

Marian Przełęcki

## W obronie „etycznej utopii”

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2014.008>

Należałem – wraz z prof. Anną Brożek – do najbliższych współpracowników Profesora Mariana Przełęckiego (1923–2013) w ostatnich latach Jego życia. Profesor Przełęcki jakiś czas temu przekazał mi swoją polemikę z moją krytyką Jego poglądów etycznych – z wyraźną intencją, abym ją opublikował. Z różnych powodów – ukazuje się ona dopiero teraz: już po Jego śmierci. Na szczęście – nie jest to tekst „okolicznościowy” i nie uległ dezaktualizacji: niezależnie od swej warstwy polemicznej – przynosi wyrazistą ekspozycję stanowiska Profesora Przełęckiego.

W swoich tekstach etycznych Profesor Przełęcki unikał zbędnego balastu bibliograficznego. Nie ma powodów, aby Jego woli w tym względzie nie uszanować.

*Jacek Jadacki*

W wydanej 10 lat temu książce Jacka Jadackiego (*Aksjologia i semiotyka*), zamieszczony został obszerny tekst zatytułowany *Utopia etyczna*, którego pierwodruk, pt. *Utopia etyczna Mariana Przełęckiego*, ukazał się w „Etyce” w 1988 r. Dlaczego wracam dziś do tego tekstu, dlaczego chcę się do niego ustosunkować? Wbrew pozorom, powodem nie jest główna teza autora, który swoje wywody kończy stwierdzeniem następującym: „System moralny Przełęckiego jest utopią integralną. I jako taki kodeksem etycznym być nie może”. Z tezą tą, przy pewnej jej interpretacji, zasadniczo się zgadzam. To, co autor nazywa moim „systemem moralnym”, nie miało, w moim zamierzeniu, stanowić „kodeksu etycznego”. Miało przedstawiać pewien ideał etyczny, który

z natury rzeczy ma charakter utopijny. Kodeks etyczny – to system naszych etycznych obowiązków. A ideał etyczny – to wyraz moralnej doskonałości (czy – jak piszę niekiedy – „moralnej świętości”), której za nasz etyczny obowiązek uważać nie można. Przedstawiając zresztą swoje poczucia moralne, starałem się unikać na ogół odwoływania się do pojęcia moralnego obowiązku. Przyznać muszę jednak, że sposób, w jaki te poczucia wyrażałem, mógł nasuwać taką rygorystyczną czy maksymalistyczną interpretację, jaką skłonny jest im przypisywać autor *Utopii etycznej*. I przed tą interpretacją właśnie chciałbym się dziś próbować bronić.

Przedstawienie moich poglądów etycznych jako pewnego „systemu moralnego” było zadaniem niełatwym. Wymagało ono, jak pisze autor, „wskazania – w miarę możliwości bez niedomówień – głównych zasad systemu, być może nawet nie w pełni uświadamianych przez samego Przełęckiego, nie zawsze przez niego wprost wypowiedianych, a na pewno nigdzie dostatecznie nieuporządkowanych”. I rzeczywiście, zgodnie z tym wskazaniem, autor ujmuje w swym artykule to, co nazywa moim „systemem moralnym” za pomocą 48 takich zasad, odpowiednio uszeregowanych i poklasyfikowanych.

Jaki jest mój stosunek do tej „rekonstrukcji”? Podziwiam przede wszystkim wnikliwość i skrupulatność autorskiej analizy. O żadnej z podanych przez niego zasad nie mogę powiedzieć, aby oddawała moje poglądy w sposób błędny. Jednocześnie jednak postać językowa, jaką autor nadaje niektórym z tych zasad, oraz komentarz, w jaki je zapatruje, sugerują pewną ich interpretację, którą odczuwam jako obcą „duchowi” mojej postawy moralnej. Na wstępie tych rozważań próbowałem wskazać na tego rodzaju rozbieżność między moimi intencjami a ich proponowaną przez Jadackiego interpretacją. Muszę zarazem dodać, że rozumiem, skąd się takie rozbieżności biorą.

