej etyki polskiej, było rzeczą celową położyć akcent na teologię moralną, nazwaną nadto zwodniczo „etyką katolicką”, a pominąć filozofię moralności czyli właściwą etykę, bliższą chyba zainteresowaniom słuchaczy?

2° Jeżeli zaś autor zajął się faktycznie teologiczną doktryną katolicką, czy jego pierwszym obowiązkiem nie było wyklarowanie słuchaczom (a potem czytelnikom) podstawowej relacji teologii moralnej do etyki i precyzyjnego umiejscowienia własnego tematu? Można się obawiać, że niespełnienie tego postulatu w referacie prof. Kellera przyczyni się tylko do pogłębienia pomieszania pojęć u znakomitych skądinąd, ale na tym odcinku zupełnie niezorientowanych polskich znawców etyki i jej historii.

Stańmy wszakże na gruncie faktycznego stanu rzeczy. Czy referat prof. Kellera zarysował w myśli słuchaczy pełny i wierny obraz poglądów i kierunków katolickiej teologii moralnej w jej aktualnym stanie?

Jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że autor dysponując ograniczoną ilością czasu musiał przeprowadzić odpowiednią selekcję materiału. Mimo to można wymagać, aby poruszone przezeń punkty dawały pewien pogląd na całość problematyki teologiczno-moralnej w jej zasadniczych przynajmniej elementach. Tymczasem nietrudno zauważyć, że w dobranym przez autora materiale zachodzą dosyć wyraźne dysproporcje. Niewspółmiernie dużo miejsca poświęca on zagadnieniom katolickiej doktryny społecznej,

⁴ por. Etyka, T. II, Etyka katolicka, Cz. I, Warszawa 1957, 5,9ns

znacznie już mniej interesuje go tematyka podstaw moralności (istotna przecież zarówno w strukturze systemu, jak i dla słuchaczy prelegenta), etyczne zaś aspekty życia indywidualnego znikły niemal zupełnie z jego pola widzenia. Wiadomo zaś powszechnie, że również w tym rejonie toczą się bardzo ożywione dyskusje między autorami katolickimi, w których dochodzą do głosu nowe tendencje i poglądy, nie bez znaczenia chyba również dla etyków o innej orientacji światopoglądowej (np. problem wolności człowieka, zwłaszcza religijnej, samobójstwa, kłamstwa i obrony sekretu czy miłości seksualnej). Pominięcie tych momentów tworzy poważną lukę w obrazie współczesnego stanu katolickiej teologii moralnej i obniża informacyjną wartość referatu prof. Kellera.

Na koniec kilka spraw szczegółowych. Twierdzenie autora, że „niektóre tezy Tomaszowe są przez wszystkich (teologów katolickich — TS) podawane niemal na równi z tekstami biblijnymi” (str. 54) jest zupełnie gołosłownie i nieprawdziwe. Św. Tomasz nigdy takiej pozycji w katolickiej teologii moralnej nie posiadał, tym bardziej dziś, kiedy programowo głosi się tam hasło pełniejszego zwrotu do źródeł ewangelicznych, a umniejszenia roli filozoficzno-teologicznego systemu św. Tomasza.

A problem posłuszeństwa? Keller przedstawia go tak: w dawnej teologii katolickiej „ślepe posłuszeństwo” okazywane przełożonemu zwalniało „poddanego od odpowiedzialności za treść nakazu” (str. 64). Dopiero nowsza teologia okazuje większe zrozumienie dla roli odpowiedzialności człowieka za podejmowane przezeń decyzje. Kontekst wypowiedzi Kellera mógłby nasunąć przypuszczenie, że w dawnej teologii posłuszeństwo względem przełożonego zwalniało człowieka od odpowiedzialności nawet w wypadku, kiedy chodziło o czyn zły. W takim założeniu mielibyśmy znowu do czynienia z wypaczeniem istotnego sensu tradycyjnej doktryny katolickiej na temat posłuszeństwa. Do jej niezmiennych kanonów należy nauka, że posłuszeństwo obowiązuje i jest zasługujące tylko tam, gdzie „grzechu nie widać”. Zakłada więc ono zawsze indywidualny sąd sumienia o moralnej wartości nakazanego aktu i związanej z tym elementarnej przynajmniej odpowiedzialności moralnej.

