
Dyskusja nad referatami A. F. Szyszkina, M. I. Petrosjan i E. Żyro

Etyka 3, 31-43

1968

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.

Dyskusja nad referatami prof. A. F. Szyszkina prof. M. I. Petrosjan i dr E. Żyro

Prof. T. Kotarbiński nawiązując do referatu prof. Szyszkina sprecyzował różne znaczenia pojęcia determinizmu: a) determinizm jako pogląd, iż nie jesteśmy w stanie zrealizować naszych celów, gdyż kierują nami określone siły; w tym znaczeniu determinizm występuje jako „techniczny pesymizm”; b) „determinizm w ogóle” występuje w terminologii fizyków jako twierdzenie, że wszystko co istnieje jest jednoznacznie określone poprzednimi zdarzeniami; c) determinizm jako fatalizm — stanowisko, że akt wyboru jest niemożliwy, iż wolny wybór jest iluzją, ponieważ wszystko jest jednoznacznie określone. Zdaniem prof. Kotarbińskiego, dla etyków najbardziej istotne jest znaczenie pierwsze, natomiast fatalizm należy bezwzględnie odrzucić.

Dr E. Żyro polemizując z prof. Petrosjan, według której Lenin uznawał przemoc w walce klasowej proletariatu za „akt sprawiedliwości” wskazała, że nie sprowadzał on walki klasowej do przemocy, lecz rozróżniał różne formy tej walki: ekonomiczną, polityczną, ideologiczną. Metody walki klasowej podlegają również u Lenina ocenie moralnej. Niektóre z nich aprobował, inne zaś, np. oszczerstwo, fałszowanie poglądów przeciwnika celem obrony własnego stanowiska klasowego — potępiał. Podkreślał niejednokrotnie rolę przekonywania i wychowywania ludzi jako niezbędne i zarazem godne aprobaty metody walki klasowej proletariatu. Abstrakcyjne twierdzenia o humanitaryzmie walki klasowej proletariatu były Leninowi obce. Domagał się konkretnego podejścia, uwzględniania w ocenie moralnej okoliczności towarzyszących zjawisku. Wskazywał, iż istnieją sytuacje, w których nie można być humanitarnym, które zmuszają do zastosowania środków niezgodnych z ideałem moralnym.

Sprowadzanie sensu walki klasowej do przemocy stwarzało precedens dla aprobowania w imię szczytnego ideału wszelkich środków, które winny być stosowane tylko z konieczności i już nieraz prowadziło do usprawiedliwiania w imię komunizmu postępowania niegodnego z punktu widzenia moralności komunistycznej.

Mgr S. Jedynak podkreślił wagę wyjścia w referacie prof. Petrosjan poza wąskie pojmowanie filozofii i sięgnięcia do filozofii ludowej. Przy okazji rozważań nad kategorią humanizmu referentka uwzględniła ludową myśl filozoficzną, ukazała wątki filozoficzne zawarte w materiałach folklorystycznych i literackich. Tendencja ta zasługuje — zdaniem dyskutanta — na uwagę, zwłaszcza iż dotąd w podręcznikach historii nie uwzględnia się nurtów nieprofesjonalnych i w ten sposób zuboża i wypacza obraz rozwoju filozofii. W pracach poświęconych filozofii starożytnej pomija się z reguły te nurty filozoficzne, w których można znaleźć

totalną krytykę eudajmonistycznej filozofii oficjalnej (np. orfizm, manicheizm). Chlubnym wyjątkiem od tej reguły jest książka angielskiego historyka filozofii G. Thompsona pt. *Pierwsi filozofowie*, która ukazała się już w przekładzie rosyjskim i polskim. Natomiast prace dotyczące historii filozofii średniowiecza i odrodzenia pomijają na ogół „nieoficjalne” prądy filozoficzne.

Dr J. S z e w c z y k stwierdził, że gdy przysłuchiwał się referatom wygłoszonym dotychczas na konferencji dręczył go problem, czy są one pisane z marksistowskiego punktu widzenia i na czym polega istota „bycia marksistą”. Gdy Marks tworzył swoją teorię, to opierał się na badaniu rzeczywistości społecznej. Gdy komentatorzy zajmują się interpretacją ksiąg Marksa, to — zdaniem dyskutanta — nie jest to marksizm. W oparciu o metodę Marksa i własne doświadczenie marksiści winni ustalić w rzeczywistości społecznej tę dziedzicę, która byłaby moralnością i badać, jakie obowiązki narzuca nam ta rzeczywistość w dziedzinie stosunku jednostki do społeczeństwa, stosunków między jednostkami, stosunku do narodu itp.

Mgr J. Trębicki: Teza prof. Petrosjan, iż koncepcja postępu moralnego na gruncie marksizmu daje się jakoś uzgodnić z poglądami niektórych postępowych teoretyków w krajach kapitalistycznych (Russella, Sartre'a, Schweitzera) budzi niejaką rozterkę, jeśli się zważy, iż np. Russell już przed wojną reprezentował w kwestii postępu moralnego sceptycyzm, zaś po wojnie ów sceptycyzm nie pozostawia żadnych iluzji. Jak zatem uzgodnić ten pogląd z marksistowską nadzieją na realizację w perspektywie historycznej ustroju sprawiedliwości społecznej?

Współczesny marksizm, zdaniem dyskutanta, skłonny byłby raczej przyjąć tezę o postępie kumulacji wartości technicznych. Wobec zagrożenia ludzkości przez wojnę termojądrową kwestia postępu moralnego jest chyba dla przyszłości kwestią otwartą. Nadto referat nie uwzględnia zasadniczej trudności z tym związanej: dotychczasowa historia ludzkości wiodła ku teleologii, tj. ku świadomemu sterowaniu przez człowieka własnym losem. Natomiast współczesna sytuacja napięcia międzynarodowego nie pozwala na stwierdzenie paraleli rozwoju nauki i moralnego doskonalenia rodzaju ludzkiego.

