

T. Ślipko

"Ethical values in the age of science",
P. Roubiczek, Cambridge 1969 :
[recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 11/1, 227-234

1975

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Z ZAGADNIENŹ ETYKI

Slipko T.

P. Roubiczek: *Ethical values in the age of science*, Cambridge 1969.

P. Roubiczek: Ethical values in the age of science, Cambridge 1969.

Na treść tej książki składają się dwie zasadnicze części. Pierwsza poświęcona jest rozważaniom metodologicznym. Mają one na celu obronić etykę przeciwko współczesnym próbom wykreślenia jej z listy autonomicznej nauki filozoficzno-normatywnej i zastąpienia przez którąś z nauk szczegółowych. Część drugą poświęcił autor zarysowaniu własnej koncepcji absolutnych wartości moralnych. W „Przedmowie” wyjaśnia, co wpłynęło na dokonanie takiego doboru treści. W pierwotnych zamiarach autora leżało skoncentrowanie się wyłącznie na ogólnej teorii wartości moralnej. Rychło wszakże uświadomił sobie, że współczesny człowiek nie zdradza większego zainteresowania dla problematyki etycznej w tradycyjnym sensie, hołduje natomiast tendencji do tłumaczenia fenomenu moralności przy pomocy czynników i metod badania właściwych dla pozamoralnych dziedzin rzeczywistości, zatracając tym samym zrozumienie dla specyfiki moralności i jej filozoficznego obrazu. W tym stanie rzeczy autor postanowił rozszerzyć problematykę planowanej pracy. Na czoło wysuwa krytyczną analizę wspomnianych tendencji naturalistycznych, po czym dopiero na tak umocnionym gruncie rozwija własną teorię absolutnych wartości.

Po zarysowaniu fundamentalnych problemów etycznych w tradycyjnym ujęciu (s. 5—8) autor określa wyjściową pozycję swoich rozważań. Jego zdaniem nie da się zbudować jakiejś wielkiej syntezy filozoficznej, w której metafizyka stanowiłaby podstawę dla etyki, dając przy zastosowaniu jednej wspólnej metody myślenia całościowe i wyczerpujące objaśnienie świata i człowieka. Innymi słowy, aby zbudować autentyczną etykę, trzeba się oderwać od metafizyki. Książka autora jest próbą spełnienia tego postulatu. Równocześnie wskazuje dwa źródła

filozoficznej inspiracji, z których zamierza korzystać. Znajduje je w filozofii Kanta i egzystencjalizmie Kierkegaarda (s. 12—19).

Negacja metafizyki jako bazy metodologicznej dla etyki nie oznacza jednak przejścia autora na stanowisko relatywizmu etycznego. Wręcz przeciwnie, autor (s. 20—65, r. II i III) z widoczną dezaprobatą referuje współczesne tendencje do uznawania za naukowe tylko tego, co względne. Główne zadanie podjętej przez siebie pracy upatruje „w rozdarciu tej pajęczej sieci względności” (s. 24),¹ aby móc z kolei z całą ostrością postawić problem, czy „istnieje jakaś bezwarunkowa, absolutna prawda”. W tym duchu podejmuje dyskusję nie tyle z historią, psychologią czy socjologią, ile raczej z historycyzmem, psychologizmem i socjologizmem, które na bazie historii, psychologii i socjologii konstruują naturalistyczne koncepcje etyki, podkopując niezmienną moralnego prawa i jego bezwarunkowy charakter. W krytycznych wywodach najczęściej odwołuje się do ukazania logicznych konsekwencji tych koncepcji w postaci niebezpieczeństwa moralnego sceptycyzmu i nihilizmu oraz ich niezdolności do wyjaśnienia fenomenu moralności w jego autentycznym kształcie (s. 27—65).

Po odrzuceniu metod nauk szczegółowych jako nieodpowiednich dla etyki narzędzi pracy autor przystępuje do zarysowania własnej koncepcji poznania etycznego. Opiera się ona na rozróżnieniu dwu „dróg myślenia”, czyli dwu odrębnych metod badania. Obok metod obiektywnych, którymi posługują się nauki przyrodnicze w swych badaniach świata zewnętrznego (s. 81—86), autor przyjmuje również metodę subiektywną, otwierającą z kolei przed ludzkim umysłem możliwość poznania wewnętrznego świata jego własnej egzystencji. Uważa ją za uprawnioną w pełni funkcję poznawczą czerpiącą swą treść z konkretnego indywidualnego doświadczenia. Kontakt z konkretnym doświadczeniem sprawia, że pewność uzyskana przy pomocy metody subiektywnej jest niezachwiana. Przejawia się w swoistym „poczuciu pewności” (*feeling of certainty* — str. 26), którego nie można wyrazić w postaci ogólnych sformułowań, ale można ponawiać w poszczególnych aktach doświadczenia (s. 87—101).

