

# Józef Pieter

---

## Etyka a nauki o zjawiskach moralnych

---

Etyka 2, 141-171

---

1967

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JOZEF PIETER

## Etyka a nauki o zjawiskach moralnych

Próbuję w niniejszej rzeczy wysświetlić powiązania między etyką a naukami o zjawiskach moralnych. Naukami — gdyż jest ich kilka, a mianowicie: psychologia moralności, psychologia rozwojowa na odcinku problemu rozwoju moralnych uczuć, postaw i pojęć, etnografia i etnopsychologia w zakresie problemu obyczajów i norm moralnych, socjologia moralności. Należą tu również historia obyczajów oraz historia doktryn etycznych, o ile fakty historyczne podciągniemy pod pojęcie zjawisk. Razem wzięwszy, mamy więc kilka nauk, czy też kilka obszarów badań naukowych, niewyraźnie odgraniczonych od siebie, zwłaszcza jeśli skupić się na socjologii, etnografii i psychologii.

Wszystkim razem w pewnym sensie przeciwstawia się — mniej lub więcej filozoficzną — etykę, bądź, jak się niekiedy mówi, etykę normatywną. Co prawda, etykę z tą właśnie przydawką przeciwstawia się zwykle tzw. etyce empirycznej. Do niej włącza się przeważnie socjologię i psychologię moralności, a zarazem wyłącza się historię obyczajów i doktryn etycznych. Przy takim zakresie pojęć mielibyśmy więc do czynienia z trzema zbiorami problemów lub przedmiotów badań, związanych z pojęciem moralności: 1. normatywnymi, 2. doświadczalnymi (w odniesieniu do zjawisk powtarzających się) i 3. historycznymi (w odniesieniu do zjawisk w zasadzie stwierdzanych jednorazowo, pomimo uogólnień historiograficznych).

Niemniej przeciwstawienie tutaj istotne odnosi się do stwierdzenia faktów w przeciwieństwie do konstrukcji norm. Pytania istotne, z tym związane, można ująć tak: Jak dalece konstrukcje norm etycznych są potrzebne? Jak dalece są naukowe? O ile do ich opracowania potrzebna jest podbudowa w postaci stwierdzeń etyki empirycznej lub szerszego od niej zbioru stwierdzeń z obrębu nauk o zjawiskach moralnych? Właśnie o te pytania chodzi w niniejszej rozprawie?

Aby na nie odpowiedzieć, trzeba się nasamprzód przyjrzeć drodze powstawania podstawowych pojęć etycznych. Praktycznie biorąc — pojęć

dwóch: naczelnego dobra i naczelnej powinności. Pojęcia inne są pochodne.

Opis powyższej drogi musi mieć przeważnie charakter psychologiczny, gdyż rozumowania większości twórców koncepcji czy systemów etycznych były w zasadzie tego samego rodzaju co rozumowania zwyczajnych ludzi na tle życiowych refleksji co do dobra, zła, nieprawości, powinności, cnót, niemoralności, szczęścia itp.

Mniejszość koncepcji i doktryn etycznych opracowano pryncypialnie w oparciu o wzgląd na potrzeby życia zbiorowego. Rzecz jasna, że socjologiczny opis drogi ich powstawania jest tu również potrzebny, ale raczej na miejscu drugim.

*Charakter i geneza przeciwstawienia:  
etyka a nauki o zjawiskach moralnych*

Zanim jednak przyjrzymy się tym dwom drogom, wypada zastanowić się nad przeciwstawieniem: etyka normatywna a etyka empiryczna ze względu na raczej pejoratywny charakter tej pierwszej w opinii ogółu wykształconego. Można by rzec, że wedle tej opinii etyka (etyka normatywna, filozofia moralności) jest to „przelewanie pustego w próżne”, czyli mniej lub więcej uczona gra słów. Jak powstała tego rodzaju opinia lub postawa?

Etyka stanowiła odwiecznie jeden z głównych składników filozofii, a więc z nią dzieliła swe losy. Kryzys metafizyki, ujawniony w transcendentalizmie Kanta, z kolei kryzys pokantowskiej filozofii spekulatywnej, pozytywistyczny odwrót od filozofii, ewolucjonizm, szybki i wielce pomyślny w drugiej połowie XIX w. rozwój nauk biologicznych, marksistowska krytyka kierunków filozofii burżuazyjnej, ich wielość, walka między ich przedstawicielami — oto główne przyczyny upadku, ongiś przemożnego, prestiżu „filozofii tradycyjnej” w opinii ogółu wykształconego u fin de siecle'u. Upadek ten dotknął zarówno „filozofię teoretyczną” jak i etykę.

Na fali ewolucjonizmu i etnografii jej miejsce zdawała się zajmować „etologia” jako nauka o faktach życia moralnego: „Nie o to chodzi aby w sposób uczony wykazywać, co jest dobrem absolutnym, co jest naczelną powinnością człowieka, natomiast o to, jak faktycznie normy prawne i moralne historycznie powstawały, jakie jest podłoże biologiczne, psychiczne i społeczne ich przeobrażeń, jaka jest funkcja obyczajów, norm, przykazań, zakazów, powinności, cnót, pojęć moralnych itp. — w życiu jednostki i w szerokim życiu społecznym. Chodzi o fakty z tej dziedziny. Kto je poznał, ma większe szanse niż laik, właściwego przy-

- stosowania się do życia zbiorowego, a więc tym samym do unikania zła i do urzeczywistniania dobra; do tego, aby w małym kręgu swego środowiska być człowiekiem porządnym i uczciwym, zaś w stosunku do państwa dobrym obywatelem. Z wiedzy o faktach życia moralnego wnioski praktyczne wynikają bowiem same przez się. Rozważań spekulatywnych na ten temat nie trzeba wcale". Oto w dużym uproszczeniu stanowisko „etologów”.

Stanowisko to nie znalazło posłuchu nawet w czasach ewolucjonizmu i pozytywizmu, tym mniej w czasach późniejszych. „Etolodzy” uprawiali bowiem faktycznie starą jak świat etykę normatywną. Co prawda, inaczej podbudowywali ją niż rzecznicy „etyki filozoficznej”. A dziś, gdy nauki o zjawiskach moralnych są bądź co bądź bardziej zaawansowane niż w czasach J. S. Milla czy A. Świętochowskiego, konstruowanie teorii etycznych jest „chlebem powszednim” filozofów i wielu innych humanistów. Jest to więc oczywiste, że istnieje przyczyna, dla której czy to filozofom fachowym, czy to laikom nie sposób zrezygnować z trudu tego rodzaju.

Natomiast nie jest oczywiste działanie tej przyczyny ani odpowiedź na pytanie, kiedy trud konstrukcyjny ludzi, mocujących się z problemami etyki, stanowi „robotę porządną”. Rodowód psychologiczny zagadnień etyki wymaga nasamprzód ich ogólnego przeglądu.

### *Zagadnienia etyki*

Czołowe zagadnienia wszelkich rozważań etycznych brzmią: Co jest najwyższym dobrem? Co jest najwyższą powinnością człowieka? Łączy je założenie, że człowiek dąży do dobra i unika zła. (Zamiast „najwyższy” lub „naczelny” można też mówić — i mówi się — w znaczeniu tożsamym: „ostateczny”, a nawet „absolutny”, „bezwzględny”.) Podczas gdy odpowiedź na pierwsze pytanie ma charakter orzekający, pytanie drugie prowadzi do odpowiedzi normatywnej. Pierwsza stwierdza, druga stanowi rozkaz.

Pytania powyższe można wprawdzie oddzielić, ale pamiętać trzeba, że problem najwyższego dobra stawiamy sobie ze względu na sprawę naczelnej powinności. Rozwiązanie tegoż stanowi bowiem podstawę do jej roztrząsania i rozwikłania. Z drugiej strony, sprawa naczelnej powinności prowadzi do problemu najwyższego dobra. Z tego względu rzecz można, że przedmiotem etyki jest sprawa naczelnej powinności z punktu widzenia najwyższego dobra.

W tak pojętym przedmiocie etyki tkwi domyślnie jej główne zagadnienie. Można je ująć w pytaniu: Jakie dobro jest najwyższe i jaka wobec tego jest naczelna powinność człowieka?

Stąd wyłaniają się zagadnienia pochodne. Ludzie miewają faktycznie wiele rozmaitych powinności. Jeśli powinność naczelną jest wyrozumowana, powinności faktyczne trzeba jej przyporządkować racjonalnie. Trzeba je uporządkować teoretycznie. Znaczy to, że wszelkie powinności mają albo powinny mieć wspólny grunt w powinności ostatecznej. Wszystkie muszą być zakotwiczone w tym, co jest ostatecznie, czyli bezwzględnie, dobre. Muszą wynikać z niej.

Podobnie jak powinności naczelne z dobra najwyższego, powinności wtórne wynikają z dóbr wtórnych. Są nimi poszczególne wartości — cnoty. Sprawa cnót moralnych stanowi więc konsekwencję sprawy ostatecznego dobra, a teoria etyczna cnót stanowi konsekwencję teorii dobra ostatecznego.

Dobru przeciwstawiano odwiecznie zło oraz cierpienie, jako jego postać szczególną. Co jest „ostatecznie” złem albo czym „ostatecznie” jest zło, jakie są wtórne formy zła i cierpienia, jak unikać zła — oto dalsza wiązka pochodnych zagadnień etyki.

Jeśli człowiek ma czynić dobro i unikać zła, przyjąć trzeba, że jest odpowiedzialny moralnie za jedno i drugie. Ale czy słusznie można mówić o powinnościach, jako o czynach właściwych bądź też postulowanych, na drodze ku dobru i przeciwko złu, jeśli poczynania ludzkie są faktycznie i po prostu ogniwami w powszechnym łańcuchu przyczyn i skutków? Wszak odpowiedzialność moralna jest, bądź wydaje się, uzależniona od swobody (wolności) poczynania. A zatem bliskie logicznie, jeśli nie tożsame sprawy: odpowiedzialności i wolności (czynów) stanowią konsekwencje podstawowej sprawy „ostatecznej powinności w świetle ostatecznego dobra”.

Jest jeszcze garść spraw dalszych, lecz pominiemy je. Wszak nie chodzi o wyczerpanie problematyki etycznej, lecz o skupienie uwagi na zagadnieniach osiowych celem ich porównania z problemami nauki o zjawiskach moralnych.

*Filozoficzny charakter zagadnień etycznych  
a doświadczalny charakter problemów i badań  
nad zjawiskami moralnymi*

Etyka jest częścią filozofii lub zawsze uchodziła za jej część. Wyłania się więc pytanie, na czym polega „filozoficzność” zagadnień etycznych? Jeśli je porównać z tematyką nauk o zjawiskach moralnych, nasuwa się przypuszczenie, że rzecz polega na normatywnym ujęciu pojęć o postępowaniu. Nauka mówi o tym, jak zjawiska — m.in. zjawiska moralne — przebiegają, a nie jak powinny przebiegać. Nauka opisuje

świat, a nie wysuwa żądań, nie normuje go. Czy każda nauka? Budzą się bowiem zastrzeżenia.

Po pierwsze, jest wiele nauk normatywnych. Należy do nich przede wszystkim ogromna dziedzina nauk technicznych, a przecież nie odmawia się im miana nauki. W każdej z nich mówi się o normach, i to w ujęciu matematycznym, a więc w sposób ścisły. Przecież nie ma w tym filozofii, gdy autor podręcznika o konstrukcjach żelazobetonowych oblicza normy ich wytrzymałości.