Doc. I. L a z a r i - P a w ł o w s k a*: Wśród poruszanych podczas konferencji problemów jako szczególnie ważne odczuwałam niektóre kwestie związane z humanizmem jako programem etycznym. O ile się można było zorientować, podczas dyskusji — niezależnie od tego co kto z nas głosił uprzednio — doszliśmy do zgody, że humanizm ceni wrażliwość na cudze cierpienie, że każe traktować wszelkie zło wyrządzane ludziom, nawet, wtedy, gdy wydaje się naprawdę niezbędne, jako okoliczność przykrą, bolesną, nawet tragiczną, i że nie pozwala — używając sformułowania prof. Kotarbińskiego — wymierzać „ani jednego ciosu ponad bojową konieczność”.

Nawiązując do tych haseł, chciałabym zaproponować przemyślenie problemu, czy zarysowany problem etyczny możliwy jest do realizacji, jeśli się nie odstąpi od lansowania nienawiści jako obowiązku moralnego — nienawiści do jakiegś kategorii ludzi, wyodrębnionej wedle mniej lub bardziej określonych kryteriów. Gdziekolwiek powstają konflikty interesów i mamy do czynienia z walką, negatywne uczucia rodzą się same aż nazbyt łatwo. Uważam, że nie należy tych uczuć podsycać, lecz należy zmierzać do ich tłumienia. Wiadomo przecież, że nienawiść zaślepia, czyni niewrażliwym na cudze cierpienie i prowadzi do wyrządzania zła ponad wszelką miarę konieczności.

Mówiliśmy wiele o opieraniu etyki o naukę, o wykorzystywaniu wiedzy empirycznej dla skutecznego realizowania moralnych ideałów. Dlaczego nie mielibyśmy korzystać z danych doświadczenia w tej sprawie? Osobiście jestem przekonana, że prawdziwy humanizm nie da się pogodzić z podnoszeniem nienawiści do godności cnoty.

Sądzę, że należy bardzo ostrożnie operować takimi określeniami jak „obcy”, „wróg” itp. Dobrze byłoby pamiętać, jak zamienne i chwiejne stosowano w historii kryteria wyodrębniające jakichś ludzi jako obcych, zasługujących na nienawiść i pogardę. Kryteria te godziły często w jednostki, które więcej rozumiały, samodzielniej myślały lub miały wrażliwsze sumienie. Puszkina określił swoje czasy jako wiek nielitościwy:

I naród w sercu mnie po wieczny czas utwierdzi
Za to, żem lutnią w swój nielitościwy wiek
Wystawiać wolność śmiało i wzywał miłosierdzia,
I szlachetności uczuć strzegł.

Zgodzimy się chyba, że dotychczas każdy wiek był na swój sposób nielitościwy. Czyż nie jest powołaniem etyka czynić swój wiek litościwszym?

Dr M. Michalik*: Jak wiadomo, problem humanizmu nie zawsze był w historii marksizmu właściwie rozumiany, a i dzisiaj napotkać można różne jego interpretacje. W tej sytuacji nadal wielką wagę posiada określenie humanistycznego charakteru teorii i etyki marksistowskiej, zarazem zaś dużego znaczenia nabiera rozpatrywanie konkretnych problemów związanych z aktualną praktyką społeczną z punktu widzenia ogólnych założeń humanizmu marksistowskiego. Oto uwagi dotyczące niektórych takich problemów.

1. Jak się wydaje, codzienna propaganda socjalistyczna nadal zbyt jednostronnie kładzie nacisk na rozwój ekonomiczny społeczeństwa socjalistycznego, podkreślając zmiany w sferze świata przedmiotowego — rozwój sił wytwórczych, zmianę struktury społecznej itp. Zbyt mało natomiast wskazuje się na socjalistyczny program przeobrażeń świata podmiotowego — rozwój osobowości ludzkiej, humanizację współżycia itp. Wpływa to na zubożenie programu socjalistycznego, na zamazywanie najbardziej istotnych różnic między społeczeństwem socjalistycznym i burżuazyjnym, a w pewnym stopniu zuboża również i praktykę społeczną.

2. W sprawie humanistycznego charakteru rewolucji socjalistycznej wyróżnić można dwa skrajne stanowiska:

a) jedno z nich polega na absolutyzacji moralnego sensu rewolucji jako celu samego w sobie, na apologetyzowaniu jej wartości („Rewolucja — największe święto mas pracujących” itp.);

b) drugie wyraża się w abstrakcyjnie moralizatorskiej ocenie rewolucji jako zła, ewentualnie jako zła koniecznego.

Tymczasem z pozycji realnego humanizmu marksistowskiego rewolucja przedstawia się nie jako zło konieczne, lecz jako powinność moralna. Jednocześnie konieczną jest konkretna ocena moralnego sensu rewolucji, czyli:

a) traktowanie jej jako środka realizacji celów humanistycznych, choć i w jej trakcie realizują się określone wartości moralne, współtowarzyszące zresztą cierpieniom;

b) stosowanie metod i środków rewolucyjnych, zgodnych z ogólnym celem rewolucji i dostosowanych do realnych warunków historycznych;

c) liczenie się z realnymi kosztami moralnymi działania rewolucyjnego i wysiłki w celu ich ograniczenia.

W związku z tym konkretna ocena rewolucji i jej przebiegu może być złożona. Obok moralnej akceptacji i wykazania jej humanistycznego sensu, można też wyróżnić takie działania rewolucyjne, które mają charakter zła koniecznego, a także i takie, które w konkretnej sytuacji są złem niczym nie uzasadnionym — takie, które domagają się jednoznacznej dezaprobaty i odrzucenia.

