

PODSTAWY ETYKI XXI WIEKU

A. M. Jermolenko, W. A. Małachow, O. O. Kyselowa, T. H. Abolina, *Etyczne normy i wartości: problem ugruntowania*, Kijów 1997, ss. 142.

Życie społeczne w Polsce „ostatnich lat dwudziestego wieku” zaczyna powoli utrwalać się w obrazie przedstawiającym egzystencję dwóch „narodów”: beneficjentów i ofiar transformacji ustrojowej. Ci na dole, zanim ostatecznie pogodzą się ze swoim przegraniem, rozpaczliwie układają swoje hierarchie wartości, zdając sobie sprawę z tego, że nigdy już nie będzie obowiązywała zasada „wszystkim po równo”. Nie jest to zadanie łatwe, ponieważ ideologie totalitarne zachwiały tradycyjnymi systemami aksjologicznymi, rozwijając potrzebę nowych, dotychczas nie dostrzeganych wartości. W związku z tym pojawia się przemożne pragnienie odszukania pewności, na jakiej można by opierać się, wydając sądy moralne. Zwłaszcza wtedy, kiedy nie wierzy się w istnienie boskiej, ostatecznej gwarancji powinności i norm moralnych.

Pragnienie to, cechujące dzisiaj nie tylko znaczną część Polaków, ale także i mieszkańców byłego bloku wschodniego, znalazło znamieny wyraz w interesującej książce, która chociaż dotarła do nas z pewnym opóźnieniem, to jest nad wyraz aktualna. Jest to praca zbiorowa pt. *Etyczne normy i wartości: problem ugruntowania* (w j. ukraińskim: *Etyczni normy i cinnosti. Problema obhruntuwannia*), wydana w Kijowie w 1997 roku, licząca 142 stron. Jej autorami są: A. M. Jermolenko (rozdz. I), W. A. Małachow (wstęp, zakończenie i rozdz. II), O. O. Kyselowa (rozdz. III), T. H. Abolina (rozdz. IV).

Problem granicznego ugruntowania norm moralnych jest zagadnieniem niezwykle istotnym, wieloaspektowym. Ma – jak pisze A. M. Jermolenko – przede wszystkim praktyczny, życiowy aspekt, ale też i znaczenie teoretyczne. Chodzi o to, na jakiej pewności ma opierać się człowiek w swoich sądach moralnych czy decyzjach, co jest ostatnią instancją moralno-etycznego *a priori*: rozum, byt, naturalna konstytucja człowieka czy też może społeczeństwo. W ujęciu teoretycznym poszukuje się natomiast odpowiedzi na pytanie, czy można filozoficznym wysiłkiem ugruntować oczywistość, ogólne znaczenie i autorytet norm moralnych. Pytania te należą przede wszystkim do zagadnień filozofii moralnej, która ma spełniać metodologiczną funkcję takiego ugruntowania. W sensie szczegółowym problem ten brzmi następująco: czy możliwa jest przy mnogości światopoglądowych stanowisk czy postaw aksjologicznych nierelatywistyczna etyka jako pewna jedność norm moralnych. W perspektywie historycznej problem ten przekształca się natomiast w pytanie o możliwość moralno-etycznego postępu, a w planie socjo-kulturowym – o warunki współistnienia różnorodnych tradycyjnych etosów, które charakteryzują poszczególne wspólnoty ludzkie. Filozofia społeczna pyta zaś, jakie są wzajemne relacje pomiędzy normami, związanymi z pewnymi instytucjami społecznymi (na przykład moralność polityka, żołnierza) i czy normy etyczne mają podwaliny, wychodzące poza te instytucje, to znaczy absolutne metapodstawy, których korelatem jest pojęcie „granicznego ugruntowania”.

