

Maria Ossowska

Pojęcie moralności

Etyka 1, 19-29

1966

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARIA OSSOWSKA

Pojęcie moralności

PARĘ UWAG HISTORYCZNYCH

Zarówno w *Traktacie*, jak i w mniej znanym apendyksie do *Inquiry into the Principles of Morals*, zatytułowanym *O pewnych sporach słownych (Of some verbal disputes)* Dawid Hume daje wyraz opinii, że wyróżnienie kategorii cnót moralnych spośród ogółu dyspozycji cieszących się uznaniem nie stanowi zdobyczy, którą należałoby respektować. Hume chwali starożytnych za wymienianie jednym tchem różnych dziedzin fizycznych i dziedzin, które się nazywa dziś cnotami moralnymi. Tak robił Arystoteles. Tak czynił — jego zdaniem — Plutarch, zestawiając w jednym wyliczeniu zalety nader różne, albo Liwiusz np. charakteryzując Hannibala. Cyzero nie czynił żadnej różnicy między roztropnością, szczodrością czy umiarkowaniem. Tak się działo w ogóle, zdaniem Hume'a, tam, gdzie moralność nie była sprzęgnięta z religią. Podkreślanie dowolności cnót moralnych jako podstawy ich wyodrębnienia pojawiło się wraz z rosnącymi wpływami religii. Jakoż teologowie w pierwszym rzędzie, ale także prawodawcy i moralści, uznawszy, że pewne cnoty są kształcalne i mogą być kierowane przy pomocy pochwały i nagany czy nagrody i kary, podczas gdy takie dyspozycje, jak dowcip czy talent nie zależą od naszych zabiegów pedagogicznych, wyodrębnili te pierwsze jako moralne, z niezbyt wielkim dla nauki pożytkiem*.

D. Hume szeregiem argumentów usiłuje podeprzeć swoją opinię, że takie uzdolnienia naturalne (*natural abilities*), jak np. pogodne usposobienie, nie różnią się niczym istotnym od dyspozycji, które uchodzą za cnoty moralne (*moral virtues*).

1) Wbrew tym, którzy twierdzą, że cnotom moralnym ustępują w ważności wszystkie inne, Hume utrzymuje, że nie jest prawdą, jakoby cnoty moralne cieszyły się jakąś szczególną pozycją i żeby ludziom zależało na

* O tym poglądzie wspominałam już ogólnikowo w rozdziale poświęconym Hume'owi, w książce *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966.

nich bardziej niż na uzdolnieniach naturalnych. Niejeden obawia się okazać poczciwość, żeby go nie wzięto za głupiego, albo udaje rozpustnika, bo to stwarza pozory żywej inteligencji. Człowiek jest zadowolony z siebie zarówno za odwagę, jak za pomysłowość. Chwali się ludziom w większym stopniu swoją wiedzą, wychowaniem, dobrym smakiem niż cnotami społecznymi, choć te uchodzą za najcenniejsze. Trudno powiedzieć, czy zranimy kogoś w większym stopniu nazywając go pijakiem czy skąpcem.

2) Uznanie, którym darzymy uzdolnienia naturalne, jest nieco — przynajmniej należy — jakościowo różne od uznania, jakie towarzyszy cnotom moralnym, ale nie mniejsze różnice można zaobserwować porównując uznanie, jakim reagujemy na różne cnoty moralne. Pracowitość i oszczędność budzą inne uczucia niż cnoty społeczne. Pośród cnót społecznych z kolei, życzliwość budzi uznanie innego rodzaju niż sprawiedliwość. Rzecz ma się podobnie z różnorodnością doznań związanych z uzdolnieniami naturalnymi: dowcip i poczucie humoru budzą sympatię, a czyjś geniusz — szacunek.

3) Wreszcie to rozróżnienie nie jest uzasadnione względem na rzekomą dowolność cnót moralnych i brak dowolności uzdolnień naturalnych. To, że człowiek jest pasjonatem, od niego w znacznej mierze nie zależy, przy czym im jest nim w większym stopniu, tym bardziej bywa potępiany, choć dowolność jego zachowania jest mniejsza. Pochwała lub nagana zatem od tej dowolności resp. niedowolności nie zależy. Tym, którzy twierdzą, że tylko dyspozycje kształtowane dowolnie mogą być cnotami, wypada przypomnieć, że opanowanie, cierpliwość, odwaga, wytrzymałość czy równowaga ducha także od nas nie zależą albo zależą w niewielkim stopniu.