Wreszcie uwaga ostatnia. We wszystkich pracach zamieszczonych w pierwszym tomie *Etyki* dokumentacja naukowa jest bez zarzutu. Wskutek tego trudno zrozumieć, dlaczego tylko w referacie prof. Kellera cały szereg cytatów nie ma odnośników umożliwiających skontrolowanie ich brzmienia i kontekstu. Na pewno nie przyczynia się to do wzbudzenia zaufania czytelników do cytowanych tekstów, a prawdę mówiąc i do całości kształtu wywodów autora.

Tytuł pracy E. Żyro „Aksjologiczna treść pojęcia sprawiedliwości w poglądach Karola Marksa” (str. 191—219) wskazuje, że autorka zawężając temat pragnie zamierzoną przez siebie analizę przeprowadzić w sposób możliwie precyzyjny i wyczerpujący. Dało to w wyniku studium

rzetelne, o przejrzystej budowie logicznej, ale jego efekty naukowe są raczej nikłe. Badania autorki prowadzą bowiem do wniosku, że Marks nie wypracował filozoficznej teorii sprawiedliwości w ścisłym tego słowa znaczeniu. Posługiwał się potocznym jej pojęciem formując na tej podstawie zarówno ocenę zastanego ustroju społeczno-gospodarczego, jak i zarys jego przebudowy na zasadach komunizmu. Można zatem w wywodach autorki dopatrywać się częściowego potwierdzenia sugestii Fritzhanda⁵, zdaniem którego w pismach Marksa znajdują się podstawowe elementy moralności, ale brak tam wykończonego systemu filozoficzno-etycznego.

Trzech autorów zainteresowało się poglądami przedstawicieli tzw. brytyjskiej szkoły etycznej. Dowód to rosnącej popularności tego kierunku na naszym gruncie. Z chronologicznego punktu widzenia na pierwszym miejscu uwzględnić należy artykuł S. Soldenhoffa „Słuszność i obowiązek w etyce W. D. Rossa” (str. 221—265).

Podjmując ten temat Soldenhoff wprowadza czytelnika w samo centrum sporu między Rossem a Moorem, deontologistami i aksjologistami. Chodzi w nim o pytanie, czy „słuszność”, „powinność” (rightness) aktu posiada swoje źródło w treści jego „dobra” czy też formuje się w człowieku niezależnie od oceny dobra. Ross, jak wiadomo, opowiedział się za pierwszą ewentualnością. Tym samym jednak stanął w obliczu kapitalnego dla siebie zadania: jak określić istotny sens pojęcia słuszności i skąd wyprowadzić jego genezę.

W ujęciu Soldenhoffa Ross utożsamia słuszność aktu z cechą jego „odpowiedniości” względnie „dopasowania” (suitability, fittingness) do „jakiejsz sytuacji bądź potrzeby”. Dzięki temu słuszność aktu w ostatniej instancji okazuje się zawsze właściwością względną, relatywną, w przeciwieństwie do dobra mającego charakter absolutny.

Obok analizy czynu słusznego rozwija Ross koncepcję czynu obowiązującego. Rozróżnia dwojaką postać powinności: „powinność ogólną” (general duty) maksymalizacji dobra oraz „obowiązki szczegółowe” (special duties) od poprzedniej powinności niezależne. Ich zbiór stanowi podstawę kodeksu moralnego. Obok tego Ross mówi jeszcze o tzw. „prima facie” obowiązkach ujmowanych aktem elementarnej intuicji moralnej oraz o „obowiązkach właściwych” (concrete duty) odnoszących się zawsze do konkretnych sytuacji. Dochodzi się do nich przy pomocy namysłu i swoistej kalkulacji, z którą jednak często łączy się przymieszka niepewności i ewentualność pomyłek. Mimo to wybory moralne człowieka są zazwyczaj trafne, choć trudno powiedzieć, na jakiej to się dzieje zasadzie.

