

O marksizmie, sprawiedliwości i moralnych niepokojach

z Profesorem Henrykiem Jankowskim

rozmawia Magdalena Środa

Magdalena Środa: W jednej z prac scharakteryzował Pan swoje stanowisko etyczne jako „refleksyjne i celowościowe”. Czy jest ono jakoś związane z zajmowaną przez Pana postawą materialistyczną? Czy w ogóle ontologia może wpływać lub determinować określony typ przekonań aksjologicznych lub moralnych?

Henryk Jankowski: Materializm w ontologii czy empiryzm w teorii poznania nie wyznaczają żadnych konkretnych postaw aksjologicznych. Jeśli mówię, że materializm wiąże się z moralnością refleksyjną i celowościową, to bynajmniej nie chcę przez to wskazywać na jakieś konkretne wartości. Z ontologii materialistycznej czy z empirycznej teorii poznania bezpośrednio nic nie wynika w aksjologii i dlatego ktoś, kto zajmuje takie stanowiska, musi zacząć poważnie zastanawiać się, jak w ogóle można stwierdzać, że coś jest lub nie jest wartością. Na zależności te patrzę więc od strony negatywnej. Pogląd na świat, który wiąże się z filozofią materializmu czy empiryzmu, wyklucza — przy założeniu koherencji — przyjęcie pewnych konstrukcji, natomiast nie nakłania do przyjęcia jakiegokolwiek. Materializm stwarza szerokie pole do tego, jakie stanowisko w kwestiach moralnych zająć. Refleksje dotyczące moralności nie mają jednak żadnego fundamentu ontycznego.

M. Ś.: To dobrze czy źle?

H. J.: Dobrze, ponieważ nie ma żadnych ograniczeń dotyczących konstruowania odtwarzania, stwarzania systemu wartości. Natomiast źle, dlatego że czasem lepiej mieć pewność, że wartości mają jakiś bytowy fundament, że tkwią w jakichś istnościach, że przynależą, w podstawowym sensie, ludzkiej egzystencji. Gdyby bowiem tak było, mielibyśmy się do czego odwoływać, byłaby jakaś obiektywność, pewność. Ale w moim przeświadczeniu nie możemy tego robić, nie mamy wystarczających podstaw. Przeciwnie: mamy aksjologiczną próżnię, którą należy czymś wypełnić.

M. Ś.: Jak w takim razie uchronić się przez zarzutem arbitralności lub relatywizmu?

H. J.: W moim przekonaniu nie ma filozofii moralnej, która, w pewnym momencie, nie dochodziłaby do kwestii arbitralności. Problem tylko, w którym miejscu. Czasem jest to moment wyboru takiego obrazu świata, który ma już w sobie pewne wartości. Ale nie ma takiego obrazu świata, który by z absolutną, logiczną koniecznością zniewalał kogoś do przyjęcia go. Nie ma czegoś takiego, a zatem ten wybór w istocie rzeczy również jest arbitralny, tylko jakby przesunięty do innej sfery. Jest on wyborem filozoficznym czy światopoglądowym, a nie tylko — moralnym.

W ogóle — jak sądzę i jest to dla mnie bardzo ważne — nawet przy oczywistych ocenach zawsze gdzieś musi tkwić jakaś arbitralność. Poczynając od najbardziej fundamentalnej kwestii, jak ta na przykład, dlaczego prawda ma być lepsza od fałszu? Wszyscy wiemy, dlaczego i to odczuwamy; możemy też podać różne argumenty, pragmatyczne i niepragmatyczne, że prawda jest lepsza. „Dzięki prawdzie — mogę powiedzieć — działam skuteczniej”, „wolę prawdę” itd. Ale zawsze, gdzieś, w którymś miejscu, na jakimś poziomie, będziemy mieli do czynienia z arbitralnością, nawet w sprawach tak ewidentnych, jak wartość prawdy czy fałszu. Człowiek zawsze dokonuje wyboru. Niebezpieczeństwo arbitralności przy przyjęciu mojej postawy etycznej (moralności refleksyjnej i celowościowej) nie jest ani mniejsze, ani większe niż przy przyjęciu jakiegokolwiek innej postawy.

Czym innym jest kwestia relatywizmu. To wymaga zupełnie odrębnych rozważań. Odrębnych i szczegółowych, zwłaszcza, że w Polsce termin ten jest często nadużywany. Właściwie teraz powiedzenie, że coś jest relatywne to niemal tyle, że coś jest złe. Tymczasem, jak wiemy, są relatywizmy godne akceptacji: relatywizm historyczny, kulturowy, socjologiczny. Relatywizm jest tu bowiem postulatem metodologicznym. W tym kontekście jest to przyzwoite — rzekłbym — salonowe pojęcie filozofii moralnej. Jeden jedyny problem dotyczy relatywizmu aksjologicznego. Ale nie jest to taka prosta sprawa. Według I. Lazari-Pawłowskiej — jak wiemy — relatywizm aksjologiczny polega na uznaniu, że dwa sprzeczne sądy moralne mogą być współprawdziwe. Ci jednak, którzy posługują się pojęciem relatywizmu, nie wiedzą nic o tych różnicach i traktują „relatywizm” jako rodzaj pałki do pogięcia lub wręcz do eliminacji przeciwnika. Ale nie chcę o tym teraz mówić, bo to wymaga dłuższej i bardziej subtelnej argumentacji.

M. Ś.: Mówi też Pan Profesor o swojej filozofii moralnej, że ma charakter celowościowy? W jakim sensie?

H. J.: Punktem wyjścia jest tu elementarne odróżnienie postawy zasadniczej i celowościowej. Postawa zasadnicza polega na akceptacji pewnego systemu norm, albo jednej normy, i działaniu — z poszanowaniem dla tej normy — niezależnie od konsekwencji. Najbardziej klasycznym i szacownym przykładem takiej postawy jest rygoryzm kantowski, który polega na uznaniu, że moralność czynu zależy od

respektowania imperatywu kategorycznego. Człowiek o postawie zasadniczej może traktować skutki swego czynu jako coś, co stanowi ważną — jak to Kant mówi — oprawę czynu, ale co w żaden sposób nie zmienia jego wartości moralnej. Taka postawa jest spójna, elegancka teoretycznie i konsekwentna. Co więcej, jest to postawa, która gwarantuje coś, co byśmy nazwali spokojem lub czystością sumienia; biorę tu bowiem odpowiedzialność za całe swoje wnętrze, za motywacje itd., natomiast nie biorę odpowiedzialności za to, co wynika z tych motywacji. Jest mi oczywiście przyjemnie, kiedy z moich intencji wynika coś dobrego, ale to już nie jest sprawa mojej odpowiedzialności.