4) Jeżeli chcemy nazywać cnotami tylko te dodatnie dyspozycje, które prowadzą do działania, to trzeba zaznaczyć, że roztropność, przenikliwość (*penetration*) czy trafny sąd o rzeczach także mają na działanie wpływ. Zacność przypisujemy niewątpliwie przede wszystkim za cnoty społeczne, ale przypisanie zacnemu człowiekowi tępego łąba obniży znacznie jego opinię. Nieostrość granicy między cnotą moralną a talentem, przywarą a wrodzoną ułomnością odpowiada nieostrości naszych doznań w stosunku do tych kwalifikacji.

Toteż ogół, a także moralisci niesperwertowani przez rygorystyczne wyznawanie jakiegoś systemu (*all moralists, whose judgment is not perverted by a strict adherence to a system*) skłonni są wszystkie dyspozycje godne uznania traktować jednakowo, wymieniając roztropność obok życzliwości, przenikliwość sądu obok sprawiedliwości, a nawet wymieniając pośród cnót roztropność na pierwszym miejscu. Wszystkie te dyspozycje są pozytywne dla osoby, która je posiada, bądź dla innych. Czyjś dobry humor i dowcip promieniają na całe towarzystwo. Schludność też należy do rzędu cnót, bo sprawia przyjemne wrażenie.

Jak łatwo zauważyć, cała krytyka wyodrębniania, spośród ogółu dyspozycji chwalebnych, osobnej grupy cnót moralnych jest u Hume'a dokonana z punktu widzenia z góry przez niego przyjętej teorii oceniania. Jeżeli dyspozycje ludzkie bywają chwalone wyłącznie ze względu na ich pożyteczność, ta zaś sprowadza się do zapewniania przyjemności bądź uchylania cierpienia, jeżeli ponadto trudno się dopatrzeć jakichś wyraźnych różnic między przyjemnością, którą nam zapewnia czyjaś odwaga i czyjaś pomyślność, to nie ma powodu stawiać tu jakichś słupów granicznych. To, co Hume wykazał, to jednak wyłączna niemożność zróżnicowania omawianego terenu przy pomocy kryteriów psychologicznych. Ale ktoś ma pełne prawo kwestionować stanowisko naszego autora, utrzymując, że dyspozycje zwane cnotami moralnymi chwalone są nie ze względu na zapewnianą przyjemność, albo przynajmniej nie tylko za nią.

Jeszcze większe wątpliwości budzi wielokrotne podtrzymywanie przez Hume'a, że starożytni nie błędzili operowaniem tym rozróżnieniem. Sokrates broni w *Gorgiaszu* stanowiska, że lepiej jest krzywdy doznać, niż ją wyrządzić, posługując się słowem „lepiej” nie w sensie „przyjemniej”. Zarówno wyrządzanie krzywdy, jak jej znoszenie, to rzeczy złe ($\phi\alpha\upsilon\lambda\alpha$) — czytamy w *Etyce Nikomachejskiej*¹, jednakże wyrządzanie krzywdy jest czymś gorszym, bo jest objawem nikczemności. Gorszy, powiada gdzie indziej Arystoteles — wydaje się ten, kto dopuścił się czegoś szpetnego nie odczuwając pożądania lub słabe tylko, aniżeli ktoś, kto doznaje gwałtownej żądz: I gorszym ktoś, kto nie czując gniewu obić drugiego, aniżeli ten, kto uczynił to w gniewie². Tego rodzaju powiedzenia świadczą o wyróżnianiu przez Arystotelesa ocen nie kierujących się wyłącznie przyjemnością czy przykrością, lecz biorących — jak w tym wypadku — pod uwagę stan uczuciowy sprawcy³.