Z rozprawy Soldenhoffa wynika, że w teorii Rossa występuje jedno tylko pojęcie słuszności czynu. Tymczasem sprawa przedstawia się nie-

⁵ Myśl etyczna młodego Marksa, Warszawa 1961, 47—8

co inaczej. Znaczący etycznej myśli Rossa podkreślają, że ostateczne wyniki osiągnął on dopiero po dłuższej ewolucji poglądów. Wskutek tego w jego pracach da się wykryć nie jedno, ale trzy pojęcia słuszności czynu⁶. W analizie Soldenhoffa ten ewolucyjny moment zupełnie nie wyszedł, czym osłabił nieco dodatnie skądinąd wrażenie, jakie się odnosi z lektury jego rozprawy.

Drugą fazę rozwojową brytyjskiej szkoły etycznej reprezentuje tzw. emotywizm. Analizą poglądów jego czołowych przedstawicieli zajął się M. Fritzhand w artykule pt. „Marksizm a emotywizm” (str. 89—130). Konkretnie mówiąc uwagę swą skoncentrował na pracach dwu filozofów: A. J. Ayera oraz Ch. L. Ayera oraz Ch. L. Stevensona. Za takim doбором źródeł przemawia fakt, że reprezentują oni dwie odmienne orientacje w łonie emotywizmu: pierwszy — radykalną, drugi natomiast — umiarkowaną.

Na czym polega radykalizm Ayera? Według Fritzhanda przejawia się on przede wszystkim w tym, że Ayer stanowczo zaprzecza, jakoby wyrażenia etyczne posiadały jakiegokolwiek znaczenie opisowe. Przypisać im można tylko i wyłącznie funkcje ematywne i ewokatywne sprowadzające się, jak w wykrzyknikach, do wyrażania uczuć samej wypowiadającej je osoby i wywoływania podobnych uczuć u osób postronnych.

Stevenson zmienił sens podstawowej tezy Ayera o tyle, że w wyrażeniach etycznych obok pierwiastka uczuciowego dopatruje się również elementów opisowych. Stanowi je „wyrażenie pozytywnej lub negatywnej postawy” względem rzeczywistości i implikuje odpowiednie dyspozycje do wpływania na zachowanie się otoczenia.

Fritzhand poddając obydwie wersje emotywizmu wnikliwej i wszechstronnej ocenie krytycznej dowodzi, że innowacje Stevensona nie dotknęły istotnego sensu emotywistycznych tez Ayera. Wskutek tego cierpią też na te same braki: popadają w kolizję z intuicjami i konwencjami języka potocznego, prowadzą do zaprzeczenia elementarnych faktów z dziedziny psychologii przeżyć moralnych, Stevenson ponadto nie widzi radykalnej różnicy pomiędzy wartościującą a ematyczną czy opisową funkcją wypowiedzi etycznych.

Kończącą partię artykułu poświęca Fritzhand poglądom Stevensona na istotę sporu, uzasadnienia i prawdy w etyce. Tym samym poruszył problem, który w szerszej znacznie perspektywie opracował Z. Szawarski w artykule „Trzy stadia emotywistycznej teorii sporu etycznego” (str. 267—286).

We wstępnych zaraz uwagach autor stwierdza, że dopiero „od chwili ukazania się Zasad etyki G. E. Moore’a, poczęto szerzej dyskutować o mo-

⁶ O. A. Johnson, *Righthness and Goodness*, The Hague 1959, 44—97

żliwościach poznania w etyce, o właściwościach i sposobie uzasadnienia sądów etycznych". Zdanie to, treściowo z właściwym tematem artykułu zasadniczo niezwiązane, wydaje się zbyt pochopne. Prawdą jest, że metodologia etyki dopiero w XX-tym wieku wykształciła się w osobny dział etyki normatywnej, przy czym większy wpływ wywarła na ten fakt krytyka etyki normatywnej przeprowadzona przez Durkheima, aniżeli wystąpienie Moore'a. Mimo to problem poznania w etyce i uzasadniania sądów etycznych ma za sobą znacznie starszą tradycję. Natomiast „novum” Moore'a polegało na tym, że postawił na porządku dziennym problem sporu etycznego jako środka argumentacji na rzecz określonego poglądu etycznego, co zapoczątkowało ciekawy wątek rozważań współczesnej metaetyki inspirowanej w znacznej mierze przez etykę emotywistyczną.