Otóż moje sympatie teoretyczne są skierowane na inny typ postawy, na postawę celowościową. Uważam, że ocena lub norma moralna ma sens i wartość, jeśli respektowanie jej czy obrona przynosi ludziom wymierne, dodatnie dające się ocenić skutki. Tak też uznaje się na gruncie materializmu, racjonalizmu czy empiryzmu. Uważam, że ocena czynu i intencje muszą być przede wszystkim związane z konsekwencjami naszego działania.

M. Ś.: Spór między postawą celowościową i zasadniczą, czy między deontologami i konsekwencjonalistami trwa co najmniej od czasów Oświecenia. Obecnie toczy się on również w obrębie współczesnej filozofii politycznej. R. Dworkin pisze: „Teoria może być oparta na celu, a wówczas jej zwolennicy uznają za fundamentalny pewien cel, np. wzrost ogólnego dobrobytu [...]; może być też oparta na obowiązku, a wtedy jej zwolennicy uznają za podstawowy pewien obowiązek na przykład posłuszeństwa wobec woli Boga wyrażającej się w dziesięciu przykazaniach”. Dworkin jest przekonany, że istnieją czyste lub prawie czyste przypadki podpadające pod każdy z tych rodzajów teorii. Jak to jednak wygląda w praktyce, czy takie dwie teorie mogą funkcjonować „pokojowo” obok siebie w jednym społeczeństwie, czy, jeśli istnieją, doprowadzają do moralnej i politycznej schizofrenii?

H. J.: Sądzę, że teorie te mogą koegzystować bez żadnych kłopotów. Natomiast mogą one dotyczyć, i rzeczywiście dotyczą, różnych sfer rzeczywistości. To znaczy, gdybyśmy stosowali te dwie teorie do jednego i tego samego przypadku, to pojawiłyby się rozbieżności, natomiast w zakresie szeroko rozumianej moralności politycznej i społecznej jest rzeczą racjonalną stosowanie zamiennie reguł deontologicznych (postawa zasadnicza) lub reguł celowościowych i to nie będzie żaden eklektyzm. Posłużmy się przykładem. Jeżeli chodzi o postawę zasadniczą to dotyczy ona (i powinna dotyczyć) elementarnych moralnych warunków życia społecznego. Pewnych rzeczy nie można robić cokolwiek by się nie działo. I. Łazari-Pawłowska nazwała to bezwzględными zasadami moralności. Zasady te zakazują zabijania, stosowania tortur itd. Stosowanie wobec nich reguł celowościowych, nie miałoby sensu; normy bezwzględne chronią bowiem te wartości, które nie mogą być przedmiotem jakichkolwiek kalkulacji; nie można ich poświęcić dla jakichś innych celów. Natomiast istnieje wiele innych dziedzin, w których musi-

my dokonywać wyborów, w których musimy oceniać, ważyć racje i skutki, i w tych innych dziedzinach bardziej stosowna jest postawa celowościowa.

Są to więc postawy, które mogą współistnieć, mogą się wspierać i które, dzięki temu współistnieniu, mogą sprawiać, że nasze oceny i normy w sposób bardziej pełny odpowiadają na problemy moralne. Przyjęcie jednej i tylko jednej postawy jest w moim przekonaniu błędne.

M. Ś.: W jaki sposób ukształtowały się Pana poglądy etyczne? Ile w nich jest wpływu marksizmu, Marka Fritzhandy, ile innych szkół i osób? Marii Ossowskiej, Tadeusza Kotarbińskiego?

H. J.: Nie jest to pytanie teoretyczne, ale biograficzne; jest to zarazem pytanie trudne. Muszę mówić o sobie, prawda?

M. Ś.: Tak, zacznijmy od początku, od Nieświeża...

H. J.: Jeżeli chodzi o wpływ rodzinnej edukacji to moje wczesne moralne poglądy miały charakter tradycyjny. Tak to w tym pokoleniu wyglądało. Ze wszystkimi plusami i minusami. Otrzymałem tradycyjne patriotyczne, religijne, wychowanie. W moim pokoleniu mało kto nie przeszedł przez takie wychowanie: obrzędy, wiara, przysłowiowa już dziś ministrantura, *Trylogia*, Żeromski, patriotyczny kanon literatury polskiej, „Szare szeregi”. Nie było to ani wyjątkowe, ani ciekawe. Na owe czasy — standard. Później był okres wątpliwości, ale również stereotypowych; opisał to Parandowski w *Niebie w płomieniach*. Były więc te wszystkie pomysły, że człowiek jest mądrzejszy i ta „mądrość” raz trafiała na katechetów bardziej otwartych, raz na mniej. Miałem trudności ze zrozumieniem pewnych struktur związanych z wierzeniami religijnymi. Szczególnie interesowała mnie kwestia determinizmu, wolności i predestynacji. Jest to jeden z trudniejszych problemów i do tej pory nie mam tu jasności. Później to jednak było coś innego. Dojrzewanie przypadło na okres przełomu, to znaczy końca drugiej wojny światowej i początków nowych czasów. Był to koniec szkoły średniej i czas zetknięcia się z marksizmem. Stało się to na studiach, a studiowałem prawo.

M. Ś.: Który to był rok?

H. J.: 1949.

M. Ś.: A więc okres stalinizmu? Stalinowskie prawo?

H. J.: Tak, ale jeżeli chodzi o Wydział Prawa to stopień indoktrynacji nie był tak wysoki, jak gdzie indziej. Uczyli tam starzy profesorowie, którzy dopisywali do swoich podręczników jakieś fragmenty ideologiczne; nikt tego poważnie nie traktował.

M. Ś.: A skąd w ogóle pomysł studiowania prawa? Czy był to świadomy wybór?

H. J.: Nie miałem żadnych pomysłów, a jak ktoś nie miał skryształizowanych zainteresowań to siedł na Wydział Prawa. To nie pasja, ale raczej jej brak mnie tam skierował.