Na to powie ktoś: w technice owszem, ale co innego w sprawach humanistycznych. Technik mówi: jeśli dana konstrukcja ma wytrzymać określone ciśnienia i obciążenia w czasie przewidzianym na tzw. amortyzację budowli, musi być zbudowana z określonych materiałów i w określony sposób. Normy techniczne można przeto sprowadzić do zdań warunkowych, zaś na ich gruncie do twierdzeń umownych (normy w sensie tabel i wykazów cyfrowych odnośnie do danej gałęzi produkcji). Czyż jednak nie to samo zachodzi w dziedzinie norm humanistycznych, np. pedagogicznych? Po wtóre, normy techniczne mają w gruncie rzeczy charakter humanistyczny, ponieważ dotyczą ludzkiego działania bądź powiązań z ludzkimi potrzebami i reakcjami na podniety. Wprawdzie nie odnoszą się bezpośrednio do postępowania z ludźmi, ale to nie wydaje się tu rzeczą istotną. Poza tym i one mają swój sens moralny, bo błędne normy techniczne mogą życie ludzkie na szwank narazić. Zresztą można je bez trudności ująć w postaci zdań warunkowych o pokroju: „Jeśli dane postępowanie z ludźmi ma osiągnąć swój cel, musi być przeprowadzone w określony sposób, i w określonych warunkach”.

A zatem, obecność norm i normowania sama przez się nie świadczy o charakterze filozoficznym danych zagadnień. Nie przemawia za odmówieniem (zwyczajnej, czy niefilozoficznej) naukowości danej teorii lub rozumowaniu. Pedagogika, prawo itp. nie stają się częściami filozofii jedynie dlatego, że znajdujemy w nich ujęcia normatywne. A więc nie dlatego etyka jest nauką filozoficzną, że jest zbudowana w sposób normatywny i że prowadzi do pojęć o normach moralnych.

Nie normy same przez się, lecz droga do nich, sposób uzasadnienia norm wskazuje na charakter filozoficzny poglądu na daną sprawę. Pod tym względem nie ma różnicy między sprawami technicznymi, np. z zakresu budownictwa, a sprawami humanistycznymi. Teoretyk budownictwa uprawia pewną gałąź nauki (doświadczalnej lub doświadczalno-normatywnej) jak długo „nie bawi się” w rozważania nad zasadniczymi celami, którym budownictwo służy oraz nad podstawowymi zasadami estetycznymi i społecznymi określonych stylów budowlanych. Nie znaczy to, że skoro tylko wejdzie na tory takich rozważań, tym samym już filozofuje. Do pewnego stopnia po prostu uzasadnia swoje pomysły o nor-

mach i o ich syntezie w postaci określonego stylu budowlanego. Ale rozważania tego rodzaju mają to do siebie, że „wciągają” w głąb podobnie jak toń wodna tonącego. Niepostrzeżenie specjalista architektury może wejść w dyskusję nad społecznymi podstawami budownictwa, nad przystosowaniem form architektonicznych do zasad określonego światopoglądu, zaś w toku dyskusji w sam macecznik filozofii: w rzeczy „pryncypialne”, w uzasadnienia „ostateczne”, w dziedzinę norm „bezwzględnych”.

Nie inaczej dzieje się w filozofii moralnej. Etyka nie stanowi części filozofii dlatego, że nazywa się etyką lub filozofią moralną, lecz dlatego jest filozofią, ponieważ jej rzecznicy w określony sposób przechodzą od spraw i norm moralnych, uchwytnych w doświadczeniu pospolitym lub w badaniu naukowym, do gruntu „ostatecznego”, do zasad bezwzględnych, do swoistego, jej właściwego „absolutu”.

Droga do absolutu moralnego, jego poszukiwanie — oto filozoficzność filozofii moralnej, a nie sam fakt normatywnego ujęcia spraw moralnych. Przy tym pewnego rodzaju „absolutem” jest również stanowisko krańcowo relatywistyczne — „wszelkie dobro jest względne” — a nawet stanowisko cyniczne: „wszelkie dobro jest nonsensem lub pozorem”.

Zanim zastanowimy się nieco bliżej nad tym, zauważyć warto, że nie każde rozważanie o moralności, a nawet nie każda normatywna teoria moralności, jest filozofią moralną. Raczej przyjąć wypada, że — przynajmniej po trochu tak, jak to jest na obszarze między naukowymi teoriami budowlanymi a filozoficznymi koncepcjami odnośnie do podwalin architektury — istnieje dość obszerna gradacja form przejściowych między pojęciami i poglądami wyraźnie naukowymi, w sensie doświadczalnym, bądź doświadczalno-normatywnymi, a zdecydowanie filozoficznymi.

Wydaje się jednak, że łatwiej moralistom niż budowniczym wejść na grunt rozważań filozoficznych. Moralisci od samego początku mają do czynienia ze sprawami wieloznacznymi i trudnymi do ścisłego uchwycenia. Ich rozumowania warunkowe nie mają tak solidnego gruntu w postaci rzeczy naocznych i wymiernych, jak odpowiednie rozumowania architektów. Faktycznie też w każdej normatywnej teorii spraw moralnych bez trudności znajdziemy spory kącik filozoficzny, jeśli nie filozofię w całej rozciągłości. Nawet w zbiorze luźnych aforyzmów i maksym moralnych łatwo doszukać się lub domyślać „podszewki” filozoficznej. Jest nią niewypowiedziane otwarcie przekonanie o tym, co jest „ostatecznie warte” lub to, że „ostatecznie” nic nie jest warte zachodów. Przekonanie takie w systemach etycznych wypowiedziane jest *explicite* i uzasadnione odpowiednim rozumowaniem.

Wyrozumowanie dobra najwyższego i powinności najwyższej oraz

wyrozumowanie pochodnych dóbr i powinności — oto cechy istotne filozofii moralnej, oto filozoficzny charakter etyki.

Różnice między tak ujętym charakterem etyki a charakterem nauki moralności, tj. historii, psychologii, etnografii i socjologii zjawisk moralnych, są oczywiste. W naukach tych, i w ogóle w naukach doświadczalnych czy doświadczalno-normatywnych nie ma ostateczności. Są wyniki tymczasowe i uzależnione od okoliczności zmiennych, przede wszystkim od metody badań. Natomiast kiepskim rzecznikiem filozofii moralnej jest ten, kto swojej konstrukcji myślowej nie traktuje jako wiedzy pewnej i niewzruszonej, i o tyle właśnie absolutnej. I niekoniecznie trzeba w poglądach etycznych opierać się na jakimś idealistycznym Absolucie, aby zajmować taką właśnie postawę, postawę obcą rzecznikom doświadczalnych badań nad zjawiskami moralnymi.

Różnice powyższe wystąpią wyraźniej, gdy przedstawimy genezę co ważniejszych zagadnień etycznych — przeważnie ze strony psychologicznej.

#### *Rozwój refleksji nad normami moralnymi i samowiedzy moralnej*

Zjawisk moralnych nie byłoby wcale, gdyby nie było społecznego współżycia ludzi z ludźmi. Jest to wprawdzie oczywistość, ale godna uprzytomnienia, boć przecież teologiczne pomysły o pochodzeniu moralności z nią się nie liczyły, traktując moralną sferę życia, jako nadaną przez Boga. Z drugiej strony samą przez się obecnością współżycia społecznego istnienia zjawisk moralnych wyjaśnić nie sposób. Znaczy to, że nie sposób w oparciu wyłącznym o fakty, stwierdzone metodami socjologii, zrozumieć istnienia tak specyficznie ludzkiej dziedziny życia.

Punktem wyjścia jest wprawdzie oczywiście życie społeczne („współżycie ludzi z ludźmi”), lecz etapem niezbędnym jest specyficznie ludzki czynnik psychiczny: samowiedza, w szczególności samowiedza moralna. Sposób wzajemnego uzależniania się faktu współżycia ludzi z ludźmi i samowiedzy moralnej jest złożony i nie można słusznie twierdzić, że jedno z tych ogniw — w genezie zjawisk moralnych — jest ważniejsze. Natomiast stwierdzić można, że skutki obecności życia społecznego w dziedzinie moralnej ujawniają się wcześniej od skutków samowiedzy moralnej.

Od pierwszych dni swego życia dziecko poddane jest różnym rygorom w rzeczach takich oto jak jedzenie, spanie, ubieranie się, „grzeczne” zachowanie się itp. W miarę osobistego rozwoju rygorów jest coraz więcej i są coraz to nowego pokroju. Chętnie czy pod przymusem dziecko



uczy się słuchać starszych. Za ich pośrednictwem nabywa rozmaitych przyzwyczajzeń, m. in. przyzwyczajzeń dotyczących sposobu współżycia z ludźmi. Częściowo tą samą drogą, poniekąd zaś pod wpływem nauczycieli, lektury, kina, radia, telewizji itp. przyswaja sobie obowiązujące normy postępowania moralnego. Przyzwyczajenie, sugestia, naśladownictwo, niemało lęk przed karą, po trochu chęć zdobycia uznania, współzawodnictwo, zawiść i inne jeszcze czynniki umożliwiają „infiltrację” początkowo obcej dziecku moralności, w jego psychikę. To wszystko ujmuje się pokrótce zdaniem, że dziecko uspołecznia się.

Proces ten dokonuje się dość długo, prawie że bez refleksji intelektualnej. Znaczy to, że informacje co do tego, jak należy postępować i dlaczego, co jest moralne, a co niemoralne, przyjmowane są do wiadomości, podobnie jak informacje o zjawiskach przyrody, o zdarzeniach historycznych itp. O tyle można rzec słusznie, że dziecko „bezwiednie” przyswaja sobie moralność swojego środowiska społecznego. Nie znaczy to, że dzieci po prostu tylko niepostrzeżenie przejmują przykazania, zalecenia, obyczaje i zdania o sprawach moralnych. Wiadomo bowiem, że opór, postawa negatywna, a nawet bunt są to w procesie uspołecznienia zjawiska nierzadkie. A więc dzieci przystosowują się do norm moralnych po części tylko jakby mimochodem, po części zaś — różnie w różnych okolicznościach — poprzez przemoc, lęk, płacz, poczucie własnej niemocy, kompleksy niższej wartości, przekorę, niechęć wobec dorosłych, negatywizm itp. W ciągu wielu lat rozwoju psychicznego dzieci nie są wprawdzie jeszcze zdolne do zastanowienia się ani nad sensem społecznym, ani nad ważnością poszczególnych przepisów, przykazów, zakazów, w ogóle zaś nad sensem norm, mniej lub więcej moralnych, ale przecież reagują na nie niewątpliwie z pewnym udziałem, początkowo słabej i niesprecyzowanej refleksji.

Zamiast refleksji nad sensem i wartością norm, u dzieci występuje dość wcześnie chęć do poznania sytuacji, w jakich dane normy są ważne. Dziecko poznaje wiadomościowo przepisy regulaminów, obowiązki, przykazania, cnoty moralne, ideały postępowania, w ogóle „świat moralny”, zanim zdolne staje się do ich samowiednego zrozumienia. Opanowuje umysłowo pojęcia moralne. Uczy się moralności.

