

# Tadeusz Ślipko

---

## Marksistowska doktryna moralna we współczesnej rzeczywistości polskiej, cz.II teoria moralności socjalistycznej w publikacjach lat 1974-1984

---

Studia Philosophiae Christianae 22/1, 115-157

---

1986

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TADEUSZ ŚLIPKO

**MARKSISTOWSKA DOKTRYNA MORALNA  
WE WSPÓŁCZESNEJ RZECZYWISTOŚCI POLSKIEJ  
CZĘŚĆ II  
TEORIA MORALNOŚCI SOCJALISTYCZNEJ  
W PUBLIKACJACH LAT 1974—1984**

1. Nawiązanie; 2. Etyka marksistowska a moralność socjalistyczna; 3. Podstawowe zasady moralności socjalistycznej; 4. Socjalistyczny wzór osobowy; 5. Sens życia i sposób życia; 6. Etyka zawodowa; 7. Etyka wojny i pokoju; 8. Moralne aspekty postępu naukowo-technicznego; 9. Genetyka i inżynieria genetyczna w świetle moralności socjalistycznej; 10. Socjalistyczna etyka zoologiczna. Problem demograficzny; 11. Tolerancja; 12. Socjalistyczna moralność małżeństwa i rodziny. 13. Teoria a praktyka moralności socjalistycznej. 14. Uwagi końcowe.

**1. NAWIĄZANIE**

Zarys moralności socjalistycznej zawarty w podręczniku *Etyka*, zreferowany w I-szej części artykułu \*, był nie tylko podsumowaniem dokonanej już pracy, ale także, a raczej przede wszystkim wezwaniem do dalszego kontynuowania prac nad tą problematyką. Toteż publikacje, które ukazały się w okresie lat 1974—1984, można uważać za swego rodzaju odpowiedź na to wezwanie, a pobieżny choćby ich przegląd dowodzi, że postulat rozbudowy teorii moralności socjalistycznej spotkał się z dużym zrozumieniem w filozoficzno-etycznych kręgach marksistowskich. Pozostaje zatem do zbadania, w jakim stopniu wypowiedający się w tych sprawach autorzy skorzystali z zastanego już dorobku etycznej myśli marksistowskiej, w jakim poddali go nowym interpretacjom, głównie zaś, czy rozszerzyli teoretyczne perspektywy swoich poprzedników o nowe zagadnienia, dotąd przez etyków marksistowskich nie dostrzegane albo też po prostu pomijane. W podsu-

<sup>82</sup> Pierwsza część artykułu ukazała się w *Studia Philosophiae Christianae* 21(1985) nr 2. Numeracja przypisów stanowi kontynuację.

stawianiu wyników przeprowadzonej pod tym kątem analizy będzie można urobić sobie zdanie, czy na przestrzeni ostatniego dwunastolecia zaznaczył się jakiś postęp w marksistowskiej teorii moralności socjalistycznej i na czym ewentualnie ten postęp polega. Ponadto — zgodnie z wypunktowanymi przed chwilą kierunkami analizy — rozpatrzone zostaną wpierw tematy znane nam już z omówienia podręcznika *Etyka*, a po nich dopiero zagadnienia nowe narosłe pod naciskiem dynamicznych procesów współczesności.

## 2. ETYKA MARKSISTOWSKA A MORALNOŚĆ SOCJALISTYCZNA

Jak wiadomo, w podręczniku *Etyka* Michalik przeprowadził wyraźną linię demarkacyjną pomiędzy etyką marksistowską a moralnością socjalistyczną: etyka marksistowska ustala najogólniejsze podstawy i zasady normatywne, moralność zaś socjalistyczna stanowi tych zasad praktyczną aplikację i urzeczywistnienie. Nie można jednak powiedzieć, że innowacja ta zakorzeniła się na stałe w języku filozofii marksistowskiej. Sam nawet Michalik nie trzyma się wiernie wprowadzonych przez siebie uściśleń. Co prawda w *Słowniku Filozoficznym* naświetla sprawę podobnie, jak przed dziewięć laty w *Etyce*, ale już w następnym roku w artykule *Etyka marksistowska a moralna rzeczywistość społeczna* stosuje inną terminologię. Odróżnia w nim etykę ogólną i etykę stosowaną, którą z kolei dzieli na etykę indywidualną i społeczną<sup>33</sup>. Tym bardziej inni autorzy marksistowscy nie troszczą się zbytnio o zachowanie wyraźnej granicy między etyką marksistowską a moralnością socjalistyczną. Jedynek, który swą pracę *Etyka i socjalizm* wydaną w r. 1974 przedstawia jako „pierwszą na gruncie polskim próbę całościowej prezentacji tych zagadnień”<sup>34</sup>, posługuje się zamiennie terminami „etyka marksistowska” i „etyka socjalistyczna”, termin zaś „moralność socjalistyczna” bierze raczej w znaczeniu potocznym bliżej nie

<sup>33</sup> *Słownik filozoficzny*, Warszawa 1982, 219; por. 217—220; M. Michalik: *Etyka marksistowska a moralna rzeczywistość społeczna*, Nowe Drogi, nr 9(412), (1983) 108—123.

<sup>34</sup> *Etyka i socjalizm*, Warszawa 1974, 11. Niektóre publikacje będą podawane według skrótów:

W a F — M. Fritzhand, *Wartość a fakty*, Warszawa 1982

E M a P — H. Jankowski, *Etyka marksizmu a praktyka*, Warszawa 1980

E i S — S. Jedynek, *Etyka i socjalizm*, Warszawa 1974

Z M S — Z. Szawarski, *Zarys moralności socjalistycznej*, Warszawa 1980.

definiowanym. Szawarski rezygnuje również z klarownej dystynkcji Michalika. W jego rozumieniu moralność socjalistyczna oznacza „kształtujący się w procesie rozwoju naszego społeczeństwa uporządkowany i niesprzeczny zbiór zasad etycznych, które mogą i powinny być stosowane w moralnej praktyce społeczeństwa socjalistycznego”<sup>35</sup>. Źródłem, z którego się ta moralność wyłania, są jego zdaniem takie kategorie, jak prace klasyków marksizmu, praktyka rewolucji proletariackiej, nauki społeczne oraz „wiedza dostarczona przez filozofię moralną”<sup>36</sup>. Widać zatem, że w poglądach współczesnych etyków marksistowskich relacja między etyką marksistowską a moralnością socjalistyczną, a także samo podstawowe znaczenie tych terminów przybiera różną postać. Toteż dziś trudno którąś z kursujących wersji uznać za dominującą.

Mimo wskazanego braku jednomyślności na odcinku wzajemnych odniesień między moralnością socjalistyczną a etyką marksistowską współcześni autorzy marksistowscy są zgodni w uznawaniu tych samych, co w podręczniku *Etyka*, najogólniejszych założeń antropologiczno-etycznych. Po dawnemu głoszą zatem teorię o społecznej genezie wszelkiej moralności, jej historycznym i klasowym charakterze, z równoczesną akceptacją ogólnoludzkich i humanistycznych wartości moralnych. Doszły jednak pewne elementy nowe. Dotyczy to szczególnie teorii wartości. Wśród kilku prac poświęconych temu tematu pogłębioną refleksję filozoficzno-etyczną prezentuje M. Fritzhand. W książce *Wartości a fakty*<sup>37</sup> rozwija swoją subiektywno-obiektywną koncepcję wartości jako „wartości — faktów” oraz (i to przede wszystkim) „wartości — norm”. Obserwuje się także wzrost zainteresowania się autorów marksistowskich problematyką osobowości ludzkiej. Jest to w gruncie rzeczy obiekt badań interdyscyplinarnych. Fritzhand podkreśla, że wśród różnych zadań, jakie etycy marksistowscy mają tu do spełnienia, do najważniejszych należy „rozwijanie ... marksistowskiego ideału osobowości oraz konkretyzowa-

<sup>35</sup> Z M S, 22.

<sup>36</sup> Dz. cyt., 6.

<sup>37</sup> W a F, 9—119. Wcześniej, już w r. 1974 L. Nowak opublikował pracę *U podstaw marksistowskiej aksjologii*, Warszawa 1974, ujętej wszakże ze stanowiska metodologii nauk i aksjologii ogólnej, nie zaś etycznej. Z innych prac można przytoczyć: M. Michalik *Wartości i świat człowieka*, Człow. i Światopogląd nr 1(204), (1983), 32—51; S. Opara, *Wartość i socjalizm*, Nowe Drogi nr 8(411), (1983) 29—38.

nie go odpowiednio do etapu budownictwa socjalistycznego”<sup>38</sup> oraz „moralna ocena środków, za pomocą których usiłuje się wpływać na ludzką osobowość”<sup>39</sup>. Mimo to w konkluzji można powtórzyć wyrażony przed chwilą pogląd, że w zakresie ogólnofilozoficznych i aksjologicznych założeń w etyce marksistowskiej nie zaszły ostatnimi laty znaczniejsze zmiany w porównaniu z poglądami reprezentowanymi przez autorów podręcznika *Etyka* z r. 1973.

### 3. PODSTAWOWE ZASADY MORALNOŚCI SOCJALISTYCZNEJ

Inaczej ma się sprawa z koncepcją naczelných zasad stanowiących już integralną część teorii moralności socjalistycznej. W ujęciu Michalika u podstaw moralności socjalistycznej leżą trzy zasady, które stanowią główne źródła ideologiczne dla szczegółowych norm i dyrektyw oraz przesłanki ich moralnego usprawiedliwienia. Idzie tu o jedność moralności i polityki, jedność rewolucji jako celu i środków do niej prowadzących oraz zgodność interesów jednostki i społeczeństwa. Tej jasno sformułowanej i brzemiennej w etyczne implikacje triady trudno się dopatrzeć w późniejszych publikacjach. Tyłko u Jedynaka znajduje się krótka i treściowo nader uboga wypowiedź na temat współzależności polityki i moralności<sup>40</sup>, pozostały zasady — zwłaszcza ta, która głosi jedność celu i środków w treści moralnej rewolucji — występują co najwyżej w formie okazyjnych wzmianek i w innych kontekstach. Nie znaczy to jednak, że moralność socjalistyczna została przez to pozbawiona odpowiednich naczelných idei i zasad aksjologicznych. W miejsce tych, które wymienił Michalik, późniejsze publikacje wyliczają inne, o których będzie za chwilę mowa. Natomiast nie zauważa się w tych publikacjach analogicznej jak u Michalika próby dokonania odpowiedniej klasyfikacji szczegółowych normatywów moralności socjalistycznej. Rezygnując z tego zabiegu ich autorzy po prostu od razu przystępują do omawiania tych normatywów w różnym, dowolnie przez siebie obranym porządku.

Wracając do tematu zaznaczyć wypada, że zestaw naczelných idei i zasad moralności socjalistycznej zmienia się w zależności od predylekcji autorów, którzy się tym zagadnieniem

<sup>38</sup> M. Fritzhand, *Zadania etyki marksistowskiej w badaniach nad osobowością* Studia Filoz. nr 7(140), (1977)10.

<sup>39</sup> Art. cyt., 11.

<sup>40</sup> E i S, 246—247.

zajmują. U Jedyńaka występują więc takie ideały moralne, jak wolność, równość, braterstwo, demokracja, ze szczególnym wszakże uwypukleniem roli sprawiedliwości społecznej<sup>41</sup>, podczas gdy Szawarski koncentruje się wyłącznie na ideale sprawiedliwości, ale za to w szerszym wymiarze jej związków z zasadą równości społecznej i dobrobytu społecznego<sup>42</sup>. Obydwa ujęcia treściowo są sobie jednak bardzo bliskie i dlatego można je scharakteryzować w ramach jednego opisu.

Wolność. Niezbędną przesłanką wolności w socjaliźmie, jak pisze Jedyńak, jest „wolność od”. Idzie tu o uwolnienie człowieka „od zasadniczych form wyzysku ekonomicznego i politycznego. Człowiek ... ma w socjaliźmie wolność życia, ... nie grozi mu bezrobocie, głód i nędza, nie musi się też martwić o dzień jutrzejszy. Ludzie są więc wolni od ucisku, lęku i głodu”<sup>43</sup>. Istotny wszakże sens wolności socjalistycznej wyraża się w „wolności do”. Daje ona człowiekowi możliwość rozwoju samego siebie i przekształcania środowiska, w którym żyje<sup>44</sup>. Obydwie formy wolności w idealnej postaci mogą się urzeczywistnić dopiero w warunkach bezklasowego społeczeństwa przyszłości. Natomiast realne ich kształty, w jakich funkcjonują na obecnym etapie historycznym, implikują niezbędne ograniczenia w stosunku do wszelkich przejawów życia zbiorowego niezgodnych z postulatami budownictwa socjalizmu. Przykładem tego rodzaju ograniczeń jest działalność cenzury słowa i publikacji, zakaz antydemokratycznej działalności politycznej, zwalczanie środowisk przestępczych i inne tym podobne restrykcje prawno-administracyjne.

Równość i braterstwo. Idea równości — także w wywodach etyków marksistowskich — ma tak wiele elementów wspólnych z ideą sprawiedliwości, że znajdzie wystarczające naświetlenie w toku omawiania tego właśnie tematu.

Natomiast moralną wartość braterstwa marksistów odnoszą przede wszystkim do dziedziny stosunków międzynarodowych. Braterstwo rozpatrywane od strony negatywnej oznacza potępienie takich ideologii i praktyk społecznych, jak np. rasizm, antagonizmy narodowościowe, szowinizm, megalomania narodowa, uprzywilejowanie elity. Widziane w aspekcie pozytywnym przejawia się jako postulat wzajemnego zrozumienia i współpracy narodów o różnych językach i kulturze na grun-

<sup>41</sup> Dz. cyt., 139—149.

<sup>42</sup> ZMS. 176—216.

<sup>43</sup> EIS. 121.

<sup>44</sup> Dz. cyt., 122.

cie wspólnoty socjalistycznego ideału i walki o jego realizację.

Zdaniem Jedynaka „ucieleśnieniem ideałów wolności, równości, braterstwa jest demokracja socjalistyczna”<sup>45</sup>. Wyrasta ona z obiektywnych przesłanek rozwoju społecznego, które umożliwiły przejęcie władzy przez masy pracujące celem zbudowania nowego społeczeństwa. Autor szkicuje moralną treść tego „ucieleśnienia ideałów wolności, równości, braterstwa”, przy czym dane do tego obrazu czerpie z realiów współcześnie istniejących społeczeństw socjalistycznych, z ich konstytucji, z politycznej organizacji państwa socjalistycznego, nawet z uchwał najwyższych organów partyjnych. Demokracja socjalistyczna ma jednak jednego wroga, który utrudnia pełną manifestację tkwiących w niej możliwości ludowładztwa. Wrogiem tym jest biurokracja i karierowiczostwo, które spotykają się też niezmiennie z jednoznaczną dezaprobatą ze strony wszystkich współczesnych etyków marksistowskich.