Wiązanie tych rozróżnień ze sprawą dowolności i niedowolności jest także u niego oczywiste, nie jest więc tworem teologów inspirowanym przez religię. Przypominamy sobie, że księga trzecia *Etyki Nikomachejskiej* jest zagadnieniu dowolności i niedowolności poświęcona, przy czym przyjmuje się, że dzielność etyczna musi być w naszej mocy. Rozwiążłość jest według Arystotelesa bardziej zależna od woli niż tchórzostwo i dlatego bardziej nagany godna, nasze oceny są zatem — jego zdaniem — a wbrew Hume'owi, w jakiejś proporcjonalnej zależności od tego czynnika.

¹ V. 11. 1138a.

² VII. 7. 1150a.

³ Arystoteles nie odbiega także od naszych intuicji, gdy w *Topikach* odróżnia zdania etyczne od zdań logicznych i zdań dotyczących filozofii natury. Zdanie, czy winno się słuchać rodziców czy praw, jeżeli są w konflikcie, jest dla niego zdaniem etycznym.

TERYTORIA SPORNE

Zaczęliśmy nasze uwagi od Hume'a, by włączyć do naszych rozważań i tę możliwość, że wydzielenie sfery moralnej nie stanowiło cennej zdobyczy, tylko przyczyniło się do zamącenia sprawy. Aczkolwiek argumenty Hume'a nas nie przekonały, a jego historyczne opinie o genezie tego rozróżnienia wydały się nam jawnie fałszywe, tej ewentualności wykluczyć nie chcemy. Jednakże na trudności, na jakie naraża nas odróżnienie sfery moralnej, nie możemy zamykać oczu i pragniemy tu zilustrować je na dwóch wybranych przykładach.

Na jednym ze swoich seminariów podyktowałam obecnym dziewiętnastu słuchaczom pewną liczbę przymiotników z prośbą, żeby (bez podpisywania kartek) podkreślili wężykiem oceny, które włączają do prakseologii, linią prostą te, które uważają za kwalifikację moralną, i nie podkreślali w ogóle tych orzeczników, co do których nie mieli wyrobionego zdania. Przymiotniki te brzmiały, jak następuje: dokładny, sprytny, opanowany, rzutki, sumienny, przezorny, metodyczny, pracowity, punktualny, cierpliwy, samodzielny, porządny, niestaranny.

Jest rzeczą charakterystyczną, że w bardzo na ogół niepewnych zaszeregowaniach odpowiadający reagowali w sposób przypadkowy. Nader bliskie znaczeniowo przymiotniki jak „dokładny” i „sumienny” zostały zakwalifikowane zupełnie inaczej, najwyraźniej w związku z kojarzeniem się słowa „sumienny” ze słowem „sumienie”. Orzecznik „sumienny” w dwunastu wypadkach został uznany za kwalifikację moralną i tylko w jednym za kwalifikację prakseologiczną, „dokładny” natomiast ani razu nie został podany jako orzecznik moralnego rzędu. Metodyczność w 18 przypadkach została zaliczona do cnót prakseologicznych, opanowanie w znacznej przewadze do moralnych. W stosunku do samodzielności czy przezorności panowała najdalej idąca chwiejność opinii.

Tę próbę, tak licznie skromną, podaję, oczywiście, nie jako podstawę do jakichś uogólnień. Cytuję ją wyłącznie dla sugerowania pewnych zagadnień, a przede wszystkim dla zwrócenia uwagi na pewną grupę ocen czujących się niepewnie w obrębie ocen moralnych, ocen obejmowanych czasem mianem etyki przezorności (*prudential ethic*). Dotyczą one cieszących się uznaniem dyspozycji, które pewni etycy gotowi są z moralności wyłączyć. Tak np. w XVIII wieku Joseph Butler, wychodząc z założenia, że przezorność, zapobiegliwość czy umiarkowanie służą tym, którzy te dyspozycje posiadają, skłonny jest je z rozważań etycznych usunąć. Szkodzenie samemu sobie czy sprzyjanie etyka nie obchodzi. Wkracza on dopiero wtedy, gdy interesy innych wchodzi w rachubę. Analogiczne stanowisko zajmuje w *On Liberty* J. St. Mill, odróżniając *prudential* i *moral truths*. Nie ma się, jego zdaniem, prawa ograniczyć czyjśgo zamilowania

do alkoholu dopóty, dopóki człowiek szkodzi tylko sobie. Grzeszy on bowiem wtedy wyłącznie przeciw roztropności, a nie przeciw moralności.