M. Ś.: Kto wtedy wykładał, byli tam jacyś filozofowie?

H. J.: Na prawie wykładał prof. Tadeusz Kotarbiński, który napisał wówczas podręcznik logiki dla prawników i był bardzo ceniony jako logik. Wykładał tam również swoją filozofię, ale zupełnie mnie to wtedy nie pociągało. Jego koncepcja reizmu wydawała mi się tak trywialna, tak prosta, że dziwiłem się, że można temu w ogóle poświęcać jakieś wykłady. Na prawie miał również zajęcia prof. Emil Adler. Nie był on filozofem, tylko germanistą i wykładał marksizm. I była tam grupa studentów prawa, która poszła do niego na seminarium. Z ciekawości. To nie był ani kurs stalinizmu, ani marksizm Drugiej Międzynarodówki, ale coś pośrodku.

Teksty Marksa i Engelsa nie należą do tekstów jasnych. Zacząłem je czytać, starałem się je zrozumieć i wciągnąłem się. A potem zacząłem je akceptować. Była to być może nie tyle zgoda na ich treść, co zadowolenie z faktu, że je rozumiem, mimo że są trudne. To znane zjawisko psychologiczne. Zrozumienie czegoś trudnego rodzi akceptację. Poza tym to było naprawdę ciekawe, te wszystkie problemy, polemiki, zażarte dyskusje... Marks i Engels pisali przecież barwnym językiem. Zainteresowanie marksizmem spowodowało akces do tej właśnie, a nie innej filozofii.

M. Ś.: Czy to nie było po prostu dobrze widziane, by młodzi ludzie chodzili na marksistowskie seminaria?

H. J.: Nie, na roku było 500 osób, studiowało się te wszystkie tradycyjne przedmioty prawnicze, bardziej lub mniej ideologicznie. Ale był to taki okres, gdy wprowadzono dwustopniowy tok studiów. Najpierw były trzyletnie studia zawodowe, a potem — można było przejść na dwuletnie studia magisterskie. Z tych pięciuset osób niewiele miało na to szanse. Było wtedy ogromne zapotrzebowanie na prawników i wszędzie dostawali oni pracę. Ci natomiast, którzy mieli zainteresowania bardziej teoretyczne szli na dalsze studia. Ja zdecydowałem się pójść na studia filozoficzne, które wówczas były studiami dwuletnimi (po uprzednim zakończeniu studiów trzyletnich). W zamierzeniu miały one kształcić kadry filozofów marksistowskich. Nie była to jednak wówczas taka szkołka, jaka istniała w „bratnich” krajach, w ZSRR czy w NRD. Filozofię w Warszawie wykładała nader interesująca kadra. Wykładał wtedy prof. Tadeusz Kronski, prof. Jan Legowicz, prof. Adam Schaff, prof. Nina Assorodobraj. To nie byli żadni marksści po krótkim przeszkoleniu, to byli profesorowie o gruntownym i wszechstronnym wykształceniu. Byli też tam tacy ludzie, jak Julian Hochfeld, czyli częściowo działacze, częściowo uczeni. Jeśli chodzi o młodszą kadre to w Instytucie Filozo-

fii uczyli Bronisław Baczko, Leszek Kołakowski czy Marek Fritzhand, który miał za sobą studia u Romana Ingardena we Lwowie.

Jednym słowem, Instytut Filozofii to nie była w owych czasach, ani zresztą nigdy, jakaś marksistowska szkołka. Nie było tam szkoleń. Nie wszyscy też wykładali marksizm, a marksizm był tam wykładany na rzeczywiście dobrym poziomie. Niewątpliwie zaangażowałem się wtedy w marksizm, a ponieważ interesowała mnie etyka, związałem się z M. Fritzhandem. Nie miał on — chociaż tak się niekiedy sądzi — dogmatycznych przekonań. W tym okresie był to jeden z najbardziej otwartych marksistów. Potwierdza to w swojej książce Andrzej Walicki, z którym, *nota bene*, chodziliśmy na to samo seminarium. M. Fritzhand nie zmienił się, to raczej jego ocena zmieniła się po 56 roku.

M. Ś.: Na czym polegała otwartość Profesora Fritzhanda? Można było z nim polemizować?

H. J.: To oczywiście, możliwości dyskusji, polemiki, krytyki w tym Instytucie były zawsze. Otwartość M. Fritzhanda polegała na czym innym. Starał się on wówczas humanizować system moralny marksizmu. Robił to głównie poprzez powrót do źródeł, czyli do młodego Marksa. W okresie stalinizmu, etyka marksizmu sprowadzała się do interpretacji walki klasowej, mówiła o kolektywie, interesie społecznym, lekceważyła owe egzystencjalne elementy, które występowały w filozofii młodego Marksa. Fritzhand starał się to zmienić, nie tyle przez krytykę Marksa, lecz właśnie przez reinterpretację jego doktryny w duchu humanistycznym, młodomarksowskim.

M. Ś.: Czy marksizm niepodzielnie panował wówczas w Instytucie? Co z fenomenologią? Ze Szkołą Lwowsko-Warszawską?

H. J.: Fenomenologia nigdy nie była popularna na Uniwersytecie Warszawskim i właściwie w tym Instytucie nie występowała. I to wcale nie z powodów ideologicznych. Natomiast Szkoła Lwowsko-Warszawska miała poważnych reprezentantów w Instytucie Filozofii. Większość, również i marksiści byli w jakimś sensie zwolennikami tej szkoły. Wszyscy czerpali z jej metodologii, z postulatu jasności języka, analizy pojęć itd. Trzeba też pamiętać, że w latach pięćdziesiątych, w okresie odwilży, w Instytucie wznowili swoje zajęcia Maria i Stanisław Ossowskcy, do tej pory odsunięci od pracy dydaktycznej. Zaczęłem uczęszczać na konwersatorium etyczne Marii Ossowskiej i mogę powiedzieć, że był to jeden z tych czynników, który miał na mnie duży wpływ.