Sprawiedliwość. Uprzywilejowane miejsce w strukturze moralności socjalistycznej zajmuje ideał sprawiedliwości. W ujęciu etyków marksistowskich ma on charakter na wskroś społeczny. Wynika to nie tylko z wyjątkowego znaczenia sprawiedliwości dla prawidłowego funkcjonowania życia społecznego, na co się godzą także niemarksistowskie kierunki filozoficzno-etyczne, ale też z podstawowych prawidłowości rozwoju ekonomiczno-społecznego, formułowanych przez marksistów w ramach materializmu historycznego. Toteż sprawiedliwość w rozumieniu współczesnych etyków marksistowskich jest przede wszystkim sprawiedliwością społeczną. Ogólnie mówiąc marksiści za podstawowe kryterium tej właśnie sprawiedliwości uważają zasadę równości. Nie oznacza to jednak, że w moralności socjalistycznej wszelka nierówność utożsamia się z niesprawiedliwością. Marksizm odżegnuje się od skrajnego egalitaryzmu. Kierując się logiką takiego jednostronnego rozumienia idei równości dochodzi się w końcu do absurdalnych wniosków w postaci istnienia „niesprawiedliwej równości”. Bardziej odpowiednią dla interpretowania marksistowskiego sensu sprawiedliwości okazuje się tedy idea „sprawiedliwej nierówności”. Wobec tego, jak podkreśla Fritzhand, „równość w toku budownictwa socjalizmu musi być tak pojmowana, aby między innymi jak najbardziej sprzyjała niustannemu

---

<sup>45</sup> Dz. cyt., 131.

zwiększaniu się bogactwa narodu”<sup>46</sup>. Kluczem do rozwiązania antynomii zachodzącej między ideą sprawiedliwości i równości staje się wyartykułowanie dwu pojęć: „różnicy” i nierówności”. Ludzie się różnią pod wieloma względami (biologicznym, psychicznym, społecznym, kulturalnym itp), ale różnice te przybierają cechę niesprawiedliwości dopiero wtedy, gdy stają się „nierównością społeczną”<sup>47</sup>.

Oczywiście powstaje pytanie, jak należy rozumieć moralny sens owego kryterium równości społecznej, którego naruszenie pociąga za sobą stan niesprawiedliwości. W odpowiedzi etycy marksistowscy wskazują na społeczne źródła i uwarunkowania niesprawiedliwości. W tym też punkcie ze szczególną siłą dochodzi do głosu dominacja założeń materializmu historycznego w marksistowskiej koncepcji sprawiedliwości. Spośród kilku przejawów nierówności społecznej podstawowym i determinującym profil pozostałych jest nierówność uwarunkowana przez prywatną własność środków produkcji. Stanowi ona nie tylko strukturę ekonomiczną, ale także antywartość moralną. Stwarza bowiem najbardziej rażącą formę moralnej niesprawiedliwości dzieląc ludzi na dwie klasy: posiadaczy i wyzyskiwaczy zarazem oraz pracujących, a przez to samo także wyzyskiwanych. Konsekwencją tej nierówności są wielorakie dyskryminacje w sferze moralnej (chodzi o instytucje społeczne naruszające godność człowieka, jak np. traktowanie człowieka jako rzeczy w niewolnictwie), ekonomicznej (biedni i bogaci), politycznej (uprzywilejowanie klas, prawnej i społecznej (nierówność życiowych szans, społeczne upośledzenie kobiety). Zaprzeczeniem, a zarazem likwidacją u samych korzeni tych wszystkich przejawów niesprawiedliwości jest socjalizm. Z uwagi na to marksiści określają go jako ustrój sprawiedliwości społecznej<sup>48</sup>.

Mimo wszystko nawet w socjaliźmie pozostaje pewna forma nierówności, bardzo istotna dla sytuacji życiowej człowieka. Dotyczy ona materialnych podstaw ludzkiej egzystencji, których wykładnikiem jest stopień dobrobytu obywateli społeczeństwa socjalistycznego. Moralna reglamentacja tej dziedziny

---

<sup>46</sup> M. Fritzhand, *Marksizm a idea równości*, Nowe Drogi, nr 3(298), (1974)74. Por. L. Florek, *Sprawiedliwość społeczna w stosunkach pracy*, Nowe Drogi, nr 12(367), (1979) 87—94.

<sup>47</sup> Z M S, 177—178.

<sup>48</sup> Dz. cyt., 179—187. Analizy E. Żyro w pracy *Pojęcie sprawiedliwości u Karola Marksa*, Warszawa 1966 dowodzą że rodowód tej koncepcji sięga samych początków tworzenia się marksizmu.



życia stanowi przedmiot tzw. sprawiedliwości dystrybucyjnej<sup>49</sup>, jej zaś ostateczną konkretyzacją są moralne kryteria podziału wyprodukowanych społecznie dóbr ekonomicznych.

Dyskusje, jakie na ten temat toczą się między marksistami, dowodzą, jak dalece są to sprawy złożone. Już w elementarnych ujęciach etyków marksistowskich podkreśla się, że za podstawę sprawiedliwego podziału dochodu społecznego należy przyjąć zasadę konieczności podziału tego dochodu na dwie części, a więc na fundusz akumulacji (rekonstrukcja środków produkcji, inwestycje, fundusz rezerwowy) oraz fundusz konsumpcji. Na większe jeszcze trudności napotykają etycy marksistowscy przy określaniu kryterium, według którego można by ów fundusz konsumpcji podzielić między pracujących członków społeczeństwa socjalistycznego tak, aby każdy otrzymał należną mu sumę dóbr ekonomicznych przeznaczoną do spożycia indywidualnego. Mówiąc krócej i jaśniej chodzi tu o kryteria „sprawiedliwej płacy”. Już wcześniej załatowane założenia skrajnego egalitaryzmu każą marksistom odrzucić zasadę „każdemu równo”<sup>50</sup>. Wobec tego podział przypadającej społeczeństwu sumy dóbr ekonomicznych musi się opierać na idei „sprawiedliwego zróżnicowania dochodów”<sup>51</sup>. W takim wszakże założeniu rzeczą pierwszorzędnej wagi jest ustalenie kryteriów, przy pomocy których można by odmierzać zachodzące między poszczególnymi pracownikami proporcje ich udziału w procesie produkcji. Tymczasem, jak podkreśla Pohorille, „nie da się ustalić stałych, niezmiennych reguł określających system wynagrodzeń”, co gorsza, „nie można uniknąć w tej materii metody 'prób i błędów'”<sup>52</sup>. Jedynym wyjściem z tej sytuacji jest stosowanie różnych kryteriów, aby odpowiedzieć obowiązującej w moralności socjalistycznej zasadzie „każdemu według pracy”<sup>53</sup>. Szawarski wymienia ich bardzo wiele, a więc ilość i jakość pracy, wysiłek, uzdolnienia pracownika, kwalifikacje i staż pracy, wykształcenie i jeszcze inne<sup>54</sup>. Mimo długiej listy przyjętych kryteriów pomija jedno,

<sup>49</sup> Jedynak wymienia jeszcze inną postać sprawiedliwości, tzw. sprawiedliwość retribucyjną. Jest to wszakże jego zdaniem kategoria wspólnie przestarzała. Por. *EiS*, 140, 148.

<sup>50</sup> *EiS*, 141—143; *ZMS*, 191—195.

<sup>51</sup> *ZMS*, 195.

<sup>52</sup> M. Pohorille, *Idea równości i sprawiedliwości społecznej*, Nowe Drogi, 9 (400): 1982, 136.

<sup>53</sup> *ZMS*, 195.

<sup>54</sup> Dz. cyt., 196—202.

nader istotne, na które duży nacisk kładzie nie etyk, ale wspomniany przed chwilą ekonomista M. Pohorille. Chodzi o tzw. „minimum socjalne”, które w myśl tego autora oznacza pewien dolny próg konsumpcji, poza którym zaczyna się już stan ubóstwa<sup>55</sup>. Dopełnieniem i jakby czynnikiem harmonizującym wymienione kryteria jest zasada, która w pojęcie sprawiedliwości społecznej wprowadza nowy element potrzeb ludzkich. Szawarski występuje z twierdzeniem, że należy ją brać pod uwagę przy ustalaniu sprawiedliwej płacy już na obecnym etapie rozwoju społeczeństwa socjalistycznego, a nie dopiero w końcowej fazie pełnego komunizmu. Wyjaśnia wszakże, że zasady tej nie można absolutyzować, ale trzeba ją rozumieć tak, jak ją sformułował już Engels, a mianowicie sprawiedliwy podział dóbr ma miejsce wtedy, kiedy zmierza do przyznania ich „każdemu według potrzeb racjonalnie uzasadnionych”<sup>56</sup> w skali ogólnospołecznej i odpowiednio do osiągniętego przez społeczeństwo stopnia dobrobytu. Pojęcie zaś potrzeby nie wymaga już moralnego usprawiedliwienia. Jest to dla człowieka cel sam w sobie. „Przez zaspakajanie potrzeb realizuje się bowiem człowiek jako wartość autoteliczna”<sup>56a</sup> i tym się różni od innych istot żywych.

W świetle zarysowanej koncepcji zasada równości znajduje urzeczywistnienie nie tyle we wzajemnych relacjach między poszczególnymi kategoriami pracowników (tu obowiązuje zasada sprawiedliwego zróżnicowania), ale na wyższym poziomie dobra całego społeczeństwa. Kwalifikuje ona jako moralnie sprawiedliwe wyłącznie te zasady podziału, które „w największym stopniu przyczyniają się do wzrostu pomyślności społecznej”<sup>57</sup>. Wbrew pozorom pojęcie „pomyślności społecznej” w rozumieniu Szawarskiego wyraża coś więcej, aniżeli stan ekonomicznego dobrobytu. Zawiera się w nim swoiste etyczne sedno, które dotyka samej istoty sprawiedliwości społecznej, a równocześnie wyznacza nadrzędny punkt widzenia dla moralnej oceny pozytywnych aktów prawnych, przede wszystkim ustawy zasadniczej, czyli konstytucji społeczeństwa socjalistycznego. Szawarski owo etyczne sedno utożsamia z marksistowską kategorią praw człowieka<sup>58</sup>. W jego wywo-

<sup>55</sup> Pohorille, art. cyt., 143.

<sup>56</sup> M. Michalik, *Moralne czynniki rozwoju społecznego*, Warszawa 1980, 11.

<sup>56a</sup> ZMS, 206—208.

<sup>57</sup> Dz. cyt., 211.

<sup>58</sup> Dz. cyt., 212—213.

dach brak jest jednak wyjaśnienia, z jakiego źródła wypływają te prawa i jaka jest ich moralna konsystencja. Czy, a jeśli tak, to dzięki czemu są to prawa niepodważalne nawet ze strony społeczeństwa? A wreszcie dlaczego prawa te nie są brane pod uwagę przy ustalaniu kryteriów sprawiedliwego podziału? Są to, jak się zdaje, pytanie na tyle ważne, że pozostawione bez odpowiedzi rzutują ujemnie na teoretyczną wartość marksistowskiej doktryny o sprawiedliwości społecznej.

#### 4. SOCJALISTYCZNY WZÓR OSOBOWY

Rozwój współczesnej refleksji marksistowskiej nad zagadnieniem socjalistycznego wzoru osobowego dokonuje się niejako na dwu płaszczyznach. Całościowo, ale też tylko w elementarnym zakresie omawiają ten temat Jedynek i Szawarski, natomiast inni autorzy poruszają wybrane aspekty zagadnienia, ale czynią to w bardziej pogłębiony sposób. Zgodnie z tym stanem rzeczy omówienie współczesnych koncepcji socjalistycznego wzrostu osobowego zostanie oparte na wywodach Jedynaka i Szawarskiego, z uwzględnieniem jednak uzupełnień zaczerpniętych z pozostałych źródeł.

W krótkich przynajmniej słowach wypada wspomnieć o rozważaniach kilku autorów poświęconych swego rodzaju ogólnej teorii wzoru osobowego. Zapaśnik w sugestywny sposób przedstawia swoje spostrzeżenia, ale i zastrzeżenia odnośnie do samego pojęcia wzoru osobowego<sup>58</sup>, Michałik wzór osobowy sprowadza do zgodności postępowania z ideałami komunizmu<sup>59</sup>. Zwoliński zaś rozpatruje filozoficzne i socjologiczne aspekty ogólnie rozumianego wzoru osobowego, czyli wszelkiego wzoru<sup>61</sup>.

Naszym wszakże zadaniem jest zdać sprawę z tego, jak współcześnie przedstawia się marksistowska idea socjalistycznego wzoru osobowego. Problematyka ta występuje pod różnymi terminami. Michałik posługiwał się określeniami „budowniczy ustroju socjalistycznego”, „dobrego producenta” i „dobrego człowieka”. W języku Szawarskiego te same treści noszą nazwy „dobrego obywatela”, „dobrego człowieka” i „dobrego

<sup>58</sup> S. Zapaśnik, *Uwagi o stanie posiadania etyki*, Czerw. i Światop. 5 (118): 1975, 12—16.

<sup>59</sup> M. Michałik, *O postawie moralnej komunisty*, Nowe Drogi 8 (363): 1979, 90—102.

<sup>61</sup> Z. Zwoliński, *Wzory osobowe*, Czerw. i Światop. 6 (179): 1980, 68—83.

pracownika”, podczas gdy Jedynak stosuje określenia „postawa moralna” względnie „socjalistyczny ideał człowieka”.

Większej wszakże wagi jest treściowa zawartość wyrażonego w tych słowach obrazu moralnej doskonałości człowieka w społeczeństwie socjalistycznym. Zaczniemy od ideału dobrego obywatela. W zasadniczych swych rysach, co jest zresztą rzeczą zrozumiałą, nie odbiega on od paradygmatu Michalika. Nadał opiera się wokół moralnej aprobaty jednostki dogłębnie zaangażowanej w sprawy socjalistycznego państwa i wszechświatowego ruchu komunistycznego, dezaprobaty zaś dla postaw zubożnienia na sprawy publiczne i obywatelskiego solipsyzmu. W szczegółach zaznaczają się jednak pewne modyfikacje. Szawarski np. eksponuje obowiązek poszanowania socjalistycznego prawa<sup>62</sup>. Jednak kładzie nacisk na postulat uspołecznienia i kolektywnej solidarności zwłaszcza w wychowaniu młodzieży, Jankowski zaś głosi pochwałę społecznika pełnego dynamizmu i społecznej inicjatywy w przeciwstawieniu do urzędnika przywiązanego do biurokratycznej rutyny i przepisów<sup>63</sup>.