W swojej rekonstrukcji mojego systemu moralnego Jadacki opiera się głównie na tekstach, które weszły w skład zbioru zatytułowanego *Chrześcijaństwo niewierzących*. Zbiór ten na pewno nie ma charakteru etycznego traktatu. Składają się nań poszczególne, niezależne w zasadzie od siebie, eseje, utrzymane w stylu literackim, niewolnym od emocjonalnej retoryki, patosu i przesady. W swoich późniejszych tekstach etycznych (przedrukowanych w zbiorach *O rozumności i dobroci* oraz *Intuicje etyczne*) starałem się swoje poczucia etyczne wyrazić w sposób bardziej dyskursywny i powściągliwy, ale i one niewolne są od niejasności i niedopowiedzeń. Otóż Jadacki stara się te mankamenty usunąć – wyjaśnić to, co niejasne, i dopowiedzieć to, co niedopowiedziane. Wykracza z konieczności w tych usiłowaniach poza to, za czym ja byłbym gotów obstawać; dopowiada rzeczy, które dla mnie pozostają nierozstrzygnięte, wypełnia luki, których ja bym wypełnić nie potrafił. We wspomnianych esejach etycznych usiłowałem w sposób możliwie sugere-

stywny wyrazić tylko pewne podstawowe intuicje etyczne, nietworzące razem jakiegoś systemu etycznego, pozostawiające otwarte sprawy, na które nie znajduję dostatecznie przekonujących odpowiedzi.

Dotyczy to przede wszystkim tej części rekonstrukcji mojego „systemu moralnego”, której przedmiotem jest moja etyka normatywna. Prócz niej bowiem autor rekonstruuje również moją metaetykę: mój pogląd na istotę poznania etycznego. W rozważaniach tych ograniczę się jednak do owej – głównej zresztą – części normatywnej. Część metaetyczna znalazła bardziej rozbudowany, systematyczny i odpowiedzialny wyraz w mojej rozprawie *Sens i prawda w etyce* i do niej odsyłam zainteresowanych. Tutaj – tylko dwie uwagi dotyczące „poczucia wartości”, które stanowić ma bezpośredni sposób poznania wszelkich wartości, w tym wartości etycznych. W swej zasadzie 35 autor pisze, że poczucie to jest „istotnie nasycone pierwiastkami uczuciowymi”. Ja powiedziałbym wprost, że poczucie to – to nic innego, jak pewne przeżycie uczuciowe, reakcja emocjonalna na konkretny przedmiot, np. konkretny czyn, ujawniająca nam „naocznie” jego wartość. Swą zasadę 48 z kolei, nazwaną „zasadą przenośności ocen”, autor formułuje w sposób następujący: „Nie próbuj wypowiadać przekonania wartościujących w sposób dosłowny: jedynym środkiem ich wypowiedzenia są zdania przenośne”. Jest to, w moim przekonaniu, zalecenie zbyt daleko idące. Przenośny wyraz ocen wydaje mi się właściwy w stosunku do ocen metafizycznych raczej niż etycznych; te ostatnie dopuszczają na ogół sformułowania dosłowne.

Przechodząc do – centralnej dla *Utopii etycznej* Jadackiego – sprawy rekonstrukcji mojej etyki normatywnej, chciałbym raz jeszcze przypomnieć główne idee etyczne, jakie w swych, omawianych przez autora, esejach, usiłowałem wyrazić. Należy do nich przede wszystkim idea dobra moralnego utożsamianego z „dobrocią” i jej konsekwencja w postaci ewangelicznego przykazania „miłości bliźniego” (i „miłości nieprzyjaciół” jako jego szczególnego przypadku). Każda z tych idei, w interpretacji, jakie jej nadaję, budzi pewne wątpliwości i zastrzeżenia autora *Utopii etycznej*. Spróbujmy rozpatrzeć przynajmniej niektóre z nich.