Innym aspektem tego problemu – jak podkreśla autor – jest zagadnienie etycznej melioracji współczesnego społeczeństwa, które potrzebuje rozwiązania przez nowe umy-

sły tradycyjnego pytania o wzajemne odniesienia pomiędzy bytem a wartościami moralnymi, połączenia norm społecznych należących do konkretnego systemu z wartościami moralnymi. Przed nowymi umysłami staje przede wszystkim problem kryzysu ekologicznego przyjmującego rozmiary, jakich ludzkość nie znała do tej pory. Globalny kryzys ekologiczny wymaga bowiem odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu normy moralne mogą regulować stosunki ludzi czy całych społeczeństw z ich naturalnym środowiskiem (s. 5). W związku z tym nieuchronnie nasuwa się pytanie, czy etyka jest wyrażeniem tylko międzyludzkich relacji i odniesień, czy też ma ona uwzględniać także wymiar przyrodniczy i czy może formułować imperatyw ekologiczny. Tak powstaje pytanie o granice moralności, a co za tym idzie – także o granice moralnej filozofii.

Drugi z kolei problem, to właśnie teoretyczno-filozoficzny problem ugruntowania. W jakim stopniu możliwe jest owo graniczne ugruntowanie (Letztbegründung) norm moralnych? Jak ono odnosi się do pojęcia prawdy czy słuszności? Czy filozofia jest tylko nauką, która deskryptywnie opisuje jedynie obecne systemy moralne? Czy może ona stać się tą instancją, która spełnia metateoretyczną funkcję racjonalnego ugruntowania norm moralnych w społeczeństwie lub wnosi do niego rozum jako pewną składową społecznych metainstytucji (i która spełnia funkcję instancji legitymizacyjnej)? Odpowiedzi na ten problem należy poszukiwać w historii filozofii, która obejmuje swym zasięgiem pytania o miejsce i rolę tego czy innego paradygmatu filozoficznego w rozwiązywaniu owych problemów.

A trzecim, nie mniej ważnym zagadnieniem jest problem powiązania tego, co teoretyczne, z tym, co praktyczne. Ta problematyka dotyczy pytań, jak dalece możliwa jest we współczesnym świecie instytucjonalizacja rozumu moralnego jako metainstytucji. Wiąże się ona z pewnym typem filozofii historii, filozofią historii świadomości moralnej. W czasach, kiedy „Bóg umarł” i wszystkie moralne konwencje zostały poddane wątpieniu, kiedy w procesie „przewartościowywania wszystkich wartości” stałe już miejsce zajmują „reguły gry”, a ta czy inna wspólnota pretenduje do uznawania swoich wartości za ogólnie obowiązujące, przeciętny człowiek stawia sobie pytanie: „po co w ogóle ma być człowiekiem moralnym?”. W ślad za H. Künigem można to pytanie skonkretyzować jeszcze inaczej – jak wykazać, że nie wolno: złochnicy zabijać swoich zakładników, dyktatorowi ciemnić swojego narodu, ekonomicznej grupie nacisku eksploatować swojego kraju, blokowi wojskowemu – w skrajnej sytuacji – wysłać rakiet przeciw drugiej połowie ludzkości? Czy na pewno nie ma żadnego transcendentalnego autorytetu, który obowiązywałby absolutnie wszystkich?

Tak oto powstaje pytanie o bezwarunkowy charakter powinności, o źródło i podstawę moralności. Zatem, jeśli nie istnieje coś bezwarunkowego, „to, za czym nic już nie stoi”, jeśli zasadnicze aksjologiczne rozstrzygnięcia nie poddają się racjonalnemu granicznemu ugruntowaniu, to nie istnieją ogólnoznaczące moralne powinności. Pozostaje przypisywać im tylko hipotetyczny charakter, co prowadzi do relatywistycznego utożsamienia znaczeń jakiegokolwiek etosu, jakiegokolwiek teorii ugruntowania moralnych powinności. Do tego już z samego doświadczenia potocznego widać, że istnieją różnorodne etosy i różne etyki. Jeśli istnieją różne, zasadniczo równowartościowe teorie w ramach jednej dyscypliny naukowej (w matematyce, fizyce), to dlaczego nie można by ich przyjąć i w etyce? Ale jeśli stwierdzimy, że istnieją tylko hipotetyczne sądy etyczne, jeśli uznamy taką samą wartość tego czy innego etosu, uznamy wtedy relatywizm, a nawet etyczny nihilizm – i będą

to nieuniknione następstwa czystego, hipotetyczno-dedukcyjnego myślenia. Zarazem, mimo tej ogromnej racjonalizacji obecnych społeczeństw, wolności od wszelkich teorii, obserwuje się – jak zapewnia autor – niebywały renesans etyki.