M. Ś.: Był taki okres w etyce, i miał on za swoje przyczyny sytuację zarówno polityczną, jak i teoretyczną, że w Instytucie zajmowano się albo etyką marksistowską, albo realizacją programu opracowanego przez Wittgensteina i realizowanego przez Austina, Stevensona i innych tak zwanych filozofów analitycznych

(co stanowiło swoistą ucieczkę przed marksizmem). Obydwa podejścia okazały się niewystarczające wobec fali problemów współczesnego świata...

H. J.: To nieporozumienie, nie mogę tego zaakceptować. Nikt z grona etyków na Uniwersytecie Warszawskim nie zajmował się realizowaniem programu Wittgensteina. Powiedzenie, że Profesor Ossowska w jakiejś mierze realizowała program analityków to jeszcze większe nieporozumienie. Maria Ossowska była naprawdę oryginalnym filozofem. Anglosascy analitycy, cokolwiek by nie powiedzieć o ich zasługach, pod wieloma względami nie mogli Jej dorównać. M. Ossowska nie publikowała za granicą i może dlatego nie była wówczas doceniana na świecie.

Paradoksalnie, problematyką metaetyczną w większej mierze interesowali się marksiści, chcąc wyjść na szersze wody. Przedstawiciele Szkoły Lwowsko-Warszawskiej mieli swoje własne cele. Do tej pory pamiętam spór Stanisława Jędynaka z Profesorem Tadeuszem Kotarbińskim: Jędynak ciągle powoływał się na Stevensona, ku wielkiemu zniecierpliwieniu Kotarbińskiego. Kotarbiński był tak znaczącym filozofem, że nie musiał ani znać, ani czytać Stevensona, to nie był dla niego żaden autorytet. Proszę pamiętać, że jedna z pierwszych książek poświęconych metaetyce w Polsce wyszła spod pióra marksisty, M. Fritzhanda. W Jugosławii metaetyką zajmował się inny marksista — S. Stojanovic. Natomiast M. Ossowska i I. Lazari-Pawłowska zajmowały się metaetyką jedynie o tyle o ile. Pawłowska wydała *Metaetykę* (antologię tekstów), nie dlatego, że jakoś szczególnie się tym zajmowała, lecz po prostu chciała udostępnić polskiemu czytelnikowi teksty metaetyczne.

M. Ś.: Jest więc jakaś polska szkoła etyczna, niezależna od marksizmu, fenomenologii, pozytywizmu?

H. J.: Trudno powiedzieć. Na pewno M. Ossowska miała swój własny pomysł na uprawianie etyki, który z podziwu godną konsekwencją wykonywała przez całe życie. Polegał on na tym, by nie angażować swoich własnych ocen w opisywane zjawiska, mówić i pisać klarownie, maksymalnie unaukować i uporządkować takie dziedziny, jak socjologia, psychologia i historia moralności. I temu odpowiadają te dzieła, które pozostawiła. I to niewątpliwie jest fenomen w skali europejskiej filozofii.

M. Ś.: A jej uczniowie?

H. J.: Nie było ich zbyt wielu: Ija Lazari-Pawłowska, Hanna Malewska, Adam Podgórecki, Krzysztof Kiciński i inni.

M. Ś.: Maria Ossowska mało jednak zajmowała się kwestiami praktycznymi.

H. J.: Jej filozofia nie miała nawet takich aspiracji; ustosunkowanie się do teraźniejszości miało charakter bardzo pośredni. Była tam przede wszystkim trzeźwa i obiektywna analiza. Może jest trochę takich praktycznych zagadnień w *Moralności*

ci mieszczańskiej czy w pracy o etosie walki, ale to miało charakter bardzo pośredni.

M. Ś.: Kwestie te są obecne w książkach Pana Profesora.

H. J.: Staralem się rzeczywiście wykraczać poza teoretyczną filozofię moralną, przynajmniej w zakresie polskich kwestii. I próbowałem to robić z punktu widzenia marksizmu.

M. Ś.: W wydanej na początku lat osiemdziesiątych pracy *Etyka marksizmu i praktyka*, pisał Pan Profesor, że „najbardziej zasadnicze problemy (w naszej rzeczywistości) wystąpiły w odniesieniu do zjawisk określonych w kategoriach odpowiedzialności, równości, sprawiedliwości i zaangażowania społecznego”. Te właśnie problemy traktował Pan Profesor jako skupiające na sobie doświadczenie konfliktu i kryzysu. Jak zmienia się ich rozumienie? Czy to podejście, jakie zajmował Pan Profesor, jest nadal aktualne?

H. J.: Chodziło tu o bardzo prostą rzecz, o to, że socjalizm wypaczał te ideały, które były ważne na gruncie marksizmu. Chodziło mi przede wszystkim o to, by konfrontować marksistowski ideał z praktyką. I nie było to trudne. Na przykład, główną zasadą sprawiedliwości dystrybutywnej socjalizmu była zasada podziału według pracy. W Polsce stosowano ją nawet bez próby zbudowania kryteriów, dzięki którym pracę ludzką można porównywać i ewaluować. Mieliśmy więc do czynienia z sytuacją, w której głośno i chętnie deklarowano: „każdemu według pracy”, nie znając narzędzi takiego podziału. Ewidentne zwyrodnienia widoczne były również przy dystrybucji dóbr. Tam nie było w ogóle żadnych reguł. Nie działały wtedy żadne reguły sprawiedliwości rynkowej. Rynek był nie tylko reglamentowany, ale i — w pewien sposób — organizowany poprzez system przydziałów lub system dostępów do różnych dóbr, który był znacznie ważniejszy niż pieniądze. Mało kto już o tym pamięta. Zasada sprawiedliwości była więc łamana dwukrotnie: raz przy dystrybucji wynagrodzeń, dwa — przy organizacji rynku. To były wówczas najpoważniejsze systemowe naruszenia. Staralem się o tym pisać i mówić. Podobnie było z dostępem do służby zdrowia. *Nota bene* trudno powiedzieć czy teraz jest lepszy...

M. Ś.: Pisał Pan Profesor o sprawiedliwości, o wolności...

H. J.: Staralem się zawsze stosować w analizie Millowską zasadę wolności, a więc w istocie rzeczy regułę, zgodnie z którą ograniczenia wolności muszą legitymować się jakąś racją, podczas gdy ich brak nie wymaga żadnych uzasadnień. Był to przecież okres prohibitów w bibliotekach, cenzury w prasie i wydawnictwach itd. Te ograniczenia nie dały się uzasadnić żadną racją etyczną. To właśnie starałem się uczynić przedmiotem dyskusji.