Jeśli najwyższą wartość moralną przyznajemy dobroci, to za czyn dobry moralnie uznać musimy czyn będący aktem dobroci; czynem takim zaś jest czyn altruistyczny, motywowany (jak to określam) troską o dobro drugiego człowieka. Ponieważ świat, w którym żyjemy, jest światem pełnym cierpienia, czyn altruistyczny to przede wszystkim czyn miłosierdzia; nasza troska o dobro drugiego człowieka sprowadza się w istniejącej rzeczywistości do, motywowanej naszym współczuciem, chęci ulżenia mu w jego cierpieniach.

Tak rozumiana dobroć staje się przedmiotem pewnych krytycznych uwag Jadackiego. Pomijam tu sprawę stosowanej przez autora

etycznej terminologii – określeń takich np. jak „zacność”, „zgodliwość” czy „skromność”, którymi ja się w charakterystyce swojego stanowiska nie posługuję ze względu na obce mi ich uczuciowe konotacje. Jedną z głównych uwag Jadackiego dotyczy – podkreślanego przeze mnie – statusu dobroci jako pewnej skłonności, której nie sposób (dziś powiedziałbym: trudno) uzyskać swoim świadomym wysiłkiem. Ten stan rzeczy prowadzi Jadackiego do sformułowania 32 „zasady samorzutności cnót”, która głosi: „Nie próbuj ucnotliwiać świadomie swoich działań”. Ja jednak takiego zakazu nie byłbym gotów wydawać. Sądząc, że „prawdziwa dobroć jest przywilejem wybranych”, piszę, że „nam, którym odmówiono tego przywileju, pozostaje zachowywanie się tak, jakbyśmy byli ludźmi dobrymi, i nadzieja, że się kiedyś nimi staniemy naprawdę”. I zamykam tę refleksję słowami dalekimi od jakiegokolwiek dyskredytacji: „Tym, którym wartość [prawdziwej dobroci] jest dana, towarzyszy nasz zachwyt i podziw, tym, którzy do niej tęsknią i wbrew wszystkiemu z uporem dążą – nasze współczucie i szacunek”.

Główne źródło rozbieżności naszych postaw moralnych upatruję w różnym traktowaniu przez nas owej „moralnej świętości”, w której ja widzę najbliższy mi moralny ideał. Wspominałem o tej różnicy na wstępie tych rozważań. Nie traktuję tej „moralnej świętości” jako naszego moralnego obowiązku. „Wezwanie” do niej nie jest jej żądaniem. Tych, którzy jej nie osiągają, nie nazwałbym (jak to w swej 31 zasadzie czyni Jadacki) „samolubami” lub „sobkami”. Podobnie, nie każdy czyn, który nie jest czynem altruistycznym, uważam za czyn moralnie zły. Może być, rzecz jasna, czynem moralnie obojętnym.

Ta sprawa wiąże się z interpretacją przejętego przeze mnie z Ewangelii przykazania „miłości bliźniego”. Wezwanie: „miłuj bliźniego swego jak siebie samego” jestem skłonny – z powodów już wspomnianych – sprowadzać do zalecenia: staraj się ulżyć w cierpieniu tym, którym możesz to uczynić, nie narażając siebie na cierpienie większe od tego, przed którym ich chronisz. Mimo iż – tak zinterpretowane – przykazanie brzmi na pozór dość powściągliwie, w rezultacie wzywa nas ono do altruistycznego ideału „życia dla innych”. Zawsze bowiem wokół nas są ludzie, którzy bardziej od nas pomocy potrzebują, i którym w jakimś stopniu pomóc możemy. Tylko o kimś w rodzaju Matki Teresy możemy więc powiedzieć, że ów ideał „życia dla innych” stara się naprawdę realizować. Nie każdemu jednak, kto tego nie czyni, możemy zarzucić, że postępuje moralnie źle. Są różne, mniej lub bardziej ofiarne, drogi realizacji tak zrozumianego przykazania „miłości bliźniego”. W niektórych swoich etycznych esejach wspominałem o takich sposobach realizacji tego przykazania, które nie sprowadzają się, jak w przypadku Matki Teresy, do doraźnej pomocy najbardziej cierpiącym, lecz przybierają formy inne, dostosowane do indywidualnych możliwości działającego.