Zarówno Jermolenko, jak i pozostali autorzy książki zdają sobie sprawę z tego, że niełatwo jest w czasach nowożytnych zrehabilitować filozofię praktyczną i nadać jej nowe fundamenty. Poszukując rozwiązania, sądzą, że trzeba dotrzeć do granic współczesnej filozofii i kultury, przekroczyć je nawet i zwrócić się ku nietradycyjnym paradygmatom filozofowania po to, by gruntownie je przemyśleć. Specyficznego waloru tak określonego przez autorów polu badawczemu nadaje sytuacja ich kraju, dzisiejszej Ukrainy. Z jednej strony obserwuje się tutaj rozpad starych społecznych i ideologicznych podwalin ludzkiej działalności, który rodzi potrzebę nakreślenia nowej orientacji etycznej, pozwalającej w tych niestabilnych czasach na znalezienie oparcia życiowego, umożliwiającej regulowanie stosunków społecznych na racjonalnych zasadach. Z drugiej strony nieuchronnie – każdemu, kto chce to uczynić – nasuwa się konstatacja, iż moralno-aksjologiczna podstawa nowożytnej kultury doznała w dwudziestym wieku tak ogromnego uszczerbku, a sama idea moralności i moralnych wartości była zdyskredytowana do takiego stopnia, że potrzeba poszukiwania etycznych drogowskazów z ogromnym trudem znajduje miejsce w społecznej świadomości. Tym bardziej naglące i dramatyczne – zdaniem autorów – staje się zadanie ugruntowania takich drogowskazów, znalezienia sposobów ich krytycznej weryfikacji i potwierdzenia.

W przedstawianej tu monografii autorzy prezentują w sposób zaangażowany różne sposoby conceptualnego podejścia do problemu ugruntowania etyki, odmienne sposoby jego spostrzegania i rozwiązywania. Spodziewają się bowiem, że taka polifoniczność sprzyjać będzie podkreśleniu ogromnej wagi procesów społeczno-kulturowego ugruntowania etycznych norm i wartości. Jak wynika jednak z lektury prezentowanej książki, za ową wielorakością koncepcji można odnaleźć pewną wspólną perspektywę widzenia problemu. Jest nią – zdaniem recenzenta – krytyka rozumu oświeceniowego, a zwłaszcza scjentyistycznej ideologii pozytywizmu, która wyrzekła się sądów wartościujących i sprowadziła rozum do funkcji wyłącznie instrumentalnej. Taka racjonalność jest jednak tylko funkcjonalna, a więc okrojona, niepełna, nie konstytuuje praktycznych stosunków społecznych rozumianych jako relacja „podmiot–podmiot”.

Wspominany już A. M. Jermolenko w artykule pt. *Sociokulturni pidwałyny hranycznoho obhruntuwanna moralnych norm* dostrzega możliwość nowej legitymizacji moralności w fakcie dyskusji jako wszechstronnej wymianie argumentów (i etyce komunikacyjnej J. Habermasa, L. Kohlberga, K. O. Apla, będącej werbalizacją tego fenomenu). Etyka komunikacyjna odróżnia się bowiem – jego zdaniem – znacząco od substancjalnej, wewnętrznej (narodowej czy lokalnej) moralności (s. 60). Określa ona formalne wymogi odnośnie do krytycznej weryfikacji racjonalno-dyskursywnego ugruntowania ogólnie doniosłych norm i wartości. Zgodnie z tymi wymogami tylko te wartości życia nabierają w danym czasie ogólnego znaczenia, które spełniają zasadę uniwersalnej wzajemności, to znaczy mogą być przyjęte przez jakichkolwiek innych członków odmiennych wspólnot kulturowych. Odwrotna strona tej symetrycznej relacji zaczyna się od uznania przez podmiot, uczestniczący w dialogu kultur, innej kultury jako realnie (lub potencjalnie) tak samo ważnej. Ponadto, dodatkowym argumentem przemawiającym za doniosłością takiego rodzaju ugruntowania etyki jest fakt, iż etyce dyskursu udaje się uniknąć etycznego relatywizmu.

