

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

MELIORYZM CONTRA PEJORYZM

1. Dwa stanowiska. Polemika prof. Mariana Przełckiego („EF” 44/2007) z moim poglądem na motywację etyczną daje okazję do paru rozwinąć i wyjaśnić. Najogólniej biorąc, ujawnia się w niej różnica zapatrywań na naturę ludzką, jaka zachodzi między „meliorystą” a „pejorystą”. Inne różnice są drugorzędne lub wtórne. Przez melioryzm rozumiem przede wszystkim, że nikt wiadomie nie dąży do złego: wszyscy dążą stale *in meliora*, „ku lepszemu”. Pejoryzm jest negacją melioryzmu: nie wszyscy tak dążą, bo niektórzy dążą wiadomie *in peiora*, „ku gorszemu”.

Według pejorysty, melioryzm jest po prostu błędem. Sami melioryści - choć może nie Przełcki - mają go jednak za wart głoszenia niezależnie od jego wartości logicznej, „dla dobra człowieka”. Warto ludziom wmawiać, że są lepsi niż naprawdę, bo to ich „podciaga”: bez takich mówów byłoby jeszcze gorsze.

Melioryzm stanowi pewną wiarę - „wiarę w człowieka”. Sam określa się chętnie mianem „laickiego humanizmu”; i ma to nawet za tytuł do chwały. Pejorysta za to wiary tej niedowiarek. Ma ją za nowe bałwochwalstwo, które w „człowieku” znalazło sobie wreszcie nowego Baala. Dla pejorysty, jak dla Hegla, „religia zaczyna się z wiadomości, że jest coś wyższego niż człowiek”. (*Philosophie der Geschichte*, Berlin 1840, s. 116.) Przełcki deklaruje swój meliorystyczny wiarę wprost, pisząc, iż jego postawa „pozwala mu uwierzyć, że każdy 'normalny' człowiek ma sumienie”. Pejorysta w to wcale nie wątpi, „podciąganie człowieka” ma za mrzonkę. (Szczególny przykład „podciągania” to tzw. resocjalizacja przestępców.)

2. Ocena czy opis. Zaraz na wstępie polemika rozmija się do znacznie ze swoim obiektem. Przyjmuje bowiem, że „głównym przedmiotem analizy” jest u mnie „moralna ocena sprawcy”. Tymczasem nie

o ocen ludzkich zachowań mi chodzi, lecz jedynie o ich dynamikę - o siły duchowe hedoniki i obowiązków, które powodują tymi zachowaniami ku dobru i złu. W polemice punkt widzenia jest moralizatorski, jeżeli przez „moralizatorstwo” rozumie wydawanie ocen moralnych *in abstracto*. Mój natomiast jest antropologiczny: nastawiony wyłącznie na opis natury ludzkiej w tym przedziale jej funkcjonowania, w którym nie jest ono obojętne moralnie.

Oboczne zogniskowanie polemiki ma swój przyczyn. Jest nim milcząco założona dychotomia pozytywistyczna: filozofia może być albo nauką, albo moralistyką - *tertium non datur*. Dlatego mówi się dalej z przekąsem o „tzw. antropologii filozoficznej”. Czemu „tak zwanej”? Bo stanowi wykluczone *tertium*, nie aspirując do naukowości, ani nie uprawiając moralistów, pozwala sobie co o człowieku twierdzić. Jakim prawem - zapyta pozytywista. Prawem filozofii, która jego założenie odrzuca.

Pozytywizm to scjentyzm plus melioryzm: kult „nauki” sprzyjający wierze „w człowieka”. W imię owego kultu kwestionuje się antropologię, w imię tej wiary wysuwa antropologię własną, meliorystyczną. Niezbyt to konsekwentne, ale pozytywizm zawsze taki był - mało spójny, a ekspansywny. (W sprawie ideologicznych aspektów scjentyzmu patrz J. Skarbek: *Scjentyzm, w naszej księce Trzy nurty*, 2006.)