3. Ze sprawą humanistycznego sensu rewolucji ząębą się sprawa stosunku społeczeństwa socjalistycznego do ideałów humanistycznych. I tutaj można wyróżnić kilka stanowisk:

- a) stanowisko bezkrytyczne, apologetyzujące rzeczywistość;
- b) stanowisko demagogiczne, całkowicie negujące rzeczywistość na podstawie jej aktualnej niepełnej zgodności z ideałem;
- c) stanowisko konkretno-krytyczne, uwzględniające historyczne warunki, traktujące rzeczywistość w jej rozwoju i ujawniające źródła sprzeczności, ale poddające zarazem konkretne przejawy tej rzeczywistości krytyce z punktu widzenia ideałów humanistycznych, stanowisko odróżniające sytuacje konieczne od tych, które są wynikiem pewnych zaburzeń dających się regulować lub ograniczać. Z tego punktu widzenia można np. pytać, na ile rozwój osobowości ludzkiej w społeczeństwie socjalistycznym ograniczany jest przez obiektywne warunki, na ile zaś wynikiem błędów wychowawczych — dających się aktualnie usuwać zaniedbań, błędnych i szkodliwych decyzji w różnych dziedzinach itp. Takie stanowisko umożliwia też realny wpływ etyki na rzeczywistość społeczną.

4. Uwagi te można odnieść i do charakteru prawa socjalistycznego. W swej istocie jest ono zgodne z charakterem humanistycznym ideałów socjalistycznych, sprzyjając rozwojowi moralności socjalistycznej. Ale w konkretnych przypadkach sankcjonuje ono i usztywnia istniejące warunki, ich niedojrzałość. I o tyle pełni inne funkcje niż moralność, o ile ta podważa na przykład sens pewnych istniejących form nierówności społecznej (grupowej, zawodowej), a prawo formy te sankcjonuje, utrwała itp.

5. Jednym z najbardziej nabrzmiałych, a zarazem konfliktowych problemów wymagających rozpatrzenia z punktu widzenia humanizmu jest problem wojny i pokoju, zwłaszcza zaś wojny termojądrowej. W warunkach współczesności ujawnia się w tej dziedzinie wiele paradoksów, bowiem nie można przy pomocy wojny atomowej — ze względu na jej możliwe skutki — urzeczywistnić żadnych celów politycznych, nie można też zaniechać zbrojeń i wydatków zbrojeniowych ograniczających postęp ogólnospołeczny — również ze względu na zgubne konsekwencje jednostronnego rozbrojenia.

W tej sytuacji można jedynie liczyć na moralną siłę mas i taką praktykę polityczną, która prowadzi do umocnienia pokojowego współistnienia. Jakkolwiek nie eliminuje to bezpośrednio źródeł wojny, wydaje się jedyną wspólnie perspektywą humanizmu w skali ogólnoludzkiej.

Zagadnienie relacji między determinizmem a moralnością jest nie tylko jednym z pierwszoplanowych teoretycznych zagadnień filozofii i etyki marksistowskiej. Stanowi ono też punkt wyjścia dla samookreślenia się tej etyki, ustalenia jej praktycznych funkcji społecznych, możliwości wpływu na postawy ludzkie, a tym samym na charakter praktyki społeczeństwa socjalistycznego.

W dyskusjach dotyczących zdeterminowania czynów ludzkich miesza się często dwie różne sprawy. Jedną z nich to sprawa uwarunkowań świadomości, w tym przypadku świadomości moralnej, genezy ideałów i postulatów moralnych. Druga — to sprawa wpływu owej świadomości na praktyczne działanie, na postawy ludzkie.

Etyka marksistowska opiera się na teorii, według której konkretna treść świadomości moralnej określana jest przez zespół warunków społeczno-historycznych. Jednakże etyka ta nie rozpatruje owych warunków wąsko i doraźnie — ujmuje je w związku z całym doświadczeniem historycznym ludzkości, z tradycją humanistyczną, jak też z potrzebami ludzi, z perspektywami ich zaspokojenia i rozwoju, a więc w związku z tendencjami rozwoju historycznego. Wobec tego etyka marksistowska nie ogranicza się do prostego odzwierciedlenia aktualnych potrzeb i celów, lecz wnosi do zastanej rzeczywistości cele i ideały moralne, wpływając w ten sposób na jej konkretny kształt, nie tylko uczestniczy w realizacji określonych celów, lecz współuczestniczy w ich formułowaniu.

Tym samym etyka marksistowska akcentuje udział czynnika subiektywnego w życiu społecznym, wpływ określonych ideałów moralnych na postępowanie ludzi. Są one jednym z czynników determinujących to postępowanie. Twórcy marksizmu nie tylko poddawali historię ocenie z punktu widzenia uznawanych wartości moralnych, lecz także podkreślali wpływ owych wartości — przyswojonych przez ludzi ideałów moralnych — na przebieg procesów historycznych i aktualną sytuację społeczną. I ten właśnie sposób traktowania ideałów moralnych zasługuje na szczególne uwzględnienie w analizie twórczości marksistowskiej.

W warunkach społeczeństwa socjalistycznego, rola czynnika subiektywnego — a w tym indywidualnych kwalifikacji moralnych — wzrasta, co wiąże się z istotą tego ustroju, ze stopniowym zanikaniem pewnych zewnętrznych determinant ludzkich postaw (przymus, strach itp.). Kwalifikacje te w społeczeństwie socjalistycznym uwidaczniają się bezpośrednio i powodują (podobnie jak ich brak) rozległe konsekwencje społeczne. Tym samym wzrasta rola refleksji etycznej w tym społeczeństwie — etyka marksistowska, jej humanistyczne ideały odegrać tu mogą rolę czynnika przyspieszającego rozwój społeczny i współdecydującego o kształcie codziennej praktyki tego społeczeństwa.

Takie ujmowanie czynnika subiektywnego i etyki nie ma nic wspólnego z subiektywizmem. Jest ono natomiast wymierzone w fetyszyzację czynników obiektywnych, w niedocenianie roli kwalifikacji moralnych ludzi i traktowanie ich jako prostego i jednostronnego, końcowego produktu określonych warunków obiektywnych. Sprawa związków wzajemnych czynnika obiektywnego i czynnika subiektywnego w społeczeństwie socjalistycznym, wymaga jednak konkretnych badań typu socjologicznego.

Prof. W. T. Jefimow*: Dyskusja oraz wygłoszone referaty wykazały różnice zdań na temat niektórych zagadnień etyki. Jest to zupełnie naturalne, jak naturalne jest również to, że przez różnice i przeciwstawność punktów widzenia zobaczyliśmy jedność ogólnowiatopoglądowych zasad większości dyskutantów. Ten fakt stwarza podstawę dla rozwoju przyszłych kontaktów i dla wspólnych badań.