Znacznie większe ożywienie panuje na odcinku ideału dobrego pracownika. Niewątpliwie antropologiczne założenia tego ideału nie uległy u współczesnych autorów zmianie w porównaniu z filozoficzną wizją pracy przyjmowaną przez Michalika w podręczniku *Etyka*. Utożsamiają się one z marksistowską teorią społeczeństwa socjalistycznego jako ustroju, który oddał w ręce ludzi pracy panowanie nad środkami produkcji i dzięki temu przywrócił pracy jej godność jako wolnej, prawdziwie ludzkiej aktywności człowieka<sup>64</sup>. Konsekwentnie również osobowy wzór pracownika w społeczeństwie socjalistycznym musi się odznaczać odpowiednimi moralnymi zaletami zgodnie z wizerunkiem naszkicowanym wcześniej przez Michalika w podręczniku *Etyka*. W kilka lat później ten sam autor poświęcił ponadto zagadnieniu pracy obszerniejszą monografię pt. *Moralne czynniki rozwoju społecznego*<sup>64a</sup>. Obok ogólnych aspektów materialno-społecznych uwarunkowań pracy baczniejszą uwagę zwrócił na udział, a więc aktywną postawę jednostki ludzkiej w gospodarczej aktywności społeczeństwa, aby na tym tle uwypuklić i rozbudować teorię wpływu su-

<sup>62</sup> ZMS, 162—164.

<sup>63</sup> E i S, 99—109; H. Jankowski, *Aktywność społeczna — motyw, przejawy i przeszkody*, Nowe Drogi 8 (351): 1978, 96—101.

<sup>64</sup> Dz. cyt., 85—97; ZMS, 241—248.

<sup>64a</sup> M. Michalik, *Moralne czynniki rozwoju społecznego*, Warszawa 1980.

biektywnych czynników i motywacji pracującego człowieka na proces produkcji i rozwoju społecznego. Owszem — jak podkreśla w „wprowadzeniu” — „jest to ... problematyka pierwotna w stosunku do innych, uniwersalnych i aktualnych współcześnie problemów moralnych, np. sensu istnienia, godności i szczęścia, wolności i więzi międzyludzkich, wyborów i odpowiedzialności moralnej”<sup>64b</sup>.

Innowację tematyczną stanowią również rozważania autorów marksistowskich nad socjalistycznym etosem wolnego czasu oraz coraz częstsze socjologiczne diagnozy stosunków, jakie zapanowały w zakładach pracy, szczególnie w ostatnich dziesięciokilku lat. Ponieważ polska rzeczywistość społeczna będzie przedmiotem osobnego omówienia, wobec tego można chwilowo skupić się wyłącznie na zagadnieniu moralnych aspektów czasu wolnego.

Odnotować należy najpierw fakt, że sprawie tej poświęca się ze strony marksistowskiej coraz więcej uwagi<sup>65</sup>. Nie wszystkie wszakże naświetlenia wydają się jednakowo ważne z etycznego punktu widzenia. Pomijając zatem analizy ekonomiczno-socjologiczne wypada jednak przynajmniej krótko wspomnieć o dociekaniach nad filozoficznym wymiarem czasu wolnego. Autorzy marksistowscy ujmują tę problematykę poprzez pryzmat ustrojowych uwarunkowań czasu wolnego i jego stosunku do pracy. Jak podkreśla Penc<sup>66</sup> w kapitalizmie czas wolny stanowi przeciwieństwo w stosunku do pracy. Jest on przeto formą ucieczki od pracy i jej ujarzmiającego człowieka ciężaru. Człowiek możliwości samorozwoju znajduje dopiero poza pracą w ramach czasu wolnego. Radykalnej zmianie ulega funkcja społeczna wolnego czasu dopiero w ustroju socjalistycznym. Dzięki temu „u nas staje się on coraz bardziej dobrem pożądanym, a zarazem warunkiem przyspieszenia rozwoju gospodarki i podniesienia poziomu życia spo-

<sup>64b</sup> Dz. cyt., 11.

<sup>65</sup> E i S. 93—95; J. Penc. *Czas wolny a socjalistyczny system wartości*, Kultura i Społecz. 18: 1974, nr. 4, 151—161; tenże, *Czas wolny ludzi pracy a jakość życia*, Kultura i Społecz. 21: 1977, nr 3, 111—124; S. Dziamski. *Społeczne i kulturowe funkcje czasu wolnego*. Człow. i Światop., 7 (156): 1978, 32—44. M. Muszyńska, *Czas wolny a sposób życia*, Kultura i Społecz. 23: 1979, nr. 1—2, 203—223; K. Rogoziński, *Minimum czasu wolnego*, Kultura i Społecz. 24: 1980, nr 3—4, 239—243; I. Szaniawski, *Teoria i praktyka skracania dnia i tygodnia*, Kultura i Społecz. 25: 1980, nr 3—4, 17—42.

<sup>66</sup> J. Penc. *Czas wolny a socjalistyczny system wartości*, Kultura i Społecz. 18: 1974, nr 4, 152.

łeczeństwa”<sup>67</sup>. Idzie jednak o to, aby w życiowej praktyce ludzi czas wolny nie stał się zawieszeniem twórczej aktywności człowieka na rzecz czysto konsumpcyjnego jego używania albo wręcz pozbawioną wszelkiego sensu beczynnością. Etos czasu wolnego w socjalizmie domaga się więc, aby był on „dopełnieniem czasu pracy”<sup>68</sup>. Ma więc stwarzać warunki dla duchowego rozwoju jednostki, a równocześnie umożliwiać jej kontynuowanie już we własnym zakresie starań o usprawnienie swoich zdolności produkcyjnych. Czas wolny ma więc w jednakowy sposób służyć dobru samego człowieka, jak i całego społeczeństwa.

Jak się zdaje, głębszego wyrazu nabiera ideał dobrego człowieka w nowszych publikacjach marksistowskich, aniżeli w ujęciu Michalika. W katalogu cnót moralnych obok zalet niejako tradycyjnie w marksizmie uznawanych za niezbędne rysy socjalistycznego wzoru osobowego<sup>69</sup> pojawiają się cnoty dawniej niedostrzegane. Za przykład może tu posłużyć zaprezentowana przez Szawarskiego cnota mądrości<sup>70</sup>. W rozumieniu tego autora zadaniem cnoty mądrości jest określać prawidłą postępowania ważne dla człowieka, który z uwagi na swą światopoglądową orientację nie uznaje reguł danych „z góry”. Jednakowoż osiągnięty tą drogą przywilej autonomii moralnej stawia go w obliczu trudnych wyborów. Przybierają one na sile szczególnie w warunkach przechodzenia społeczeństwa od tradycyjnej moralności religijnej do postępowej (w mniemaniu autora) laickiej, która moralny rozwój i szczęście człowieka zasadza na życiu „rozumnym”. Busołą w spletanym gąszczu egzystencjonalnych powikłań ma być dla niego właśnie cnota mądrości.

Ten sam autor zwraca ponadto uwagę na konieczność dopełnienia socjalistycznego wzorca dobrego człowieka normatywną treścią elementarnych norm moralnych<sup>71</sup>. W moralności socjalistycznej ulegają one odpowiednim historycznym modyfikacjom, ale siłą swych ogólnoludzkich pierwiastków wyznaczają pewne nadrzędne, wciąż żywotne ramy moralnego dobra. „Dobrym człowiekiem nie może przecież być nazwany ten, kto zabija, kto kłamie, kradnie, znęca się nad innym

<sup>67</sup> Tenże, *Czas wolny ludzi pracy a jakość życia*, Kultura i Społecz. 21: 1977, nr 3, 111.

<sup>68</sup> *E i S*, 95.

<sup>69</sup> *Z M S*, 146—155; *E i S*, 210—219.

<sup>70</sup> *Dz. cyt.*, 140—143.

<sup>71</sup> *Z M S*, 139—140.

człowiekiem czy dręczy zwierzęta" — słusznie zauważa Szawarski<sup>72</sup>.

Ten sam temat podjął Jedynak, ale przybrany w inną nieco szatę językową. W jego ujęciu — mimo pewnych zastrzeżeń — kategoria elementarnych norm moralnych utożsamia się w gruncie rzeczy z kategorią „kultury moralnej”<sup>73</sup>. Autor jest przeswiadczony, że nie może jej zabraknąć w moralności socjalistycznej, aczkolwiek sama nie wystarczy do jej pełnego ukonstytuowania<sup>74</sup>. Ponadto zachowuje normatywną ważność tylko w odpowiednio zacieśnionych granicach. Ilustruje to na kilku przykładach. Norma „nie zabijaj”, w tym także „nie zabijaj samego siebie” jest na pewno słuszna, ale można żywić wątpliwości, czy odnosi się do przypadków tzw. „zabójstwa z litości”, tym bardziej usprawiedliwione jest przekonanie, że nie dotyczy zabójstwa we własnej obronie, a także w uzasadnionych przypadkach przerywania ciąży<sup>75</sup>. Podobnie ma się sprawa z zakazem „nie kradnij”. Obowiązuje on również w społeczeństwie socjalistycznym, owszem nabiera nowej mocy moralnej w odniesieniu do własności społecznej. Na tej podstawie autor surowo ocenia wszelkie formy przywłaszczenia sobie mienia państwowego, łapownictwo i tym podobne nadużycia. Nie jest wszakże naruszeniem normy „nie kradnij” nacjonalizacja wielkiej własności ziemskiej, fabryk i innych form własności kapitalistycznej ani też ograniczenie indywidualnego prawa własności w społeczeństwie socjalistycznym odpowiednio do wymogów dobra ogólnego. Powszechną aprobatą cieszy się także norma „nie kłam”. Nie znaczy to jednak, że kłamstwo jest złem moralnym w żartach, w sytuacjach zagrożenia osobistego, z motywu litości czy w obronie sekretu zawodowego. Obok negatywnych norm zabezpieczających kulturę moralną człowieka przed złem występują w niej także nakazy pozytywnego działania. Jednym z podstawowych jest możliwie szeroko praktykowana życzliwość i miłość, zwłaszcza w małych kręgach społecznych, przede wszystkim w rodzinie<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> Dz. cyt., 140.

<sup>73</sup> E i S, 15.

<sup>74</sup> Dz. cyt., 28.

<sup>75</sup> Dz. cyt., 16—18.

<sup>76</sup> Dz. cyt., 25—28.

### 5. SENS ŻYCIA I SPOSOB ŻYCIA

Problematyka sensu życia, szczęścia, cierpienia i śmierci należy współcześnie do stałych wątków rozważań etyków i filozofów marksistowskich<sup>77</sup>. W swoich wywodach nader też często podkreślają zdecydowaną opozycję, jaka zachodzi między ich stanowiskiem a religijną doktryną. Tę ostatnią wszakże przedstawiają zazwyczaj w nieautentycznej, bo uproszczonej i zdeformowanej postaci. Pod tym względem nie widać przynajmniej u wielu autorów marksistowskich żadnego postępu: nadal walczą z przez siebie skonstruowanymi wiatrakami. Za przykład może służyć wypowiedź Szawarskiego. Twierdzi on, że religijna nauka o ostatecznych sprawach ludzkiej egzystencji „w gruncie rzeczy uniemożliwia jakąkolwiek głębszą analizę sensu istnienia człowieka”<sup>78</sup>, gdyż Bóg o wszystkim rozstrzyga z góry, człowiekowi zaś każe tylko posłusznie podporządkować się wyrokowi swojej Opatrzności, „by żyjąc w sposób cnotliwy i posłuszny zasłużyć sobie na wieczne szczęście w niebiosach”<sup>79</sup>.

Pomijając wszakże tę polemiczną stronę wystąpień autorów marksistowskich podkreślić należy, że nie ustają oni równocześnie w wysiłkach, aby na gruncie materialistycznych założeń antropologicznych rozbudować i pogłębić własną doktrynę eudajmonologiczną. Wśród tych poszukiwań nie uwzględnili jednak — jak dotąd — sprawy wzajemnego stosunku do siebie dwu terminów: „sensu życia” i „szczęścia człowieka”. Niektórzy autorzy, zwłaszcza dawniejsi, traktują je jako synonimy, u innych można dostrzec pewne różnice. Taki wniosek sugerują np. rozważania Szawarskiego, który tym dwóm terminom rezerwuje osobne paragrafy, a więc widocznie przypisuje im odrębne znaczenie. W jego mniemaniu — podobnie jak u Michalika — zagadnienie sensu „jest problemem praktycznym” i „dlatego ... w praktyce powinniśmy poszukiwać właściwych rozwiązań sensu indywidualnego istnienia”<sup>80</sup>. Pytając więc, „czy życie konkretnego człowieka ma sens, pytamy przede wszystkim o to, czy jest ono celowe i czy cele, które stawia sobie ów człowiek, są realizowane z autentycz-

<sup>77</sup> Dz. cyt., 177—188; Z MS, 117—127; W. Pałubicki, *Pragnienie szczęścia i konieczność cierpienia*, Człow. i Światop. 6 (167): 1979, 138—144; T. Płużański, *Byt i sens*, Nowe Drogi 1 (404): 1983, 129—138; H. Rostek, *Sens życia*, Człow. i Światop., 9 (200): 1982, 21—33.

<sup>78</sup> Z MS, 118.

<sup>79</sup> Tamże.

<sup>80</sup> Dz. cyt., s. 122.



ną pasją”<sup>81</sup>. Oczywiście muszą to być „wartości i ideały godne moralnej aprobaty”<sup>82</sup>. Fundamentalnym wszakże warunkiem nadania określonym wartościom i ideałom moralnej godności jest uczestniczenie „w historycznej misji przekształcania rzeczywistości społecznej”<sup>83</sup>, która współcześnie utożsamia się z budowaniem ustroju socjalistycznego. Dopiero gdy ten motyw staje się siłą motoryczną poczynać jednostki, innymi słowy, „jeżeli udaje się nam realizować te wartości, które będą dla nas źródłem poczucia szczęścia mają jednocześnie określony, pozytywny wpływ na życie innych ludzi”<sup>84</sup>, można skonstatować, że życie nasze ma sens.

Sens egzystencji czerpie jednostka z odpowiedniego ustosunkowania się do społecznych realiów życia, wyzwalającego w niej poczucie wartości życia. Z kolei zapytać można, na czym polega jej szczęście. Z zaproponowanych współcześnie koncepcji na uwagę zasługuje propozycja Szawarskiego i Jedyńaka traktowana jako jedna ze względu na zasadniczą tożsamość treściową, a także Z. Cackowskiego. Szawarski i Jedyńak rozpatrują problem szczęścia, podobnie jak sensu ludzkiego życia, nie w kategoriach uniwersalnych („szczęście człowieka”), ale w odniesieniu do konkretnych jednostek ludzkich. Polega zaś szczęście na spełnieniu pragnień i zaspokojeniu potrzeb „autentycznie ludzkich”, jak to określa Szawarski<sup>85</sup>, względnie „istotnych i ważnych”, jak znowu mówi Jedyńak<sup>86</sup>, zarówno w sferze materialnych podstaw bytowych, jak i duchowych aspiracji (estetycznych), poznawczych (twórczych)<sup>87</sup>. Obaj autorzy kładą nacisk na szczęściotwórczą rolę ekonomiczno-społecznego uwarunkowania. Prawdzie szczęście rozkwita tylko w toku realizowania ustroju socjalistycznego. Są jeszcze ściśle indywidualne czynniki szczęścia: macierzyństwo, miłość, zdrowie<sup>88</sup>. Ostatecznie szczęście człowieka jest wypadkową układów życiowych poszczególnych jednostek i odpowiednio od tego dla każdej z nich inne.