Z czasem jednak, już co prawda raczej człowiek młodociany niż dziecko, nie tylko po prostu przyjmuje do wiadomości przykazania, nie tylko reaguje uczuciowo na sytuacje związane z normami moralnymi, nie tylko wdraża się w obowiązujący obyczaj, lecz w zadumie refleksyjnej zaczyna o tym myśleć. Na kanwie określonego przykazania, przykrości nagany, poniżenia w oczach kolegów, przede wszystkim jednak w ostrym uprzytomnieniu doznanej krzywdy — własnej lub cudzej — budzi się zastanowienie, już po trochu teoretyczne, nad wartością zasad

moralnych, nad ich pochodzeniem, nad ich rolą w życiu ludzkim, nad własnym stosunkiem do obowiązujących obyczajów itp. W toku takich przeżyć, z reguły naładowanych gwałtem uczuciowym, moralność, początkowo dziecku obca i narzucona, na ogół przejmowana biernie i stosowana nawykowo, zaczyna — że tak rzec — przenikać w rdzeń osobowości. Zaczyna się w związku z tym formować własny, a nie tylko po prostu sugestywnie przyswojony sąd moralny i własne sumienie, o sąd ten oparte.

Formy tych procesów osobowościowych bywają tak rozmaite, jak rozmaite są formy obiektywne kultury i okoliczności dostępu do niej. Miliony ludzi dorosłych prawie wcale nie wyrastają z poziomu moralności jedynie nawykowej lub motywowanej lękiem. Samowiedza moralna, a na jej tle refleksja intelektualna nad sprawami moralnymi, albo nie pojawia się u nich wcale, albo też w kształtach tak prymitywnych i w nasileniu tak nikłym, że można je praktycznie zlekceważyć. Można rzec, że ich moralność nie różni się od dziecięcej. Zresztą, infantylizm moralny nie należy do zjawisk wyjątkowych i nie jest wyłącznie cechą niektórych osób psychicznie chorych.

Do pojawienia się refleksji nad zjawiskami moralnymi, z kolei zaś niepokoju filozoficznego i zarysu zagadnień etycznych, potrzebne jest pewne minimum kultury intelektualnej. Do pojawienia się zagadnień ostro ujętych i jasnych niezbędna jest kultura duża, zarazem wysoki stopień samowiedzy moralnej. Samowiedza sama przez się nie wyznacza problematyki etycznej, ale jest jednym z istotnych warunków jej pojawiania się w umyśle ludzkim.

#### *Konflikty moralne jako zarzewie problemów etycznych*

Samowiedza jest wprawdzie niezbędnym warunkiem refleksji moralnej, ale nie każda jej postać ma jednakowe znaczenie w formowaniu się tej to refleksji, w następstwie zaś w powstawaniu zagadnień etycznych. Rolę szczególną odgrywa w wypadkach konfliktów moralnych.

Moralność dociera do dziecka jako pewien przymus społeczny. Dziecko musi się nauczyć wielu norm i musi się przystosować do nich we własnych poczynaniach. Musi nabyć przyzwyczajęń moralnych. Ale przystosowanie się do przykazań, zleceń, przepisów, obyczajów, do powinności różnego rodzaju nie odbywa się gładko. Jak we wszelkiej nauce, i w nauce życia moralnego dziecko błądzi i musi się poprawiać, zanim dojdzie do nienaganych form postępowania.

Wielka różnica zachodzi przy tym między nabywaniem przyzwyczajęń obojętnych z punktu widzenia moralnego, a nieobojętnych. W nauce pisania, czytania, rysunku, gry na fortepianie i innego przedmiotu na-

uczania dziecko stwierdza samo lub słyszy stwierdzenie nauczyciela, że to a to wykonało źle, i że wykonać to należy „tak a tak”. Nie ma w tym nic szczególnie emocjonującego — chyba że nauczyciel jest złym wychowawcą — a stwierdzenia błędów i poprawki stanowią „chleb codzienny” ucznia.

Inaczej w nauce poprawnych form postępowania wobec ludzi lub z ludźmi. Stwierdzenie błędów bywa z reguły równoznaczne z naganą, a często kończy się karą wyraźną, np. w formie upomnienia lub przestrogi. Wobec tego reakcje na błędy dziecka, uczącego się moralności, są z reguły wysoce emocjonalne. W każdym razie są na ogół mocniej naładowane uczuciowo niż reakcje na błędy w nauce „przedmiotów”.

W miarę nabywania doświadczeń w zakresie właściwego i niewłaściwego postępowania, dziecko zaczyna się orientować, czy kara jest przystosowana do popełnionego błędu. Orientacja budzi w nim poczucia krzywdy i niesprawiedliwości lub przeciwnie — słuszności i sprawiedliwości. W ślad za tym wyłaniają się w jego umyśle początkowo mgliste, z czasem coraz wyraźniejsze pojęcia o krzywdzie i sprawiedliwości.

W świetle powyższych poczuć i pojęć człowiek rozwijający się kształtuje swoje obawy, wątpliwości i przewidywania co do następstw za takie czy inne uczynki. Wyrabia w sobie swój sąd moralny. W miarę postępującego opanowywania świata moralnego sąd ten staje się filarem sumienia moralnego.

Życie stawia człowieka — obojętnie, dziecko czy dorosłego — wciąż na nowo wobec sytuacji, w których trzeba się zdecydować, czy postąpić według wymagań społecznych, reprezentowanych w osądzie moralnym i sumieniu, czy też według chwilowego impulsu lub wykalkulowanej korzyści osobistej. Freud mawiał: zasada rzeczywistości wciąż na nowo walczy w nas z zasadą rozkoszy. Nabywamy wprawdzie od młodych lat przyzwyczajenie do postępowania według „zasady rzeczywistości”, ale przyzwyczajenia nie zawsze są na tyle silne, aby nas uwolnić od wewnętrznych konfliktów; od zmagania samych z sobą. Gdy tylko jako tako ukształtował się czyjś sąd moralny, konflikty moralne towarzyszą mu przez całe życie. Ich część przeważna odnosi się do „sprawiedliwości” w dziedzinie walki o byt, miłości i życia rodzinnego. Wciąż na nowo jakiś obowiązek każe postąpić tak czy owak „sprawiedliwie”, a jakiś impuls, jakiś wzgląd egoistyczny na spodziewaną korzyść, na zadowolenie osobiste, na przyjemność, lub rozkosz chce nas skłonić do postępuku „niesprawiedliwego”. Wciąż na nowo tak czy owak ukształtowane sumienie każe nam oceniać cudze postępowanie rzeczywiste lub fikcyjne (w sytuacjach relacjonowanych w toku rozmów, poznawanych w trakcie recepcji filmów, utworów literackich, artykułów publicystycznych itp.) według zasad słuszności i sprawiedliwości; każe reagować na krzywdy,

podłości, zasługi, bohaterstwa itp. To wszystko razem są przejawy wdrożonej nam bez udziału naszej woli i refleksji moralności społeczeństwa, w którym żyjemy, jego kultury i historii.

Wiele konfliktów wewnętrznych tego rodzaju przebiega bez wstrząsów uczuciowych, bez wyraźnych refleksji samowiednych, bez ostrej walki motywów, bez szczególnych następstw. Ale zdarzają się konflikty ostre, w których lęk i przewidywania, względy moralne, osobiste interesy, ambicje, zawiści i nienawiści, miłość i przywiązanie, gorące pragnienia, poczucia własnej godności, upokorzenia, obrzydzenia i wiele czynników innych zdają się tworzyć istny węzeł gordyjski. Otóż zdarza się, że w trakcie takich konfliktów, nieraz długotrwałych, a zwłaszcza po ich opanowaniu, rozwiązaniu lub odsunięciu, umysł pracuje gorączkowo nad zrozumieniem spraw moralnych. Konflikt stanowi okazję do kontemplacji umysłowej nad tym co wolno, a czego nie wolno, co dobre, a co złe, co jest sprawiedliwe, a co krzywdzące, nad słusnością obowiązujących zasad moralnych, nad wszetecznością lub wrodzoną dobrocią ludzkiej natury itp. Konflikt moralny czy to we własnym wnętrzu przeżyty, czy to obserwowany u innych, daje niezbędny napęd energetyczny do pomyśleń nad sprawami z dziedziny życia moralnego. Ale rozmiary tych pomyśleń, ich przebieg i treść, a nawet samo ich pojawienie się uzależnione są od okoliczności innych.

### *Potrzeba racjonalizacji postępowania*

W związku z tym łączą się nierozzerwalnie dwa momenty: poznawanie i ocena własnego „ja”. W momentach tych zawsze obecny jest ładunek uczuciowy, czasem niezmiernie silny, jednakże na czoło wysuwają się przeciwieź czynności poznawcze. Dlatego właśnie mówimy: samowiedza, a nie „samouczucie”. Dzięki samowiedzy człowiek poznaje siebie. Znaczy to, że poznawczo ocenia siebie w przeciwstawieniu lub w porównaniu z ludźmi innymi, ze „światem wartości”, ze zjawiskami przyrody.

Poznawanie siebie samego pociąga za sobą następstwa, ważkie w świetle pytania o genezę problematyki etycznej w umyśle ludzkim. Przez całe życie wiele rzeczy robimy impulsywnie, to znaczy pod jakimś wewnętrznym przymusem, z którego źródeł nieraz nie zdajemy sobie sprawy. Impulsywne jest, praktycznie rzecz biorąc, całe zachowanie się dzieci; sporo impulsywności stwierdzamy również w tzw. rozumnym postępowaniu ludzi dorosłych, wykształconych, zrównoważonych i opanowanych. Być może, byłoby źle dla tzw. szczęścia i zadowolenia z życia, gdyby wszystkie ludzkie poczynania były wyznaczone względami racjonalnymi.

Faktycznie jednak, w miarę postępującego wychowania i samowychowania, ludzie coraz bardziej „wyzrozumowują” swoje postępowanie. Znaczący to, że usiłują je wytłumaczyć przyczynami czy argumentami mniej lub więcej racjonalnymi czy też mogącymi uchodzić za takie. Zmusza ich do tego życie społeczne, gdyż na każdym kroku ludzie domagają się nawzajem od siebie „usprawiedliwienia” swych poczynań. W tym samym kierunku prowadzi rozwój samowiedzy. W związku z jednym i drugim ludzie, w miarę swego rozwoju i nabywania doświadczeń, potrafią udzielić odpowiedzi na pytanie, dlaczego zrobili to czy tamto, coraz częściej sobie i innym stawiają takie pytanie, coraz częściej „tłumaczą się” ze swych kroków. Z reguły chodzi zresztą nie o kroki byle jakie, lecz takie, które są czy też zdają się być przyczyną niepowodzeń, nieszczęść, strat, klęsk, nagan, potępień, kar; rzadziej: nagród, wyróżnień i powodzenia. W obliczu wiszącej nad kimś kary lub nieszczęścia ludzie poszukują „kozła ofiarnego” i mówią o odpowiedzialności. Nieszczęścia, przykrości, krzywdy, straty powodują strach i gniew, a ten domaga się „odreagowania”. Jego głównym składnikiem jest poszukiwanie przyczyn, najczęściej w formie winy i winowajcy, w postaci jakiejś i czyjejs odpowiedzialności.