Motywy powtarzającym się w wielu wystąpieniach była troska o rozwój badań teoretycznych w dziedzinie marksistowskiej etyki. Przedyskutowanie jednego z aktualnych problemów naszej nauki — problemu kryterium moralności, było jednym z celów konferencji.

W ciekawych referatach prof. M. I. Petrosjan oraz dr E. Żyro omówiono głęboko i wszechstronnie różne aspekty tego problemu. Wiemy jednak wszyscy, jak skomplikowane jest, a czasem nawet sporne, podejście do poszczególnych kwestii tej tematyki.

Chciałbym się krótko zatrzymać nad niektórymi aspektami problemu kryterium postępu moralnego i kryterium moralności. Przede wszystkim chciałbym zwrócić

uwagę na konieczność odróżnienia pojęć — „kryterium postępu moralnego” od „kryterium moralności”. Jeszcze dość często utożsamia się w naszej literaturze kryterium postępu moralnego z kryterium postępu społecznego, dlatego też specyfika rozwoju moralnego jest niedostatecznie zbadana.

Wspólność funkcji kryterium postępu moralnego i kryterium moralności polega na tym, że stanowią one miernik, określający wartość systemów moralnych, norm etycznych, zasad, cech ludzkich, tj. dają podstawę dla różnego rodzaju moralnych ocen.

Różnice zachodzące między nimi można scharakteryzować następująco: funkcjonalną specyfikę kryterium postępu moralnego stanowi określenie względnej społeczno-etycznej wartości tego lub innego systemu moralnych poglądów i stosunków, poziomu i stanu świadomości moralnej (etycznej) na różnych etapach rozwoju historycznego; rola kryterium moralności (jego podstawowej społecznej funkcji) polega na moralnej ocenie zdarzeń i zjawisk życia społecznego, ludzkiego postępowania z punktu widzenia opinii publicznej, lub samoświadomości człowieka na podstawie systemów moralnych poglądów i stosunków, uformowanych na określonym etapie rozwoju społeczeństwa. W tym sensie kryterium moralności występuje jako aktywny bodziec moralnej działalności ludzi, grup społecznych, klas.

Postęp społeczny charakteryzuje się wzrostem złożoności społecznej organizacji, komunikacji, przy przechodzeniu od jednego do drugiego stadium rozwoju społecznego. Ma to bezpośredni związek również z postępowaniem moralnym — jednym z rodzajów postępu społecznego. Również i w tym wypadku rozwój charakteryzuje się wzrostem złożoności społeczno-etycznej treści poglądów i moralnych stosunków ludzkich. Dlatego też dla określenia kryterium postępu moralnego niezmiernie ważne jest znalezienie podstawowych kierunków w procesie historycznego rozwoju moralności, w których ma miejsce wzbogacanie treści, doskonalenie moralnych stosunków między ludźmi, tzn. dróg sprzyjających ujawnieniu ogólnoludzkiej treści moralności.

Określenie tych kierunków umożliwi opracowanie kryterium postępu moralnego, co z kolei pozwoli na porównanie poziomu rozwoju moralnego w różnych epokach historycznych, stopnia społeczno-etycznej wartości moralnych poglądów oraz więzi między różnymi grupami społecznymi i klasami — nosicielami tych wartości na każdym etapie rozwoju historycznego. Tego rodzaju zadanie badawcze wydaje nam się bardzo skomplikowane. Niemniej jednak spróbujmy w najogólniejszej formie wypowiedzieć niektóre myśli na ten temat.

Jasne, że swoisty charakter kryterium moralnego postępu żadną miarą nie oznacza, że nie ma on związku z kryterium postępu społecznego i nie jest przezeń uwarunkowany. Przeciwnie, obiektywność kryterium postępu moralnego wynika z tego, że jego treść jest w ostatecznym rachunku uwarunkowana przez przyczyny ekonomiczne, zależy od poziomu rozwoju produkcji materialnej. Na tym opiera się marksistowskie pojmowanie naukowego podejścia do problemu prawdy moralnej, które przeciwstawia się relatywizmowi etycznemu. Nie ma i być nie może wielości moralnych prawd. Dlatego, naszym zdaniem, błędne będzie twierdzenie o słuszności „poszukiwań” prawd moralnych na gruncie koncepcji etycznych, opierających się na fałszywej filozoficznej, ogólnościopoglądowej podstawie. Historyczna droga rozwoju moralności wykazuje „rozwijanie się” ogólnoludzkiej treści moralności od epoki do epoki. A proces ten jest jednolity, ma wspólną historyczną podstawę, dzięki czemu zawiera w sobie wiele trwałych elementów. Gdyby było inaczej nie można by porównywać systemów moralnych różnych epok

historycznych i grup społecznych, tym samym nie można by uzasadnić kryterium postępu moralnego.

Wydaje nam się, że historyczny postęp można prześledzić w trzech zasadniczych kierunkach. Po pierwsze, we wzroście stopnia „uspołecznienia” w stosunkach moralnych między ludźmi, co przejawia się: a) w rozszerzeniu i umocnieniu się solidarności, kolektywnych zasad, form współżycia między ludźmi, b) w zwiększeniu liczby ludzi, regulujących swe stosunki na podstawie jednolitego systemu moralnych norm. Po drugie, we wzroście humanistycznych zasad w stosunkach ludzkich (ten kierunek został w pełni i głęboko przeanalizowany w referacie prof. M. I. Petrosjan). Po trzecie, we wzroście wolności moralnej, w stopniu moralnej dojrzałości samowiedzy ludzi, charakteryzujących się poziomem stanu świadomości moralnej na określonych historycznych etapach, w różnych grupach społecznych i klasach.

Te główne kierunki historycznego rozwoju moralności określają, naszym zdaniem, podstawowe treści kryterium postępu moralnego.