Cackowski rozpatruje problem szczęścia na tle wyższej kategorii ludzkiego życia, która zresztą w jego antropologii od-

<sup>81</sup> Tamże.

<sup>82</sup> Dz. cyt., 123.

<sup>83</sup> Dz. cyt., 125.

<sup>84</sup> Dz. cyt., 126.

<sup>85</sup> Dz. cyt., 314.

<sup>86</sup> E i S, 178.

<sup>87</sup> Z M S, 314; E i S, 178—182.

<sup>88</sup> E i S, 182—183.

grywa znaczną rolę<sup>89</sup>. Ponieważ zaś życie jest trudem i współdziałaniem z innymi ludźmi w pokonywaniu oporu tworzywa zewnętrznej rzeczywistości, wobec tego szczęście nie jest tylko posiadaniem, ale przede wszystkim współzaangażowaniem się ludzi w zdobywaniu tego, ku czemu kierują się ich aspiracje. Szczęście zatem realizuje się przez „czyn, dzieło i uczestnictwo”<sup>90</sup>. Immanentnym składnikiem szczęścia jest nachylenie się ku drugiemu człowiekowi, „bycie potrzebnym”<sup>91</sup>, co rekompensuje włożony w szczęście wysiłek w stopniu niewspółmiernym i wyzwala „radość, która przysłania i oddala poniesione trudy”<sup>92</sup>.

Filozoficznej refleksji, także u współczesnych marksistów towarzyszy świadomość, że szczęściu człowieka nieuchronnie zagraża cierpienie i śmierć. Teoria etyki nie może tego faktu przeoczyć. Ze stanowiska marksistowskiego filozoficzną analizę cierpienia przeprowadził A. Synowiecki. Wychodząc z założenia, że w czasach nowożytnych „filozofia wyzwoliła się spod wpływów religii”<sup>93</sup>, autor położył nacisk na pragmatykę walki z cierpieniem.

Zjawiskiem śmierci natomast ponownie zajął się Cackowski, który na śmierć patrzy nie jako na odejście w nicość, ale jako na rozstanie się z życiem i jego dobrami. W tym kontekście autor eksponuje społeczny wymiar życia, dzięki czemu życie umierającego człowieka znajduje przedłużenie w następnych pokoleniach i tak łagodzi gorycz jego unicestwienia<sup>94</sup>.

W związku z omówioną marksistowską teorią sensu i szczęścia człowieka pozostają, jak się zdaje, rozważania M. Fritzhanda i innych autorów nad „socjalistycznym sposobem życia”<sup>95</sup>. Fritzhand uwypukla najpierw różnicę, jaka oddziela pojęcie „sposobu życia w socjaliźmie jako faktu” od „sposobu

<sup>89</sup> Z. Cackowski, *Trud i radość ludzkiego życia. Szczęście i cierpienie*, w: B. Cygler (red.), *Człowiek, jego ból, cierpienie i prawo do szczęścia*, Gdańsk 1980, 66—85; tenże, *Trud i sens ludzkiego życia*, Warszawa 1981.

<sup>90</sup> Cackowski, *Trud i radość ludzkiego życia*, 72.

<sup>91</sup> Dz. cyt., 67.

<sup>92</sup> Dz. cyt., 73.

<sup>93</sup> A. Synowiecki, *Filozofia wobec faktu i stanów cierpienia*, w: B. Cygler (red.); *Człowiek, jego ból, cierpienie i prawo do szczęścia*, Gdańsk 1980, 46; por. Z. Pałubicki, *Pragnienie szczęścia i konieczność cierpienia*, *Człow. i Światop.* 6 (167): 1979, 138—144.

<sup>94</sup> Cackowski, *Trud i sens ludzkiego życia*, 23—27.

<sup>95</sup> WaF, 120—142; tenże, *Socjalistyczny sposób życia jako problem teoretyczny*, *Nowe Drogi* 5 (324): 1976, 88—99.

życia w socjaliźmie jako ideału”<sup>96</sup>. Mimo to, jak podkreśla autor, pozostają one w dialektycznej jedności: proces stawania się sposobu życia w socjaliźmie polega na realizacji coraz to nowych cząstkowych ideałów, dzięki czemu dokonuje się ciągle zbliżanie się do ideału ostatecznego widzianego w perspektywie komunizmu jako końcowego etapu rozwoju społecznego. W procesie tym moralność pełni ważną rolę, ale — mimo jej wielkiego znaczenia — jest to rola raczej instrumentalna. „Człowiek nie jest dla moralności, ale moralność dla człowieka, czyli winna służyć takiemu ukształtowaniu życia jednostek, by czerpały z niego pełną satysfakcję”<sup>97</sup>. W tych słowach autora można się dopatrzeć nie tylko końcowego wniosku jego dociekań nad socjalistycznym sposobem życia, ale także ukazania punktów stycznych tego pojęcia z marksistowską koncepcją sensu i szczęścia ludzkiej egzystencji. Z drugiej strony proces stawania się socjalistycznego sposobu życia stwarza liczne problemy praktyczne. Tyczą one zarówno środków wdrażania socjalistycznego ideału w życiu społecznym, jak i napotykanych przeszkód. Tym sprawom marksiści także poświęcają sporo uwagi w swoich publikacjach<sup>98</sup>, ale referowanie ich treści wykracza już poza ramy naszego tematu.

## 6. ETYKA ZAWODOWA

Wstępny zarys tej problematyki podał Michalik w podręczniku *Etyka* i wyrażone tam poglądy są nam już znane. Z autorów piszących po ukazaniu się *Etyki* Szawarski nie wypowiedział się w ogóle na ten temat, zajął się nim natomiast Jedynek<sup>99</sup>. W pracy swej naszkicował on w pierw ogólne założenia etyki zawodowej zgodnie z duchem i zasadami moralności socjalistycznej, następnie zaś przystąpił do sformułowania normatywnych ideałów i dyrektyw odnoszących się poszczególnych grup zawodowych. Społeczna ranga i praktyczna doniosłość czterech zawodów, a mianowicie lekarzy, adwokatów,

<sup>96</sup> Dz. cyt., 133; por. 123—132.

<sup>97</sup> Dz. cyt., 140.

<sup>98</sup> Por. M. Michalik, *Normy moralne i wzorzec osobowy*, Nowe Drogi 4 (335): 1977, 27—40; tenże, *System wartości a kształtowanie socjalistycznego sposobu życia*, St. Filoz., 12 (145): 1977, 49—55; H. Jankowski, J. Malanowski, *Socjalistyczny sposób życia a problemy moralne*, Nowe Drogi 3 (346): 1978, 83—90, *Człowiek i Światopogląd* 8—9 (169—170): 1979 (numer problemowy poświęcony zagadnieniom osobowości, rozwoju, godności życia).

<sup>99</sup> E i S, 29—52.

inżynierów i nauczycieli skłoniły go do zajęcia się dentologią tych właśnie kategorii zawodowych. Autor jest świadom złożoności konkretnych sytuacji, co zmusza go do elastycznego interpretowania obowiązujących dyrektyw. Swoich zatem wskazań nie traktuje jako niezmiennego kodeksu, ale raczej jako zalecenia i propozycje ułatwiające zainteresowanym pracownikom podejmowanie praktycznych wyborów<sup>100</sup>.

Obok Jedynaka wypowiadają się jeszcze inni autorzy marksistowscy, najczęściej na temat etyki lekarskiej<sup>101</sup> i pracowników naukowych<sup>102</sup>. Poruszane zagadnienia i rozstrzygnięcia w większości odnoszą się one już do świata obowiązujących norm i ocen, tego, co wolno i co powinno się czynić, czego zaś nie wolno i czego należy zaniechać, nie zaś do moralnych postaw pracowników, o co nam w naszych rozważaniach aktualnie chodzi. Zamiast je szczegółowo omawiać wystarczy tylko zaznaczyć, że rozwiązania przedkładane w tych sprawach przez marksistów w zasadzie nie odbiegają od poglądów głoszonych przez przedstawicieli laickich kierunków etycznych.

## 7. ETYKA WOJNY I POKOJU

Marksistowska etyka wojny i pokoju opracowana w praczkach omawianego okresu przez Michalika wyznacza doktrynalne ramy, w których mieści się również nauka później na ten temat wypowiadających się autorów, przede wszystkim Jedynaka i Szawarskiego<sup>103</sup>. Wygląda jednak na to, że autorzy ci, przede wszystkim Szawarski, punkt ciężkości swoich rozważań przesunęli w stronę zagadnienia pokoju. Co prawda nie aprobują oni haseł pacyfizmu, godzą się na ewentualną konieczność użycia siły militarnej w obronie przed agresją, mimo to za naczelne zadanie współczesnej chwili dziejowej

<sup>100</sup> Dz. cyt., 37—51.

<sup>101</sup> M. Fritzhand, *Etyczne aspekty transplantacji*, *Etyka* 4: 1969, 25—28; M. Fritzhand, *Etyka a pojęcie zdrowia psychicznego*, *Etyka* 14: 1975, 53—68; H. Jankowski, *Istnienie, wolność, sprawiedliwość i etyczne granice medycyny*, *Etyka* 14: 1975, 13—24; Z. Szawarski, *Etyka przerywania ciąży*, *Etyka* 16: 1978, 51—80; H. Maślińska, *Etyczne problemy wynikające z postępu nauk medycznych*, *Człow. i Światop.* 6 (167): 1979, 114—120; B. Górnicki, *Nowe problemy etyki lekarskiej*, *Etyka* 14: 1975, 25—42.

<sup>102</sup> H. Jankowski, *Podstawy aksjologiczne etyki uczonego*, *Człow. i Światop.*, 10 (99): 1973, 70—76; M. Orzechowski, *Spoleczna odpowiedzialność uczonego*, *Nowe Drogi* 3 (346): 1978, 91—99; A. Jellonek, *O odpowiedzialności pracownika naukowego*, *Nowe Drogi* 4 (359): 1979, 116—123.

<sup>103</sup> *EiS*, 161—174; *ZMS*, 319—331.

uznają znalezienie skutecznych gwarancji pokoju. Zgodnie z panującym wśród marksistów poglądem opowiadają się za ideą pokojowego współistnienia społeczeństw o odmiennych ustrojach. Jest to — ich zdaniem — w aktualnym układzie stosunków międzynarodowych jedyna rozumna i moralnie wartościowa opcja ludzkości.

### 8. MORALNE ASPEKTY POSTĘPU NAUKOWO-TECHNICZNEGO

Najnowsze publikacje dowodzą przekonująco, że marksiści przywiązują coraz większą wagę do problematyki postępu naukowo-technicznego, zwanego często też „rewolucją naukowo-techniczną”, i formułują tę problematykę w coraz bardziej dramatyczny sposób. W latach 70-tych, a był to okres „technokratycznego triumfalizmu technicznego”<sup>104</sup>, postęp naukowo-techniczny jawił się jako proces potężnego zdynamizowania twórczych, przede wszystkim produkcyjnych mocy człowieka w jego dążeniu do opanowania przyrody. Zło mogło przyjść tylko z zewnątrz, od strony panującego ustroju, ściślej mówiąc, od ożywiającej go ideologii. Stąd alternatywność moralnej oceny postępu technicznego: aprobaty w warunkach ustroju socjalistycznego, potępienia na gruncie ustroju kapitalistycznego.

Naszkiecowana w tych słowach pierwotna marksistowska wizja postępu naukowo-technicznego spotkała się wszakże z krytyczną oceną ze strony samych marksistów. Już w latach 70-tych zwracano uwagę, że komponenty tego zjawiska wykraczają poza schemat: nauka — technika — produkcja. Istotnym jego składnikiem jest także społeczeństwo<sup>105</sup>. Z czasem z coraz większą wyrazistością poczęto sobie uświadamiać, że ujemne skutki rewolucji naukowo-technicznej dotyczą jednakowo obydwu światy: świat kapitalistyczny i socjalistyczny. Najgroźniejsze z nich — to degradacja środowiska naturalnego w sferze materialnych warunków życia, groźba manipulacji i zniewolenia ogółu społeczeństwa przez ośrodki władzy ekonomicznej i politycznej za pomocą elektroniki i środków masowego przekazu, a wreszcie realna możliwość zniszczenia globu ziemskiego w wyniku wojny atomowej<sup>106</sup>. W związku

<sup>104</sup> L. Zacher, *Technika i społeczeństwo jako przedmiot badań w Polsce*, St. Filoz., 1 (182): 1981, 142.

<sup>105</sup> Tenże, *Swoistości i sfery oddziaływania rewolucji naukowo-technicznej*, Człow. i Światopog. 11—12 (88—89): 1972, 55.

<sup>106</sup> Tenże, *Etyczne problemy okresu rewolucji naukowo-technicznej*, w: *Problemy współczesnej myśli etycznej*, pr. zb. pod. red. R. Rudziń-

z tym w nowym świetle stanął już wcześniej sformułowany problem: czy żywiolowy rozwój rewolucji naukowo-technicznej nie przekreśla możliwości racjonalnego sterowania jej procesami oraz jakim kryteriom moralnym podlegają wybory techniczne. Zacher, najwybitniejszy chyba na tym odcinku przedstawiciel myśli marksistowskiej w Polsce, głosi tezę, że leży w mocy człowieka opanować dynamikę postępu naukowo-technicznego i nadać mu pożądany dla człowieka kierunek<sup>107</sup>. Dopiero z tego punktu widzenia można mówić o wyższości ustroju socjalistycznego: lepiej niż kapitalizm umożliwia on poddanie techniki „Rozumowi”. Do tego jednak, aby rozum mógł zapanować nad nauką i techniką, konieczna mu jest pomoc ze strony odpowiednich mechanizmów zarządzania aktywnością społeczeństwa, których dostarcza prawdziwa demokracja. Ona to właśnie dysponuje siłą zdolną zapewnić realizację celów prawdziwie ludzkich i humanistycznych<sup>108</sup>.

Oczywiście problem kryteriów, przy pomocy których można by oceniać owe „prawdziwie ludzkie i humanistyczne cele”, nie został przez to rozstrzygnięty. J. Bańka wypracował teorię tzw. „eutyfroniki” jako społecznej techniki zabezpieczenia człowieka przed naciskiem technokratycznych tendencji rozwojowych<sup>109</sup>, ale teoria ta nie znalazła szerszego uznania<sup>110</sup>. Więcej chyba do powiedzenia mieć winni etycy marksistowscy. W ukazujących się nieprzerwanie publikacjach nie brakuje też danych, które mogą posłużyć za punkty orientacyjne przy rozbudowie etyki postępu naukowo-technicznego<sup>111</sup>. Tymczasem, choć potrzebę takiej etyki sygnalizowali już autorzy podręcznika *Etyka* — sądząc na podstawie dostępnej literatury — etycy marksistowscy — jak dotąd — oczekiwań tych nie spełnili. Aby nie narazić się na zarzut gołosłowności wystarczy przytoczyć przynajmniej dwie wypowiedzi. Szawarski problem po-

skiego, Warszawa 1978, 137—138; A. Ciborowski, *Postęp techniczny a środowisko naturalne*, Człow, i Światop. 8—9 (169—170): 1979, 50—69.