Zasady Millowskiej bronię również w ocenie prawa. Przeciwdstawiałem się tendencjom (widocznym również w obecnej polityce), które starają się uczynić z pra-

wa narzędzie wymuszania określonych postaw. To jest nadużywanie prawa. Moje stanowisko pozostaje niezmienione do dziś. Można wpływać na postawy, można je modyfikować przy pomocy perswazji, metod wychowawczych, ale czymś zupełnie innym jest reglamentacja prawna. Jeśli chce się wymuszać określone zachowania za pomocą prawa karnego, to trzeba mieć ku temu bardzo poważne racje. Jest rzeczą oczywistą, że prawo musi zakazywać morderstwa, rabunków, gwałtów, lecz próba zaangażowania prawa do takich spraw na przykład jak to, co człowiek ma czytać, czy może oglądać filmy pornograficzne, co reklamować a czego nie itd. nie wydaje mi się czymś uzasadnionym.

M. Ś.: A jaki jest stosunek Pana Profesora do problemu wciąż aktualnego — do kary śmierci?

H. J.: Muszę wyznać, że jest to problem, nad którym często się zastanawiałem, ale co do którego nie potrafię zająć jednoznacznego stanowiska. Zawsze się waham. Znam wszystkie argumenty abolicjonistów; mogę je wyliczyć, rozumiem je i jakoś akceptuję. Natomiast od czasu do czasu stykam się z takimi przypadkami, że poważnie się zastanawiam, czy ogólna akceptacja zakazu kary śmierci jest słuszna.

M. Ś.: Czy to nie jest tak, że nawet ci, którzy chcą stosować karę śmierci, w istocie rzeczy nie chcą czyjeś śmierci, lecz jedynie pełnej, bezwarunkowej, dożywotniej izolacji skazanego? I to najlepiej nie za nasze podatki...

H. J.: Jeśli istniałaby możliwość całkowitej izolacji pewnych przestępców bez zwolnień warunkowych, bez przepustek, bez amnestii itd. to nawet mogłoby to być za nasze pieniądze. Nie posuwałbym się wtedy do kary śmierci. Aczkolwiek muszę powiedzieć, że sytuacja, w której się dzisiaj znajdujemy, z jej przerażającą statystyką kryminalną, nie sprzyja przeciwnikom kary śmierci.

M. Ś.: Wróćmy do teorii. Jaki jest stosunek Pana Profesora do marksizmu dzisiaj?

H. J.: Aksjologia młodego Marksa miała wiele ujęć godnych akceptacji i to samo tyczy się postulowanej wrażliwości społecznej. Hegłowski opis procesów historycznych, przejęty przez Marksa, ma wyraźne walory estetyczne. To uwodzący schemat, koherentny filozoficznie. Ponadto ten schemat zaspokajał potrzebę eschatologii, dawał poczucie porządku, wyraźną propozycję uchylecia zła. Co również ważne, zarówno w sensie teoretycznym, jak i praktycznym ta wizja wiązała się z określoną koncepcją natury ludzkiej. Jeżeli ustanie wpływ negatywnych czynników — twierdził Marks — to „prawdziwa” natura ludzka ujawni się i wszystko będzie dobrze. Rzecz jasna, było to i jest złudzenie. Ale nie jest to złudzenie związane tylko i wyłącznie z marksizmem. Każdy ruch społeczny ma jakieś piękne idee, które zapalają pokolenia, ale gdy pierwszy szereg idealistów odejdzie, przychodzą po nich pragmatycy, po pragmatykach — cynicy. I wszystko się zmienia, deformuje. Trzeba więc z przykrością powiedzieć, że to nie wyszło. Był

to straszny eksperyment, przekształcił się w swoją karykaturę. Wobec tego siłą rzeczy system marksizmu jako pewna całość zarówno interpretacyjna, jak i aksjologiczna nie może być akceptowana przez człowieka, który widzi jak się rzeczy mają.

M. Ś.: Ale jakieś idee, poglądy, oceny, sentymenty... coś przetrwało?

H. J.: Zawsze coś pozostaje. Dla mnie ta zimna, bezosobowa, choć skuteczna gospodarka rynkowa jest nie do zaakceptowania. Niezależnie od tego, w jakiej sytuacji osobiście się znajduję. Przedmiotem ubolewania jest dla mnie, że te społeczne siły, które były największym czynnikiem przemian, są teraz największymi przegranymi dokonanej transformacji. Mam na myśli robotników wielkoprzemysłowych, chłopstwo, w pewnym sensie również inteligencję. Mam więc niechęć do tych wszystkich, którzy tak dumni są z wyrażanych w liczbach sukcesów naszej gospodarki, a których nie obchodzi całkowicie los ludzi słabych.

Benjamin Franklin stworzył kiedyś mit, któremu wierni są niektórzy nasi politycy, mówiący o tym, że każdy jest kowalem własnego losu, wszyscy mamy równe szanse na sukces, a cała reszta to sprawa osobistych zdolności, pracowitości, uporu itd. Te wszystkie ideologie amerykańskiego sukcesu, te książeczki opowiadające o pucybutach, którzy stali się milionerami, to fikcja. Socjologowie dobrze wiedzą, jak bardzo szanse na sukces uzależnione są od różnych, złożonych, niezależnych od jednostki czynników.

Akceptuję różne nierówności, ale jestem niechętny nierównościom niezawinionym przez ludzi, a które są traktowane jako coś normalnego. To zapewne pozostałość marksizmu.

M. Ś.: No dobrze. Ale w jaki sposób Pan Profesor godzi uprzednio deklarowane przywiązanie do Millowskiej koncepcji wolności z postulatami wyrównywania tych różnic sytuacji ludzi, które od nich nie zależą?