Jeśli chodzi o kryterium moralności komunistycznej, zgadzamy się całkowicie z podstawową tezą referatu dr Żyro o konieczności zróżnicowanego podejścia do oceny moralnej ludzkiego postępowania. I rzeczywiście, nie zawsze jest celowe mechaniczne zastosowanie wyższego kryterium moralności komunistycznej do oceny elementarnych form postępowania człowieka. Dla każdego czynu istnieje określona „miara” w sensie konkretnej normy lub reguły. Można tu mówić o istnieniu różnego rodzaju kryteriów w systemie komunistycznej moralności, które są ściśle ze sobą powiązane i ostatecznie podporządkowane najwyższemu kryterium naszej moralności — walce o umocnienie i zrealizowanie idei komunizmu. W ten sposób nie ma sprzeczności między najwyższym kryterium moralności a kryteriami ocen elementarnych norm postępowania, są one organicznie podporządkowane ogólnemu celowi, jakim jest wychowanie nowego człowieka.

W związku z tym warto zauważyć, że niesłuszne jest przeciwstawienie klasowej i ogólnoludzkiej treści moralności, wyodrębnianie w rozpatrywaniu kryteriów moralności komunistycznej interpretacji pragmatycznej (klasowej) i interpretacji humanistycznej (ogólnoludzkiej). Rozwijanie w ramach klasowego społeczeństwa tego, co ogólnoludzkie w moralności dokonuje się nie poza, lecz poprzez walkę klasową. Właśnie w walce uciśnionych o swoje ludzkie prawa, o wyzwolenie od wyzysku zachodzi proces powstawania moralności wolnej od ram klasowych — moralności o charakterze rzeczywiście ogólnoludzkim. „Moralność prawdziwie ludzka — pisał F. Engels — stojąca ponad przeciwieństwami klasowymi i ponad wspomnieniem o nich będzie możliwa dopiero na takim szczeblu rozwoju społecznego, który nie tylko przezwyciężył klasowe przeciwieństwa ale zapomniał o nich w praktyce życiowej”. Taką moralnością zawierającą w sobie największą ilość elementów moralności, kierującą działalność ludzi ku osiągnięciu ogólnoludzkich celów, jest moralność komunistyczna.

Sądźmy, że u podstaw przeciwstawiania klasowej i ogólnoludzkiej treści moralności leży niedostatecznie dialektyczne podejście do zrozumienia elementarnych norm moralnych, do kształtowania moralnych cech jednostki. Uważamy, że elementarne normy i reguły moralne należy rozpatrywać jako zjawiska dynamiczne, a nie statyczne, jako niezmiennie normy życia społecznego wypracowane przez ludzkość, jako tradycyjnie uznawane przez wszystkich ludzi wartości, zasady postępowania. Historyczny rozwój moralności świadczy, że — po pierwsze pogłębia się treść tych tradycyjnych norm i — po drugie — zwiększa się ich liczba. Weźmy za przykład

takie elementarne pojęcie moralne, jak uczciwość. W socjalistycznym społeczeństwie pojęcie uczciwości nie może być sprowadzone jedynie do tradycyjnego jej pojmowania w duchu: „nie chcę cudzego”, „nie chcę zbędnego”, „nie chcę niesłusznego” itd. Nasza moralność zawiera oczywiście i te formy postępowania. Jednakże taki „poziom” uczciwości nie jest wcale obcy społeczeństwu burżuazyjnemu. Wyzyskujące klasy i religia kultywowały przez wieki całe taką uczciwość. W ustroju socjalistycznym pojęcie uczciwości przybiera głębszy społeczny sens, odzwierciedlający nowy charakter stosunków społecznych. Słusznie na ten temat pisał A. S. Makarenko: „Nasza uczciwość winna być zawsze aktywnym wymogiem w stosunku do siebie i innych: chcę i wymagam od siebie i innych pełnego zainteresowania dla spraw ogólnych, pełnego czasu pracy, pełnej odpowiedzialności za swoją działalność”. Potwierdza to całkowicie moralna praktyka społeczeństwa radzieckiego i takie podejście może być zastosowane do innych elementarnych pojęć moralnych, określających cechy charakteru człowieka (np. męstwo, odwaga, życzliwość). Przy czym mówiąc o cechach charakteru, należy rozróżniać charakter wolicjonalny od moralnego: pierwszy jest uwarunkowany psychicznymi właściwościami człowieka, nie jest bezpośrednio związany z uwarunkowaniami społecznymi i dlatego może być skierowany na osiągnięcie celów przeciwnych pod względem ich społecznego znaczenia (i odpowiednio w przeciwnym sposobie oceniony); drugi jest uwarunkowany społecznie i dlatego nie może być oceniany niezależnie od treści i społecznego kierunku ludzkich dążeń. Czy można uznać za równoważnościowy w sensie moralnym charakter jeńców hitlerowskich i męstwo radzieckiego poety Musy Dżalila, polskiego pisarza Janusza Korczaka i tysięcy innych ludzi, walczących o wolność i sprawiedliwość społeczną? Oczywiście, nie. Wszystko to świadczy o tym, że nie można rozpatrywać elementarnych norm postępowania i moralnych cech charakteru w oderwaniu od konkretnych historycznych warunków i od społecznie ważnych celów, którym służą.

Pogląd, że liczba najprostszych zasad moralnych jest niezmienna, doprowadza logicznie do negowania historycznego charakteru kształtowania się moralności, z czym nie można się oczywiście zgodzić. Każdy system moralny jest historycznie uwarunkowany, ma swój określony historyczny „rozwój”. Dlatego też każdy system moralny „rodzi” nowe normy moralne i reguły, które nie od razu, lecz stopniowo są przyswajane przez ludzi. Kształtując się w procesie historycznym, nabierają od epoki do epoki nowych treści, normy te głęboko wrastają w moralne stosunki ludzkie, stają się czymś tradycyjnym i samo przez się zrozumiałym. Tę prawidłowość w formowaniu się elementarnych norm moralnych potwierdza całe historyczne doświadczenie ich rozwoju.