Potrzeba stwierdzenia odpowiedzialności, pragnienie jej uniknięcia każe ludziom — i to czasem już małym dzieciom — „wybielać” postęпки dyktowane społecznymi motywami i wynajdywać motywy społeczne dla poczynań, faktycznie wykonanych impulsywnie lub wprawdzie świadomie, lecz w intencji społecznej.

Nazwano to „racjonalizacją”, tzn. wyrozumowaniem tego, co stało się bez udziału rozumu lub wprawdzie z jego udziałem, lecz w postaci motywów społecznie nieuznawanych.

Racjonalizacja gra rolę przemożną i wszędzie obecną w życiu ludzkim. W jej obręb wchodzi niektóre formy kłamstwa i obłudy, rozliczne formy zmyśleń i upiększeń, leżących na pograniczu prawdy i kłamstwa, większość tzw. usprawiedliwień i tłumaczeń własnego postępowania itp.

Bez racjonalizacji człowiek nie mógłby żyć. Racjonalizacja to niejako pajęczyna intelektualna fantazji i kłamstwa, oplatająca wątkiem rozumu nierozumną lub niespołeczną treść życia.

### *Nadmiar myślenia celowościowego*

Racjonalizacja i samowiedza łączą się niepostrzeżenie z nadmiarem myślenia celowościowego: pod wpływem zaprawy w kształtowaniu osobistych celów działania młody człowiek zmuszony bywa wewnętrznie do układania motywów i celów według ich ważności względnej. Człowiek działa celowo, w następstwie czego musi myśleć celowościowo. Im sprawniej działa i myśli w ten sposób, tym wyraźniej w jego świadomości

pojawiają się zarysy hierarchii celów i środków; znaczy to zarazem — hierarchii wartości. Jedne kroki służą innym, te z kolei jeszcze innym. Z czasem każdy krok zdaje się mieć swoje racjonalne miejsce w świetle jakiegoś bardzo mocnego pragnienia czy ideału, a kroki nie mające tego miejsca oceniane są jako strata lub przeszkoda i jako poczynania nierozumne. W ten sposób formuje się u niektórych ludzi nawyk do nadmiaru porządku we własnych poczynaniach; nawyk sprzeczny z faktem, że nawet najbardziej rozumna osoba postępuje nieraz impulsywnie, tj. bez zastanowienia, wedle nieopanowanej argumentami chęci lub niechęci, według jakiegoś pragnienia, gniewu, strachu, życzliwości, miłości, nienawiści itp. Cóż dopiero mówić o ludziach „od święta” postępujących się rozumem, tj. „bezwzględnie otwartych i szczerych”.

Kto — dajmy na to — nade wszystko ceni sobie Wiedzę, ten chciałby gorąco, aby każdy moment jego życia stanowił maleńki krok ku niej; ten boi się, że życie zmarnuje nie zdobywszy tej Prawdy, jakiej szuka. Ten skłonny jest do potępienia poczynañ własnych, atrakcji zewnętrznych i przeszkód, jakie napotyka na drodze do swego ideału, jako rzeczy złych i pożałowania godnych. Nie inaczej jest z tymi, co nade wszystko umiłowali Wolność, Sławę, Dobro, Dzieci, Ojczyznę, Majątek, Pełnię Życia, Miłość i zresztą cokolwiek innego.

W świetle jedynego, Wielkiego Dobra, zazwyczaj tylko intuicyjnie lub prawie bez argumentacji uznawanego za wartość najwyższą, wszystko inne ma znaczenie szczebla na ustalonej drabinie hierarchii wartości.

Dosłownie pojęty taki styl życia, styl kompletnie uporządkowanych wartości nie istnieje wcale. Nie przeczy to jednak faktowi, że ku takiemu porządkowi wewnętrznemu celów i środków ludzie zdążają — wiedząc czy nie wiedząc o tym. Faktycznie szereg czynników, wśród nich przede wszystkim zaprawa w myśleniu celowościowym, presja wymogów społecznych, samowiedza i racjonalizacja poczynañ, prowadzi ludzi ku coraz bardziej zjednoczonemu i jednolitemu porządkowi życia wewnętrznego, a zarazem ku porządkowi działań; prowadzi ich ku celowościowej integracji własnego życia.

Rzecz jasna, że konieczność przystosowywania się do okoliczności bieżących, częstokroć nieprzewidzianych i nieobliczalnych, do wypadków i warunków życia zmusza ludzi do poczynañ — że tak rzec momentalnych — nie pozostających w związku bezpośrednim z takim czy innym umiłowaniem Wielkiego Celu. Podobnie wymogi powszedniej walki o byt wytrącają ludzi wciąż na nowo z drogi do niego i to nawet wtedy, gdy ukształtował się jako prawdziwa potęga w czyimś życiu.

Ale wypadków przemożnego władania — w czyimś życiu — jednego celu nadrzędnego i wszystko obejmującego jest niewiele. Przeważna część ludzi żyje chwilą bieżącą, a jeśli ma życie powiązane wewnętrznie,

składa się na to z reguły kilka ośrodków cementujących: walka o byt, miłość, rodzina, zabawa, towarzystwo. Jednakże i w tych przeważających wypadkach pewną rolę odgrywają: racjonalizacja, zaprawa w myśleniu celowościowym i samowiedza. Nawet u ludzi z kilkoma odrębnymi ideami „nadwartościowymi” pojawiają się okazynie szczególne, „nieżyciowe” koncepcje lub zadziwienia: I° do czego służy „to wszystko” i II° czy i o co naprawdę warto się w życiu męczyć? Czy w ogóle warto się trudzić? W imię czego? Pierwsza z nich stanowi zarzewie problemu ontologicznego, tj. problemu „istoty bytu”, druga zaś jest punktem zaczepienia centralnego problemu etyki.

Oczywiście, punkt zaczepienia nie jest jeszcze problemem racjonalnie ujętym. Otóż chodzi o to, aby pojąć psychologicznie proces jego formowania się.

Podobnie, jak w odniesieniu do innych problemów filozoficznych łatwo ulec pokusie i zająć stanowisko oto takie: „Człowiek już jako tako rozgarnięty umysłowo, z wyrobioną samowiedzą, wypraktykowany w racjonalnym tłumaczeniu własnych poczynań, zaprawiony do myślenia celowościowego natrafia w lekturze lub w dyskusji na zagadnienia etyczne i dzięki wymienionym okolicznościom rozumie je”.

Znaczy to, że przede wszystkim tradycję filozoficzną, w szczególności tradycję rozważań etycznych, czynilibyśmy odpowiedzialną za proces formowania się zagadnień etycznych u danej osoby. Stanowisko to prowadzi do „regresu *ad infinitum*” i nie daje odpowiedzi na pytanie, jak powstały prymitywne formy tradycji filozoficznej, a więc m.in., jak powstały prymitywne formy tradycji w zakresie filozofii moralnej.

Rzecz jasna, że z wpływem tradycji liczyć trzeba się zawsze, i to tym bardziej, im bogatsza jest tradycja i im liczniejszymi strumykami dociera do czyjegoś umysłu. Ale przejąć z tradycji dane zagadnienie, dowiedzieć się z historii filozofii o stanowiskach spornych, to jeszcze nie znaczy przejąć się dogłębnie i być przymuszonym wewnątrz do postawienia problemów i do poszukiwania odpowiedzi w sprawach etyki. A o to właśnie chodzi.

Chodzi o zrozumienie przymusu wewnętrznego, z jakim zagadnienia etyczne narzucają się człowiekowi, już dysponowanemu pod pewnymi względami — omówionymi wyżej — do uprzytomnienia ich sobie. Problematyka etyczna potrafi czasem tak dalece niepokoić człowieka, dokucać mu, narzucać się jego refleksji, jak pilne i praktyczne kłopoty życia osobistego.

Wymowne świadectwo tego znajdujemy na przykład w dzienniczkach młodzieży, w *Wyznaniach* św. Augustyna, w *Myślach* Marka Aureliusza, w *Wyznaniach* J. J. Rousseau, w powieściach biograficznych, np. w *Janie Krzysztofie* R. Rollanda, w publicystyce itp. Problematyka

ta narzuca się nieraz z siłą żywiołową, opanowując całkowicie myśli, nastroje i wolę do czynu. Nie sposób przypuścić, że aż takie skutki pociąga za sobą nauka pojęć etycznych, tj. informacje z nauki szkolnej, z lektury itp.

Narzucają się niekiedy — co prawda — również zagadnienia na wskroś doświadczalne specjalistom nauki, jednakże I° przymus wewnętrzny zagadnień etycznych bywa daleko powszechniejszy od przymusu wewnętrznego do badania naukowego, II° przymus ten utrzymuje się nawet wówczas, gdy umysł nim owładnięty jest świadom dziwności zagadnień oraz sporności rozwiązań etycznych.

A więc spróbujemy prześledzić genezę przymusu do stawiania i roztrząsania problematyki etycznej.

### *Problematyka etyczna a sprawa istoty natury ludzkiej*

W refleksji samokrytycznej poznajemy i oceniamy siebie samych, racjonalizując tłumaczymy nasze postępowanie wobec siebie lub osób innych. Działając, nabywamy wprawdy w myśleniu celowościowym. To wszystko ma znaczenie w genezie problematyki etycznej, ale nie wystarcza do zrozumienia przymusu wewnętrznego, z jakim zagadnienia i zapatrywania etyczne narzucają się pewnym ludziom. Udajmy się przeto na dalsze poszukiwania.

Otóż zwróćmy w związku z tym uwagę na budowę systemów etycznych.

W każdym z nich konstrukcja pojęciowa dobra naczelnego i powinności ostatecznej wsparta jest na pewnych przekonaniach psychologicznych, na przekonaniach co do istoty natury ludzkiej. Tak np. platońska teoria czterech cnót naczelnych — mądrości, męstwa, panowania nad sobą i sprawiedliwości — oparta jest na psychologicznej koncepcji, co do trzech zasadniczych składników duszy — rozumu, impulsywności, pożądliwości — i o potrzebie harmonii wewnętrznej między nimi.

Eudajmonizm Arystotelesa wsparty jest na przekonaniu psychologicznym o wielości potrzeb i dążeń ludzkich oraz o ich układzie hierarchicznym: celem naczelnym człowieka jest szczęście. Polega ono na doskonałości wewnętrznej, tj. na zestrojeniu — dzięki rozumowi — w działaniu poszczególnych dążeń i pragnień.

Racjonalistyczna etyka Spinozy zbudowana jest na psychologicznym przekonaniu, że rozum jest naczelną władzą duszy i że postępowanie rozumne jest zgodne ze zrębami natury ludzkiej.

Również w innych systemach etycznych znajdziemy jakąś psycholo-



giczną teorię natury ludzkiej. Widać, że obecność jej jest w nich niezbędna.

Dlaczego? Dlatego, aby nadać znaczenia prawa ogólnego danej koncepcji naczelnego dobra i naczelnej powinności; aby móc twierdzić, że dana koncepcja obowiązuje ludzi wszęch czasów i miejsc. Czyż mogłoby tak być, gdyby natura psychiczna różnych ludzi była różna?

Widać, że konstrukcja naczelnego dobra i naczelnej powinności jest niejako przetłumaczeniem wiedzy o tym, co jest, co tkwi faktycznie w człowieku, na to, co w nim być powinno. Jest niejako normatywną stylizacją przekonań o faktycznych zrębach natury ludzkiej. Ideał etyczny jest nadbudową wiedzy o faktach psychologicznych.