Wobec tej ewangelicznej idei „miłości bliźniego” wysuwa Jadacki pewien zarzut, dotyczący w zasadzie wszelkiej etyki altruistycznej. Na gruncie takiej etyki „status moralny osoby obdarowywanej jest – jak pisze autor – dwuznaczny. Czy dary »odjęte od ust« obdarowującego nie hańbią tego, kto został obdarowany? Czy człowiek święty nie demoralizuje innych?”. Otóż mam nadzieję, że proponowana przez mnie interpretacja przykazania „miłości bliźniego” pozwala uniknąć tych niepożądanych moralnych konsekwencji. Przykazanie to, mówiące o „miłowaniu bliźniego jak siebie samego”, wzywa nas do pomocy drugiemu w nieszczęściu, wtedy gdy pomoc ta nie grozi nam nieszczęściem większym od tego, przed którym ma chronić. Ten więc, kto pomoc taką przyjmuje, nie naraża nas na zło większe od tego, jakiego sam doznaje. Zgodnie z moim poczuciem moralnym, takie zachowanie „obdarowywanego” nie zasługuje na moralną dyskwalifikację. Nie jest czynem egoistycznym, a więc moralnie złym – raczej moralnie obojętnym. A jeśli towarzyszy mu uczucie wdzięczności względem „obdarowującego”, może być czymś moralnie pozytywnym.

Pewne wątpliwości i zastrzeżenia budzi też u Jadackiego ta konsekwencja ewangelicznej „miłości bliźniego”, jaką jest – akceptowana przeze mnie, przy pewnym jej rozumieniu – idea „miłości nieprzyjaciół”. Zgodnie z tym rozumieniem, nie zabrania ona przeciwdziałania wyrządzanej komuś (mnie lub mojemu bliźniemu) krzywdzie; postuluje tylko, aby motywem tego przeciwdziałania było współczucie z krzywdzonym, a nie potępienie krzywdziciela, a więc – chęć pomocy krzywdzonemu, a nie ukarania krzywdziciela. Ideałem przy tym byłoby, aby to przeciwdziałanie mogło się obyć bez przemocy; istotne jednak jest nie tyle bezwarunkowe unikanie przemocy, ile właściwa, pozbawiona wrogości, motywacja ewentualnego jej stosowania (piszę o tym w artykule *O tolerancji w sprawach moralnych*).

Kilka słów komentarza wymaga też mój stosunek do idei moralnego osądu, powołujący się na ewangeliczny postulat: „Nie sądźcie”. Starałem się mianowicie pokazać, że ów moralny osąd nie jest niezbędnym warunkiem moralnie dobrego postępowania; co więcej – jest czymś moralnie niepożądanym (patrz: *Moralność bez moralnego osądu*). Otóż to ostatnie twierdzenie dotyczy nie tyle moralnego osądu samego czynu, ile moralnego osądu jego sprawcy, który to osąd wydaje się jednak z tamtym, jeśli nie logicznie, to psychologicznie, nieuchronnie związany.