A więc w procesie rozwojowym norma moralna przechodzi przez szereg etapów — powstanie, rozprzestrzenienie i przyswojenie „przez społeczeństwo” (klasę), przez przemianę w „ogólne doświadczenie”, w tradycję, czyli elementarne normy i reguły postępowania ludzi. Niektóre z tych norm „żyją” przez historycznie określony czas i nikną wraz ze zmianą warunków społecznych; po innych pozostaje „sformułowanie”, które napełnia się nową treścią; zaś jeszcze inne zachowują całkowicie lub częściowo swoje znaczenie w nowych warunkach, przy czym „ciężar właściwy” ich ogólnoludzkiej moralności odpowiadającej tendencjom społecznego rozwoju jest mniejszy lub większy. Dalszy rozwój moralności jest ściśle powiązany z dziedziczeniem wszystkiego co pozytywne, ogólnoludzkie w moralnych normach przeszłości, ze wzbogaceniem ich treści, z włączeniem ich do moralności nowych pokoleń, które już od dzieciństwa przyswajają je sobie pod wpływem wychowania, środowiska społecznego.

Z punktu widzenia dialektyki rozwoju, charakterystyczna jest dla elementarnych norm moralnych powtarzalność na wyższej podstawie. W tym procesie zachodzi po pierwsze, rozwijanie ogólnoludzkiej treści moralności, po drugie, umocnienie ich w praktycznych stosunkach moralnych mas ludowych. Uważamy, że ten proces stanowi jedną ze specyficznych cech moralnego postępu.

Prof. W. G. Iwanow*: W swoim referacie prof. A. F. Szyszkin wykazał w sposób przekonujący, że problem determinizmu w dziedzinie moralności jest najistotniejszym problemem marksistowskiej etyki.

Bez pojmowania społeczeństwa jako społecznego organizmu rozwijającego się historycznie w sposób prawidłowy (tj. tego pojmowania, które według Lenina było jedynym naukowym podejściem, którego efektywność została dowiedziona w *Kapitale* Marksa) nie można wyjaśnić swoistości tej formy społecznej świadomości, którą nazywamy moralnością.

Sprawa wolności moralnej stanowi jeden z aspektów problemu „determinizm i moralność”, nad którym warto się szczegółowiej zatrzymać. Referent przypomniał słowa W. I. Lenina o tym, że marksistowski determinizm odrzucając „bajeczkę o wolności woli” bynajmniej nie neguje tym samym (jak sądzili i dotychczas sądzą niektórzy krytycy marksizmu) ani sumienia, ani odpowiedzialności, ani moralności; przeciwnie — po raz pierwszy marksistowski determinizm stwarza możliwość rzeczywistego wyboru, rzeczywistej oceny postępowania i nie „zwala wszystkiego na wolną wolę”.

W związku z pojęciem konieczności historycznej F. Engels wyjaśnia wysunięte już przez Hegla twierdzenie o wolności jako poznanej konieczności. Jednak jeśli wolność postępowania oznacza postępowanie ze znajomością rzeczy i jeśli prawdą jest to, że im głębiej się poznaje historyczną konieczność, tym bardziej jednoznacznie działa jednostka, to nasuwa się pytanie: czy poznanie konieczności nie przekreśla szansy wyboru? Można bardziej „rozszerzyć” ramy tego pytania: czy rozwój wiedzy nie prowadzi do zaniku moralności, jako „zbytecznej” w świecie, w którym wszystko jest zdeterminowane i kiedy odkryto w sposób naukowy istotę tej determinacji?

Determinacja moralności (można powiedzieć ogólniej: determinacja bytu ludzkiego — bytu jednostki) jest zawsze pewną „ramą” stawiającą określone granice działalności konkretnego człowieka. I jakkolwiek bezgranicznie ten czy inny myśliciel traktowałby „wolność jednostki”, napotka on nieuchronnie jakąś „ramę”.

Najogólniej można by powiedzieć, że dla człowieka jako jednostki — przedstawiciela *homo sapiens* — istnieje określona biologicznie „rama” (biochemiczna, biofizyczna itp., uwarunkowana całym procesem ewolucji życia, biologiczną dziedzicznością itd.); z drugiej strony, dla człowieka, jako jednostki — organizmu społecznego — istnieje również społeczna „rama” (historycznie określona epoka, przynależność do określonej grupy, klasy itp.). Społeczna „rama” ujawnia się również w dziedzinie działalności duchowej. Pod tym względem można mówić o „ramach” prawnych, religijnych i moralnych działalności jednostki.

Zdawałoby się, że wyliczać „ramy” można w nieskończoność i że wszystkie one nieskończenie „ograniczają” jednostkę. Przy czym „przewycięzenie” ich jest praktycznie niemożliwe, tym bardziej, że jednostka nawet sobie nie uświadamia wielu z nich.

Jest rzeczą ciekawą, że nawet najzawziętsi przeciwnicy społecznych „ram” głoszący, że zarówno prawne, jak i moralne normy stanowią kajdany dla jednostki, odbierające jej ostatnią iluzję wolności i żądający „absolutnej wolności” —

drogą „wielkiego przewartościowania wartości”, anarchistycznego buntu, lub „zaklepienia się w sobie” itd., z reguły okazują się niewolnikami „ramy” biologicznej: zarówno Nietzsche oraz Freud, jak i współcześni „ewolucyjni etycy”, podobni do J. Huxleya.

Warto przemyśleć ten proces, zanim się stwierdza „absolutną przeciwstawność determinizmu i wolności”.

Po pierwsze, w rozważaniach zwolenników „absolutnej wolności” zachodzi niepostrzeżenie zamiana pojęcia wolności na samowolę. Po wtóre, sam proces poznania konieczności historycznej przedstawiony jest w ich rozważaniach jednostronnie, metafizycznie, podczas gdy w rzeczywistości jest to proces złożony i wewnętrznie sprzeczny.

W rzeczywistości, w miarę poznawania konieczności zachodzi proces wyzwania się człowieka od tego, co wyglądało na „przeznaczenie”, „los”, nieuchronność; rozszerzają się granice prawdziwie wolnego wyboru (tzn. wyboru dokonanego „ze znajomością sprawy”) i jednocześnie zawęża się sfera samowoli. To właśnie zawężenie sfery samowoli traktuje się często jako utratę wolności człowieka.