Dwa odrębne źródła poznania sprawiają, że człowiek osiąga w swym wysiłku poznawczym dwojaką wiedzę: jedna mówi o rzeczywistości zewnętrznej, druga pozwala rozpoznać wewnętrzny świat konkretnych indywidualnych doświadczeń i przybliżyć do absolutu (s. 122). Nie prowadzą one jednak do jednej całościowej wiedzy o świecie i człowieku, bo nie ma jakiegoś łączącego je pomostu. Zamknięte w dwu oddzielnych sferach, skazane są na stałą wzajemną „niespójność” (*incompati-*

¹ ...to break through this web of the relative.

bility) (s. 104). Z tego wszakże powodu dany jest człowiekowi jeszcze trzeci rodzaj wiedzy. Człowiek doznając „uderzenia absolutu” (*the impact of the absolute*, s. 122, 123) uzyskuje bezpośrednią intuicję ostatecznych podstaw moralnej prawdy, która wyklucza wszelkie wątplenie i wprowadza człowieka w świat „wiedzy istotowej” (*essential knowledge* — s. 126).

Autor ukazawszy możliwość poznania moralnego absolutu poświęca mu z kolei osobny (VI) rozdział swoich rozważań. W tym kontekście pozostawia dużo miejsca teorii sumienia (s. 151—163). Nie należy się dziwić. W koncepcji autora służy ona za podstawowe kryterium rozróżniania między uprawnionym a fałszywym poczuciem pewności w zakresie naszych moralnych przeświadczeń. Przeto związane z funkcjonowaniem sumienia przeżycie winy, czy nawet rozpachy, nie są zjawiskami patologicznymi, ani nie niszczą człowieka, jeżeli tylko mieszczą się w właściwych granicach, wyznaczonych psychologią ludzkich uczuć (s. 164).

Drugą — jak wspomniano — zasadniczo konstruktywną część pracy autor rozpoczyna od rozważań nad kantowską teorią nauki i etyki. Jako osiągnięcia Kanta ocenia przyjęcie dwu odrębnych rodzajów myślenia, rozróżnienie między wiedzą relatywną i absolutną oraz dwoma rodzajami pewności (*the two kinds of general validity*, s. 207). Kant nie potrafił jednak ustalić wyraźnej granicy między światem zewnętrznym i wewnętrznym. Świat wewnętrzny zacieśnił do granic rzeczywistości moralnej, tę zaś widział wyłącznie w jej racjonalnym aspekcie. Akceptując więc to, co twórcze u Kanta, należy dopełnić jego myśl korygując braki odnośnie do poznania świata wewnętrznego (str. 207). Bezpośrednim następstwem takiego zorientowania myśli autora są jego rozważania na temat wolności woli, interesujące ze względu na bezpośredni związek wolności woli z moralnością. Zmierzają one do uzasadnienia tezy, że wolność woli nie jest tylko postulatem praktycznego rozumienia (jak chciał tego Kant), ale zjawiskiem realnym, aczkolwiek przynależy do świata wewnętrznych doświadczeń. Toteż tylko tą drogą możemy sobie uświadomić jej istnienie (s. 211—212).

Dałszym elementem świata wewnętrznego są wartości, które w teorii Kanta nie znalazły należytego wyrazu. Opracowanie tej teorii uważa autor za swoje zadanie, tym bardziej, że dotychczasowe ujęcia tego tematu — (autor ma na myśli koncepcje Schelera i Hartmanna, str. 219) — wydają mu się niewystarczające.

Autor wychodzi z założenia, że wartości nie dadzą się zdefiniować. Można je natomiast objaśnić, opisując kilka ogólnych cech, które się odnoszą do wszystkich kategorii wartości. W rozumieniu autora „wartość wyraża znaczenie — większe lub mniejsze — jakie człowiek przypisuje przedmiotom odnoszącym się do określonego typu działalności bądź doświadczenia albo też całego jego życia i dzięki temu okazuje

się pomocna dla jego postępowania”²) (s. 219). Wartości nie istnieją przeto jako przedmioty w czasie i przestrzeni, ale są tworem ocen rzeczy, jakości, zdarzeń czy czynności z osobistego (personal) punktu widzenia (s. 220).