Każdy bowiem, kto podejmuje wysiłek ustalenia słusznej normy czy wartości, musi dojść w końcu do tego samego rezultatu, co każda inna osoba w jego sytuacji. Jest to jednak możliwe tylko wtedy, gdy przeszedł on drogę socjalizacji i ma dyspozycje do wczuwania się w innych ludzi. Fenomen ten wynika z uniwersalizmu struktury sumienia.

W. A. Małachow natomiast w rozdziale II, noszącym tytuł: *Problema obhruntuwania etycznych norm i cinnostej w konteksti kultury: transformacija i meži ontoloģicznego piddchodu* stwierdza, że ontologiczną bazą moralności jest niepodważalnie specyficzna rzeczywistość kultury. Dlatego droga do podniesienia poziomu moralnego ludzi jest tylko jedna. Nie jest to metoda „kija lub marchewki” (s. 95), lecz droga małych kroczków: milimetr po milimetrze. Ponieważ kultura nie może być sfabrykowana, nie może powstać jako efekt jakiegoś genialnego projektu, to aby kiedyś składniki obecnego ideału moralnego: szacunek wobec jednostki, świadomość obowiązku i sprawiedliwości, rozwój wrażliwości sumienia, taktowność i delikatność mogły stać się wreszcie treścią codziennego życia – potrzeba do tego całych dziesięcioleci i wieków. Nie istnieje jednak jeden typ kultury, raczej należy mówić o ich pluralizmie. Wielość kultur generuje natomiast granice, bariery oraz nieustanne nieporozumienia, jako konieczne następstwo tego pluralizmu. Owe konflikty mogą, niestety, hamować postęp moralny człowieka. Jedynym rozwiązaniem tej trudności jest – zdaniem autora – oparcie się na idei dialogu kultur i dialogu międzypersonalnym Ja–Ty, pojmowanym po buberowsku. Jednak, według Małachowa, jakiegokolwiek bytowe zakorzenienie „Innego”, „Ty” jest niewystarczające, nie potrafi ono ogarnąć całego życiowego i moralnego horyzontu człowieka, może dojść co najwyżej do jakiejś demonizacji „Ty” lub do „dwóch egoizmów”. Tylko religijna w swej istocie idea duchowości odkrywa, jak się okazuje, perspektywę zachowania odrębności bytu wewnątrz relacji Ja–Ty. W swym odniesieniu do Ty realizujemy własną odpowiedzialność za powierzony nam wrażliwy i śmiertelny byt, z którym powiązani jesteśmy więzami współczucia i miłości. Ten religijny wymiar relacji Ja–Ty nie powinien być rozpatrywany jako tylko dodatek do empirycznych stosunków międzyludzkich, ale odwrotnie, należy go traktować jako pierwotny, jawiący się bezpośrednio i wyraźnie (s. 101).