W wyniku poznania praw biologicznych „ramy” wyboru postępowania stają się równocześnie szersze i węższe: pozwalają one na odrzucenie ograniczeń fałszywych, opartych na przesadach i zabobonach. Przypomnijmy tu zakaz strzyżenia włosów, który w opinii Buszmenów chroni przed utratą dzielności, bądź rozpowszechniony wśród niektórych ludów dalekiej północy zakaz mycia się, chroniący rzekomo przed utratą siły. Przywykając do zachowania higieny, człowiek staje się w znacznym stopniu gospodarzem własnego zdrowia.

Równocześnie zachodzi również zawężenie działań, ponieważ proces ten prowadzi do zniesienia tego, co w przeszłości uznawano za przywilej i wyraz większej wolności, a co okazało się szkodliwe dla organizmu. Badania włoskich naukowców ustaliły np., że patrycjuszowskie rody rzymskie degenerowały się i wymierały na skutek systematycznego zatruwania się ołowiem przez używanie naczyń cynowych i cynowych dzbanów do wina. Średnia wieku ich życia wynosiła 25 lat. Jednym ze skutków tego zatrucia była impotencja i bezpłodność.

Jak z powyższego wynika — „wolność jako poznana konieczność” zakłada w sferze moralności jako warunek moralnego postępu połączenie wiedzy (naukowe przewidywanie, ściśle określenie skutków takich czy innych społecznie ważnych działań) z moralnością — przede wszystkim z humanizmem, gdyż ocena uzyskanej wiedzy przebiega z punktu widzenia interesów człowieka i ludzkości: ściślej mówiąc, z pozycji komunistycznej moralności stanowiącej we współczesnych warunkach najbardziej adekwatny wyraz ogólnoludzkiej moralności.

Takie rozumienie wolności ujawnia jej moralne znaczenie, podczas gdy samowola jest wyrazem amoralizmu. I rzeczywiście, samowola jest bezpośrednio wynikiem ignorancji, a realizowana praktycznie w stosunkach międzyludzkich nieuchronnie obnaża swoją antyhumanistyczną istotę.

Jedność wiedzy i moralności stanowi jednocześnie warunek i wyraz postępu moralnego, w każdym razie stanowi istotny moment w procesie „uczłowieczenia człowieka” i „humanizacji społeczeństwa”.

Istotnie — postęp nauki i techniki, rozpatrywany oddzielnie, bynajmniej nie prowadzi ludzkości automatycznie do „lepszego życia”. Na tej drodze spotykamy naukowca przekonanego, że bomba atomowa jest najlepszym sposobem rozwiązania światowych problemów i „sportowca-myśliwego”, który dla „przyjemności” niszczy jelenie karibu skazując tym samym całe plemię Indian kanadyjskich na wymarcie. Są oni obydwaj ludźmi jednakowego pokroju.

Okazuje się, że wiedza sama w sobie (tj. naukowo-techniczny postęp nie powiązany z rozwiązywaniem problemów społecznej przebudowy) otwiera drogę nie tylko do odkrycia wolności, lecz w jeszcze znaczniejszej mierze — do potwornego ujawnienia się samowoli.

Z drugiej strony — moralność traktowana w oderwaniu od wiedzy, jako coś raz na zawsze dane, „wieczne”, może bardzo łatwo uczynić z człowieka ofiarę nieuctwa i przesądów. — Miało to miejsce zarówno w przeszłych epokach historycznych, jak i w XX w.: człowieka nawołują do „myślenia krwią”, wywierają nacisk na jego świadomość, zastępując ją „głosem rasy” lub „prawdziwą wiarą”.

Jest to stanowisko jawnie przeciwstawne rewolucyjno-krytycznej postawie wobec rzeczywistości, tj. jedynej postawie godnej człowieka. Przeciwstawia się ona zarówno apologetyce, jak i bezpłodnemu sceptycyzmowi.

Jedynie rewolucyjno-krytyczny stosunek do rzeczywistości określa wartość uświadomienia sobie przez jednostkę swojej odpowiedzialności przed społeczeństwem, nadaje świadomości obowiązku pełen treści, praktycznie owocny sens.

Wyrazem postępu w sferze moralności jest ciągły proces wyzwalania się człowieka w miarę poznawania historycznej konieczności.

Proces ten, przy całej jego złożoności i sprzeczności, stanowi, według wyrażenia K. Marksa, proces „uczłowieczenia człowieka” przez „ukształtowanie człowieka” w społeczności ludzkiej, we wspólnej pracy, w toku historycznie prawidłowych zmian społeczno-ekonomicznych formacji. Ten obiektywny, historycznie prawidłowy proces doprowadza do epoki socjalizmu i komunizmu, tj. do społeczeństwa, które ucieleśnia w codziennej społecznej praktyce „realny humanizm” w międzyludzkich stosunkach.

Odbicie tego procesu w indywidualnej świadomości wyraża się w uświadomieniu sobie przez jednostkę społecznego znaczenia jej postępowania i wiedzy do wzrostu osobistej, moralnej odpowiedzialności nie tylko za siebie, lecz również za losy ludzkie.

W odróżnieniu od abstrakcyjnej „absolutnej odpowiedzialności” bohatera Sartre’a, która właśnie siłą swojej „absolutności” niszczy granicę między odpowiedzialnością i nieodpowiedzialnością (twierdzenie, że: „wszyscy są winni” nieoczekiwanie przybiera przeciwstawny sens: „nikt nie jest winien” ponieważ nikt nie może nikogo sądzić), komunistyczna etyka głosząc zasadę osobistej odpowiedzialności określa zarówno jej sferę, jak i kryterium. Tu nie ma i nie może być „wyrównania”: korzystając z przykładu przytoczonego przez Sartre’a w przedmowie do książki *Napiętnowani przekleństwem* można stwierdzić, że nie „dowolny Francuz jest winien wobec dowolnego Algierczyka” — lecz winni są spadochroniarze generała Massu; to oni są przestępcami, podczas gdy francuscy komuniści walczący ofiarnie przeciwko wojnie w Algierze, a prześladowani przez „plastyków” są sojusznikami Algierczyków w ich bohaterskiej walce.