<sup>107</sup> L. Zacher, *Sterowanie procesami rewolucji naukowo-technicznej*, Warszawa 1978.

<sup>108</sup> Tenże, *Racjonalność technicznych działań ludzi*, St. Filoz. 7—8 (188—189): 1981, 107.

<sup>109</sup> J. Bańka, *Humanizacja techniki. Główne zagadnienia i kierunki eutyfroniki*, Katowice 1976; tenże, *Etyka prostomyślności a cywilizacja techniczna*, Człow, i Światop. 10 (201): 1981, 43—52.

<sup>110</sup> L. Zacher, *Technika i społeczeństwo jako przedmiot badań w Polsce*, St. Filoz. 1 (182): 1981, 139.

<sup>111</sup> Por. zestaw bibliograficzny w cyt. artykule (145—147).

stępu naukowo-technicznego porusza w kontekście rozważań nad zagadnieniem szczęścia i swoje stanowisko wyraża w trzech twierdzeniach: 1° że postęp ten ma charakter ambiwalentny; 2° „że w społeczeństwie socjalistycznym istnieją realne możliwości uniknięcia niebezpieczeństw rewolucji naukowo-technicznej”<sup>112</sup> i 3° że możliwości te zostaną wykorzystane, kiedy rewolucja naukowo-techniczna zdoła nam zapewnić obfitość dóbr. Fritzhand w pracy *Wartości a fakty*<sup>113</sup> poświęca zagadnieniu postępu naukowo-technicznego osobny rozdział, ale skoncentrował się na jednym tylko zagadnieniu: czy rewolucja naukowo-techniczna nie przekreśla realnych możliwości urzeczywistnienia marksistowskiego ideału dezalienacji pracy. W odpowiedzi przeprowadza obszerną apologię ideału człowieka, który dzięki racjonalnej organizacji społeczeństwa komunistycznego znajdzie w postępie naukowo-technicznym rzecznika swej wolności i samorozwoju, nie zaś — degradacji i okaleczenia. Obydwaj zatem autorzy żywią nadzieję, że rozwój naukowo-techniczny mocą własnej dialektyki doprowadzi w odpowiednich warunkach ustrojowych do rozwiązań zaktualizowanych przez siebie problemów. Jest to jednak koncepcja w gruncie rzeczy futurologiczna, którą trudno uznać za odpowiedź na współczesnie palące zagadnienia.

#### 9. GENETYKA I INŻYNIERIA GENETYCZNA W ŚWIETLE MORALNOŚCI SOCJALISTYCZNEJ

Podjmując etyczną problematykę genetyki i stworzonej przez nią tzw. „inżynierii genetycznej” wchodzimy w rejon tych zagadnień etycznych, które nie widnieją w spisie treści podręcznika *Etyka*. Niezależnie od przyczyn, które skłoniły autorów tej książki do milczenia o tych sprawach, stan ten musiał ulec zmianie przede wszystkim ze względu na coraz częstsza obecność tej problematyki w polskich naukowych publikacjach<sup>114</sup>. Jak dotąd, najobszerniejsze studium etyczne

<sup>112</sup> ZMS, 318.

<sup>113</sup> WaF, 170—184.

<sup>114</sup> M. Nałęcz, A. Weryński, *Współczesne zagadnienia biocybernetyki i inżynierii biomedycznej*, Człow. i Światop. 7—8 (120—121): 1975, 61—76; I. Wald, *Genetyka a przyszłość gatunku ludzkiego*, Człow. i Światop. 12 (125): 1975, 36—46; A. Urbanek, *Biologia i przyszłość człowieka*, Człow. i Światop. 12 (125): 1975, 23—35; W. J. H. Kunicki-Goldfinger, *Genetyka i przyszłość człowieka*, Człow. i Światop. 12 (125): 1975, 5—22; I. T. Frołow, *Człowiek — genetyka — etyka. Społeczno-moralne problemy inżynierii genowej*, *Studia Filoz.* 8 (129): 1976, 57—73 P. Węgleński, *Możliwości i perspektywy inżynierii genetycznej* Człow. i Światop.

na ten temat ogłosił M. Fritzhand w książce *Wartości a fakty*<sup>115</sup>. Autor wychodzi z założenia, że rozwój współczesnej genetyki musi iść w parze z równoczesną refleksją etyczną nad stawianymi przez nią problemami. Szczególnie doniosłe wydają się pytania, które odnoszą się do otwierających się przed nauką perspektyw ingerowania w biologiczne struktury człowieka i związanych z tym możliwości przekształcania jego psychofizycznej kondycji. Odpowiednio do tego, jakim celem służyć będą ewentualne manipulacje genetyczne, wyróżnia się dwojaką genetykę: pozytywną i negatywną. Pierwsza zmierza do tego, aby „naszą wiedzę genetyczną wykorzystać do doskonalenia gatunku ludzkiego”<sup>116</sup>. Doskonalenie to da się osiągnąć przez polepszenie wyposażenia genetycznego społeczeństwa ludzkiego dzięki racjonalnie stosowanym odpowiednim zabiegom genetycznym. Genetyka pozytywna ujmuje zatem swój przedmiot w kategoriach socjologicznych i wchodzi w zakres eugeniki społecznej. Jej zadaniem jest programowanie optymalnej rozrodczości w obrębie określonych grup społecznych. Genetyka negatywna natomiast stawia sobie doraźne zadania przeciwdziałania niepożądanym mutacjom genetycznym u poszczególnych jednostek uciekając się do pomocy różnych metod, między innymi także do korygowania układów genetycznych. Toteż można o niej powiedzieć, że ma raczej charakter terapeutyczno-profilaktyczny i jest bliższa medycynie.

Na tle naszkicowanych rozróżnień autor rozpatruje szczegółowe zagadnienia etyczne wynikłe z propozycji stosowania określonych osiągnięć współczesnej biologii do realizacji celów obydwu genetyk. Wśród projektów wysuwanych ze stanowiska genetyki pozytywnej wymienia się przede wszystkim program tworzenia „banków” komórek rozrodczych uzyskiwanych od wybitnie utalentowanych jednostek, z których mogłyby korzystać inne małżeństwa odpowiednio do ich zapotrzebowania, dalej sterylizacji osobników posiadających geny ujemne, a wreszcie tzw. „klonowania”, czyli sztucznego kopiowania wybitnych jednostek za pomocą genotypowych interwencji. W polu zainteresowań genetyki negatywnej na pierwszym miejscu znajdują się metody zapobiegania rodzeniu się dzieci obciążonych chorobami dziedzicznymi, ale nie rezygnuje się także z prób regulowania doboru naturalnego czy to ze stro-

5 (142): 1977, 57—76; K. Petruszewicz, *Osobnik — populacja — gatunek*, Warszawa 1979.

<sup>115</sup> W a F, 249—293.

<sup>116</sup> Dz. cyt., 249.



ny rodziców wykrywając które z nich jest rozsądnikiem genów ujemnych, czy to ze strony samego płodu zmieniając np. płeć <sup>117</sup>.

Już sam suchy zestaw dyskutowanych przez biologów możliwości aktywnego wkraczania w genetyczne struktury i procesy człowieka musi wzbudzić niepokojące pytania, kto jest powołany do rozstrzygnięcia o ich praktycznej stosowalności: czy zorientowani w genetyce, ale niekompetentni w etyce biologowie, czy też nie znajdujący się na genetyce, ale z etyką obeznani filozofowie. Fritzhand opowiada się za współpracą obu tych kategorii fachowców i to współpracą ciągłą na wszystkich etapach badań genetyki: poczynając od wstępnych osiągnięć dalekich jeszcze od ostatecznej sprawdzalności, a kończąc na niepodważalnych konstatacjach.

Mimo to na rozwiązanie czekają dwa istotne problemy. W pierwszym z nich — natury metodologicznej — chodzi o to, czemu przyznać decydujące znaczenie przy formułowaniu dopuszczalnych reguł postępowania: czy ustalonym przez genetykę faktom, czy głoszonym przez etykę wartościom? Wielu biologów stoi na stanowisku, że trzeba budować „nową etykę” <sup>118</sup>, która jako „moralne” podawać będzie to, co naukowo uzasadnione, a takimi dla tych biologów są przede wszystkim fakty. Fritzhand odrzuca ten pogląd. Upraszczając nieco sprawę można powiedzieć, że w jego przekonaniu wartościom należy przyznać prymat nad faktami. Twierdzi wyraźnie: „nie ma ... bezpośredniego dedukcyjnego przejścia od faktów do wartości” <sup>119</sup>. Podstawy „nowej etyki” trzeba zatem oprzeć na zasadach „starej etyki”. Ale wtedy wynurza się drugi problem: który z systemów wartości tej etyki uznać za miarodajne kryterium przy rozstrzygnięciu dylematów etycznych współczesnej genetyki? Autor odpowiada: „Otóż nie taję, ... że systemem tym dla mnie jest system wartości humanistycznych w szczególności w ujęciu marksistowskim” <sup>120</sup>.

Sformułowana w tych słowach normatywna podstawa etyki genetycznej umożliwia autorowi dokonanie moralnej oceny wyszczególnionych uprzednio propozycji genetycznych interwencji. Ogólnie mówiąc ustosunkowuje się on negatywnie do projektów genetyki pozytywnej. Sąd swój opiera na różnych racjach, które jednak mają wspólny ostateczny punkt odnie-

<sup>117</sup> Dz. cyt., 259—261.

<sup>118</sup> Dz. cyt., 255—256.

<sup>119</sup> Dz. cyt., 268; por. 267—269.

<sup>120</sup> Dz. cyt., 268.

sienia. Jest nim antyhumanistyczny charakter proponowanych działań, a więc powszechnie stosowanej inseminacji, przymusowej sterylizacji, przede wszystkim zaś „klonowania”. Toteż tylko eugenika pozytywna „pewnego rodzaju”, a więc w jakichś szczególnych okolicznościach mogłaby się okazać przydatna w praktyce społecznej<sup>121</sup>. Na razie jednak jest to tylko muzyka przyszłości.

Ton moralnych ocen autora zmienia się jednak z chwilą, kiedy podejmuje problematykę eugeniki negatywnej. Ma ona za sobą „fakty, nie przeciwstawiają się zaś humanistycznie pojmowane wartości”<sup>122</sup>. Na przeszkodzie do pełnego wykorzystania jej osiągnięć stoją wszakże rozliczne uprzedzenia. Przeciwno nim kieruje się więc ostrze rozważań autora. Najpierw podkreśla, że niektóre z nich straciły na znaczeniu dzięki zastosowaniu nowych metod diagnostyki genetycznej. Np. amniopunkcja polegająca na pobieraniu próbek z wód płodowych matki w celu zbadania stanu zdrowotnego płodu dziś nie jest już niebezpieczna ani dla matki ani dla płodu. Inne nie budzą moralnych zastrzeżeń z racji oczywistej przydatności terapeutycznej, np. w wypadku wykrycia schorzenia genów dających się leczyć przy zachowaniu odpowiedniej diety. Przedmiotem niewygasających sporów są dopiero te rozstrzygnięcia genetyczne, które stwarzają podstawę do stosowania kontrowersyjnych między etykami środków zaradczych. Należy do nich przerywanie ciąży, sterylizacja, sztuczna inseminacja czy też — na koniec — ingerencje w dziedziczną substancję płodu. Stanowisko autora w tych sprawach jest jednoznaczne. Ogólnie mówiąc uważa je za dopuszczalne w odpowiednio określonych warunkach. Zachodzą one np. w sytuacji poważnego zagrożenia płodu chorobą Downa. Zakładając pełną swobodę w podejmowaniu decyzji ze strony rodziców zabieg ten należy uznać za usprawiedliwiony. Jego zdaniem przemawia za tym prawo do szczęśliwego życia zarówno rodziców, jak i samego płodu. Prawo to nie da się pogodzić z życiem w stanie głębokiego upośledzenia psychicznego i fizycznego urodzonego dziecka. Podobnie przebiega argumentacja w pozostałych przypadkach manipulacji genetycznych: ostateczną racją usprawiedliwiającą ich stosowanie jest nadal swoisty „rachunek szczęścia” uotożsamionego z konsumpcyjną pomyślnością życia. Moralność socjalistyczna wchodzi tu w wyraźny alians z moralnością utylitarną.

<sup>121</sup> Dz. cyt., 282.

<sup>122</sup> Dz. cyt., 284.

### 10. SOCJALISTYCZNA ETYKA SOZOLOGICZNA PROBLEM DEMOGRAFICZNY

Zagrożenie środowiska naturalnego w następstwie ujemnych oddziaływań rewolucji naukowo-technicznej jest faktem, który postawił etykę marksistowską wobec zagadnienia ochrony tego środowiska<sup>123</sup>. Ten stan rzeczy, nazwany także „wyzwaniem technologicznym”<sup>124</sup>, jest w gruncie rzeczy procesem, który z biegiem czasu nieustannie się nasila i z tego powodu okazuje się bardzo niebezpieczny dla materialnych podstaw bytu społeczeństwa. Zarysowująca się coraz wyraźniej groźba ewentualnej katastrofy ekologicznej stała się powodem, że problem ekologiczny stał się problemem moralnym<sup>125</sup>. Istotny sens tego problemu wyraża się w opozycji między rozwojowymi tendencjami gospodarczymi a postulatami ochrony środowiska. Radecki formułując podstawowe założenia moralne, na których wspiera się socjalistyczna etyka sozologiczna, przyjmuje zasadę prymatu człowieka jako najwyższej wartości. Przyroda stanowi dobro wspólne, którego zadaniem jest służyć człowiekowi, a przede wszystkim doskonaleniu się jego osobowości<sup>126</sup>. Na tej podstawie autor ten dochodzi wniosku, że „w sytuacjach konfliktowych zdrowie i pomyślność ludzi są priorytetem, którego nie wolno podważać”<sup>127</sup>. Owszem — podkreśla tenże autor — „zasada ta wynika z humanistycznych koncepcji socjalizmu i oznacza, że wykorzystanie zasobów przyrody, jeśli nawet przynosi pożądane efekty ekonomiczne, nie może powodować zagrożeń życia i zdrowia ludzi”<sup>128</sup>.

Z tymi wszakże kategoriowymi wymogami moralności socjalistycznej kłóć się fakty nagminnego naruszania obowiązku-

<sup>123</sup> A. Ciborowski, *Postęp techniczny a środowisko człowieka*, Człow. i Światop. 8—9 (169—170): 1979, 50—69.

<sup>124</sup> J. Wróblewski, *Kryzys ekologiczny a niektóre problemy metaetyki i aksjologii ogólnej*, *Etyka* 13: 1974, 155.

<sup>125</sup> Por. W. Michajłow, *Środowisko — ideologia — polityka*, Człow. i Światop. 7—8 (132—133), 7—34, S. Jarzębski, *Ochrona środowiska naturalnego*, *Nowe Drogi* 7 (350): 1978, 85—97; W. Radecki, *Etyka ekologiczna*, Człow. i Światop. 8—9 (157—158): 194—210; Tenże, *Socjalistyczna koncepcja ekologiczna*, *Nowe Drogi* 7 (362): 1979, 128—140; Tenże, *W trosce o środowisko naturalne*, *Nowe Drogi* 7 (374): 1980, 116—126; S. Zurawicki, *Technika — gospodarka — ekologia*, *Nowe Drogi* 12 (403): 1982, 138—149.