Wydaje się przeto, że to co odnosi się do historycznie znanych systemów etycznych, ma również zastosowanie w próbie wyjaśnienia genezy zagadnień i zapatrywań etycznych, konstruowanych przez ludzi nie mających pretensji do miana filozofa. Innymi słowy, każdy, kto pod wpływem samowiedzy, nawyku do racjonalnego tłumaczenia swych i cudzych poczynań i pod wpływem wprawy w myśleniu celowościowym wstępuje na tory rozważań etycznych, wiedząc czy nie wiedząc o tym przeprowadza je w oparciu o jakieś, niechby mgliste, przekonania co do cech istotnych psychicznej natury człowieka. Bez przekonań w tej sprawie rozważania tego rodzaju prawdopodobnie na ogół nie mogłyby dochodzić do skutku.

Pewien zasób mniemań lub przekonań o naturze ludzkiej jest niezbędny, aby na gruncie samowiedzy, skłonności do racjonalizacji i myślenia celowościowego w ogóle móc kształtować zagadnienia etyczne, a w ślad za nimi odpowiednie zapatrywania.

Znaczy to, że ludzie nie mający jeszcze lub w ogóle (a więc dzieci i osoby umysłowo ograniczone) nawet mglistych przekonań co do cech istotnych natury ludzkiej, nie mają gruntu do formułowania zagadnień etycznych.

Mogą oni przeżywać konflikty moralne, nabywać przyzwyczajęń moralnych, uczyć się zasad moralnych, lecz nie mogą zagadnień tych powziąć samodzielnie ani doznawać „gwałtu wewnętrznego” do uprzytomnienia ich sobie i rozwiązywania. Krótko, ewentualny filozof-moralista musi być choćby tylko „domorosłym” psychologiem, musi być zasobny w doświadczenia i refleksje osobiste co do względnej ważności różnych napedów i motywów ludzkiego postępowania.

Czy jednakże „móc” znaczy to samo co „musieć”? Raczej nie, a o to właśnie chodzi, aby zbadać okoliczności, w których człowiek czuje się zmuszony do ostrego uprzytomnienia sobie problemów dobra naczelnego i powinności ostatecznej.

*Psychologiczny rodowód zagadnień  
najwyższego dobra i naczelnej powinności*

Same przez się obserwacje nad poczynaniami ludzkimi prowadzą raczej do uogólnień w sprawie istoty natury ludzkiej aniżeli do normatywnych idei etyki. Mogą stanowić punkt wyjścia do dyskusji i do badań nad faktycznym przebiegiem i nad warunkami ludzkiego postępowania, a nie do pełnych dręczącego niepokoju rozważań nad istotnymi powinnościami człowieka i nad istotnym sensem życia. Z drugiej strony, racjonalizacje, odnoszące się głównie do poczynañ własnych, prowadzą raczej do samokrytyki; do zmagañ ze samym sobą, do kontemplacji własnych niedostatków i zalet, do osobowościowych cierpień i uniesień, a nie do wysiłków poznawczych nad dobrem i złem w ogóle, nad powinnościami człowieka, nad jego właściwym zadaniem w życiu, nad jego rolą w świecie.

W ujęciu innym: obserwacje nad poczynaniami ludzkimi wiodą ku swoistemu poznaniu obiektywnemu, samowiedza zaś ku swoistej ocenie subiektywnej. Potrzebne jest połączenie poznania obiektywnego z cierpieniami, wynikającymi z ocen samokrytycznych, aby mieć punkt zaczepienia do rozważań normatywnych, znamienych dla etyki. Trzeba być jako tako znawcą natury ludzkiej i znawcą siebie samego, aby zrozumieć sens zagadnień etycznych, zwłaszcza zaś, aby odczuwać przymus wewnętrzny do ich stawiania i do borykania się z nimi. Krótko mówiąc, istotnym warunkiem genezy zagadnienia etycznego jest połączenie wiedzy obiektywnej o życiu i naturze ludzkiej z wiedzą subiektywną o własnym postępowaniu; z wiedzą, której motorem twórczym są przede wszystkim głęboko przeżyte konflikty moralne. Wiedza obiektywna o naturze ludzkiej stanowi tło i podstawę teoretyczną, zaś wiedza subiektywna daje energię, skierowującą umysł na ścieżki określonych zapytań filozoficznych.

Powiedzmy, że dane są wszelkie warunki do formowania podstawowych problemów filozofii moralnej. Spróbujmy wmyśleć się w sytuację człowieka, snującego rozważania nad naczelnym dobrem i ostateczną powinnością:

„Od kołyski do deski grobowej ludzie wciąż się krzątają, wciąż o coś zabiegają, wciąż do czegoś dążą. Jest to oczywiste, że cele do których dążą, stanowią dla nich coś pożądanego godnego, to znaczy — coś dobrego. A więc, ludzie bezustannie zdążają do dobra; rozumie się — do dobra według własnego mniemania. I to jest zrozumiałe, że ludzie — dążąc do swojego dobra — unikają zła, że walczą z nim. Formy konkretne dobra, do którego ludzie dążą i formy zła, którego unikają, są faktycznie najrozmaitsze; są mnogie.

Do pewnych rzeczy ludzie zdążają jako do właściwego celu, natomiast do innych jedynie ze względu na to, że stanowią środki do celu. Co więcej, niekiedy cele postępowania są w gruncie rzeczy środkami do celu dalszego. Do środków do danego celu prowadzą działania i środki wtórne, do tych z kolei jeszcze dalsze, bardziej wtórne.

Tak przeto wydaje się, że cała ludzka działalność składa się jak gdyby z łańcucha środków i z celów coraz to bardziej dalekosiężnych. Jednakże każdy, nawet najdrobniejszy cel, będący środkiem do celu wyższego, jest dla człowieka jakimś dobrem. Wszak, gdyby nim nie był, po cóż ludzie pragnęliby go? Po cóż wysilaliby się, aby go osiągnąć? Istnieje przeto hierarchia dóbr coraz to wyższych, coraz bardziej ważnych i nadrzędnych.

Zgodnie z tym przyjąć trzeba, że istnieje również hierarchia zła, od nieznacznego począwszy, a skończywszy na tym, co jest najbardziej złe.

Czyż jednak jest tak tylko w małym światku człowieka? Czyż nie godzi się przyjąć, że hierarchia dobra i zła istnieje w świecie całym, w świecie w ogóle? Wszak, jeśli każdy cel jest ze swej strony środkiem do celu wyższego, narzuca się przypuszczenie, że wszelkie działania ludzkie, razem wzięte, stanowią środek do jeszcze dalszego celu, celu uniwersalnego i kosmicznego”.

Jak widać, dość szybko autor fikcyjnych rozważań dochodzi do idei dobra naczelnego. Jej połączenie z przekonaniem teologicznymi, idealistycznymi, czy w ogóle metafizycznymi, jest kwestią paru zdań.

Nasuwa się pytanie, w jaki sposób reprezentanci różnych stanowisk etycznych dochodzą do rozbieżnych przekonań co do istoty naczelnego dobra i naczelnej powinności? Spróbujmy odpowiedzieć, śledząc bieg rozważań możliwych:

„Z bliska i konkretnie obserwowane dobra, do jakich ludzie zdążają, są rozmaite i niesprowadzalne do jakiegoś wspólnego mianownika. Ale z pewnej perspektywy łatwo dostrzeżemy, że różnice są tylko pozorne lub drugorzędne. Osiągnięcie jakiegokolwiek celu przynosi ze sobą zadowolenie, osiągnięcie celów mocno upragnionych niesie ze sobą wielką radość i szczęście. Czyż nie narzuca się w takim razie idea, że w gruncie rzeczy ludzie zdążają nie do takiego czy innego, konkretnego przedmiotu, lecz do zadowolenia, do radości z osiągnięcia jakiegoś przedmiotu? Nie rzeczy i działania są przedmiotem ludzkich dążeń, lecz szczęście. Szczęścia pragnie człowiek, szczęście jest jego dobrem najwyższym.

Do dobra człowiek nie tylko faktycznie dąży, ale i dążyć powinien. Wynika to z faktu, że człowiek bywa świadom różnych powinności, chodzi zaś o to, aby swoje i cudze powinności rzetelnie uporządkował. Chodzi o to, aby nie postępował po prostu według impulsu, lecz aby

poznał i wiedział, że względu na co dany czyn wykonuje, co stanowi rozumną podstawę danej powinności.

To samo dotyczy unikania zła. Chodzi o to, aby człowiek nie tylko po prostu zła unikał, lecz aby był tego świadom, że zła unikać powinien ze względu na określone dobro. Zaniedbanie dobra i dążenie do zła byłoby przeciwne całej w ogóle naturze ludzkiej.

Człowiek powinien postępować zgodnie ze swą naturą. Czyż jednak — zapyta ktoś — nie jest dany człowiek zgodny ze swą naturą, jeśli ulega ślepej namiętności? Otóż, nie. Namiętności przytrafiają się wprawdzie ludziom, ale są raczej wykroczeniem przeciwko naturze aniżeli jej prawdziwym wyrazem. Prawdziwa natura człowieka ujawnia się w rozumie. Rozum jest jej formą najwyższą. A zatem, człowiek powinien postępować zgodnie z rozumem i tylko takie postępowanie jest naprawdę zgodne z jego naturą, jest naturalne. Rozum poznaje to co dobre i rozróżnia hierarchicznie stopnie dobra i zła. Poznając je, rozum zdolny jest do uchwycenia naczelných powinności człowieka i do ich właściwego uporządkowania według ważności względnej, to jest według ich stosunku do szczęścia jako dobra naczelnego”.

Rozumowania powyższe są wprawdzie fikcyjne, jednakże niedaleko odbiegają od dróg myślowych niejednego twórcy systemu etyki.

Z podanych wyżej rozważań po zastosowaniu twierdzeń dodatkowych można wyprowadzić szereg wniosków odnośnie do poszczególnych form dobra i zła, powinności i rzeczy do uniknięcia. Można ustalić listę cnót i błędów.

Przestawiciele etyki rygorystycznej (np. transcendentalnej etyki E. Kanta), biologistycznej, opartej na ewolucjonizmie, utylitarystycznej i kierunków innych rozumują oczywiście inaczej niż spirytualiści i eudajmoniści, którym wyżej udzieliliśmy głosu, jednakże drogi ich rozważań są zasadniczo i formalnie jednakowe. Na myśli mają oni formalnie te same „ostateczności”, a mianowicie te same sprawy najwyższego dobra i naczelną powinności.

Wszyscy zajmują w sprawach moralnych postawę filozoficzną, aczkolwiek różnią się — niekiedy diametralnie — w treści swoich koncepcji. Dwa momenty zdają się być wspólne wszystkim rzecznikom stanowisk etycznych i zdają się wskazywać na filozoficzny charakter ich rozważań: I° każdy, kto przystępuje do rozważań właściwych etyce wnioskuje z twierdzeń co do faktycznych cech natury ludzkiej o naczelných, najbardziej ogólných i powszechných powinnościach człowieka; II° każdy czy to przyjmuje w wypowiedzianých lub w domyślných założeniach, czy to dochodzi w toku swych wywodów do koncepcji naczelnego dobra i najwyższej powinności. „Najwyższe dobro”, „bezwzględna rozkosz”, „likwidacja wszelkich pożądań”, „szczyt szczęścia”, „wszystkim kieru-

jąca powinność”, „ostateczne dobro społeczne” — i jak tam jeszcze inaczej nazywają się bądź nazwano by wartość nadrzędną ludzkich poczynań — są w gruncie rzeczy jednakowo absolutne. Takie jest również „ostateczne” hasło cyników: „wszystko jest nonsensem i bez wartości”.