Trzy stadia emotywistycznej teorii sporu etycznego wyznacza ewolucja poglądów w tej sprawie trzech głównych przedstawicieli emotywizmu, a mianowicie Ayera, Stevensona oraz P. Edwardsa.

Ayer po prostu likwiduje problem. Jego zdaniem spór etyczny nie ma żadnych szans, aby stać się sporem naukowym, jest sporem „niższego rzędu” z gatunku dyskusji na temat gustów i jak one nierozstrzygalny.

Według Stevensona struktura sporu etycznego jest złożona. Może to bowiem być bądź spór o postawy, bądź spór o przekonania. Ten ostatni obraca się wokół przedmiotu dającego się wyrazić w terminach opisowych. Umożliwia to stosowanie w sporach etycznych metod racjonalnych, podobnie jak to się dzieje na terenie nauki. Spór o postawy rozgrywa się jednak wyłącznie w sferze uczuciowej. Dlatego decydującą rolę pełni w nim umiejętność poruszania mechanizmem emotywnych reakcji dyskutanta celem wyrobienia w nim zamierzonego nastawienia.

Pojęcie sporu etycznego u Edwardsa nie różni się zasadniczo od pojęcia Stevensona, natomiast inaczej przedstawia się jego koncepcja rozstrzygnięcia tego sporu. Obok uzgodnienia przekonań lub samych tylko postaw nie należy wykluczać trzeciej jeszcze drogi rozwiązywania sporów etycznych za pomocą przytaczania tzw. „dobrych racji”. Oryginalnym osiągnięciem Edwardsa na polu metaetyki jest zarys wstępnej systematyki podstawowych form sporów etycznych i ich rozstrzygnięcia.

Szawarski ograniczył się do sprawozdawczej strony zagadnienia, nie poddał więc omówionych przez siebie stanowisk dokładnej ocenie krytycznej. Zrobił to za niego Fritzhand, aczkolwiek w odniesieniu do samego tylko Stevensona. Podkreślić należy, i tym razem wypadła ona bardzo przekonująco. Jest to bowiem krytyka światopoglądowo formalnie niezaangażowana. Odwołuje się ona do tych samych co dyskutant instancji weryfikacyjnych; to znaczy do elementarnych danych doświadczenia etycznego (potoczne znaczenia językowe i intuicje moralne) oraz podstawowych prawideł logicznego myślenia i w ich świetle wyrokująca o prawdziwości

badanych twierdzeń. Ponieważ zaś przeprowadzona została rzeczowo i gruntownie, spotkać się musi z uznaniem z każdej strony.

Pod pewnym względem pionierską na gruncie polskim jest rozprawa S. Zapaśniaka pt. „Poglądy etyczne Alberta Camusa” (str. 287—335). Praca napisana została kompetentnie, choć w wielu miejscach kunsztowna ornamentyka stylistyczna przytłacza samą treść i utrudnia jej odbiór. Zadanie, jakie sobie postawił autor, nie należało do łatwych. Poglądy etyczne Camusa można odtworzyć tylko przy pomocy żmudnej rekonstrukcji opartej na materiałach niejednolitej wartości i rozsianych po różnych dziełach. Prócz tego ulegały one ciągłej ewolucji. Ale już w pierwszym okresie (1937—1942) doszły do głosu wszystkie charakterystyczne akcenty camusowskiej filozofii życia i moralności: negacja religii i wszelkiego autorytetu w imię absolutnej wolności i autonomii jednostki, świadomość jako jedyne źródło poznania, doświadczenie absurdu służące za punkt wyjścia filozoficznej wizji świata, żywiołowa afirmacja przyjemności zmysłowej dla niej samej, kult natury jednostkowej i jej potrzeb, krótko mówiąc proklamacja supremacji moralnej izolowanej od świata jednostki.