<sup>126</sup> W. Radecki, *Etyka ekologiczna*, Człow. i Światop. 8—9 (157—158) 1978, 201—202.

<sup>127</sup> Tenże, *W trosce o środowisko naturalne*, *Nowe Drogi* 7 (374): 1980, 118.

<sup>128</sup> Tamże.

jących w Polsce przepisów ochrony środowiska, jak również zmniejszanie się nakładów finansowych na zabezpieczenie go przed dewastacją. Są to wszakże praktyki, jak stwierdza ten sam autor, „głęboko sprzeczne z założeniami socjalizmu”<sup>129</sup>.

Na tle niedwuznacznych zgoda konstatacji Radeckiego nieco sceptycznie brzmi wypowiedź Szawarskiego, profesjonalnego etyka marksistowskiego. Problem zagrożenia środowiska naturalnego porusza w kontekście zagadnienia demograficznego, a więc raczej ubocznie. Wśród środków zaradczych przeciwko groźbie przeludnienia przewiduje także działania zmierzające do zwolnienia tempa rozwoju gospodarczego celem oszczędniejszego wykorzystania zasobów surowcowych i ochrony środowiska naturalnego. Autor nie jest jednak pewny, czy żyjące pokolenie ma rzeczywiście moralny obowiązek ograniczyć zużycie bogactw naturalnych i zabezpieczać środowisko kosztem własnego dobrobytu na rzecz przyszłych pokoleń<sup>130</sup>. Tylko świadomość wyjątkowego miejsca człowieka w przyrodzie sprawia, że ostatecznie przechyla się na stronę poglądu, w myśl którego „możemy i powinniśmy przyjąć na siebie moralny obowiązek troski o teraźniejszość i przyszłość przyrody”<sup>131</sup>.

W pewnym związku z problematyką ekologiczną pozostaje sprawa moralnych zasad regulujących stosunek człowieka do zwierząt. Zagadnieniu temu marksistowska redakcja periodyka *Etyka* poświęciła osobny numer<sup>132</sup> wypełniony wszakże w zasadzie artykułami autorów anglosaskich. Przewodnią ideą ich wypowiedzi było sprowadzenie zagadnienia na grunt dei „prawa zwierząt” nakładającego na człowieka odpowiednie obowiązki. Szawarski przemawiając ze stanowiska etyki marksistowskiej opowiada się raczej za ogólną tendencją, aby także świat zwierząt „objąć ochroną moralności”<sup>133</sup>, aczkolwiek trudno myśleć o tym, aby „wszelkie organizmy żywe traktować tak samo, jak człowieka”<sup>134</sup>. Szczegółowych normatywów regulujących tę kategorię ludzkich zachowań autor ten nie formuluje.

W zakończeniu tego punktu rozważań wypada jeszcze kilka słów poświęcić marksistowskim zapatrywaniom na moralne

---

<sup>129</sup> Tenże, *Socjalistyczna koncepcja ekologiczna*, Nowe Drogi 7 (362): 1979, 139.

<sup>130</sup> Z M S, 337.

<sup>131</sup> Dz. cyt., 342.

<sup>132</sup> *Etyka* 18: 1980.

<sup>133</sup> *Etyka*, 8.

<sup>134</sup> Z M S, 342.

aspekty zagadnienia demograficznego. Ograniczymy się do zarysowania stanowiska wspomnianego przed chwilą Szawarskiego, który — o ile można to stwierdzić — jako jedyny z reprezentatywnych etyków marksistowskich podjął tę problematykę<sup>135</sup>.

W ujęciu tego autora zjawisko przeludnienia pozostaje w ścisłej koleracji z procesem dystrybucji dóbr w sytuacji wyczerpywania się zasobów naturalnych oraz systematycznego zanieczyszczania środowiska naturalnego. Podstawowym elementem w tym łańcuchu przyczyn i skutków jest proces nieproporcjonalnego wzrostu ludności. Ta wszakże „nieproporcjonalność” jest pojęciem względnym. Dla autora rozstrzygającym kryterium jest „taka liczba (ludności — TS), która zapewni wszystkim największe szanse szczęśliwego życia. Przekroczenie owej liczby wiedzie w sposób nieunikniony do zbiorowej katastrofy”<sup>136</sup>. Na tym polega istota przeludnienia poszczególnych krajów, a w końcu całej ludzkości.

Perspektywa demograficznego zagrożenia ludzkości zmusza do przeciwdziałania, jeżeli niebezpieczeństwo to ma być na czas zażegnane. Autor zgłasza szereg postulatów. O dwu była mowa przed chwilą. Chodzi o przyhamowanie rozwoju gospodarczego, aby przedwcześnie nie wyczerpać zasobów surowcowych, oraz o ochronę środowiska naturalnego, aby zapewnić żyjącym pokoleniom zdrowe warunki bytowania. Pozostaje wszakże problem, jakimi w tym celu posłużyć się metodami. Jedne z nich, np. sterylizacja czy przerywanie ciąży, budzą moralne opory, inne, głównie środki antykoncepcyjne, nie dają się upowszechnić z powodu „ignorancji, prudencji i zakłamania”<sup>137</sup>. Kończy więc autor swoje wywody sceptyczną uwagą: „Wiemy, że pojemność’ naszego globu jest skończona. Wiemy, że może żyć szczęśliwie pewna skończona liczba ludzi. Nie potrafimy jednak jasno określić, jaka to jest liczba. Nie wiemy, jakie mechanizmy należy uruchomić, żeby powstrzymać niczym nie skrępowany wzrost ludzkości. Nie wiemy w końcu, co należy i co wolno nam uczynić, żeby osiągnąć pożądaną wielkość rodziny lub społeczeństwa”<sup>138</sup>.

<sup>135</sup> Dz. cyt., 331—341

<sup>136</sup> Dz. cyt. 334.

<sup>137</sup> Dz. cyt., 335.

<sup>138</sup> Tamże.

## 11. TOLERANCJA

Zasada tolerancji — pomijając fakt, że odegrała wielką i dramatyczną rolę w historii politycznej świata — ma za sobą także długą tradycję w dziejach myśli filozoficzno-etycznej. Mimo to należy do rzadko i nader ogólnikowo przez etyków marksistowskich poruszanych zagadnień. Tym bardziej warto zapoznać się z wywodami, jakie na ten temat snuje Fritzhand w książce *Wartości a fakty*.

Autor przyjmuje na wstępie, że można wyróżnić dwa zasadnicze typy definicji tolerancji: „tolerancja bez klauzuli” i „tolerancji z klauzulą”. Pierwsza głosi moralny ideał niczym nieograniczonej nieingerencji w dziedzinie cudzych wierzeń czy przekonań. Jednakowoż zarówno racje teoretyczne, jak i praktyczne konsekwencje przemawiają przeciwko akceptacji tej definicji: ściśle ona „drogę do absurdu i samounciestwienia” dając swobodę działania wrogom tolerancji<sup>139</sup>. Bardziej elastyczna i otwarta zarazem na realia życia jest definicja tolerancji z klauzulą. W ujęciu autora brzmi: „... jest to zasada domagająca się, aby dobrowolnie, z własnego przekonania, bez względu na siłę, jaką się posiada — nie zwalczać odmiennych, a nawet sprzecznych z własnymi wierzeń, poglądów i działań, jeśli nie ma, po temu dostatecznie ważnych racji”<sup>140</sup>.

Zawarte w tej formule normatywne stwierdzenie „nie powinno się zwalczać, chyba że wolno bądź należy tak postąpić” zakłada odpowiedni system wartości, dokładniej mówiąc oceny i normy przyjmowane przez dany system filozoficzno-etyczny jako dyrektywy regulujące sposób zachowania się poszczególnych osób czy też względem określonych moralnych lub religijno-światopoglądowych przekonań i działań innych osób lub grup. Z takim wszakże założeniem wiąże się pewien „paradoks tolerancji”: systemy moralne są różne i wzajemnie się zwalczające, „nie ma zaś sposobu uzasadniania, że właśnie ten, a nie inny jest słuszny”<sup>141</sup>. A nawet opierając się na jednym z nich niepodobna ustalić kryteriów zachowania tolerancji w granicach, po przekroczeniu których przerodziła by się w netolerancję. Drogę wyjścia z impasu widzi autor na płaszczyźnie nie teoretycznej, ale praktycznej, w odpowiednich dokumentach ONZ i UNESCO z *Deklaracją Praw Człowieka* na czele. Narody świata wyrażając im swoją apro-

<sup>139</sup> WaF, 306.

<sup>140</sup> Dz. cyt., 300.

<sup>141</sup> Dz. cyt., 307.

batę zaakceptowały tym samym zespół „wartości zapewniających ludziom bodaj minimum dobrego życia, wartości z punktu widzenia których można i powinno się — zależnie od warunków faktycznych — wyznaczać granice tolerancji, licząc przy tym na najszerze uznanie”<sup>142</sup>.

Ustaloną w ten sposób zasadę tolerancji (nie uwzględniając zagadnienia interpretacji zawartych w wymienionych dokumentach terminów, głównie „człowieka” i „jego praw”) autor stosuje do sytuacji współczesnego świata. Sytuacja ta charakteryzuje się tym, że kultury pozostające dotąd w izolacji zbliżyły się do siebie, a nawet nawzajem na siebie oddziaływują. Powstaje pytanie, jak się ustosunkować „do poszczególnych elementów różnych od naszej kultur”<sup>143</sup>.

Odpowiedź musi uwzględnić złożoność zagadnienia. Nie stanowi problemu akceptacja tych elementów, które w świetle współczesnych badań okazują się wspólne wielu kulturom. Ale również ich odrębności zasługują na uznanie w tym stopniu, w jakim mogą się przyczynić do wzbogacenia własnej kultury. Dopiero ideologie i praktyki społeczne urągające powszechnie na grobie ziemskim panującym moralnym wartościom i zasadom muszą się spotkać z potępieniem, a w ostateczności z fizycznym oporem i stosowaniem siły. Tolerancja nie może być zatem tarczą obronną dla „poglądów nawołujących do wojny, segregacji rasowej i gwałcenia praw ludzkich”<sup>144</sup>, tak samo jak dla praktyk kanibalizmu, polowania na ludzi czy palenia na stosach wdów lub czarownic właściwych niektórym kulturom czy czasom.

## 12. SOCJALISTYCZNA MORALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA I RODZINY

Autorzy podręcznika *Etyka* pominęli całkowicie problematykę moralności małżeństwa i rodziny, wznowili ją jednak Jedynak i Szawarski w ich dwu standartowych pracach. Nie znaczy to jednak, że musieli swe dociekania zaczynać od samych fundamentów. Już przed r. 1973 wypowiedział się w tych sprawach przede wszystkim H. Jamkowski i od przypomnienia głównych jego tez rozpocznie się niniejsza relacja.

Dwie szczególnie przesłanki wysuwają się na czoło w marksistowskiej etyce seksualnej. Pierwsza z nich głosi w zasadzie obojętny pod względem moralnym charakter działań sek-

<sup>142</sup> Dz. cyt., 308.

<sup>143</sup> Dz. cyt., 312.

<sup>144</sup> Dz. cyt., 310.

sualnych, druga natomiast wyraża prawo człowieka do szczęścia, którego ważkim czynnikiem jest miłość. Miłość też jest podstawową siłą, która wnosi wartości moralne w życie seksualne niezależnie, a raczej uprzednio do zawarcia związku małżeńskiego. Na tej podstawie nie można okładać moralną anatamą pożycia seksualnego osób wolnych, ożywionych wszakże szczerym uczuciem miłości. Tylko pożycie seksualne pozbawione autentycznych pierwiastków uczuciowych względnie implikujące jakiegokolwiek elementy niesprawiedliwości względem partnera (uwiedzenie, gwałt, zagrożenie chorobą weneryczną) zasługuje na potępienie moralne. Podobnie ma się rzecz z oceną tzw. wolnej miłości, której już Lenin odmówił moralnej aprobaty z uwagi na jej społecznie niepożądane rezultaty. Miłość jest również siłą decydującą o moralnej treści małżeństwa i wypływających stąd obowiązków wierności. Jeżeli zatem małżeństwo na skutek erozji uczuć miłości przekształca się w związek czysto formalny, pożycie pozamałżeńskie nie stanowi winy moralnej, a rozwód, choć jest to tylko zło konieczne, stwarza jedyną, także pod względem moralnym dopuszczalną formę rozwiązania narosłego konfliktu.

Czy i co nowego wniosły rozważania Jedynaka i Szawarskiego w tę względnie wąsko zakreśloną perspektywę etyki małżeństwa i rodziny? Nie można powiedzieć, że otwarli ono nowy rozdział w rozwoju tej etyki, niemniej jednak wprowadzili pewne nowe elementy treściowe. Dotyczy to szczególnie patologii małżeństwa i rodziny w społeczeństwie socjalistycznym. Szawarski np. sporządza całą listę obiektywnych źródeł nieporozumień i konfliktów dezintegrujących życie małżeńsko-rodzinne w socjaliźmie<sup>145</sup>. Przy okazji podjął on także próbę reinterpretacji opinii Lenina w sprawie wolnej miłości. Negatywną ocenę, na której oparł się Jankowski, Szawarski zacieśnia wyłącznie do wolnej miłości pozbawionej „głębszego zaangażowania psychicznego”<sup>146</sup> i ograniczonej do przypadkowych i krótkotrwałych stosunków seksualnych. Nie potępia jednak Lenin — jak sądzi Szawarski — wolnej miłości opartej na „autentycznej, głębokiej, trwałej więzi między dwojgiem ludzi”<sup>147</sup>. Nieco odmienne stanowisko w tej sprawie zajmuje Jedynak. Opowiada się on za postulatem wstrzemięźliwości seksualnej i odrzuca wolną miłość, ale równocześnie wyznaje, że „jeśli ktoś nie powstrzymał się przed

<sup>145</sup> Z M S, 278—287.

<sup>146</sup> Dz. cyt., 269.

<sup>147</sup> Dz. cyt., 270.



małżeństwem od stosunków seksualnych — nie jest to znów tak wielkie zło, jeżeli nie pociągnęło krzywdy jednego z partnerów”<sup>148</sup>. Te i im podobne konstatacje uprawniają do wniosku, że podstawowe zasady etyki małżeństwa i rodziny przyjmowane przez omówionych autorów nie odbiegają od sformułowań wcześniej już przez marksistów akceptowanych. Na marginesie zaś można zauważyć, że nie różnią się one także od zasad właściwie wszystkich wersji etyki laickiej. Wydaje się wszakże, że w założeniach materialistycznego poglądu na świat na inną etykę seksualną trudno jest się zdobyć.