Pożyteczność takich cnót, jak metodyczność, pracowitość, cierpliwość, przezorność, opanowanie, jest dla realizacji celów, które ktoś sobie stawia, niewątpliwa, bez względu na charakter tych celów. Służą one zarówno tym, którzy pragną opanować jakąś nową umiejętność, jak tym, którzy pragną się wzbogacić, jak tym, którzy starannie przygotowują jakiś napad rabunkowy na większą skalę. Jeżeli zaś cnoty te wyłączymy z moralności, to wypadnie uznać, że z tych to ostatnich właśnie złożony jest przede wszystkim ethos mieszczański w franklinowskim wydaniu i że tzw. moralność mieszczańska w małym tylko stopniu jest moralnością.

Niepewność dotycząca umiejscowienia tych cnót jest pierwszą niepewnością, którą pragnęłam się z czytelnikami podzielić. Druga wiąże się z udziałem wzorów osobowych w naszych dyrektywach moralnych.

Różni autorzy przypisują zgodnie regułom moralnym rolę smaru zapobiegającego tarcia w życiu społecznym. Tą metaforą posługuje się L. Krzywicki czy W. Witwicki w swoich *Pogadankach obyczajowych*. Ale bezkonfliktowość, której ten smar ma zapobiec, jest w konflikcie z pewnymi wzorami osobowymi. Przecież najłatwiej byłoby ją uzyskać przez zalecanie konformizmu, przez hodowanie stada baranów, a nie samodzielnie myślących indywidualistów. Jeżeli protestujemy przeciw konformizmom czy oportuizmom, to nie tylko dlatego, że w zuniformizowanym społeczeństwie byłoby nudno, ale także i dlatego, że konformizm prowadzi do zubożenia osobowości. Bogaty zaś jej rozwój jest ideałem uporczywie powtarzającym się poprzez dzieje. Nie tylko dlatego, że był to ideał Marksa, nasze pisma sportowe zapewniają nas, że sportowcy w ogóle, a nawet bokserzy mają wielostronne zamiłowania: słuchają muzyki i czytają książki. Wszyscy pisarze, którzy pisali o granicach dozwolonego przymusu stosowanego w odniesieniu do człowieka, godzili się, że przymus — choć czasem konieczny — jest zasadniczo rzeczą złą. Walczą z nim współcześnie różni autorzy nawet wtedy, a nawet może szczególnie wtedy, gdy ten przymus, dzięki odpowiedniemu kondycjonowaniu od dziecka, nie jest w ogóle przez człowieka odczuwany, tj. nawet wtedy, gdy się z jego powodu nie cierpi. Ponętne, bo proste stanowisko głoszące, że reguły moralne mają przede wszystkim zapobiegać niepotrzebnemu cierpieniu, a także zapewniać ludziom przyjemność, jest poważnie przez interwencję wzorów osobowych zagrożone. Człowiek, który podlizuje się komuś wpływowemu, robi mu często przyjemność, a także zapewnia sobie ewentualnie dalszą własną. Jednakże nie sądzę, żeby ktoś ze znanych mi utylitarystów zalecał to postępowanie, zaś pojęcie degradacji, które tu interweniuje, jest już zupełnie innego rzędu. Wielokrotnie miałam już okazję podkreślać, że pewien wzór osobowy wślizguje się do wszystkich systemów, które

uszcześliwianie ludzi stawiają sobie za cel, ich autorzy bowiem myślą nie o byle, lecz o prawdziwym szczęściu, czyli o szczęściu godnym człowieka. W kategoriach podnoszenia się wzwyż czy degradacji ze względu na pewien wzór obracamy się gdy mówimy o tzw. wyższych czy niższych przyjemnościach. Stosunek do tych dwóch toków myśli nie był dla mnie nigdy do końca wyświełtłony. Gdy do mojego wzoru osobowego wchodzi ofiarność, to wydaje mi się, że jestem na terenie moralności, regulującej harmonijne współżycie, ale gdy pragnę, by ludzi cechowało bogactwo zainteresowań, czy, jak tego chciał Krzywicki, dusza rogata, jestem już chyba poza nią.