Wartości charakteryzują się tym, że zawierają w sobie elementy obiektywne i subiektywne metod poznania. Ich zaś obiektywność zasadza się na „wcieleniu się”, czyli „wyrażeniu się” w jakiejś rzeczy. Inaczej nie mogłyby być doświadczane, co jednak nie znaczy, że się z tym wyrażeniem utożsamiają³ (s. 221—222). W sferze zewnętrznej rzeczywistości wartości nie mają swego negatywu („antywartości”), mają go tylko w świecie wewnętrznych przeżyć (np. przyjemność i przykrość). W tym sensie można mówić o pozytywnych i negatywnych wartościach (s. 223—225). Wartości przedstawiają wreszcie różne skale hierarchii i mogą się nawzajem wykluczać (s. 226—228). Dlatego człowiek musi wybierać między różnymi wartościami (s. 236). Fakt ten potwierdza nasze wewnętrzne doświadczenie wolności, bez której wybór byłby czymś bezsensownym, a równocześnie zmusza nas do określenia kryteriów prawidłowego wyboru (str. 237—240).

Wstępnym po temu warunkiem jest wyodrębnienie trzech zasadniczych wartości: a) wartości wyłącznie subiektywne (np. przyjemności), b) wartości relatywne (np. użyteczność), i wreszcie c) wartości absolutne (s. 241).

Przedmiotem dalszej analizy czyni autor wartości relatywne i absolutne, z tym, że w centrum jego uwagi znajdują się te ostatnie. Zalicza do nich prawdę, piękno i dobro. (s. 274). Piękno nie ma wszakże bezpośredniego związku z etyką i dla tego autor stawia je poza nawiasem swoich rozważań. Za to dużo miejsca poświęca teorii miłości.

Absolutny charakter wartości zasadza się na tym, że uprzedzają one doświadczenie. Dokładniej mówiąc wartości absolutne są „absolutnymi prawami” (s. 287) odpowiadającego im doświadczenia⁴. Ostateczną zaś podstawę znajdują w doświadczeniu absolutu, bez którego nie ma absolutnych wartości (s. 287—288). Dzięki temu są one w najwyższym stopniu obiektywne, mimo że ich poznanie opiera się na doświadczeniu wewnętrznym. Jednakowoż autentyzm przeżycia wartości absolutnych,

² A value express the significance — great or small — which man ascribes to matters related to a particular activity or experience or to his life in general and thus provides him with guidance for his behaviour.

³ They must be embodied to be experienced ... But the embodiment itself ... is not the value nor does it form part of it.

⁴ The absolute values are a priori laws of the corresponding kind of experience.

wśród nich zaś przede wszystkim dobra, wystawiony jest na różnorakie niebezpieczeństwa. Zagraża mu prawo moralne wnoszące w przeżycie wartości elementy skostnienia i rutyny, konflikty wartości, a nawet sumienie obarczają niekiedy człowieka poczuciem „niezasłużonej winy” (s. 291). Autor widzi jednak drogę do uzyskania pewności w doświadczeniu rzeczywistych wartości. Dzieje się to na zasadzie ich wzajemnego związku i przenikania, szczególnie dobra i prawdy (s. 292). Widzenie prawdy „w jej własnym świetle” zapewnia nam ostatecznie prawidłowy kontakt z dobrem i moralnością, a to nas sprowadza z powrotem do absolutu (s. 294).

Wypaczeniu wartości absolutnych zapobiega wreszcie miłość (s. 294). Nie utożsamia się ona z wartościami absolutnymi, gdyż jest niezależna od wszelkich sądów wartościujących nakazując kochać wszystkich ludzi mimo ich złe strony. Pełnię swej rzeczywistości osiąga wtedy, kiedy przedradza się w poczucie powszechnej odpowiedzialności za wszystko i wszystkich (s. 298). Ale, aby miłość nie wyrodziła się w sentymentalizm i fałszywy humanitaryzm (s. 300—302), musi tkwić w absolutcie i z niego czerpać siłę ciągłej odnowy. (s. 300).