Sedno rzeczy tkwi w tym, że dobro naczelne i powinność podstawowa, tak czy owak pojęte, nie mają żadnej „zwierzchności” nad sobą. Są suwerenne. Odnosi się to jednakowo do etyki metafizycznej o pokroju spirytualistycznym lub idealistycznym, jak też do etyki, opartej na przekonaniach materialistycznych, pozytywistycznych, relatywistycznych, sceptycznych, a nawet cynicznych. Nawet krańcowy, indywidualistyczny hedonizm ugruntowany jest na — osobliwym — Absolucie. Jest nim „Przyjemność”, „Rozkosz” — stosownie do tego słowa, pisane wielkimi literami.

Moralści nie mogą uniknąć ani „absolutu”, ani przeskoku od tego, co jest, do tego, co być powinno. W tym leży kwintesencja wszelkiej etyki filozoficznej, a zarazem różnica między rzecznikiem etyki a przedstawicielem danej nauki o zjawiskach moralnych. W związku z tym warto się przyjrzeć sprawie podstaw dla twierdzeń normatywnych.

### *Kłopot z twierdzeniami normatywnymi*

Nie ma logicznego sposobu na wyprowadzenie wniosków normatywnych z przesłanek o faktach. Ze zdań stwierdzających wynikają ogólne lub szczegółowe zdania stwierdzające.

Rozpatrzmy to na przykładzie twierdzenia reprezentatywnego dla etyki hedonizmu, w myśl którego ludzie naprawdę niczego innego nie pragną (skrycie i jawnie), jak tylko przyjemności. Gdyby nawet było tak naprawdę, bynajmniej nie wynikałby stąd wniosek normatywny: „Wobec tego ludzie powinni zdążyć do przyjemności; powinni robić wszystko co tylko możliwe, aby zdobyć maksimum przyjemności, aby prowadzić życie pełne rozkoszy” (wszystko jedno, jak pojętych). Z równie dobrym (złym) uzasadnieniem można by na tym samym założeniu o (rzekomych) faktach utrzymywać: „Wobec tego ludzie powinni się do ostatecznych granic możliwości umartwiać; powinni poszukiwać wszelakiego bólu, cierpienia, w ogóle: osobistego zła; a powinni tak postępować, aby okiełznać i pokonać wszechmocną naturę; naturę złą z urodzenia”.

Trzeba tu jednak pokonać trudność niepoślednią. Łatwo zauważyć, że błąd wysnuwania wniosków normatywnych z twierdzeń o tym, co jest, popełniamy pospolicie, bynajmniej nie filozofując. Przy wielu okazjach pracy wychowawczej, w życiu towarzyskim i gdzie indziej tłumaczymy innym, czasem sobie samym, że „tak a tak” postępować należy. Wskazujemy na fakty, a z nich wyciągamy wnioski imperatywne. Innymi

słowy: faktami uzasadniamy powinności. Czy błądzimy, czy nadużywamy logiki? Niekiedy może tak, ale sofisteryą traciłoby uogólnienie.

A zatem, czy nie odnosi się to samo do filozofowania moralistów? I tu należy strzec się przed sofisteryą. Zastanówmy się nad tym.

„Tłumaczenie” wychowawcze, przekonywanie moralizatorskie, wykazywanie komuś jego powinności bywa dwojakiego rodzaju:

I° Najpierw bywa to rozkaz, owinięty w „bawelnę słów”, życzenie lub „nacisk” sugestywny, a więc pewien sposób psychicznego oddziaływania na człowieka drugiego; czasem na siebie samego (tzw. autosugestia). Działanie jest czymś innym niż logika. Błędy wchodzą w rachubę, ale jako szkodliwe skutki praktyczne, skutki przeciwne zamierzeniom, przykre itp. Psycholodzy mówią wprawdzie o logice działań, o logice uczuć, jednakże jest to sprawa osobna, którą tutaj nie trzeba się zajmować.

II° W wypadkach, gdy rzeczywiście rozumiemy, „tłumacząc” komuś jego powinności, wskazujemy na dobre skutki, jeśli postąpi według powinności, oraz na złe skutki, jeśli danej powinności nie weźmie sobie do serca. Ten stan rzeczy można łatwo ubrać w zdania o trybie warunkowym: „Jeśli postąpisz w sposób, jaki ci zalecam, osiągniesz cel, leżący w obrębie twoich własnych pragnień, bądź unikniesz przykrych konsekwencji, których, jak mi wiadomo, uniknąć pragniesz”. Znaczy to, że imperatywne „tłumaczenie” komuś właściwej drogi postępowania można uznać za czynność myślową — w zasadzie lub częściowo — trafną. Można ją sprowadzić do modelu: „jeśli zajdą okoliczności (warunki, przyczyny) A, nastąpią po nich zjawiska (następstwa, skutki) B”. A więc, w tego rodzaju zdaniach warunkowych do czynienia mamy z uogólnionym przewidywaniem skutków określonego postępowania; ogólnie — z przewidywaniem przyszłych wydarzeń. Jest to coś pośredniego między stwierdzaniem faktów a postulowaniem.

Nasuwa się — przez analogię — domniemanie, że w podobny sposób na zdania warunkowe, pośrednio zaś na przewidywania, można przekształcić „Naczelne Dobro” (jakkolwiek pojęte) filozofujących moralistów.

### *Warunkowość w przyrodoznawstwie a w etyce*

Wygląda to przekonywająco, a jednak sędzę, że z pewnym „nadużyciem” logiki mamy tu do czynienia.

Pomińmy analizę psychologiczną „tłumaczeń” i racjonalizacji, właściwych działalności powszednio-życiowej, a porównajmy formuły „najwyższych powinności”, o jakich mówi się w każdym systemie etycznym, z rozumowaniem przyrodników. Otóż prawa, przez nich wyprowadzone z badań doświadczalnych, są zawsze i zasadniczo warunkowe. Fizyk,

chemik lub biolog nie utrzymuje, że jego uogólnienia są — lub co więcej — muszą być ważne zawsze i wszędzie. Przyjmuje on domyślnie lub wyraźnie mówi o tym, że są ważne w granicach „krytycznej wytrzymałości” metod roboczych zastosowanych w badaniu przeprowadzonym. Rzecz jasna, że liczne prawa nauk przyrodniczych potwierdzają się wciąż na nowo w powtarzających się badaniach i w zastosowaniach technicznych. Jednakże dopuszczona jest myśl, że w jakichś dalszych badaniach, przeprowadzonych instrumentami i metodami subtelniejszymi, niż zastosowane dotychczas, mogą się nie potwierdzić. Może zajść konieczność poprawek i uzupełnień. Faktycznie, postęp nauki polega niemało na takich właśnie coraz to nowych poprawkach i uzupełnieniach. Znaczy to, że prawa naukowe mają zawsze charakter prawd względnych; prawd czasowych, niekiedy wręcz tymczasowych. Trzeba się co prawda zastrzec, że chodzi tu głównie o prawa nauk przyrodniczych. „Prawa” lub też twierdzenia matematyki mają inny charakter, nad czym tutaj zastanawiać się nie sposób. Wypada tylko zaznaczyć, że również w postępach matematyki do czynienia mamy z czasowością, a nawet tylko tymczasowością osiągnięć badawczych.

Inaczej jest z normami etycznymi. W każdym systemie etycznym mają one charakter praw niezależnych od badań dalszych; o tyle charakter praw bezwzględnych, prawd nie wymagających uzupełnienia lub poprawek. A więc jednak mamy tu do czynienia z „nadużyciem logiki”, a mianowicie z uwagi na podstawową tendencję, właściwą rozumowaniu twórcy systemu etycznego. Z przesłanek, odnoszących się do właściwości natury ludzkiej, dokonuje on wielkiego skoku do wniosku imperatywnego, nie podlegającego zastrzeżeniom, dalszej dyskusji lub sprawdzaniu w dalszych badaniach. Skok w zasadzie taki sam jak np. w dziedzinie filozoficznego problemu przestrzeni: od wiedzy astronomicznej o przestrzeniach już znanych lub metodami naukowymi wywnioskowanych twórca danej kosmologii „przeskakuje” do „całości” przestrzeni czy też do jej otwartości bezgranicznej.

Przy tym pamiętać wypada, że ogólne przesłanki filozofów-moralistów co do charakteru natury ludzkiej są wątpliwe, jeśli zważyć, że u podstaw różnych systemów etycznych leżą różne, niekiedy wręcz całkowicie sprzeczne, teorie natury ludzkiej. Jest więc tak, że z filozoficznych teorii tej to natury wyprowadza się przeciwieź wnioski imperatywne i pewne co do „ostatecznego” celu ludzkiej działalności i co do szczegółowych cnót-ideałów, z niego wynikających. Styl pracy filozofa-moralisty, i to nawet etycznego relatywisty, różni się istotnie od stylu pracy właściwego specjalistę w nauce, szczególnie zaś w nauce przyrodniczej.

„Przymusowy” charakter problemów  
i koncepcji etycznych

Czemuż tak jest, zapytamy? Otóż, jest tak, ponieważ w pewnym szczególnym zestroju okoliczności — samowiedzy, nadmiaru myślenia celowościowego, przerostu potrzeby ładu wewnętrznego w osobowości i w działaniu, wyrafinowania w racjonalizacji postępowania, likwidacji motywów „nierozumnych” — człowiek, zapuszczający się na tory rozumowań etycznych, chce, ba, „musi”, mieć za wszelką cenę niczym niewzruszoną kotwicę dla własnego życia, pośrednio zaś dla życia ludzi wszystkich. Musi mieć pewność co do słuszności swego postępowania. Pewności tej nie daje i nie może dać ani diagnoza motywów własnych poczynań, ani wiedza naukowa o przyczynach czy okolicznościach postępowania ludzi w ogóle.

Innymi słowy, cokolwiek powiedzielibyśmy krytycznie o logicznej podstawie norm moralnych, zwłaszcza zaś o logicznej podstawie idei naczelnego dobra i najwyższej powinności, normy te i idee stanowią życiową konieczność ludzi, jako istot samowiednych i rozumujących.

Zastanówmy się nad tym na przykładzie hedonizmu. Na czym zależy przedstawicielowi tego stanowiska etycznego? Nie wypowiedane *explicite* rozumowanie hedonisty brzmieć mogłoby przypuszczalnie tak:

„Rozkosz” — przez wielkie R — jest moją niewzruszoną dewizą. Ale czyż tylko moją? Jeśli u innych może być «Obowiązek», jeszcze u innych «Dobro społeczne», dewiza moja nie będzie dostatecznie pewna i niewzruszona. Wszak może się myłę w moich przekonaniach co do «istoty» natury ludzkiej? Żłudny byłby w takim razie wszystko obejmujący ideał Rozkoszy. Wobec tego mylić się nie mogę. Jestem bezwzględnie pewny mojej wiedzy o zrębach człowieczeństwa. Jestem tego absolutnie pewny, że ludzie wszyscy («człowiek w ogóle») nie pragnie niczego innego, jak tylko rozkoszy, a wobec tego Rozkosz jako ideał moralny, niezależny od czasu i miejsca, jest moralnym Absolutem. Nie ma dobra wyższego ponad rozkosz lub przeróżne jej wcielenia. A wobec tego, że wiem, jaka ostatecznie jest natura ludzka, szukając w życiu wszelkiego pokroju rozkoszy, postępuję rozumnie. Postępuję tak, jak naprawdę i ostatecznie postępować powinienem. Życie moje jest uporządkowane i ma sens”.