CHARAKTERYSTYKI OCENY MORALNEJ CIĄGLE AKTUALNE

Przytoczyłam przed chwilą dwie okazje, w których zakres moralności wydaje mi się niepewny. Pragnęłabym z kolei, szukając jakiegoś oparcia w jego zarysowaniu, przytoczyć trzy szczególnie uporczywe w literaturze współczesnej charakterystyki oceny moralnej. Pomijam tu bezsporne opinie, że oceny moralne dotyczą czegoś, co leży na linii: człowiek, jego intencje, jego motywy, jego działanie, albo opinie, że ocena moralna nie dotyczy działań podjętych nieświadomie czy pod przymusem. Dyskutowałam szeroko te sprawy gdzie indziej. Unikać także będę treściowych charakterystyk, bo co do nich zgłaszałam już najdalej idące wątpliwości w *Socjologii moralności*, wskazując, jak bardzo osobiste reakcje uczuciowe wpływają na nasze definicje.

1) Liczni autorzy uważają oceny moralne za oceny z drugiego piętra i w tym widzą ich osobliwość. Mają one mianowicie zakładać istnienie pewnych dóbr czy zła pozamoralnego charakteru. Stare to i ciągle aktualne stanowisko, które podtrzymywał niegdyś N. Hartmann i które referowałam już w *Podstawach nauki o moralności*. „Nie zabijaj” zakłada, że się uważa życie za coś dobrego. „Nie kradnij”, że mienie człowieka i atmosfera zaufania posiadają dlań jakąś wartość, „nie rzucaj lekkomyślnych a oszczerczych opinii” implikuje, że dobra sława jest człowiekowi droga. Ta zależność ocen moralnych od pozamoralnych bywa interpretowana jako zależność logiczna, gdy się mniema, że ewentualny system etyczny musi mieć na czele jakieś przesłanki pozaetycznego charakteru. Częściej miewa się tu na myśli zależność psychologiczną taką, jaka zachodzi między moralnym zakazem zadawania ludziom niepotrzebnych cierpień, a przekonaniem, że cierpienie jest czymś złym w sensie pozamoralnym. Uchylamy tu sprawę, co pierwsze, a co wtórne w naszym osobniczym rozwoju. W naszej kulturze zaczynamy niewątpliwie od wpajania pewnych norm w sposób bezwarunkowy, aczkolwiek dziecku, które tarnosi nielitościwie

kota za ogon, mówimy: „nie rób tego, przecież to boli”, czyli odwołujemy się w uzasadnieniu naszego zakazu do oceny pozamoralnej.

Można zakwestionować, czy omawiana wtórność przysługuje wszystkim wartościom moralnym, trudno bowiem powiedzieć, na jakich walorach pozamoralnych miałyby się budować preferencja w stosunku do pewnego typu przyjemności zwanych wyższymi albo godność osobista, opinia bowiem, że godność służy samoobronie, spełniając rolę jakiegoś puklerza, nie wydaje się przekonująca.

2) Szczególnie liczni współcześni autorzy uważają za charakterystyczną cechę ocen moralnych ich uogólnialność, tak bowiem wypada oddać takie słowa jak *universalizability* albo *generalizability*, które napotykamy w literaturze przedmiotu. Wystarczy nieco bliżej wejrzeć w tę sprawę, by stwierdzić, że owa uogólnialność bywa rozumiana rozmaicie.