H. J.: Rzeczywiście, tu powstaje pytanie, czy poglądy przedstawione w tym wywiadzie są spójne? Czy można być zarazem zwolennikiem liberalizmu i zwolennikiem takiej redystrybucji dóbr, by przynajmniej ulżyć doli najsłabszych członków społeczności? W związku z tym chciałbym powiedzieć, że jestem w całości za wolnością w sensie Millowskim w szeroko rozumianej sferze kultury, światopoglądu, stylów życia, obyczajów. W odniesieniu do kwestii ekonomicznych wydaje mi się, że godną akceptacji modyfikacją liberalizmu jest koncepcja sprawiedliwości w ujęciu J. Rawlsa. Nie jest to łatwe do praktycznego zastosowania, jednakże należy przynajmniej starać się w polityce społecznej aplikować reguły tej koncepcji. Z drugiej strony, niechętnie przyznaję, że pewną rolę może odegrać tu działalność charytatywna i filantropijna, która w naszym kraju jest obecnie rozwijana. Mówię „niechętnie”, bowiem jeszcze nie zostały wypracowane formy tej działalności. Czasem są one drażniące i przypominające huczne bale na wznieśłe cele. Można odnieść wrażenie, że niektóre akcje tego typu służą wyłącz-

nie poprawieniu wizerunku i dobrego samopoczucia ludzi doskonale ulokowanych w naszej społeczności. Miejmy jednak nadzieję, że będzie następowała pozytywna ewolucja w tym zakresie.

M. Ś.: Mówiliśmy już o karze śmierci, ale ponieważ jest to wywiad dla „Przeglądu Filozoficznego”, musimy również porozmawiać o śmierci człowieka w bardziej ogólnym sensie. Miałabym więc pytanie związane z obecnymi filozoficznymi modami. Popularne jest dziś stanowisko filozofii antyhumanistycznej i antyindywidualistycznej połączone z odrzuceniem oświeceniowego antropocentryzmu, z „decentracją” podmiotu, z przesunięciem uwagi z indywidualistycznej egzystencji na — jak pisze Heidegger — „bycie w ogólności” lub — co też jest znamienne tendencją — na zainteresowanie się językiem, tekstem, słownikiem jako jedyną rzeczywistością i wyznacznikiem „ontologii”.

Jakie jest stanowisko Pana Profesora w sprawie „śmierci metafizyki”, upadku „oświeceniowego projektu”. Czy zwiastowanie „ery pustki i nihilizmu” jest ostrzeżeniem opartym na jakichś ważnych, uznanych przez Pana Profesora racjach, czy też jest to przejściowa, choć głęboka moda filozoficzna?

H. J.: Zacznę od bardzo prostej rzeczy. Ja zdaję sobie sprawę ze swojej ograniczoności. To znaczy: pewne rzeczy potrafię zaakceptować, inne potrafię odrzucić, ale wiem, że pewnych zjawisk kultury nie jestem w stanie zrozumieć. Na przykład jeśli chodzi o malarstwo, mam określone i wyraźne preferencje, natomiast wielu dzieł nie rozumiem. W takich sytuacjach staram się powstrzymać od osądów. Podobnie jest w filozofii. Podzieliłbym ją na pewne kategorie. Pierwszy rodzaj filozofii to taki, który rozumiem i akceptuję. Nie znaczy to jednak, że wszystko, co rozumiem to akceptuję. Drugi rodzaj filozofii to taki, który rozumiem i nie akceptuję. Trzeci to taki, którego nie rozumiem.

Jestem w stanie zrozumieć główne, wielkie dzieła filozoficzne, nie zawsze, rzecz jasna, je akceptując. Są w historii filozofii rzeczy trudniejsze i łatwiejsze, bardziej przystające do rzeczywistości i mniej. Anglicy piszą prościej, Niemcy trudniej i tak dalej. Dla mnie warunkiem oceny jakiegoś systemu jest przede wszystkim jego zrozumienie. Nie jest oczywiście tak, że w zasięgu mojej percepcji jest wyłącznie filozofia analityczna czy marksizm, rozumiem fenomenologię w ujęciu Ingardena, choć nie do końca się z nią zgadzam, rozumiem egzystencjalizm itd. Ale pewnego rodzaju filozofii nie mogę pojąć, choć się staram. Pewne teksty postmodernizmu, nie wszystkie, ale niektóre, są zupełnie w moim mniemaniu nieprzystępne. Nie chcę przez to powiedzieć, że jak czegoś nie rozumiem, to traktuję to jako rzecz bez sensu. Wiele osób potrafi to zrozumieć i zainteresować się tym, ale ja nie. Są też takie teksty, jeśli jesteśmy już przy postmodernizmie, które rozumiem, ale jednocześnie nie mogę się z nimi solidaryzować. Nie mogę się solidaryzować, na przykład, z tezami etyki „ponowoczesnej” Zygmunta Baumana. On pisze klarownie i wiem, o co mu chodzi zarówno w sprawie krytyki Oświece-

nia, jak i diagnozy współczesności, natomiast ja się z tym nie zgadzam. Może dlatego, że jestem przywiązany do racjonalistycznej filozofii oświeceniowej.

M. Ś.: Jednak sam Pan Profesor pisał o kryzysie. W wydanej w 1965 r. książce *Szkice z etyki* można znaleźć tezę o „kryzysie moralności tradycyjnej”. Czy była to teza historycystyczna (był Pan wtedy zaangażowanym w życie społeczne marksistą), czy też rzeczywiście kryzys miał miejsce wcześniej niż się sądzi?

H. J.: Kiedy używałem określenia „kryzys moralności tradycyjnej” miałem na myśli proste zjawisko. Nie chodziło tu nawet o to tradycyjne marksistowskie sformułowanie o kryzysie moralności mieszczańskiej. Nie. W wieku XX powstają pewne moralne kwestie, które nie mogą być oceniane, analizowane, rozstrzygane za pomocą tradycyjnych narzędzi i standardów moralnych. Weźmy na przykład kwestię wojny i pokoju czy zagadnienia etyki walki. Ostatnie dobre standardy dotyczące tych spraw były zawarte w moralności rycerskiej. Chodziło tam o wzajemne poszanowanie, o jakieś wartości, o podział na obcych i swoich, o honor; ciosy były zindywidualizowane, wiadomo było, kto ponosi straty i dlaczego itd. W wieku XX te sprawy wielce się komplikują chociażby przez wynalezienie karabinu maszynowego. A co dopiero przy zagrożeniu bronią atomową! Na gruncie moralności tradycyjnej można było ocenić zamordowanie jednej osoby, dwóch, kilkunastu... Jak jednak oceniać śmierć milionów? Jak oceniać Holocaust? Tradycyjna moralność nie ma tu nic do powiedzenia. Podobnie, chociaż w innej skali, dzieje się w związku z rozwojem nauki czy medycyny. Powiedzieć, że tradycyjna deontologia lekarska nie wystarcza, to za mało. Tradycyjna etyka nie daje również żadnych podstaw ani narzędzi do rozwiązywania tak ważnych dziś problemów związanych ze środowiskiem naturalnym. Najczęściej analizy aksjologiczne w tej dziedzinie prowadzą do paradoksów i arbitralności.