### 13. TEORIA A PRAKTYKA MORALNOŚCI SOCJALISTYCZNEJ

W r. 1982 ukazała się praca H. Jankowskiego pt. *Etyka marksizmu a praktyka*<sup>149</sup>. Zrodziła się ona w specyficznym klimacie społeczno-politycznym, jaki wytworzył się w Polsce w latach 80-tych i doprowadził do ogólnopolskiego protektu przeciwko panującej sytuacji. Protest ten wyraził się przede wszystkim w masowych strajkach, z których najbardziej brzemiennym w następstwa były strajki w Gdańsku i reszcie Wybrzeża. Nad Polską zawisło widmo kryzysu. W tych warunkach zjawiskiem zgoła zrozumiałym stało się szukanie przyczyn zaistniałego stanu rzeczy. Jak zwykle, diagnoz było bardzo wiele i prowadziły do zgoła różnych wniosków i propozycji naprawy. Do dyskusji włączył się również Jankowski, którego wystąpienie zostało uznane ze strony krytyków marksistowskich za głos „znaczący i oryginalny”<sup>150</sup>. Idzie wszakże o to, na czym ta oryginalność i to znaczenie polega przynajmniej z punktu widzenia naszego tematu.

Dla Jankowskiego rozpatrującego sprawę ze stanowiska etyki istotną okazała się „możliwość takiego rozdwojenia społecznej rzeczywistości, w którym między tym, co być powinno, a tym, co jest, istnieje tak wielka rozbieżność, iż może ona doprowadzić do konfliktu i kryzysu społecznego”<sup>151</sup>. Wyjaśniając zaś, na czym ta rozbieżność polega, wskazuje na różnicę między „normalnymi” i specyficznymi rozbieżnościami. „Jeżeli powiada się, że wymogi ideowe i moralne nie są jeszcze przez

<sup>148</sup> E i S, 210.

<sup>149</sup> H. Jankowski, *Etyka marksizmu a praktyka*, Warszawa 1982.

<sup>150</sup> Rec. A. Kołodziejczyk, *Analiza i krytyka deformacji*, *Studia Filoz.* 7 (212); 1983, 184.

<sup>151</sup> E M a P, 10.

wszystkich respektowane, że istnieją mechanizmy społeczne działające wielokierunkowo i utrudniające internalizację owych wartości, wówczas mamy do czynienia z 'normalnymi' rozbieżnościami. Jeżeli jednak reguły ideowo-moralne stanowią odrębną od praktyki społecznej sferę, wówczas rozbieżności stają się sygnałami kryzysu"<sup>152</sup>. To fundamentalne rozpoznanie wyznacza w analizie Jankowskiego podwójny punkt widzenia: jeden ze stanowiska moralnych i ideowych wymogów, drugi od strony realnych sposobów postępowania. Z kolei wymogi względnie reguły ideowo-moralne sprowadza on na grunt czterech kategorii: odpowiedzialności, równości i sprawiedliwości oraz zaangażowania społecznego, aby w ich świetle rozpatrzyć społeczną praktykę w warunkach polskiego socjalizmu. Prześledźmy rozważania autora w wskazanym przez niego porządku.

Odpowiedzialność, jak podkreśla autor, przybiera różne postacie, spośród których odpowiedzialność moralna charakteryzuje się tym, że przysługuje jej specyficzny „globalny charakter”, „dotyczy ona każdego człowieka jako człowieka... jako podmiot i przedmiot moralności”<sup>153</sup>. W odniesieniu do życia społecznego polega ona ostatecznie „na rozliczeniu się przed uprawnionym gronem osób ze świadomie przyjętych na siebie obowiązków”<sup>154</sup>. W ten sposób nie tylko intencje i zamierzenia, ale realne skutki wchodzą także w zakres odpowiedzialności, przede wszystkim zaś te, w których człowiek ma zdać sprawę wobec społeczeństwa ze swej działalności na rzecz społeczeństwa.

Złożoność społecznych stron życia oraz spełnianych w ich ramach zadań i ról przez poszczególne jednostki i grupy powoduje, że moralny sens odpowiedzialności również nie przedstawia się prosto. Autor śledzi zatem po kolei merytoryczną zawartość, uwarunkowania, granice i reguły odpowiedzialności, kreśląc w ten sposób tło, na którym ukazuje mechanizm niemal instytucjonalizowanych form naruszania obowiązujących norm. W szeregu tym pierwsze miejsce zajmuje specyficzny system selektywnego pociągania do odpowiedzialności. Zawarte w nim zło polegało na tym, że „ludzi na pewnym szczeblu hierarchii nie obowiązywały przepisy podatkowe, dewizowe, przepisy prawa budowlanego, a w szczególności kodeks drogowy; w pewnych wypadkach unikali oni nawet

<sup>152</sup> Dz. cyt., 11.

<sup>153</sup> Dz. cyt., 17.

<sup>154</sup> Dz. cyt., 20.

odpowiedzialności za czyny kryminalne”<sup>155</sup>. Sprzyjała temu niepisana reguła, która wszelką rzetelną krytykę piętnowała jako „destruktywną” czy wręcz wrogą, dopuszczając jedynie krytykę „konstruktywną”, innymi słowy zgodną z tenorem oficjalnym<sup>156</sup>. Funkcjonującego w praktyce systemu „obezwładniania opinii publicznej” nie sposób było przełamać, czego następstwem okazała się utrata wiarygodności ideologii socjalizmu, przede wszystkim w kręgach młodzieżowych. Opis dewiacji w systemie społecznego funkcjonowania odpowiedzialności kończy autor postulatem wykonywania przez opinię publiczną rzeczywistej kontroli nad sprawującymi władzę.

Sprawiedliwość i równość autor traktuje łącznie. Pierwszorzędną rolą tych wartości w kształtowaniu podstaw moralności socjalistycznej domaga się odpowiednich konsekwencji w przestrzeganiu ich zasad w praktyce społeczeństwa socjalistycznego. Ten wszakże postulat praktycznej realizacji sprawiedliwości społecznej napotyka na liczne trudności. Wbrew rozpowszechnionemu mniemaniu zniesienie ustroju kapitalistycznego nie zapewnia automatycznego wprowadzenia w życie sprawiedliwości w ustroju socjalistycznym. Szczególnie skomplikowana okazuje się sprawa sprawiedliwego podziału dóbr i obowiązków na współczesnym etapie rozwoju społecznego, który zmusza do stosowania (z małymi wyjątkami) zasady „każdemu według pracy”, a nie „każdemu według potrzeb”. Pomijając znane z poprzednich rozważań kłopoty teoretyczne z ustaleniem precyzyjnych kryteriów tego podziału (co też musi się odbić ujemnie na praktycznej ich realizacji) na niemięjsze przeszkody napotyka praktyka sprawiedliwości ze strony subiektywnych nastawień podejmujących decyzje jednostek i grup<sup>157</sup>. Na tym gruncie doszło do upowszechnienia się w społeczeństwie szeregu negatywnych zjawisk. Ogólnie mówiąc zaczęły funkcjonować ekonomiczno-społeczne układy, dzięki którym na poszczególnych odcinkach życia zbiorowego jedne grupy mogły sobie zapewnić pozycję dyskryminującą inne grupy. W warunkach „dysproporcji między potrzebami i aspiracjami ludności a możliwościami ich zaspokojenia” zaczęły działać „pozarynkowe mechanizmy dystrybucyjne”<sup>158</sup> oparte na zasadzie kumoterskich porozumień i przepkupstwa. Ideologia sukcesu zbiorowości wyrodziła się w kult indywi-

<sup>155</sup> Dz. cyt., 59.

<sup>156</sup> Dz. cyt., 60.

<sup>157</sup> Dz. cyt., 81.

<sup>158</sup> Dz. cyt., 91.

dualnego powodzenia i kariery jednostek bądź grup dysponujących odpowiednio silną pozycją w społeczeństwie. A wtedy „bogacenie się nie było związane z wkładem w dobro społeczne, lecz z wykorzystaniem stanowisk oraz traktowaniem własności społecznej jak własności prywatnej<sup>159</sup>”. Z tym łączyło się „nasilenie postaw egocentrycznych”<sup>160</sup>, w których naczelnym motywem działania staje się troska o własny interes bez oglądania się na dobro wspólne, jak też dążenie do przywileju społecznego, oparte na przekonaniu, „że istnieją zawody i stanowiska, które automatycznie powodują zwiększenie prestiżu i godności, a także korzyści materialnych”<sup>161</sup>. Przytoczone przykłady wystarczą do zobrazowania procesów społecznych, które postawiły pod znakiem zapytania moralną autentyczność socjalistycznej idei sprawiedliwości społecznej. Toteż konkluzje autora zmierzają do sformułowania praktycznych wniosków przeciwdziałania, które ujął pod wspólnym terminem „filozofii sprawiedliwości”.

Analiza przyczyn kryzysu naprowadziła Jankowskiego także na trop problemu aktywności i zaangażowania społecznego. Opozycja między tym, co być powinno, a tym, co jest faktycznie, przybiera na tym odcinku postać opozycji między ideałem „społecznika” a jego negatywem w osobie „biurokraty”. Jankowski wykorzystuje tu motywy znane z opisu socjalistycznego wzoru osobowego. Podkreśla, że społecznik w ustroju socjalistycznym ma do spełnienia ważną rolę jako czynnik inspirujący i wyzwalający inicjatywy społeczne, co przyczynia się do zdynamizowania procesu budowy autentycznego społeczeństwa socjalistycznego<sup>162</sup>. Krępuje go w tym jednak biurokrata uzbrojony w przepisy, ujęty w ramy instytucji i dążący do doraźnego i widocznego skutku. Społeczne koszty wszechobecnej biurokracji są jednak bardzo wysokie: marnotrawienie energii społecznej, administracyjne narzucanie prac pozornie dobrowolnych, bezmyślne powodowanie szkód. W związku z tym autor podejmuje wysiłek mający na celu odnowienie ideału społecznej ofiarnej służby w świadomości społeczeństwa. Szczególną wagę przywiązuje do ożywienia tym duchem członków partii. Najdoskonalszym przejawem i urzeczywistnieniem zarazem tej postawy jest takie nastawienie,

---

<sup>159</sup> Dz. cyt., 92.

<sup>160</sup> Tamże.

<sup>161</sup> Dz. cyt., 93.

<sup>162</sup> Dz. cyt., 104.

które za naczelną dewizę całej działalności życiowej przyjmuje zasadę „solidarności z partią”. Etyczny sens tej zasady sprowadza się — w myśl wywodów autora — do utożsamienia się duchowego nie z osobami, ale z programem partii i dobrze zrozumianym interesem społeczeństwa<sup>163</sup>.

Dopełnieniem analiz autora, a zarazem jakby ich aksjologicznym zwieńczeniem są rozważania na temat najwyższych wartości, uznanych za fundamentalne w moralności socjalistycznej, wśród których wymienia ideały socjalistycznego humanizmu, demokracji, a wreszcie praktyki społecznej. Ekspozując elementy, które w moralnej zawartości tych ideałów są najgłębsze, a zarazem autentycznie socjalistyczne (realizm humanizmu socjalistycznego, demokratyczne kształtowanie stosunków między ludźmi, praktyka jako ich siła twórcza) autor wyprowadza dalsze aplikacje i postulaty moralne, które mają umożliwić w naszej społecznej rzeczywistości powrót tego, co w niej „jest”, do tego, co „być powinno”<sup>164</sup>.

Przystępując do zdania sprawy z książki *Etyka marksizmu a praktyka społeczna* postawiliśmy pytanie, na czym polega oryginalność i znaczenie zajętego w niej przez Jankowskiego stanowiska. Jak świadczą zreferowane materiały autor wystąpił w niej z tezą, że u źródeł konfliktu społecznego z 1980 r. nie leży błędność filozoficznych, ideologicznych i ustrojowych założeń socjalizmu, ale „rozbieżność teorii i praktyki”, a więc po prostu nadużycia określonych jednostek i grup, które głoszoną doktrynę traktowały „wyłącznie jako ozdobniki”<sup>165</sup> i hasła propagandowo-wychowawcze, natomiast w działalności społeczno-politycznej kierowały się zasadą niedemokratycznego autokratyzmu i partykularnego interesu. Nie trudno jednak byłoby wykazać, że we wcześniej publikowanych pracach, choćby w cytowanych często książkach Jedyńaka i Szawarskiego, spotkać można również mierzadkie utyskiwania na różne ujemne przejawy naszego życia zbiorowego. Krytycyzm w stosunku do społecznej praktyki socjalizmu nie jest więc wynalazkiem Jankowskiego.

Zachodzi wszakże między tymi głosami jedna różnica. Jak na to zwrócił uwagę już wcześniej cytowany krytyk marksistowski, praca Jankowskiego „jest jedną z pierwszych prac etycznych, w której zawarta jest marksistowska analiza i kry-

<sup>163</sup> Dz. cyt., 118—122.

<sup>164</sup> Dz. cyt., 133—165.

<sup>165</sup> Dz. cyt., 131.

tyka deformacji socjalistycznej władzy. Przemilczanie tego problemu, traktowanie go jako swego rodzaju tabu przyczyniało się do demoralizacji pewnych ogniw aparatu państwowego i w konsekwencji obróciło się przeciwko samej władzy jako takiej”<sup>106</sup>. Owszem Jankowski wykazał równocześnie, że zaistniałe w Polsce dewiacje społeczno-moralne nie ograniczyły się do indywidualnych („normalnych”) nadużyć władzy czy stanowiska ze strony pojedynczych osób, ale przybrały formę zwyrodniałych struktur nadwyřezających ustrojowe podstawy życia społecznego. Jest to — o ile można na podstawie dostępnej literatury stwierdzić — niewątpliwe „novum” w marksistowskich publikacjach etycznych i z tego tytułu zasługuje na baczniejszą uwagę. Owszem zwrot dokonany przez Jankowskiego stanowi pewien końcowy akcent w marksistowskich dyskusjach omawianego okresu lat 1972-1984 i swego rodzaju zamknięcie ostatniego etapu rozwoju teorii moralności socjalistycznej.

#### 14. UWAGI KOŃCOWE

Względnie dokładne omówienie wybranych publikacji marksistowskich, które w jakikolwiek sposób mogły się przyczynić do rozbudowy teorii moralności socjalistycznej, miało na celu — zgodnie z daną w wstępie zapowiedzią — zorientowanie katolickiego czytelnika zainteresowanego tą problematyką w aktualnym stanie poglądów marksistowskich na najważniejsze zagadnienia moralne współczesności. Obecnie, kiedy stoimy u końca tego studium, przychodzi czas na ogólną refleksję i podsumowanie osiągniętych wyników.