a) Jako pierwszą wersję można przytoczyć pogląd cytowanego już Hume'a. „Tylko wówczas, gdy rozważamy jakiś charakter w sposób ogólny — pisze Hume w *Traktacie* — nie mając na widoku naszego własnego interesu określonego, jest on przyczyną takiego wzruszenia czy uczucia, które go czyni dobrym lub złym moralnie”⁴. Jak się z dalszego komentarza okazuje, nie tylko własny doraźny interes, ale i doraźny interes innych nie może wchodzić w rachubę, gdy wypowiadamy oceny moralne. W określonym wypadku — pisze Hume — mamy tendencję spór o własność między bogatym, nieodpowiedzialnym starym kawalerem a rozumnym, biednym ojcem licznej rodziny rozstrzygać na korzyść tego ostatniego, ale musimy się liczyć z globalnym rezultatem zaakceptowania w ogóle tego rodzaju rozstrzygnięcia, musimy bowiem w ocenie moralnej liczyć się nie z użytecznością określonego działania, lecz z użytecznością tego typu działań w skali masowej.

b) Podczas gdy Hume nie pozwalał się liczyć w ocenie moralnej ani z własnym, ani z cudzym doraźnym interesem, inna wersja uogólnialności oceny moralnej kładzie nacisk na konieczność abstrahowania w ocenie moralnej od interesu własnego, od kapryśnych swoich doraźnych doznań. Ocena — według tego poglądu — jest moralna tylko wtedy, gdy ten, kto ją wypowiada, gotów jest ją zastosować do każdego postępującego podobnie w podobnych okolicznościach. Ta gotowość jest najwyraźniej wskaźnikiem i gwarancją bezstronności oceny.

c) Według trzeciego rozumienia uogólnialności oceny moralnej nie idzie już o to, by samemu zgłaszać gotowość uogólnienia oceny jakiegoś czynu na wszystkich ludzi działających podobnie w podobnych okolicznościach, lecz o to, by tak formułować swoje oceny, by każdy mógł je zaakceptować, niezależnie nawet od tego, czy jest sprawcą jakiegoś czynu, czy jego ofiarą. Moralny punkt widzenia — jak pisze K. Baier — pozwala

⁴ Przekład Cz. Znamierowskiego, t. II, s. 198.

rozstrzygać konflikty interesów, nie może więc być wyrazem interesu osobistego. Moralny punkt widzenia to, zdaniem autora, punkt widzenia niezależnego, beznamietnego, pozbawionego uprzedzeń, bezstronnego, bezinteresownego obserwatora⁵. Ta potencjalna powszechność musiałaby być oczywiście, co dodajemy już od siebie, zrelatywizowana w odniesieniu do jakiegoś kręgu kulturowego. Jest to nowa odmiana próby na bezstronność.

d) Według czwartego wreszcie rozumienia uogólnialności oceny moralnej jest ona uogólnialna w tym sensie, że każdy, kto wypowiada ocenę określonego wypadku, pretendującą do tej kategorii ocen, musi być gotów ją uzasadnić, to uzasadnienie zaś odsyła nas do reguł ogólnych, wyzieraających poza daną sytuację.

Ci, którzy zgłaszają tego rodzaju propozycje, nieprzypadkowo powołują się na Kanta i jego imperatyw kategoryczny, który nakłaniał do wypróbowywania jakiegoś konkretnego zalecenia przez pewien eksperyment myślowy, mianowicie przez wyobrażenie sobie, czy chcielibyśmy to zalecenie uogólnić. Dla Kanta ta próba miała prowadzić do stwierdzenia, czy mamy ze słusznym moralnie zaleceniem do czynienia. U różnych autorów jest to próba nie na słusność jakiegoś zalecenia moralnego, tylko próba na jego moralny charakter. Ocenę moralną lub zalecenie nie poddające się w naszym odczuciu tego rodzaju generalizacji należałoby w ogóle ze sfery moralnej wykluczyć. Jest rzeczą jasną, że nie mamy tu z definicją moralności do czynienia, tylko z podaniem warunków niezbędnych przynależności do moralności albo z podaniem cechy tak mocno skorelowanej z moralnym charakterem, że jej obecność zachodzenie tego charakteru potwierdza.