M. Ś.: Czy jak Pan Profesor mówi o kryzysie tradycyjnej etyki, to ma Pan na myśli etykę chrześcijańską?

H. J.: Nie, nie mam na myśli jedynie etyki chrześcijańskiej. To raczej taka etyka, która funkcjonuje w europejskim kręgu kulturowym po upadku feudalizmu, a więc etyka mieszczańska, chrześcijańska również... Jednym słowem, ten zespół norm, który obowiązywał w czasach, gdy świat wydawał się być taką celowo utworzoną strukturą, gdy był przyjaznym człowiekowi środowiskiem, w który nie wkroczyły jeszcze zasady relatywizmu kulturowego. Wiek XX nie buduje takiego środowiska.

M. Ś.: On je dekonstruuje...

H. J.: Właśnie, więc tradycyjna etyka jest tu niewystarczająca, te schematy wartościowania nie mogą tu funkcjonować. Ludzie wrażliwi starają się to zmienić, ale prowadzi to do wielu paradoksów i przejawów hipokryzji, widocznych na przykład w etyce myśliwskiej, gdzie mówi się, że można strzelać tylko do zająca,

który się porusza. Aby uniknąć tej hipokryzji — akurat w odniesieniu do zwierząt — musimy albo stanąć na stanowisku uniwersalnej tezy poszanowania wszelkiego życia, ale to może prowadzić do wyniszczenia gatunku ludzkiego, albo porzucić lub ograniczyć zasięg owych humanitarnych idei ochrony zwierząt...

M. Ś.: Powróćmy znów do środowiska ludzkiego, do polityki i moralności. We współczesnej etyce i filozofii politycznej zarazem trwa obecnie poważny spór między liberałami a komunitarianami. Dotyczy on wielu problemów (wolności, równości, koncepcji dobra wspólnego, tożsamości osobowej itd.) Komunitarianie (tacy jak A. MacIntyre czy M. Sandel) twierdzą, że liberalna koncepcja neutralnego moralnie państwa, gdzie każdy wybiera, kim może zostać i co w życiu robić, gdzie funkcjonuje nakaz powstrzymania się od uznania wewnętrznej wyższości lub niższości jakiegokolwiek koncepcji dobrego życia, jest po pierwsze nieprawdziwa (opiera się na fałszywych socjologicznie przesłankach dotyczących podmiotu), po drugie pusta (nie da się realizować takiego ideału), po trzecie szkodliwa, z moralnego punktu widzenia. Komunitarianie, podobnie jak polscy konserwatyści twierdzą, że moralny wybór powinien być wyraźnie określony i że państwo powinno wspierać jakąś konkretną koncepcję „dobrego życia”, „dobrą” dla wszystkich obywateli. W ich myśleniu ważna jest także koncepcja dobra wspólnego... Jakie jest Pana Profesora stanowisko w tej sprawie?

H. J.: Jestem zwolennikiem liberalnego podejścia, ze wspomnianymi już ograniczeniami.

M. Ś.: A co z koncepcją dobra wspólnego?

H. J.: Liberalizm przedstawia przecież określoną koncepcję dobra wspólnego. Dobro wspólne polega na tym, że każdy człowiek posiada maksymalną możliwość osiągania zamierzonych rezultatów działania. Obowiązkiem państwa jest stworzenie takich warunków, by każdy człowiek mógł coś planować i osiągnąć. Z jednej strony stanowisko to reprezentuje zasadę wolności liberalnej, z drugiej zaś — jest to wszak określona koncepcja dobra wspólnego. Jestem przeciwny pozytywnym określeniom dobra, obowiązków, pomyślności, celów... Zawsze to bowiem prowadzi do paternalizmu. Zawsze to rodzi pokusę, zwłaszcza na gruncie państwa, zmuszania ludzi do tego, co jest dla nich rzekomo dobre. Tymczasem — jak sądzę — jedynie dzieci można do czegoś zmuszać. Nigdy dorosłych.

M. Ś.: Merytoryczna koncepcja dobra wspólnego, zwłaszcza w ujęciu konserwatystów i komunitarian, daje jednak pewne wyraźne kryterium oceny, ot choćby oceny polityków.

H. J.: W moim przekonaniu ocena polityków nie musi bynajmniej zakładać istnienia określonej koncepcji dobra wspólnego. Tu wystarczą pewne podstawowe intuicje. Wiadomo, z grubsza, kto jest przyzwoitym politykiem, na pewno wiadomo jednak, kto nim nie jest. Nie jest przyzwoitym politykiem ten, komu chodzi

jedynie o własny interes. Nie jest dobrym politykiem ten, kto wymaga respektowania reguł, których sam nie respektuje, nie jest dobrym politykiem ten, kto nie stosuje równej miary wobec siebie i innych. Itd.

M. Ś.: A jak wygląda według Pana Profesora kondycja innych środowisk. Jak ocenia Pan Profesor zmiany na Uniwersytecie?

H. J.: Zmiany są uderzające. I różnie to można oceniać, również w zależności od tego, czy patrzymy na studentów czy pracowników. Wielki plus jest tu po stronie studentów. Traktują oni naukę znacznie poważniej niż my kiedyś i niż wykładowcy obecnie. Kiedyś studenci cieszyli się z odwołanych zajęć, teraz są tym zaniepokojeni. Mają oni ponadto znacznie bardziej racjonalne i pragmatyczne podejście do własnych studiów. To nie jest dla nich wyłącznie jakiś okres fermentu intelektualnego, lecz również etap poważnych przygotowań do przyszłego życia. No i co może najważniejsze: oni są ahistoryczni. I to dobrze, to normalne. Studenci w niewielkiej mierze interesują się polityką, historią, historiozofią. W Polsce stanowi to znaczącą przemianę. Kiedyś każdy był jakoś zaangażowany w historię. Obecnie studenci mają do niej dystans.