Mniej więcej w takie same co do formy zdania dałoby się ująć ukryte motywy — sprężyny uczuciowe, wiodące hedonistę do problemu, z kolei zaś do samej koncepcji Dobra Bezwzględnego.

Inne, również ukryte, sprężyny, wyrażalne w innym układzie zdań, skierowują rzeczników innych doktryn etycznych również do — inaczej ujętego — Dobra Bezwzględnego.



Widać stąd, że niezależnie od treści danego stanowiska w grę wchodzi swoista „podszełka motywacyjna”, istotna w genezie wszelkiej problematyki etycznej, i we wszystkich stanowiskach etycznych psychologicznie takąż sama.

### *Droga do etyki społecznej*

Część przeważna rozważań dotychczasowych stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób filozofująca osoba dochodzi do problemów etycznych i ewentualnie do odpowiednich przekonań. Innymi słowy, chodziło o zrozumienie źródeł psychologicznych norm moralnych i etyki pojedynczego człowieka.

Taka etyka przeważała w dziejach dotychczasowych filozofii moralnej. Hedoniści, eudajmoniści, rygoryści, utylitaryści, nihiliści itp. tworzyli swoje poglądy mniej lub więcej „w zwierciadle” własnych trosk o dobro, sprawiedliwość, szczęście itp.

W miarę narastającej komplikacji życia zbiorowego w cywilizacji naukowo-technicznej coraz bardziej uwypatnia się potrzeba tworzenia idei i systemów etycznych w interesie społecznym. Interes ten jest wprawdzie w pewnej mierze obecny na tle ideałów moralnych, ważnych dla jednostki i ze względu na nią wypracowanych, ale to nie wystarcza jako grunt teoretyczny dla szeroko pojętej etyki społecznej. Coraz bardziej niezbędne i oczywiste jest tworzenie i uzasadnianie norm moralnych z punktu widzenia społecznego. Etyka dotyczy wprawdzie stosunków międzyludzkich — że tak rzec — w granicach widoczności ludzi pojedynczych, tak czy owak stykających się ze sobą, ale w nowych warunkach życia zbiorowego coraz trudniej oddzielić sprawy międzyosobiste od społecznych. Widać to choćby w szybkim narastaniu procesu pośredniej odpowiedzialności wielu ludzi za poczynania pojedynczej osoby i jej odpowiedzialności za losy ludzi, bezpośrednio nie obserwowanych.

Wyłania się tu kilka splecionych ze sobą i niełatwych pytań: Jak sprostać powyższej potrzebie? Czy i tu w grę wchodzi „mechanizm” refleksji samokrytycznej? Kto faktycznie „robi” tego rodzaju etykę? Kto jest do tego „powołany”?

Najłatwiej odpowiedzieć na pytanie trzecie: Etykę mniej lub więcej społeczną „robią” przede wszystkim ideolodzy polityczni. Z określonego systemu filozofii politycznej wynika dedukcyjnie przynajmniej tendencja kierunkowa do uznawania za słuszne pewnych ideałów i do przeczenia innym. Stąd niedaleka już droga prowadzi do filozofii moralnej, uwzględniającej na pierwszym planie potrzeby społeczne i dopiero na ich tle potrzeby jednostki w świetle warunków współżycia pojedynczych ludzi z ludźmi. Wyraziście widać to na przykładzie etyki marksistow-

skiej jako układu konsekwencji dedukcyjnych z podstawowych założeń materializmu dialektycznego i historycznego.

Rzecznikami filozofii politycznej niekoniecznie muszą być profesorem filozofii. Zresztą faktycznie interesy społeczne reprezentują i społeczną filozofię moralności uprawiają — oprócz nich — ludzie różnych zawodów: publicyści, literaci, pedagodzy, działacze polityczni; socjologowie, ekonomiści, historycy; ogólnie — „społeczni humaniści”. Występują oni wprawdzie z odrębnych punktów widzenia, ale przecież w przybliżeniu „krążą” dokoła sprawy jednej i tej samej: sprawy ładu moralnego w złożonych warunkach życia społecznego, znamienych dla cywilizacji naukowo-technicznej. Wszyscy razem na oku mają dobro i zło w skali społecznej.

Co skłania ich do uwzględniania tej właśnie skali, a nie skali w zasięgu sytuacji i potrzeb moralnych pojedynczego „człowieka poczciwego”, widzianego w stycznościach z pojedynczymi ludźmi? Oto próba intuicyjnej odpowiedzi na to pytanie:

Warunkiem pierwszorzędnym samego przez się zajmowania się sprawami moralnymi w skali społecznej jest dostateczne rozumienie interesów zbiorowych w odniesieniu do współżycia ludzi ze sobą w skali społecznej.

Chodzi tutaj o specyficzny splot procesów psychicznych, w którym współczucie dla ludzi, nie oglądanych bezpośrednio, a nawet takich, z którymi praktycznie biorąc dana osoba nigdy nie mogłaby się spotkać, idzie „ręka w rękę” ze znajomością „mechanizmu” życia społecznego; z diagnozą konkretnych powiązań międzyludzkich; akcji i reakcji w postępowaniu ludzi między sobą, w stosunku do siebie i wobec siebie — w skali społecznej.

Współczucie (w sensie zbliżonym do smithowskiego, a nie w znaczeniu potocznym) stanowi w powyższym splocie niejako motor i paliwo pędne. Znajomość mechanizmu spraw społecznych i umiejętność stawiania trafnych rozpoznań stanowi „gwiazdę przewodnią”. Nie widać możliwości zajmowania się na serio sprawami etyki społecznej w braku czy to współczucia, czy to rozumu. Ale nie widać też szans pomysłnego rozwiązywania problemów etyki społecznej w wypadku nierównowagi współczucia i rozumu; niemniej, w wypadku ich słabości.

Jak powstaje współczucie na skalę społeczną, tj. w odniesieniu do spraw i sytuacji międzyludzkich, nie oglądanych bezpośrednio?

Niełatwo odpowiedzieć w paru słowach. Potrzebna byłaby spora książka w rezultacie odpowiednich badań.

Zarysowo rzecz ma się prawdopodobnie tak: podstawą jest być może jakiś instynkt społeczny (jakkolwiek bądź nazwany). Na jego tle i w oparciu o doświadczenie osobiste kształtują się potrzeby równości

i sprawiedliwości. Potężnym źródłem energii „moralnotwórczej” są — w świetle biografistyki i psychologii — krzywdy doznane osobiście i przez osoby najbliższe ze strony osób władnych, lecz „w gruncie rzeczy” niczym nie wyróżniających się. Stopniowo czy nagle dokonuje się „rzutowanie” potrzeby odreagowania na wszystkich ludzi potencjalnie „swoich” i w ich interesie. Stopniowo więc „moralny społecznik” utożsamia się z „Milionem”. Za niego myśli, konstruuje idee, i działa żywym słowem, piórem, pracą organizacyjną, mieczem. Trudno wyobrazić sobie rzecznika filozofii, w szczególności etyki społecznej, który by się z „Milionem” nie utożsamiał.

Co do wiedzy — trudno powiedzieć, czy oraz jaka jej część jest zbędna. Na pewno jednak niektóre jej części są niezbędne, a nawet „absolutnie konieczne”. Chodzi oczywiście o wiedzę humanistyczną w szerokim sensie tego słowa. Ale w jej obrębie są rzeczy mniej lub więcej ważne. Stosunkowo najmniej ważne są okruchy wiadomości historyi, językoznawstwa, prawa, nauk o sztuce itp. Relatywnie najbardziej ważne są elementy wiedzy co do motywów ludzkiego postępowania, co do reakcji ludzkich w masie, poczynań pod wpływem głodu, strachu, gniewu, radości, nadziei, rozczarowania, zwątpienia, rozpacz, przemocy itp. — w różnych warunkach i sytuacjach społeczno-kulturowych. Znaczy to, że na plan pierwszy wysuwa się szczególny splot wiedzy socjo-psychologicznej. Nie sposób wątpić, że kiepska wiedza na tym odcinku humanistyki nie może prowadzić do rozsądnych propozycji w zakresie normatywów społeczno-etycznych — i to pomimo nie wiedzieć jak gorącego współczucia. A im trafniejsza i głębsza wiedza w tym zakresie, tym lepsze są szanse trafnej diagnozy stanu bieżącego zjawisk społecznych z pogranicza prawa i moralności.

Jednakże nie wystarcza diagnoza do konstruowania sensownych norm etycznych w skali społecznej. Trzeba zdawać sobie sprawę z dynamiki społecznej i z tendencji do przeobrażeń w skali społeczno-historycznej. Tutaj bez wątpienia niezbędny jest „klucz” historiozoficzny, będący zarówno poglądem teoretycznym jak i metodą przewidywań. Tego rodzaju „kluczem” jest bez wątpienia materializm historyczny. Stare rozróżnienie marksizmu żywego a dogmatycznego dotyczy rozmiaru uwzględniania wydarzeń bieżących — jako przypuszczalnych prognostyków przyszłości — w stosunku do założeń podstawowych materializmu historycznego.

Jak widać, nie jest możliwe — praktycznie biorąc — współtworzenie etyki społecznej na gruncie samego tylko doświadczenia osobistego. Jako tako sensownym eudajmonistą, stoikiem, cynikiem itp. może czy potrafi być prawie każdy „prostaczek”. Sensownym rzecznikiem etyki społecznej może być tylko gruntownie — i oczywiście nowocześnie — wykształ-

cony filozof z prawdziwego zdarzenia. Niekoniecznie musi to być profesor filozofii. Może to być — co prawda rzadziej czy wyjątkowo — również publicysta lub literat wielkiego formatu, który wchłonął i należycie przetrawił nowoczesną wiedzę o człowieku.

Rozumienie nie wystarcza do powstania sensownej etyki społecznej. Potrzebne jest właściwe ułożenie i zaprezentowanie odbiorcom najbardziej prawdopodobnych faktów i argumentów, niechby nawet w formie literackiej lub publicystycznej. W dużej mierze zależnie od umiejętności czy sztuki na tym odcinku okazanej dzieło twórcze w postaci określonej etyki społecznej „chwyci” lub uznane będzie za drętwą mowę. A przecież o to chodzi, aby „chwyciło”. Ogromne pole do popisu w szlachetnym współzawodnictwie, gdyż jeszcze nie wypracowano w sposób zadowalający etyki społecznej, dobrze przystosowanej do epoki socjalizmu oraz do cywilizacji naukowo-technicznej.