Według zaś O. O. Kyselowej, poszukiwanie podstaw dla moralności i jej norm powinno się rozpocząć od dokładnego ustalenia natury moralności. Jak pisze ona w artykule: *Moralnismist' jak bezposerednie stawlennia do inszoho*, w ślad za Schopenhauerem można powiedzieć, że jedynym możliwym motywem moralności jest bezinteresowne czynienie dobra innemu człowiekowi. Na tej podstawie można oceniać, że człowiek, który działa na korzyść innego – jest moralnie dobry, a ten, który czyni zło innemu człowiekowi – jest niemoralny. Jeśli się natomiast dba wyłącznie o własną korzyść (taką nawet, która nastąpi w odległej przyszłości), to według tego kryterium nie podlega się ocenie moralnej. Albowiem brak jakiegokolwiek egoistycznej motywacji jest ową poszukiwaną podstawą moralności. Autorka jednak zwraca uwagę na to, że przyjęcie tak rozumianej natury moralności nie rozwiązuje wszystkich problemów. Rodzą się bowiem szczegółowe pytania: skąd mamy wiedzieć, co jest złe lub dobre dla innego człowieka i co w ogóle zmusza nas do rezygnowania z własnych korzyści, by postępować moralnie. Jest oczywiste, że poszukiwanie odpowiedzi na te pytania wprowadza nas w problematykę rozumienia, doświadczenia cudzego „ja”. Zagadnienie to w filozofii aż do czasów Kartezjusza nie było stawiane w sposób wyraźny, pojawiało się sporadycznie i w sposób pośredni u sofistów czy u Platona. Dopiero Kartezjusz stwierdził wyraźnie, że duchowe życie innego człowieka nie jest niczym

innym jak tylko wytworem jaźni podmiotu poznającego. Autorka, dostrzegając ogromne znaczenie problematyki poznania cudzego ja, zarówno w etyce, jak i w socjologii, w dziedzinie prawa czy w hermeneutyce, przedstawia szczegółowo rozstrzygnięcie tego zagadnienia w historii filozofii. Nawiązując do pracy: *Problema „czужого ja” w nowiejszej filozofii* I. I. Łapszyna, rozróżnia 6 kierunków jego rozstrzygnięcia: naiwny realizm, materializm, hylozoizm, monistyczny idealizm, monadologia i solipsyzm, by ostatecznie stwierdzić, że współprzeżywanie czy współodczuwanie (które jakoś jest możliwe) jest jedynym sposobem przekonania się, co jest dobrem, a co złem dla innego człowieka. Dobro czy zło innego człowieka odkrywa się przed nami w procesie współprzeżywania, mamy wówczas możliwość bezpośredniego rozumienia jego istoty. Żyjemy wtedy jego życiem, bez oceniania i osądzania. Do tego, by urzeczywistniło się owo współprzeżywanie, konieczne jest zatem, byśmy zawiesili na pewien czas swój punkt widzenia i wartości, byśmy byli wolni od uprzedzeń. Takie bycie empatycznym oznacza to samo co bycie odpowiedzialnym, aktywnym, silnym, a jednocześnie delikatnym i czujnym. Naturalnie, że ów proces współodczuwania jest dwustronny, aby bowiem przeniknąć w świat innego, trzeba, żeby on także otworzył się przed nami. Współprzeżywanie jest ponadto zawsze spotkaniem, którego nie można zaplanować, uczynić aktem woli czy świadomości. W rzeczywistości bardzo rzadko jesteśmy zdolni uchwycić przeżycia innego człowieka w sposób bezpośredni. Zdolność do współodczuwania innego człowieka jako podstawowy fenomen moralności nadal nie rozwiązuje wszystkich problemów moralnych. Może ona odnosić się tylko do relacji z bliskimi, zachodzących na podstawie wzajemności. Pozostałe relacje społeczne nie mogą opierać się na tak bezpośrednim odniesieniu, dlatego jest tu miejsce na inny fenomen moralności – normy moralne. Ich istnienie zwalnia ludzi od wymogów związanych z wzajemnym reagowaniem na siebie, uwalnia od napiętej uwagi i czujności, reguluje współlistnienie z „obcymi”. Lecz u podstaw każdej normy leży ów akt bezpośredniego odniesienia do innego, jest ona bowiem zobiektywizowaną formą, w jakiej ukształtowało się owo spotkanie. Normy są zmienne, znoszone (gdy kostnieją) przez samo życie. Jeśli nie naśladujemy biernie normy, lecz wkładamy w nią uczucia, wtedy zaczyna ona błyszczeć swoją bezpośredniością, napełnia się ponownie swoim początkowym sensem (s. 119).