Wydaje się, że gdybyśmy zaakceptowali proponowane kryteria, które ma spełniać jakaś ocena, by być oceną moralną, to trzeba by uznać, że oceny moralne wypowiedane są bardzo rzadko. Hume żądał od oceny moralnej, by była ona użyteczna w skali masowej. Mało chyba ludzi wygłasza swoje oceny po namyśle, czy tak jest istotnie, aczkolwiek trudno zaprzeczyć, że powstrzymywanie kogoś od jakiegoś postępowania przy pomocy powiedzenia: „Pomyśl, co by to było, gdyby tak wszyscy robili”, idzie po tej linii.

Bezstronność nie należy także do dyspozycji powszechnych, co by znowu ograniczało wypowiedanie ocen moralnych. Wiadomo, że w naszych ocenach stosujemy inną taryfę dla siebie i dla naszych bliźnich, że w ich oku dostrzegamy źdźbło, podczas gdy we własnym belki nie widzimy. Merton zwraca uwagę na to, jak to jedna i ta sama własność, gdy moja i gdy cudza, bywa nazywana przy pomocy słów o różnym zabarwieniu emocjonalnym. Ja jestem niezachwiany — mówimy — ty jesteś uprąty, on ma tępy łeb (*I am firm, thou are obstinate, he is pigheaded*).

⁵ Kurt Baier, *The Moral Point of View*, Cornell Un. Press, 1958, s. 201

Potencjalne upowszechnienie jakiegokolwiek opinii jako znamię jej bezstronności musi być ograniczone nie tylko do pewnych kręgów kulturowych, ale ponadto natrafia na trudność związaną z istnieniem w ramach jednej kultury niezgodności opinii moralnych, jak np. niezgodność opinii w sprawie kontroli urodzin w środowiskach katolickich i laickich albo niezgodność opinii w sprawie kary śmierci za przestępstwa przeciw mieniu. Uogólnialność w sensie gotowości wypowiedzenia tej samej oceny dla każdego postępującego podobnie w podobnej sytuacji ma z pozoru lepszą pozycję. Jednakże dla rozstrzygnięcia, czy ktoś wypowiada jakąś moralną ocenę, wypadałoby w tym wypadku odwoływać się do jego introspekcji, co także ma swoje trudności, tym bardziej, że oceniający zapytany, czy gotów jest oceniać sprawę tak samo w podobnej sytuacji, która już jego nie angażuje, na pewno by nie zaprzeczył. Dlatego godzę się ze szczególnie dociekliwym interpretatorem i krytykiem kryterium uogólnialności, E. Hyttenem⁶, gdy odmawia temu kryterium operacyjności. Pomijam już sprawę, jak dalece to kryterium odpowiadałoby intuicjom potocznym, które, jak się zdaje — byłyby skłonne do przyjmowania go jako kryterium słuszności oceny moralnej raczej niż kryterium przynależności oceny do sfery moralności.

3) Poświęciliśmy dłuższą uwagę temu ostatniemu kryterium przynależności jakichś ocen czy zaleceń do rzędu moralnych ze względu na jego szczególną popularność. Pragniemy teraz już krótko napomknąć o innej nasuwającej się możliwości, związanej z faktem, że postępowanie podlegające moralnej ocenie jest zwykle skierowane na kogoś, choć tym kimś może być także własna osoba. Idzie tu o to, że właściwością oceny moralnej miałyby być niesymetria w traktowaniu siebie i innych, polegająca na tym, że takie samo postępowanie w odniesieniu do samego siebie oceniane bywa inaczej niż postępowanie w stosunku do kogoś. Jeżeli przy podziale jakichś dóbr krzywdzę siebie, to szlachetnie, jeżeli krzywdzę innych, to nieładnie. Jeżeli niszcę swoją własność, to moja sprawa, jeżeli niszcę cudzą, mogę się znaleźć za kratami. Wolno mi ryzykować własne życie, drapiąc się po oblodowaciałych ścianach Tatr, nie wolno do ryzyka nakłaniać innych. Chcę się umartwiać, głodzić — bardzo proszę. Można być natrętnym w zabieganiu o dobro cudze, nie natrafia się na uznanie, jeżeli się to samo robi w obronie dóbr własnych. Miałam już okazję pisać o tym gdzie indziej, że w poglądach Benthama szczególny sprzeciw budzi jego zasada, każąca nam cudzą przyjemność liczyć jak własną, cudze cierpienie traktować w obrachunkach jak swoje.