Ostatni, dwunasty z rzędu rozdział pracy nosi charakterystyczny tytuł: „Skok w świat pewności” (*The leap into certainty*). Ideą przewodnią tego rozdziału jest nakreślenie stosunku pomiędzy wiarą a etyką. Obydwie zorientowane są w stronę absolutu i obydwie domagają się „skoku”, czyli bezpośredniego uznania jego istnienia. Ale w wierze jest to „skok w nieznanne”, podczas gdy etyka zakłada „skok ku lepiej znanemu”⁵ (s. 320), gdyż wychodząc od absolutu zwraca się ku działaniu, którego zasady są nam dane w wewnętrznym doświadczeniu. Różnice zachodzące między wiarą a etyką powodują, że choć się dopełniają, nie mogą się nawzajem zastąpić. Nie można religii zredukować do etyki, ani też etyki stawiać w miejsce religii. Rozważania swe kończy autor słowami... „Pomimo wszelkich nieuchronnych wątpliwości winniśmy żywić przekonanie, że, jeśli podejmujemy ryzyko etycznego skoku, wchodzimy w świat, w którym czujemy się zupełnie swojsko, a jeżeli podejmujemy ryzyko skoku w nieznanne, możemy z Kierkegaardem żywić nadzieję, że nie zginiemy, ale 'wpadniemy w otwarte ramiona Boga'” (s. 314).

Obszerne streszczenie przewodnich myśli zarysowanej przez P. Roubiczka teorii wartości absolutnych pozwala zrozumieć, dla jakich racji warto pojawienie się tej publikacji zasygnalizować szerszemu kręgowi osób interesujących się współczesnym stanem etyki. W świecie pozostającym pod silnym oddziaływaniem pozytywistycznego i naturalistycznego stylu filozofowania, w świecie, w którym negacja etyki obiektywistycznej i absolutnej uchodzi w oczach wielu niemal za obowiązku-

⁵ ...the leap into the better known.

jący kanon, dzieło Roubiczka prezentuje się jako oryginalna próba odnowienia tej etyki i ukazania jej niespożytych walorów. Autor żywi świadomość, że zmuszony jest iść pod prąd. Mimo to podejmuje trudne zamierzenie, czerpiąc natchnienie z filozofii Kanta dopełnionej niektórymi elementami egzystencjalizmu. Zależność od wspomnianych kierunków nie przeszkodziła mu jednak wyjść ostatecznie poza ich ramy i stworzyć koncepcję, która pod względem formalnym i treściowym stanowi samodzielną i zamkniętą w sobie całość.

Spśród twierdzeń, które zasługują na silniejsze podkreślenie, na czoło wysuwa się obrona naukowego statusu etyki normatywnej, afirmacja doświadczenia wewnętrznego i jego realistyczna interpretacja, osadzenie podstaw moralności w sferze absolutu, uznanie wolności człowieka za niezbędny warunek moralności, a wreszcie — co jest centralną tezą i rzeczywistym zwróceniem uwagi — twórcza, w formie zwartej teorii wyrażona akceptacja absolutnego charakteru wartości moralnych. Około tych fundamentalnych idei oplata się wiele ciekawych spostrzeżeń i szczegółowych uwag, które dają dobre świadectwo dociekliwości autora i jego zdolności do snucia pogłębionej filozoficznej refleksji.

Mimo wskazane zalety koncepcja Roubiczka jest wysoce kontrowersyjna nie tylko z punktu widzenia relatywistycznych ujęć wartości moralnych, ale nawet w ramach przez autora reprezentowanej absolutystycznej teorii wartości. Stojąc bowiem na tym samym, co autor, stanowisku etyki obiektywnej i absolutnej, nie można akceptować wszystkich tez jego teorii.

Na czoło wysuwają się trudności dotyczące teoriopoznawczych założeń autora. Skrajny dualizm, wyrażający się w ostrym przeciwstawieniu i odizolowaniu doświadczenia wewnętrznego od zewnętrznego jest prostą pochodną kantowskiej inspiracji Roubiczka, której jednak nie można uznać, jak on to czyni, za bezdyskusyjny punkt wyjścia etyczno-aksjologicznej problematyki. Wynikło to chyba z bardzo ubogiej historycznej perspektywy autora i jednostronnego rozumienia stosunku etyki do metafizyki w wielkich syntezach filozoficznych, spośród których autor uwzględnił tylko teorię Platona i Arystotelesa, ignorując zupełnie system św. Tomasza i tomizmu współczesnego. W konsekwencji, Roubiczka koncepcja doświadczenia wewnętrznego jako odrębnego, zamkniętego w sobie i samowystarczającego źródła poznania etycznego przekształca się w swoisty, trudny do weryfikacji i wymykający się spod wszelkiej krytycznej kontroli subiektywizm etyczny, możliwy do przyjęcia chyba tylko na zasadzie zaufania do filozofii Kanta i egzystencjalizmu, bez przekonujących racji intersubiektywnych.