Poprzestaną na tych kilku uwagach, gdyż ustosunkowanie się do wszystkiego, co w proponowanej przez Jadackiego rekonstrukcji mojej „utopii etycznej” budzi we mnie chęć reakcji, wymagałoby rozważań obszerniejszych od rozważań autora. Bogactwo uwag Jadackiego i zwięzłość ich sformułowania nie pozwalają na wyczerpujące ich omówienie (które – obawiam się – byłoby interesujące dla nas dwóch

jedynie). Na zakończenie więc chcę tylko poruszyć raz jeszcze sprawę, o której wspomniałem już poprzednio i w której widzę sedno różnicy w naszym spojrzeniu na tę moją „etyczną utopię”. Sprawa ta dotyczy roli obowiązku w naszym postępowaniu moralnym. Dla Jadackiego jest to kluczowe pojęcie moralne, ja natomiast chciałbym się bez niego obejść. Niestety pewne moje teksty, w szczególności niektóre zawarte w nich sformułowania, sugerują taką interpretację mojego stanowiska, jaka obca jest moim intuicjom, a jaką w swej rekonstrukcji mego stanowiska przyjmuje Jadacki.

Do tekstów takich należy np. wypowiedź *Granice obowiązku*, w której piszę, co następuje:

Nie ma granic moralnych zobowiązań. Nie ma „minimum moralnego”, które by mogło nam zagwarantować czyste sumienie, zapewnić tytuł człowieka dobrego, człowieka, któremu nic zarzucić nie można, który jest „w porządku”... Żyjemy otoczeni morzem ludzkich nieszczęść, którym w jakimś stopniu moglibyśmy zapobiec i których wobec tego w tym samym stopniu jesteśmy współsprawcami.

Otóż wywód ten rozumiany być może jako nakładający na nas „maksimum” moralnych zobowiązań: obowiązek dążenia do moralnej doskonałości. Nie jest to jednak sens, który ja w wywodzie tym chciałem wyrazić. W stwierdzeniu, iż „nie ma granic moralnych zobowiązań”, nie chodziło mi o to, że obowiązkiem jest również najbardziej heroiczne zachowanie moralne, lecz o to, że nie ma czegoś takiego, jak granica między tym, co jeszcze jest, a tym, co już nie jest naszym moralnym obowiązkiem. Ja w każdym razie nie dysponuję takim pojęciem moralnego obowiązku, które pozwalałoby taką granicę przeprowadzić – wyróżnić taki zakres zobowiązań, których spełnienie gwarantowałoby mi czyste sumienie: poczucie, że pod względem moralnym nic mi zarzucić nie można. Myślę, że nikt – poza co najwyżej „moralnymi świętymi” – tego poczucia mieć nie może; że wszyscy musimy żyć ze świadomością swej moralnej ułomności; że nie ma takiego minimum moralnych zobowiązań, których wypełnienie mogłoby nas uwolnić od wyrzutów sumienia. To przekonanie jest nie tyle konsekwencją jakiegoś moralnego maksymalizmu, ile raczej wyrazem pewnego życiowego pesymizmu (pewien rodzaj takiego pesymizmu Jadacki istotnie mi przypisuje – m.in. w zasadach 25 i 26).

Otóż zależy mi na tym, aby tak właśnie ta moja „utopia etyczna” była rozumiana. I tak też przedstawiam ją wyraźnie w swojej rozprawie z 2004 r.: *Sens i prawda w etyce*. W jej rozdziale ostatnim, zatytułowanym *Istota dobra moralnego*, przeciwstawiam dwa typy systemów etycznych: etykę powinności, opartą na kategorycznym pojęciu moralnego obowiązku („czyn A jest moralnym obowiązkiem”), i etykę preferencji,

opartą na porównawczym pojęciu moralnego dobra („czyn *A* jest moralnie lepszy niż czyn *B*”). Swą wersję etyki altruistycznej traktuję jako pewną etykę moralnej preferencji, a nie – moralnej powinności. W przeciwieństwie do etyki powinnościowej, która dostarcza nam pewnego etycznego kodeksu, etyka preferencjalna dostarcza nam jedynie pewnego etycznego ideału. Kodeks etyczny mówi, co w danej sytuacji jest naszym moralnym obowiązkiem. Ideał etyczny mówi jedynie, co w danej sytuacji byłoby moralnie najlepsze i pozostawia nas z trudną wolnością moralnego wyboru.