Dalszy rozwój etycznej myśli Camusa dokonał się jakby w takt heglowskiej dialektyki dziejów. Zaprzeczeniem skrajnie indywidualistycznych tendencji pierwszego okresu stał się okres następny (1943—1948), w którym u Camusa zaznaczył się wraźny zwrot w stronę solidaryzmu etycznego: wartość moralna człowieka kształtuje się na gruncie i w zależności od jego społecznych powiązań.

W okresie trzecim (1949—1957) Camus dąży do stworzenia syntezy. Idea przewodnią jego poszukiwań stała się afirmacja społecznych wartości życia urzeczywistnianych wszakże na gruncie moralnej suwerenności jednostki. Według Camusa do jednostki należeć musi zawsze inicjatywa w realizowaniu szczęścia innych jednostek oraz przeobrażania struktur społecznych.

Skrajnie indywidualistyczne założenia filozofii Camusa uniemożliwiły jednak osiągnięcie zamierzonego celu. Krytyczne uwagi Zapaśniaka rozrzucone po różnych miejscach jego szkicu wykazują, jak słabe są wewnętrzne spoidła opartej na nich etyki. Pozostanie ona jednak zawsze dokumentem epoki budującej swój światopogląd na zasadzie absolutnej autonomii jednostki, a równocześnie zatrwożonej ostatecznymi konsekwencjami wzniesionego przez siebie dzieła.

Do omawianej aktualnie grupy artykułów w jakiś sposób należy również opracowane przez Jankowskiego krótkie omówienie „Społecznej funkcji twórczości etycznej prof. Ossowskiej” (str. 137—143). W jego treści dadzą się wyróżnić dwa wątki: jeden ukazujący zdobycze naukowe prof. Ossowskiej, szczególnie zaś rolę, jaką odegrała w przygotowaniu gruntu pod zasiew laickich idei moralnych w społeczeństwie, oraz drugi mający

za przedmiot niektóre elementy jej osobowej sylwetki. Wydaje się wszakże, że szkic Jankowskiego nie jest zdolny zapełnić braku wyczerpującego studium poświęconego popularnej w polskim świecie filozoficznym uczoniej.

Całkowicie odrębną pozycję w tematyce Etyki zajmuje praca A. Podgóreckiego „O wynikach badań socjologicznych dotyczących niektórych zagadnień z pogranicza prawa i moralności” (str. 73—88). Tytuł mówi sam za siebie. To nie jest teren etyki normatywnej. Autor bada pewne faktycznie w społeczeństwie formujące się opinie i postawy odnośnie dwu instytucji społeczno-prawnych, mianowicie rozwodów oraz kary śmierci. W pierwszej sprawie dochodzi do ogólnego wniosku, że aprobata rozwodów dokonuje się najpierw przez akceptację praktyki rozwodowej, za którą dopiero idzie „modyfikacja poglądów ogólnych i stanowisk światopoglądowych”. Poglądy na karę śmierci kształtują się pod naciskiem dwu czynników: wiedzy i samopoczucia jednostki. Im większy zakres wiedzy i lepsze samopoczucie, tym wyższy stopień tolerancji, w przeciwnym razie obserwuje się wzrost nastrojów rygorystycznych.

Do krytycznych głosów dyskusji nad wynikami badań doc. Podgóreckiego, jaka odbyła się w Nieborowie, dorzucić wypada jeszcze jedno zastrzeżenie. Autor wychodzi z założenia, że „uogólnienia z zakresu moralności i prawa oparte są przede wszystkim na indukcji z danych zebranych przez własne doświadczenie i obserwacje”, i sądzi, że to indywidualne doświadczenie może doznać znacznego usprawnienia ze strony technik socjologicznych. Ogólnikowość wypowiedzi utrudnia bardzo zrozumienie jej właściwego sensu. Jeżeli jednak zawarte w niej twierdzenie miałyby się odnosić do zdań wartościujących i normatywnych, uznać by je trzeba za nieuzasadnione. Nie ma bowiem — jak się na ogół przyjmuje — logicznego przejścia od faktów do powinności i dlatego „moralność” swoje „uogólnienia” oprzeć musi na zgola innych podstawach, aniżeli sugeruje to wypowiedź Podgóreckiego.