Skrajny dualizm teoriopoznawczy Roubiczka rzutuje z kolei na jego koncepcję „trzęciej wiedzy” człowieka oraz ideę absolutu. Być może, że

w innych pracach tego autora idea ta występuje w jaśniejszym świetle. W omawianym wszakże dziele absolut rysuje się nader mgliście. Jego istnienie ma charakter postulatywny. Stanowi bowiem konieczny warunek zabezpieczający absolutny charakter wartości moralnych. Jest ponadto źródłem ostatecznych przeświadczeń intelektualnych człowieka: prawdę, dobro dostrzega człowiek w aktach odrębnej trzeciej wiedzy pod wpływem „uderzenia absolutu”. Co jednak oznacza ta metafora, jaki sens wyraża, czy jest to coś w rodzaju „iluminacji” św. Augustyna, czy też jakaś inna postać uczestniczenia absolutu w intuicyjnym poznawaniu prawdy i dobra przez człowieka — trudno dociec na podstawie tekstów *Ethical values in the age of science*. W ten sposób znowu odslania się przed czytelnikiem słaba strona teorii Roubiczka.

Co z kolei sądzić o zarysowanej przezeń teorii wartości absolutnych? Również i to centralne ogniwo koncepcji Roubiczka nie jest wolne od głębokich cieni. Samo pojęcie wartości jako „znaczenia” przypisywanego przez człowieka różnym przedmiotom jest na tyle nieokreślone, że nie pozwala zrobić sobie zdania, do jakiej właściwie kategorii ontycznej sprowadza autor wartości.

Jeszcze większy niepokój intelektualny budzi fakt, że do wartości absolutnych zalicza autor tylko najogólniejsze idee dobra, prawdy i piękna, milczy natomiast zupełnie o dalszym, gatunkowym ich zróżnicowaniu, przede wszystkim zaś dobra moralnego. Konkretnie mówiąc nie wiadomo, czy, a jeżeli tak, to w jakim zakresie i na jakiej podstawie absolutne są również takie przejawy dobra moralnego, jak sprawiedliwość, prawdomówność, wierność i im podobne. A przecież w etyce o to przede wszystkim chodzi. Autor nie bierze zupełnie pod uwagę faktu, że we współczesnym świecie filozoficznym nie brak relatywistycznych koncepcji etycznych, które nie przecząc powszechności i niezmienności, a jako absolutnego charakteru najwyższej idei dobra relatywizują ją skutecznie na niższych szczeblach podstawowych kategorii ludzkiego działania takich właśnie, o jakich przed chwilą była mowa. Czy więc ogromny wysiłek Roubiczka zmierzający do zbudowania mocnych fundamentów teorii wartości absolutnych nie trafia wskutek tego w próżnię?

W świetle powyższych uwag można postawić końcowe pytanie, czy teoria przeniknięta tak dogłębnie w centralnych swoich wiązaniach elementami niesprawdzalnego w żaden sposób subiektywizmu i immanentyzmu, omijająca też ważne z jej własnego stanowiska, a równocześnie zapalne punkty problematyki wartości moralnych, może podjąć skuteczną dyskusję z naturalizmem i relatywizmem współczesnej epoki? Czy wbrew własnym intencjom nie potwierdza ubocznie ich scientystycznych uprzedzeń przeciwko absolutystycznym teoriom wartości moralnych? A jeśli się doda, że zasadnicze luki w logicznej strukturze koncepcji

Roubiczka wynikają z jego kantowskich i egzystencjalistycznych źródeł inspiracji filozoficznej, czy mimo woli nie nasuwa się końcowa sugestia, że pierwszym warunkiem dla stworzenia koherentnej teorii absolutnych wartości moralnych jest nie zwrot ku, ale odwrót od Kanta i egzystencjalizmu. Znaczy to, że trzeba wejść na drogę systemów, których realizm teoriopoznawczy nie prowadzi do rozdzielenia dróg wiodących umysł ludzki do poznania prawdy, w badaniu zaś absolutu i obiektywnych podstaw porządku wartości umożliwia drogą racjonalnej analizy poznanie przynajmniej istotnych aspektów ich rzeczywistości i zespolenie ich w logicznie zwartą całość.

T. Ślipko