I na koniec wypowiedź T. H. Aboliny pod tytułem: *Spiwwidnoszennia duchownych i žyttiewych cinnostej jak problema etyki*, w duchu tak modnej dzisiaj socjologii wiedzy. Twierdzi ona mianowicie, że podnosząc problem nowego ugruntowania etyki, nie można pomijać aksjologicznego nastawienia badacza, który owo zagadnienie chce rozstrzygnąć. Albowiem logika ugruntowywania świadomie czy nieświadomie uwalnia się od idei, według której żyje badacz (s. 122). Próba odrzucenia normatywności badacza odrywa jego samego od życia, dla którego to chce on stworzyć naukowy system etyczny (co przydarzyło się zwolennikom podejścia pozytywistycznego czy utylitarystycznego). Zdaniem autorki, należy raczej podkreślać związki danych koncepcji etycznych z aksjologicznym gruntem, jaki obecny jest w podświadomości ludzi, zależność od nieświadomie uznanych określonych, obiektywnych i absolutnych wartości (od ich przedrozumienia). Trzeba mieć więc na uwadze psychiczne nastawienie aksjologiczne, które wyznacza poszukiwania i wybór odpowiednich teoretycznych pewników. Zarazem nie można też absolutyzować tej odwrotnej zależności, bo zmienia się wtedy sens wolnego obiektywnego poszukiwania prawdy. Jakakolwiek próba określenia aksjologicznego nastawienia danego myśliciela przenika nieuchronnie do naukowych analiz. Istnieje raczej potrzeba wyodrębnienia podstawowych

mechanizmów bezpośredniego oddziaływania na siebie żywiołu życia i idei, które tworzą mentalność danej epoki, ukazania specyfiki ich relacji w obrębie konkretnej kultury.

Dzięki tej metodzie uwidacznia się umowność i zależność od życia paradygmatów kulturowych, zwłaszcza gdy przełoży się je na ogólnoludzkie ideały typu „święty”, „artysta”, „mędrzec”. Treść tych ideałów jest relatywna, historyczna, lecz one same są możliwe jako duchowo-moralne samookreślenia człowieka. Ich absolutnym, zastanym i w pewnym sensie nadludzkim podłożem jest bowiem wartość niepowtarzalności i jedyności życia każdego konkretnego człowieka. Poznanie tej wartości, dokonujące się dzięki aktowi intuicji, doświadczeniu niemal mistycznemu, i jej akceptacja – to uznanie życia aktywnego, twórczego i samorealizującego się. A poszukiwania sposobów samorealizacji układają się nieuchronnie w paradygmaty poznawania prawdy, tworzenia piękna czy czynienia dobra. Tak więc wartość życia, jaką jest jego „jedyność i niewymienialność w bycie”, jest uniwersalnym fundamentem kultury, choć różnie przedstawianym, w zależności od rozwoju ludzkiej świadomości. W dziejach kultury przeżycie to przyjmowało bowiem różne werbalizacje, różne rodzaje i odcienie jego uświadomienia. Inaczej czyniła to świadomość mitologiczna, inaczej myślenie naturalistyczne czy religijne (np. w chrześcijaństwie średniowiecznym wiara w pierwotną grzeszność życia, którą należy przezwyciężyć za pomocą indywidualnych wysiłków i wyrzeczeń, na drodze aktywnego życia), a jeszcze inaczej przebiegało to uświadomienie przy pomocy opisu fenomenologicznego.

Zatem, jak twierdzą autorzy książki – w naszych czasach etykę „uniemożliwiają” te paradygmaty filozofowania, które zrodziły totalitaryzm i katastroficzne (nihilizm) odmiany ideologii. Ale okazuje się, że nie należy pograżać się bez reszty w tym etycznym pesymizmie, bo w tradycji filozofii zachodniej obecne są takie czynniki i tendencje, które umożliwiają odrodzenie moralności. Nowe możliwości ugruntowania etycznej postawy ludzkości odkrywa – ich zdaniem – ontologiczna etyka G. Jonasa, fenomenologiczna etyka P. Ricoeura, E. Lewinasa, pragmatyzm komunikacyjny K. O. Apla i J. Habermasa.