Wprawdzie etyka społeczna (powiedzmy krócej: „socioetyka”) dochodzi do skutku inaczej niż etyka „indywidualna” czy „psychologiczna” (powiedzmy krótko: „psychoetyka”), ale ostatecznie tworzą ją pojedynczy ludzie (filozofowie z zawodu, socjologzy, pedagodzy, publicyści, literaci itp.), a więc stajemy wobec pytania, czy ludzie ci potrafią się oderwać od dróg psychologicznych powstawania norm moralnych; pojęć dobra, zła, sprawiedliwości, równości, krzywdy, cnoty itp.? Rzecz co najmniej wątpliwa. Pojęcia i problemy pozostają w zasadzie te same, acz inaczej „ubrane” i w innym kontekście. Ponadto z dotychczasowej „praktyki” konstruowania norm socioetycznych i odpowiednich teorii zdaje się wynikać, że „socioetykowi” zagrażają te same „hiperfunkcje myślenia” co „psychoetykowi”. Ich rdzeniem jest skłonność do traktowania norm proponowanych (na podstawie „takiej a takiej” argumentacji) jako ideałów nie podlegających dalszej dyskusji, a więc naczelnym i ostatecznym. Niełatwo uznawać fakt oczywisty, że wszystko się zmienia. Trudno ustanawiać cnoty tymczasowo. Jest to zrozumiałe, gdyż socioetyk siedzi w skórze psychoetyka.

#### *Selekcja norm etycznych*

Normy etyczne są faktycznie czasowe, aczkolwiek zachodzą ogromne różnice co do ich trwałości względnej w granicach między normami „przelotnymi” a prawie że wiecznymi, bo arcyłudzkiemi. Warto wobec tego niechby tylko potrącić o pytanie, jakie są przyczyny różnic ich trwałości względnej, a więc zarazem ich selekcji?

Z pewnym zastrzeżeniem można by też mówić o ich weryfikacji. Można by bowiem przyjąć, że normy odpowiadające potrzebom psychicznym i społecznym okazują się prawdziwe; natomiast fałszywe są normy,

niezgodne z tymi potrzebami. Jest coś w tym, ale niełatwo byłoby wybrnąć z ewentualnego sporu na temat (w tym wypadku — pragmatystycznego) kryterium prawdy. Poprzestańmy więc na omówieniu przyczyn selekcji norm etycznych.

Rozpocznijmy od przykładów. Jeszcze wielu ludzi obowiązuje etyka chrześcijańska, kulminująca w idei miłosierdzia. Wielu innych — etyka buddyjska z myślą ostateczną o nirwanie. A jednak pomimo przypuszczalnie wielkich liczb zwolenników powiemy nie bez podstaw, że jedna i druga już nie są przystosowane do epoki socjalizmu i cywilizacji naukowo-technicznej; i to nie ze względu na implikacje ontologiczne. Ze względu na co? Pozornie lub bezpośrednio ze względu na racjonalne argumenty przeciwko nim i na brak takich argumentów za nimi. Oto bowiem filozofowie zawodowi, naukowcy filozofujący, moralści, pedagodzy, socjologowie, poniekąd również publicyści i literaci w ciągu wielu lat wytoczyli przeciwko nim (w każdym razie przeciwko etyce chrześcijańskiej) masę wątpliwości i zastrzeżeń. Odmówili im racjonalności. Mniej lub więcej przekonywająco wykazali ich nieprzydatność — jako wzorców postępowania — do epoki maszyn automatycznych, do wieku elektroniki itp. Jedni zrobili to fragmentarycznie, inni całościowo i systematycznie, jedni dowodowo, inni intuicyjnie i obrazowo. Tak czy owak, wszyscy przyczynili się do ich zdeprecjonowania w świadomości szarego obywatela nowych czasów.

Nie trzeba się trudzić wykazywaniem słuszności twierdzenia, że za „tkanką” racji tkwią przemiany obiektywne form życia jednostkowego i zbiorowego. Racje, ich dobór i układ — to wyraz tych przemian. Stanowią etap końcowy niezliczonych konfrontacji konkretnych między wzorcami etyki chrześcijańskiej czy buddyjskiej a sytuacjami międzyludzkimi, znamionnymi dla nowych czasów.

Spróbujemy w zarysie ustalić etapy pośrednie. Najpierw niezliczona ilość osób w nieuchwytej ilości przypadków stwierdziła i poniekąd nadal stwierdza „dla siebie” („prywatnie”), że wzorce (zasady, przykazania, cnoty) moralności tradycyjnej są — mniej lub więcej — „literami martwymi”. Są wprawdzie formalnie czy pozornie uznawane, ale notorycznie przekraczane i przekreślane. Wytwarza się więc atmosfera zakłamania, np. w postaci seksualnej pruderii. Garść ludzi odważnych, np. literatów, stwierdza fakt zakłamania, wyszydza je i zachęca lub wzywa do buntu.

Za etap dalszy uważać można stan rzeczy, w którym zakłamanie już przestaje być — w skali społecznej — sposobem przystosowywania się fasady starej moralności do nowych czasów. Na plan pierwszy wysuwa się — w powyższej skali — masa cierpień moralnych, frustracji, a w ślad za tym niedomagań psychicznych, nerwowych, a nawet somatycznych.

Na przykład — nerwice na tle seksualnym stają się zjawiskiem społecznym (jak to było w okresie międzywojennym) i alarmują ludzi społecznie odpowiedzialnych.

Stopniowo urabia i krystalizuje się opinia publiczna przeciwko „bólącym” punktom moralności starej. Łatwiej przy tym wytwarza się opinia negatywna niż tworzy się pozytywna. Znaczy to, że łatwiej dojść do przekonania, „że nie” niż do poglądu „w jaki sposób tak”. Ten drugi wymaga dużej mocy twórczej, a twórcami zawsze były i są nadal nieliczne, wybitne jednostki, nie opinia publiczna.

Twórcze jednostki — moralisci, filozofowie, niektórzy publicyści, pedagodzy itp. — stwarzają wizje nowych alternatyw moralnego postępowania w oparciu o mniej lub więcej trafne rozpoznania obiektywnych warunków życia ludzkiego w nowych czasach. Wizje te są przedmiotem krytyki logicznej i konfrontacji z bieżącą rzeczywistością, ale zawsze zarazem w oparciu o zasób tradycji etycznych, znanych „wizjonerowi”; m. in. w oparciu o pisma tak czy owak nazywanych „klasyków” — dla danego wizjonera.

Stopniowo wytwarza się atmosfera pozytywna dla nowej moralności i odpowiedniej teorii etycznej i zaczyna stanowić jeden z elementów potencjalnej opinii publicznej. Nazwijmy ją — logiką moralną. Według niej pewne twierdzenia etyczne są oczywiste, inne możliwe lub prawdopodobne, jeszcze inne wątpliwe, jeszcze dalsze wykluczone, bezsensowne, śmieszne itp.

Coraz to nowe rozważania moralistów coraz to wyraźniej przystosowują się do potrzeb nowych czasów w zakresie stosunków międzyludzkich poprzez filtr nowej logiki moralnej, jako nowej formy niepisanego *common sense'u*.

Wreszcie nadchodzi czas dla systematyków. W interesie politycznym lub ze względu na wychowanie, w szczególności na nauczanie, trzeba nową etykę ułożyć, napisać i właściwym odbiorcom, np. licealistom, do wiadomości przekazywać. W tym celu trzeba umieć logicznie rozumować, zauważać błędy rozumowania, usuwać je, uwzględniać faktyczne lub możliwe wątpliwości czy zarzuty krytyczne i obalać je (apologetyka!), pojęcia ważne lub niejasne wywodzić, objaśniać i definiować (egzegeza!) przystosowywać się — dydaktycznie i propagandowo — do możliwości odbiorców, w tym celu umiejętnie pisać lub przemawiać, „apelować” do właściwych uczuć i postaw itp.

Stopniowo tworzy się sztywna litera etyki mniej lub więcej oficjalnej. Ale życie wciąż zmienia się. A więc powtarza się rytm wydarzeń powyższej opisanych. Znaczy to, że normy etyczne wciąż na nowo ulegają selekcji i poniekąd weryfikacji. Jednakże proces ten jest raczej skokowy

niż ciągly, a to z powodu konserwatyzmu natury ludzkiej, ściśle — z powodu względnej trwałości nawyków i ich niedostosowania do bieżącej rzeczywistości.

Юзеф Питер

ЭТИКА И НАУКИ О МОРАЛЬНЫХ ЯВЛЕНИЯХ

Вместе с развитием гуманитарных отраслей психологии, этнографии и общественных наук увеличивается постепенно масса фактических утверждений о моральных явлениях, т. е. о таких формах сожителства отдельных людей, с которыми связаны понятия справедливости, обиды, зла, добра и т. п. Под влиянием кризиса систематической философии и эволюционизма и также в связи с развитием наук, занимающихся, прямо или мимоходом, моральными явлениями, постепенно обнаруживается вопрос сосуществования этики, как нормативной науки и выше упомянутых наук. Опрометчивые критики этики думали, что ее место должна занять общая наука о морали, связанная методологически главным образом с психологией, социологией и историей культуры.

Автор пытается показать необоснованность этого мнения, необходимость существования и успешного развития так этики (нормативной) как и науки о морали („эмпирической этики“), необходимость этики (нормативной) в вопросах воспитания и политики, ее соответственную роль в сравнении с ролью „эмпирической этики“ и целесообразность исходить з нее, как из частичной базы в работах над конструкцией этических норм.

Большую часть обоснований выше упомянутых тезисов автор посвятил попытке разъяснения „психогенезиса“ проблем (вопросов) или понятий этики (нормативной) и их философского характера. Коротко зато обсудил вопрос социогенезиса этических норм, и проблеме верификации этических норм.

Практическими выводами статьи являются постулаты тесного сотрудничества между то ронниками этики и науки о морали а также „конструктивных“ исследований этики, припо собленной к эпохе социализма, необходимых прежде всего для соответствующей организации воспитания общественных навыков.

Józef Pieter

ETHICS AND SCIENCES OF MORAL PHENOMENA

Along with the development of humanistic branches of psychology, ethnography, and social sciences one may observe a gradual increase of factual statements concerning moral phenomena, i.e., those forms of relations of particular men among themselves which are connected with such concepts as justice, injury, goodness, evilness, etc. Under the influence of the crisis of systematical philosophy and evolutionism, as well as in connection with the development of those sciences which — according to their programmes or accidentally — have dealt with moral phenomena has gradually arisen the problem of ethics, as a normative science, with the other sciences mentioned above. Some light-minded critics of ethics were of the opinion that the place of ethics should be taken by a general

science of morality which would be methodologically related mainly to psychology, sociology and history of culture.

The author tries to demonstrate the lack of the foundations of such an opinion and, moreover, the necessity of the existence and successful development of both normative ethics and the science of morality („empirical ethics”), the indispensability of normative ethics for education and politics, its suitable role, as compared with the role of “empirical ethics”, and the necessity of basing on it as on partial foundation when constructing ethical norms.

A considerable part of the above theses has been devoted to an attempt at explaining the “psychogenesis” of ethical problems or concepts and their philosophical character. The problem of “sociogenesis” of ethical norms has been settled by the writer in a concise manner. As regards the verification of ethical norms, the author has dealt with them only marginally.

Practical conclusions of the present paper are postulates which relate to the close co-operation of specialists in ethics and those in the sciences of morality and to the “constructive” investigations in ethics, adapted to the socialist era, which are needed mainly with regard to the adequate organization of socialized education.