Na koniec słów kilka poświęcić należy „Sprawozdaniu z dyskusji o nauczaniu etyki w szkołach wyższych” (str. 134—136. Poruszono w niej zagadnienie programu i metod nauczania etyki oraz ocenę aktualnego stanu kadry naukowej tego przedmiotu na naszych uczelniach. Wypowiadano się zasadniczo z laickiego punktu widzenia ujawniając szereg bolączek trapiących etykę polską zarówno w dziedzinie dydaktyki uniwersyteckiej jak i personalnego składu sił wykładowczych. Konkretnych wniosków i postanowień nie powzięto poprzestając na wysunięciu szeregu postulatów, z których najbardziej interesująco przedstawia się postulat wprowadzenia wykładów etyki na wszystkich wydziałach uniwersyteckich kształcących nauczycieli, opracowania podręcznika etyki oraz podjęcia całego szeregu prac naukowo-badawczych nad problematyką etyczną.

Do porównania naszej sytuacji z analogiczną sytuacją za granicą może

służyć artykuł J. Majlerowej pt. „Kilka uwag o uniwersyteckiej etyce i nauczania etyki we Francji” (str. 337—341).

Dział recenzyjny obok omówienia zawartości dwu czasopism (Revue Universitaire de Science Morale, nr 1,2 [1965] oraz The Philosophical Quarterly, 15 [1965], nr 59) przynosi omówienia najświeższych publikacji etycznych w Polsce. Należy do nich I. Lazari-Pawłowskiej „Etyka Gandhiego”, H. Maślińskiej „Bentham i jego system etyczny”, H. Jankowskiego „Szkice z etyki”, A. Grzegorzycy „Schematy i człowiek”, i na końcu A. Schaffa „Marksizm a jednostka ludzka”.

T. Ślipko

Kalinowski G. Initiaton à la Philosophie morale
Paris 1966

J. Kalinowski działalność naukową rozpoczął na KUL-u, tam też ogłosił dwie rozprawy pt. Teoria reguły społecznej i reguły prawnej Leona Duguit (Lublin 1949) i Teoria poznania praktycznego (Lublin 1960). Obecnie pracuje we Francji w Centre national de la Recherche Scientifique. Jego zainteresowania skupiają się nadal wokół teorii prawa i poznania praktycznego ujmowanej jednak w szerszej perspektywie jej organicznego związku z metafizyką i filozofią moralności. Bez większych więc trudności mógł podjąć inicjatywę napisania książki, przeznaczonej co prawda dla działaczy społecznych, ale traktującej wyłącznie o problematyce filozoficzno-etycznej. Tytuł *Initiation à la philosophie morale* dowodzi, że autorowi chodzi jedynie o to, aby dać wprowadzenie do filozofii moralności, wtajemniczyć czytelnika niezorientowanego lub źle poinformowanego w jej zasadnicze zagadnienia, kierunki, rozwiązania. Z tego względu poszczególne tematy rozwija zawsze na szerokim tle historycznym ukazując różnorodność ujęć i poglądów wypracowanych przez myśl filozoficzną na przestrzeni wieków. Mimo to nie poprzestaje na zarysowaniu samej tylko historycznej panoramy. Ostatecznie zdąża zawsze do zajęcia własnego stanowiska. Jest to, ogólnie rzecz biorąc, stanowisko etyki tomistycznej. Wprawdzie autor wyraźnie tego nie stwierdza, termin „etyka tomistyczna” właściwie się nie pojawia na kartach książki, ale nie ulega wątpliwości, że ten system etyczny autor ma przed oczyma i z jego ideowego skarbcza czerpie przewodnie idee swoich wywodów, ich logiczną konstrukcję oraz naukowy język.

Za punkt wyjścia zamierzonej pracy przyjmuje autor zasadę, że filozofia moralności zakłada odpowiedni światopogląd filozoficzny, którego rdzeniem i istotną treścią jej właściwe mu pojęcie człowieka. Dlatego niemożliwą jest rzeczą wnikać w strukturę określonego systemu etycznego, jeżeli się pominie jego filozoficzną antropologię, ale też zróżnicowanie poglądów filozoficznych na temat człowieka pociąga za sobą z konieczności wielość uwarunkowanych przez nie etycznych systemów. Ze