Wydaje się, że ta asymetria jest jakąś osobliwością ocen moralnych

⁶ E. Hytten, *The Concept of Morality and the Criterium of Legitimate Argumentation*, Stockholm 1959, tekst powielony. O tym kryterium wypowiadał się ostatnio także R. Brandt, M. G. Singer, B. Hare i B. Mayo.

w odniesieniu do ocen estetycznych np. czy prakseologicznych. Jednakże nasuwa się wątpliwość, czy dotyczy ona wszelkich ocen poczytywanych za moralne, czy tylko pewnej ich grupy. Sytuacja bowiem zmienia się, gdy idzie o troskę o zachowanie własnej twarzy, o odporny kregosłup, o pracę nad sobą, by nie mówić źle o ludziach w sposób lekkomyślny, by się nie unosić, by nie mówić o sobie z uznaniem, by unikać małostkowości. Cnoty człowieka o pańskim goście czy człowieka słusznie dumnego u Arystotelesa wymagają troski o siebie. Zabiegać o takie dobra dla siebie wolno i należy, zabiegać o nie dla innych można tylko, gdy rola społeczna wychowawcy nas do tego upoważnia. Inaczej narażamy się na naganę za przekraczanie kręgu czyjejs prywatności. Jeszcze raz nurt perfekcjonistyczny zdaje się tu płynąć odmiennym korytem, rozsadzając naszą charakterystykę.

Mówiliśmy o trudności odróżniania reguł prakseologicznych, tzw. reguł roztropności, od reguł moralnych, które mają innych na względzie. Wspomnieliśmy o interwencji wzorów osobowych, naruszających traktowanie reguł moralnych jako reguł naoliwiających współzycie. Rozważyliśmy trzy własności formalne ocen i zaleceń moralnych proponowane jako kryteria dla ich wyróżnienia: wtórność ocen i norm moralnych, ich uogólnialność i asymetrię w traktowaniu własnej osoby i innych. Nie doszliśmy do jakiejś własności, która by miała jakieś walory definicyjne dla pojęcia moralności. Z tym pojęciem jest jak z pojęciem kultury. Różni autorzy twierdzą, że jeżeli kultura jakiegoś społeczeństwa ma obejmować zarówno wierzenia jego członków jak i charakterystyczną dlań ceramikę czy sposób budowania, to o tak utworzonej klasie nie dadzą się sformułować żadne teorie adekwatne. Ci sami krytycy jednak w toku swoich rozważań bez pojęcia kultury zwykle obyć się nie umieją.

Мария Оссовска

О ПОНЯТИИ МОРАЛИ

Автор начинает от обсуждения мнения Д. Юма, оспаривающего в общем целесообразность выделения понятия морали. Д. Юм неправильно — по мнению автора — отрицает что в древности пользовались этим понятием. В самом деле распространенное оперирование понятием *areté* говорит в пользу его взгляда, но противоречат ему разные тексты Платона и Аристотеля. Следует сказать, что както трудно обойтись без этого понятия хотя в сравнении например с праксиологической оценкой ярко видна недостаточная точность концепции моральной оценки, причем усложнение норм регулирующих сожительство путем введения образцов, не облегчает оперирования понятием морали. В последней части своей статьи автор анализирует три постоянно возобновляющиеся попытки дать характеристику моральной оценки, указывая трудности, с которыми сталкивается каждая из них.

THE CONCEPT OF MORALITY

The author begins by examining the opinion advanced by David Hume questioning the utility of the concept of morality. In her opinion Hume is wrong in denying Antiquity ever to have made use of such an idea. Although his view is corroborated by the wide use of the idea of *aretè*, it is nonetheless contradicted by numerous texts by Plato and Aristotle. Indeed, it is hardly possible to do without such an idea, despite the fact that the lack of precision in the conception of moral evaluation as compared e. g. with the praxeological, is striking, and the complication of norms regulating human coexistence by the intervention of personal models does not help to make the operating of the morality idea any easier. In the final part of her article, the author analyses three repeatedly renewed attempts at definition of moral evaluation, and indicates the difficulties encountered by each.