Nawiązując do sformułowanego przez samych marksistów w podręczniku *Etyka* postulatu uszczegółowienia i upracticznienia etyki marksistowskiej można by zapytać, czy po upływie lat jedenastu postulat ten stał się rzeczywistością czy też nadal pozostaje w sferze programowanych zamierzeń i apełłów. Odpowiedź na to pytanie nie jest wszakże rzeczą łatwą, szczególnie dla autora stojącego na różnym od marksistowskiego stanowisku filozoficzno-etycznym. Nie mamy też wypracowanych — choćby w języku jednej z współczesnych szkół filozoficznych — kryteriów zdalnych do mierzenia zadowalającego czy też niezadowalającego stanu poglądów filozoficzno-etycznych na określone tematy. Odnosnie do aktualnego sta-

<sup>106</sup> Rec. A. Kołodziejczyk, *Analiza i krytyka deformacji*, St. Filoz. 7 (212): 1983, 183.

nu teorii moralności socjalistycznej nie sposób nie przyznać, że w porównaniu ze stanem przed 1973 rokiem wykazuje on wyższy poziom pod względem ilości publikacji, rozbudowy tematyki i wzbogacenia treściowych wątków. Pewien postęp niewątpliwie ma miejsce na tym odcinku. Mimo to sami marksisiści nie są z tego stanu rzeczy zbytnio zadowoleni. Znamienną wydaje się uwaga Szawarskiego, który uskarża się (a dzieje się to w r. 1981), że chociaż sporo napisano na temat „jaka powinna być moralność społeczeństwa socjalistycznego”, to jednak „nie istnieje ciągle jeszcze w pełni rozwinięta teoria moralności socjalistycznej i, co gorsza, nie jest w pełni jasne, w jaki sposób należało stworzyć taką teorię”<sup>167</sup>. Podobnie zapatruje się na tę samą sprawę Fritzhand, który dodatkowo kładzie akcent na zapóźnienie się etyki marksistowskiej w nawiązaniu kontaktu z osiągnięciami „coraz bardziej rozwijającej się nauki”, od której „wciąż jesteśmy daleko”<sup>168</sup>. Idea rozbudowy teorii moralności socjalistycznej jest zatem w odczuciu samych marksistów sprawą nadal otwartą i trudno przewidzieć, czy najbliższe lata przyniosą radykalniejszą pod tym względem poprawę.

Odmienność filozoficzno-etycznego stanowiska autora niniejszego opracowania mogłaby sugerować potrzebę krytycznej analizy zreferowanych poglądów etyków marksistowskich celem ukazania twierdzeń możliwych do zaakceptowania, jak też rozwiązań budzących zasadnicze opory intelektualne. Ale i to podejście nie wydaje się wolne od poważnych zastrzeżeń. Wchodzić w szczegółowy rozbiór kontrowersyjnych ze stanowiska etyki chrześcijańskiej twierdzeń marksistowskich oznaczałoby podjęcie nowego wątku rozważań, który już się nie mieści w naszym temacie. Niemniej jednak pozostaje jeden problem, któremu warto poświęcić parę chwil uwagi a to dla tej przede wszystkim racji, że ma on charakter na tyle uniwersalny, że nie dotyczy samej tylko etyki marksistowskiej, ale w równym stopniu odnosi się do wielu innych kierunków etyki laickiej.

Za punkt wyjścia niech posłuży stwierdzenie, że na marksistowska doktrynę etyczną składają się dwie główne warstwy. Pierwsza stanowią ogólne założenia socjo-antropologiczne i zasady aksjologiczne. Zazwyczaj uchodzą one za synonim „etyki marksistowskiej”, o której Fritzhand mówi, że zakorzenia

<sup>167</sup> ZMS, 6.

<sup>168</sup> WaF, 6.

się ona „w etyce marksowskiej takiej, jaka się wyłania z marksowskiej teorii alienacji i emancypacji”<sup>169</sup>, czyli z etycznych idei K. Marksa. Drugą warstwę wypełnia natomiast moralność socjalistyczna, czyli (zgodnie z myślą przynajmniej niektórych etyków marksistowskich) zespół szczegółowych normatywów charakteryzujących się znowu tym, że występuje w nich jako stały ich element odniesienie do realiów ustroju socjalistycznego ocenianego pod kątem idealnego modelu ustroju zarysowanego w ramach materializmu historycznego. Spróbujmy jednak w obydwu tych warstwach wziąć w nawias ich treściowe powiązanie z myślą etyczną Marksa oraz daną historycznie rzeczywistością ustroju socjalistycznego. Wówczas na obydwu poziomach pozostaje pewne normatywne „residuum”, które w ogólnym przynajmniej zarysie okazuje się tożsame z odpowiednim atropologiczno-aksjologicznym substratem ogółu kierunków etyki laickiej. W języku etyków marksistowskich zwie się ten substrat „humanistyczną tradycją etyczną”. Tę wszakże tradycję dogłębnie przenikają pewne podstawowe idee moralne, które zrastają się w nader dla współczesnej myśli etycznej charakterystyczny nurt „humanistycznego relatywizmu etycznego” względnie — jeśli ktoś tak woli — „etycznego humanizmu relatywistycznego”. W etyce marksistowskiej wyrazem tej orientacji teoretycznej jest przede wszystkim teza o historycznie i klasowo zmiennym charakterze moralności. Dziś także podtrzymują ją nadal wszyscy etycy marksistowscy, czemu nie przeczy fakt, że większość z nich zacieśnia nieco zakres tej zmienności przyjmując tezę o istnieniu pewnych elementarnych norm moralnych.

Ciężar gatunkowy idei zmienności norm moralnych w strukturze etyki marksistowskiej i innych kierunków laickich każe przyjrzeć się nieco dokładniej temu pojęciu. Dla potrzeb naszego wywodu wystarczy wyróżnić w nim dwa zasadnicze wymiary. Pierwszy — ogólnohistoryczny — ujmuje tę zmienność w globalnej perspektywie wielkich procesów historycznych. Miarą zmienności są tu typowe dla rozwoju ludzkości okresy historyczne, np. starożytności, średniowiecza, czasów nowożytnych czy współczesnych. Obok tego jednak relatywizm etyczny mówi także o zmienności poszczególnych norm moralnych w zakresie ich praktycznej stosowalności. Znaczy to, że zakładając pewne podstawowe brzmienie danej normy do-

<sup>169</sup> M. Fritzhand, *Etyka marksowska i etyka marksistowska*, St. Filoz. 3 (208): 1983, 43.



puszcza się równocześnie możliwość różnych odstępstw od zawartego w tej normie nakazu czy też zakazu. Dzieje się to w zależności od tego, jak się kształtuje konkretne warunki, w których przychodzi człowiekowi działać, i czego w danej sytuacji domagają się odeń inne ideały moralne, uznane za wyższe i ważniejsze. Wyrażoną tu myśl można zilustrować przy pomocy przykładów zaczerpniętych od wielokrotnie już cytowanych autorów marksistowskich. Jak wiadomo, Jedynek przyjmuje dekalogową normę „nie kłam”, ale — dodaje natychmiast — nie wstydź się kłamstwa w żartach, dla odwrócenia niebezpieczeństwa grożącego tobie albo twoim bliznim, w obronie sekretu zawodowego i innych podobnych sytuacjach”. Tenże autor akceptuje normę „nie zabijaj”, ale zaopatrzoną także w odpowiedni komentarz etyczny: wolno zabijać dla własnej obrony, na wojnie, wolno także przerwać ciężę, kiedy zachodzą odpowiednie po temu racje, a takich racji przyjmuje się wiele. Żaden z etyków marksistowskich nie wątpi, że wierności małżeńskiej przysługuje moralna wzniosłość, będąca też źródłem moralnego obowiązku trwania w zawartym związku małżeńskim. Wszyscy jednak zgodnym chórem wołają, że nie można tej normy absolutyzować: rozwód rozwodowi nierówny. A zatem czasem okaże się naganny, kiedy indziej jednak, gdy sankcjonuje moralny rozpad małżeństwa, trzeba go moralnie usprawiedliwić. Listę tego rodzaju przykładów można by znacznie wydłużyć, w gruncie rzeczy objęłaby ona ogół normatywów moralnych widniejących w zestawach zasad i reguł moralnych wszystkich współczesnych kierunków etyki laickiej nie wyłączając etyki marksistowskiej.

W takiej wszakże koncepcji zmienności norm moralnych kryje się niemałej wagi konsekwencja. Zasada sytuacyjnego zrelatywizowania norm moralnych i dopuszczalności wyjątków przydaje im niewątpliwie normatywnej giętkości, ale równocześnie nakłada na etykę relatywistyczną haracz, który musi ona prędzej czy później zapłacić. Idzie o to, że idea zmienności sytuacyjnej norm moralnych wprowadza w treść tych norm szeroką gamę nieokreślonych odstępstw i wyjątków, wskutek czego granice dobra i zła moralnego z konieczności muszą ulec znacznemu zatarciu. To jednak skazuje działające podmioty, a więc jednostki i grupy, na konieczność samodzielnego rozstrzygnięcia, jak dalece wolno im stosować odstępstwa od obowiązującej normy, gdzie zaś zaczyna się

dziedzina moralnego „nie wolno”. W takiej sytuacji arbitralność czy też — jak mówią niekiedy marksiści — woluntaryzm decyzji tak czy owak, tymi czy tamtymi drzwiami musi się wojskać w świadomość moralną tych podmiotów, co z kolei musi się w końcu przejawiać w ich praktycznym postępowaniu. W sugerowanej konsekwencji nie chodzi wcale o ewidentnie proste sytuacje, w których naruszenie normy nie ma żadnego uwarunkowania w nieokreśloności treści tej normy, ale pochodzi w całości niejako z własnej niemoralnej decyzji działającego podmiotu, a więc, np. pospolite kradzieże, kłamstwa, morderstwa, akty zemsty, okrucieństwa itp. Istota problemu dotyczy podstawowej orientacji etycznej dysponującej mentalność jednostek czy grup w kierunku możliwości stosowania przez nie same klauzuli odstępstw od norm w sytuacjach uznanych przez nie same za uzasadnione. Nie na wiele zdadzą się tu apele o cnotę mądrości (Szawarski) czy też wiedzy i moralnego rozeznania (Jankowski) — same w sobie zresztą słuszne i w odpowiednim zakresie niezbędne — ale w odniesieniu do zasady sytuacyjnej zmienności norm moralnych czysto werbalnych. Należy bowiem to wziąć pod uwagę, że te czy inne jeszcze cnoty do swego funkcjonowania wymagają odpowiednich narzędzi w postaci niedwuznacznie sformułowanych dyrektyw moralnego postępowania. Tych zaś w założeniach relatywizmu etycznego brak: w miejsce czytelnych drogowskazów relatywizm ten daje tylko ogólnikowe instrukcje i orientacje, zawodne w moralności tak samo, jak podczas marszu w terenie.

W świetle wyłuszczonej tu racji nie bezpodstawne wydaje się wątplenie, czy diagnoza Jankowskiego została doprowadzona do końca. Chodzi o to, czy słusznie przypisuje on jednostkom i grupom zajmującym odpowiednio ważne miejsce w hierarchii społecznej i strukturze władzy całą odpowiedzialność za dewiacje społeczno-politycznej praktyki. Czy jedną, a więc nie jedyną i może nawet nie pierwszorzędną, ale jedną z przyczyn zaistniałego w Polsce kryzysu nie są sami etycy w tym oczywiście znaczeniu, że głosząc sytuacyjną zmienność norm moralnych mimo wzniosłych zasad i doktrynalnych deklaracji dysponują jednak adresatów swoich nauk do ewentualności działania niejako na własną rękę, a stąd niedaleka już droga do działania na własną korzyść. Czy więc w tym wypadku nie ma częściowo przynajmniej zastosowania zasady „medice cura te ipsum”. Czy więc namysł nad konsekwencjami sytuacyjnych idei etycznych nie powinien stać się

przedmiotem filozoficznego studium ze strony głoszących te idee kierunków filozoficzno-etycznych? Niezależnie jednak od tego, jaką będzie i czy w ogóle będzie odpowiedź zwolenników relatywizmu etycznego na to pytanie, doświadczenia polskie ale także moralne kierunki rozwojowe znacznych kręgów społecznych na Zachodzie służyć mogą także etykom chrześcijańskim za poważny test i przestrożę przed akceptacją relatywistycznych i sytuacyjnych założeń etycznych w rozwiązywaniu nabrzmiałych konfliktami problemów moralnych współczesnego świata.

## DIE MARXISTISCHE MORALPHILOSOPHIE IM POLEN VON HEUTE

TEIL II: DIE THEORIE DER SOZIALISTISCHEN MORAL  
IN DEN VERÖFFENTLICHUNGEN AUS DEN JAHREN 1974—1984

(Zusammenfassung)

Im Einverständnis damit was in dem ersten Teil des Beitrages festgestellt wurde, hat man das Bild der sozialistischen Moraltheorie nach dem logischen Schema, welches die marxistischen Autoren des Handbuches *Etyka* v. J. 1972 angenommen haben, gezeichnet. Einer gewissen Modifikation sind zunächst die Formulierungen der Leitideen einer sozialistischen Moral erliegen. In ihrer Reihe werden jetzt solche Ideale wie Freiheit, Bruderschaft der sozialistischen Gemeinschaften und Staaten, Gerechtigkeit. Die letzte wird mit der Gerechtigkeit der Grundsätze einer sozialistischen Gesellschaftsordnung identifiziert nach dem angenommenen Satz: „Jedem gemäss seiner Arbeit“, welches als Mass eines gerechten Lohnes angenommen wird.

Das sozialistische Persönlichkeitsmodell wird etwas anders formuliert wie z.B. „Ein guter Bürger“, „Ein guter Mensch“, „Ein guter Arbeiter“ bei eigentlicher Beibehaltung des früheren Sinnes. Eine gewisse Neugigkeit auf diesem Gebiet bildet nur eine neue Auffassung des Problems der Freiheit in der sozialistischen Gesellschaft, sowie der „Weisheit“, die man als eine auf der Vernunft gestützte ethische Reflexion betrachtet mit Hilfe derer der Mensch den Weg seines ethischen Handelns bestimmt.

Einen Grund der Besorgnis bildet für die Ethiker des Marxismus das aufgetauchte Problem der „wissenschaftlichen Revolution“, derer negative Auswirkungen sich auch in der sozialistischen Gesellschaft in der Form der Degradation der Umwelt, bei gleichzeitiger Ohnmacht der dieses Gebiet regelnder Rechtsvorschriften, spüren lassen.

Ähnlich ist es mit den eventuellen sozialen Folgen der sogenannten „Genchirurgie“ (*Genetic Engineering*). Die sogenannte negative Genchirurgie wird angenommen in Betracht auf die Möglichkeiten einer positiven Anwendung, dem Aufbau eines neuen Menschen mit den Mitteln der positiven Genchirurgie stellen sich die marxistischen Ethiker entgegen.

Betrachtungswert ist die letztere im Zusammenhang mit der sozial-

ökonomischen Krise in Polen aufgestellte Diagnose. Man nimmt man an, das in Polen kollektive Formen einer Verletzung der Rechtsordnung vorgekommen sind, die durch die Praxis sanktioniert werden. Mittel zur Heilung dieses Zustandes sehen die Marxistischen Ethiker in einer Neubelebung der höchsten Ideale einer sozialistischen Moral.

In der Schliessenden Zusammenfassung macht der Autor den Leser aufmerksam auf die relativistischen Implikationen normativer Formulierungen der marxistischen Ethiker, welche die Verwirklichung dieser Postulate in der Moralpraxis erschweren.