Przykład ten jest istotny, gdyż przeprowadza granicę między abstrakcyjnym a komunistycznym humanizmem.

Właśnie ze stanowiska marksistowskiego humanizmu należy podejść do problemu przemocy i jego roli. Wydają mi się istotne pytania postawione w wystąpieniach dr E. Żyro i doc. Lazari-Pawłowskiej, polemizujące z referatem prof. M. I. Petrosjan.

Punkt widzenia abstrakcyjnego humanizmu jest prosty: „przemoc to zło absolutne”. Skoro istnieje przykazanie „nie zabijaj”, to dowolne zabójstwo, dowolne pozbawienie życia jest złem. Na swój sposób konsekwentni byli kwakrzy, którzy w czasie procesu Eichmanna zwrócili się z prośbą o darowanie życia temu opraw-

cy-urzędnikowi. Taki punkt widzenia wygodny jest w ostatecznym rachunku dla oprawców, lecz nie dla ich ofiar. Z takiego punktu widzenia zanika bowiem różnica między sprawiedliwą narodowyzwoleńczą walką i agresywną, niesprawiedliwą wojną: „Zarówno Wietnamczycy, jak i Amerykanie zabijają... I jedni i drudzy czynią zło”.

Marksistowski humanizm stwierdza sprawiedliwość walki o słuszną sprawę; on nie rozbraja ofiary przed oprawcą. Przestrzega on zasady, że obrona rewolucyjnych interesów, obrona narodu przed ujarzmieniem jest sprawą słuszną.

Czy nie oznacza to, że z punktu widzenia marksistowskiego humanizmu przemoc rewolucyjna (tzn. zbrojne stłumienie kontrrewolucji, fizyczna zagłada wrogów nowego, rodzącego się społeczeństwa, np. „czerwony terror” w 1918 r.) stanowi dobro?

Przypuszczam, że nie. W. I. Lenin nie przypadkowo wciąż podkreślał wymuszony charakter takiej przemocy. Mówił on, że do wojny domowej zmusili nas kapitaliści, obszarnicy i interwenci; mówił on, i w ślad za nim mówił o tym Dzierżyński, że „czerwony terror” był odpowiedzią na „biały terror”. W. I. Lenin podkreślał, że były to skrajne, wymuszone środki obrony młodej radzieckiej republiki, wynikłe z nadzwyczajnych warunków. Oto dlaczego słuszne jest, z punktu widzenia etyki, rozpatrywanie tego rodzaju wypadków, tego rodzaju środków, uogólnionych w pojęciu przemocy rewolucyjnej jako koniecznego (historycznie nieuniknionego w danych konkretnych warunkach) zła.

Tragizm i wielkość klasy rewolucyjnej oraz jej przedstawiciela, przyjmującego na siebie odpowiedzialność za te krańcowe środki, został przekazany w patosie dzieła sztuki o wojnie domowej i Rewolucji oraz Wielkiej Wojnie Narodowej.

Różnica między samowolą i bezmyślnym okrucieństwem a sprawiedliwym sądem narodu pokazana została z maksymalną jasnością przez Wsiewołoda Wiszniewskiego w *Tragedii optymistycznej*: po pierwsze — kiedy Wożak skazuje na śmierć dwóch byłych oficerów, którzy wrócili z niemieckiej niewoli; po drugie — kiedy Aleksiej zgodnie z uchwałą rewolucyjnego trybunału wykonuje wyrok śmierci nad Wożakiem.

I wreszcie jako skojarzenie z tą daleką już przeszłością — stosunkowo niedawna tragedia powojennej wsi litewskiej przedstawiona z głębokim wnikiem w surową okrutną prawdę życia przez Żalakawiczusa, w filmie *Nikt nie chciał umierać*.

Tak: Nikt! — ani obrotny „Filin”, ani chłopiec, którego zadusił „Filin”, ani Donatos, ani Wajtkus, ani Domowoj.

Jednakże — przypomnijcie sobie, w jaki sposób zabija „Filin” Donatosa i jak zabija Bronius „Domowoja”... Pierwszy — to oprawca; drugi dokonuje aktu sprawiedliwości. Pierwszy upaja się zabójstwem. Drugi nie może pogodzić się ze śmiercią. On nienawidzi śmierci, lecz zabija w imię życia. On bierze na siebie odpowiedzialność, ale wszystko co zaszło nie jest dla niego bagatelą, lecz rzeczywistą tragedią.

Przypominam sobie polski film *Prawo i pięść*. Bohater filmu znalazł się w niezwykłych warunkach zwycięża w potyczce grupę maruderów. On też bierze na siebie pełną odpowiedzialność i chociaż dokonał bohaterskiego czynu — postąpił słusznie broniąc mienie narodowe — to zaważyła ona ciężko na jego życiu. Lecz w odróżnieniu od swoich przeciwników (szczególnie „doktora” i jego pomocnika) nie szuka on okazji do zabójstwa i nie traktuje go jak drobnostki.

We wszystkich takich wypadkach sprawa nie polega na „specjalnej wrażliwości” lub „sentymentalizmie” bohaterów. Walka rewolucyjna, wojna o wyzwolenie

narodów, walka z faszyzmem nie znoszą żadnego sentymentalizmu. Lecz konieczność zniszczenia wroga nie wymaga dla swego usprawiedliwienia miana „dobra” (w sensie moralnym).

Komuniści zarówno w teorii, jak i w praktyce walki odróżniają się od swych wrogów prawdziwym humanizmem. Obcy nam jest kult „krwi”, kult zabijania, upodobanie do okrucieństwa.

W. I. Lenin podkreślał, że cel i środki są ze sobą dialektycznie powiązane i że „dowolny środek” nie może być usprawiedliwiony w imię „słusznego celu”. Wrogowie zarówno w przeszłości, jak i w teraźniejszości niejednokrotnie próbowali obwiniać komunistów o „praktyczny makiawelizm”, lecz komuniści zdecydowanie odrzucają ten zarzut.