Aby recenzowanie niniejszej publikacji nie było immanentne, należałoby umieścić ją w kontekście podobnych prób stawiania problemu. Można więc z powodzeniem ustawić ją obok *Etyki ponowoczesnej* Z. Baumana. Czynność ta może wzbudzić pewne zdziwienie u czytelnika, bo myśl Baumana często wydaje się zaprzeczeniem poszukiwania jakichkolwiek fundamentów dla moralności. Głosi on bowiem tezę, że stan moralny świata był zawsze chybliwy, pozbawiony fundamentów moralnych, a troska o niewzruszone podstawy i uniwersalne wartości stanowiła tylko zawodowe zajęcie filozofów. Ich ucieczka w sferę trwałej niewzruszonej transcendencji i konieczności była natomiast wyrazem strachu przed przygodnością bytu i obawą przed utratą sensu własnej egzystencji jako istnienia intelektualistów. Jednakże Baumanowska krytyka jest tylko podważaniem przymusu heteronomicznych, zewnętrznych wobec człowieka racji i zasad etycznych. Twierdzi on bowiem, że bez etyki filozofów ciągle możliwe jest bycie moralnym człowiekiem. Należy tylko odkryć zapomnianą integralność podmiotu, dostrzec jego naturalną moralność i wrażliwość na innych. Taki człowiek, posiadający autonomiczną wolę wyboru, wolny od teorii i zasad zapętlających jego umysł, może stać się z powodzeniem fundamentem ponowoczesnej wspólnoty.

Praca ukraińskich filozofów prowadzi do podobnej w sumie konkluzji. Opowiada się za kreatywnym charakterem moralności w najbliższej przyszłości i przyjmuje za oczywistość to, że człowiek jest z natury moralny, zdolny do nieupośrednionych relacji etycznych

z innymi, do współprzeżywania i współczucia. Posiada sumienie i bierze za siebie i innych odpowiedzialność, zwłaszcza wtedy, gdy obiera aktywny i twórczy styl życia. Nie ma natomiast w recenzowanej książce rozwiniętego wątku krytycznego, który by wyjaśniał, jak u Baumana, źródła zła moralnego. Owszem, pisze się o totalitaryzmie i nihilistycznych utopiach społecznych, ale nie wyjaśnia się tych zjawisk w kontekście odwiecznego panowania elit nad masami społecznymi, dialektyki panowania i niewoli, czyli efektu rozerwania bliskich więzi interpersonalnych, w których możliwe jest współczucie i współprzeżywanie.

Innym, znacznie poważniejszym zarzutem (bo wyżej wymieniony mankament z pewnością uwarunkowany był tematem pracy) postawionym tej publikacji jest oglądanie się jej autorów na zachodnie nietradycyjne paradygmaty filozofowania, sięganie wyłącznie do nich, a pomijanie tradycji filozofii rosyjskiej i jej odmian filozofii moralnych, chociażby występujących w różnorodnej twórczości M. M. Bachtina (*W stronę filozofii czynu* i w innych pracach) czy S. Franka (*Priemiet znanija*), a nawet N. O. Łoskiego (*Osnownyje woprosy gnoseologii*). Wprawdzie pewne odwołania czasami występują, ale widoczne są tylko w artykule T. H. Aboliny. Nawiązuje tu ona do Wysesławcewa, Łoskiego i Czyżewskiego, lecz w stopniu nieproporcjonalnym do takich filozofów zachodnich, jak P. Ricoeur i M. Scheler. Jej wypowiedzi o fundamentalnej dla kultury wartości „niepowtarzalności życia” są niezwykle zbieżne z filozofią moralną M. Bachtina zarysowaną we wspomnianej pracy: *W stronę filozofii czynu*, lecz ona sama nic o tym nie wspomina.

Halina Rarot