Czym innym natomiast są zmiany związane z etyką akademicką. Kiedyś nie do pomyślenia były sytuacje, gdy głównym motywem działania były kwestie natury finansowej. Oczywiście to był jakiś ważny czynnik, ale nie wyłączny motyw działań. Z obawą też przyglądam się komercjalizacji studiów...

M. Ś.: Czy komercjalizacja zajęć, czyli powstanie płatnych studiów czy całych uczelni, rzeczywiście ma wpływ na etykę i postawy? Jest symptomem moralnego kryzysu?

H. J.: Oczywiście, jeżeli ktoś akceptuje taką sytuację, w której wykłada w placówce o niskim poziomie merytorycznym i którą z tej racji pogardza, jest coś demoralizującego w takiej postawie... To kiedyś nie miało miejsca... Nie potrafię zobaczyć dobrych stron takich zmian.

M. Ś.: A intelektualści w ogólności? Czy jeszcze istnieją, jaka jest ich rola?

H. J.: Na samej uczelni widać dezintegrację, dawniej wiadomo było, kto co publikuje. Istniał kontakt, istniała środowiskowa opinia publiczna. Teraz to nie istnieje. Wraz z odejściem Kotarbińskiego, Ossowskiej zniknęło takie intelektualne grono, które mogło mieć i miało funkcje opiniotwórcze. Czy teraz jest ktoś na ich miejscu? Ja nawet nie wiem, kto jest teraz prezesem Polskiej Akademii Nauk. Kiedyś to było ważne i było wiadomo, kto pełni tę funkcję...

M. Ś.: Może to jest tak, że zakończyła się era autorytetów, a pojawiła się era specjalistów i analityków?

H. J.: Chyba tak, ale nie jest to rzecz specyficzna tylko dla środowisk intelektualnych i akademickich. Tak samo dzieje się w innych środowiskach twórczych.

M. Ś.: Co niepokoi Pana Profesora najbardziej?

H. J.: Żebym to ja wiedział... W sensie bardzo doraźnym to najbardziej niepokoi mnie zjawisko takiego magła politycznego, skarłowacenia sceny politycznej. To na pewno. Ale to nie jest najważniejsze. To jest być może ważne dla ludzi, dla których polityka jest sprawą zasadniczą. Dla mnie jednak najważniejsze są teraz — o tym się naprawdę mało mówi — koszty ludzkie i społeczne tych skądinąd pożytecznych przemian ekonomicznych. Paradoksalnie znów, choć w innej formie, pojawia się i jest uzasadniane zjawisko traktowania ludzi jako materiału historii. Obecna transformacja powieliła zło poprzedniej spisując masy ludzi, całe grupy społeczne na straty. To jest takie zjawisko, które możemy obserwować nie tylko w propagandzie politycznej, ale i w zwykłej interpretacji pewnych faktów. Na przykład tej zimy kilkadziesiąt osób zmarło z zimna. Tłumaczono to zawsze w ten sam sposób: upił się i zmarł. Tak jakby nikt już nie pamiętał, że człowiek pijany jest również człowiekiem. Ale też nie o to chodzi, chodzi o ten wszechobecny schemat myślenia, że człowiek jest sam sobie winien. Gdyby się nie upił, to by nie zmarł. Gdyby przejawiał inicjatywę, to by dorobił się majątku. Jeśli cierpisz biedę, to dlatego, że nie pracowałeś. To nie jest prawda. Jest ogromna ilość ludzi, którzy i pracują, i pragną wykazać się inicjatywą i nadal pozostają na marginesie, bo nie mogą wyzwolić się z pewnych niezawinionych zależności i uwarunkowań. Los człowieka nie zawsze tkwi w jego ręku. Jest on czymś znacznie bardziej złożonym niż wydaje się to politykom. Ludzkie losy giną w optymistycznych statystykach, a tych, którzy się buntują, oskarża się o sentymentalny stosunek do realnego socjalizmu.

M. Ś.: Niewielu jest jednak ludzi głoszących takie sympatie. Częściej obserwuję nagły acz konsekwentny zwrot w kierunku konserwatyzmu, oczywiście religijnego konserwatyzmu. Zawsze dziwiło mnie zjawisko takich nagłych konwersji zwłaszcza wśród ludzi, którzy — gdy można było określić się — zawzięcie milczeli i unikali wszelkich niebezpieczeństw.

H. J.: Konwersje to normalna sprawa. Trudno wymagać od ludzi, by zawsze trwali przy swoich poglądach. Trzeba jednak pamiętać, że konwersja jest nierówna konwersji. Jej ocena zależy od relacji między zmianą poglądów a interesem, który dzięki niej może zostać zrealizowany. Nigdy nie byłoby dwuznaczności w sytuacji, gdyby ktoś o poglądach, powiedzmy, Stefana Niesiołowskiego, przeszedł na komunizm. Nie byłoby w tym wszak żadnego koniunkturalizmu (Niesiołowski w ogóle nie jest konformistą i w czasach, gdy było niebezpiecznie, zajął wyraźne stanowisko). Podobnie można ocenić kogoś, kto dokonał konwersji w okresie realnego socjalizmu. Czymś innym jest jednak na przykład nagła zmiana światopoglądu części kadry wojska polskiego, to budzi podejrzenie o koniunkturalizm.

Ale w tym wszystkim nie chodzi o jakieś zło, tu chodzi o estetykę działania. Pewne rzeczy są po prostu nieestetyczne. Ja, na przykład, zajmowałem się długo

moralnością socjalistyczną, byłoby coś nieestetycznego w tym, gdybym teraz zaczął się zajmować etyką biznesu. Poglądy można zmieniać, ale powinna pozostać w nich jakaś zasadnicza konsekwencja.

M. Ś.: Coś w rodzaju wierności nie tyle wobec poglądów, co wobec samego siebie?

H. J.: Może tak. Jeśli się coś robiło i coś mówiło to można od tego częściowo, a nawet całościowo odstąpić, ale nie można zachowywać się i żyć tak, jakby tego w ogóle nie było. Nie można być przecież panną młodą na każdym weselu...

M. Ś.: Dziękuję za rozmowę.