3. Rozpoznawanie wartości. Wartości rozpoznaje się dwustopniowo: najpierw intelektualnie przez rozum praktyczny, dalej emocjonalnie przez charakter. Przeliczy to kwestionuje, pisze:

To, co mówi nam „rozum praktyczny”, nie jest czystym stwierdzeniem; jest stwierdzeniem zabarwionym uczuciowo. (...) Tote sama ocena etyczna staje się motywem działania. Zbyteczne staje się więc - postulowane przez Wolniewicza - pojęcie „charakteru”, (to za) upraszcza znacznie jego schemat motywacji etycznej.

Przyznaje jednak lojalnie, że uproszczenie takie rodzi pewne trudności:

Największą trudnością wydaje się sprawa pewnych przypadków postępowania moralnie złego. Wolniewicz tłumaczy je odwołując się do swo-

jej koncepcji charakteru: człowiekowi o złym charakterze przyjemnie czyni zło.

Tłumaczenie takie jest nie do przyjęcia (...). wiadomo, i powinienem dążyć do p, jest ze względu na emocjonalny charakter swojej treści nierozdzielnie związane z pozytywną emocją moralną: przyjemnością, jak budzi we mnie myśl o dążeniu do p. żadne właściwość mojego charakteru tego zmienić nie mogą (...).

Ale - zastanawia się dalej meliorysta - „jak wyjdą takie czy te przypadki dążenia do stanu rzeczy, który jest niewątpliwie zły”? Widzi tutaj dwie ewentualności. Pierwsza to „złudzenia uczuciowe”: komu wydaje się dobre moralnie, co w istocie jest moralnie złe. Pomylił się po prostu uczuciowo - jak w dodawaniu, albo w miłości. Takie pomyłki nie tłumaczy jednak „faktu dążenia do czynów trafnie ocenianych przez podmiot jako moralnie złe”. Zostaje wtedy ewentualnie druga, która stanowi

rezultat konfliktu między dążeniem do dobra cudzego i dążeniem do dobra własnego. Byłaby to sytuacja, w której „interes przeważa a nad powinnością”. Ów „interes” (...) rozumiany tu w sposób dostatecznie szeroki.

Nie błądziemy się zagłębiając w rozległe kwestie teoretyczne, jakiego rodzaju z tych ewentualności rodzi. Odwołajmy się lepiej do empirii, sercu pozytywisty tak miłej. Było to ze dwadzieścia lat temu, ale zapamiętałem dobrze. Prasa codzienna doniosła wtedy o zatrzymaniu dwóch młodzieńców, gdzie pod Warszawą, którzy zabawiali się w taki oto sposób: chwyтали koty, obezwładniali je wpychając do gumowego buta tak, by wystawała tylko głowa, a następnie wyrwali im kombinerkami z białego zbite, za miewając się do rozpuku z ich przeraźliwych miauczeń podczas wyrywania i obłąkanych podrygów po wyrzuceniu z buta.

Do której z obu ewentualności zaliczyłby meliorysta *casus* owych obiecujących młodzieńców? Czy ulegli oni „złudzeniu uczuciowemu”, a robiąc tymi kombinerkami coś dobrego; a jeżeli tak, to co właściwie? Czy może realizowali tylko swój „interes”, który przeważał nad litością dla tych biednych stworzeń; a jeżeli tak, to na czym dokładnie

interes ich miałyby w tym wypadku polegać? Jak szeroko musiałyby ów „interes” być rozumiany, by przeważał nad wiadomością potwornej męki, jak zadają swym ofiarom? A może nie mieli wiadomości tej męki i ulegali złudzeniu, że to kota nie boli?

Najbardziej z tych pytań meliorysta nie ma rozważnej odpowiedzi. A pejorysta ma na wszystkie: żadnego „złudzenia uczuciowego” ani jakiegokolwiek innego nie było; „interes” zaś polegał na czysto diabelskiej radości z czynionego zła, jakim jest zadawanie cierpienia dla uciechy. Bywają takie charaktery. Na ten ponury fakt meliorysta woli nie patrzeć - przez delikatność.

Elzenberg, meliorysta bardzo umiarkowany, zapytywał pod koniec życia sam siebie, czy czasem nie myśli tak, jak Burne-Jones malował. (Patrz jego *Kłopot*, 1.VIII. 1960.) Inni meliorysty ci mogliby zadać sobie podobne pytanie.

4. Podstawa etyki. W naszym ujęciu podstawą etyki jest sumienie; a jego z kolei podstawą jest charakter. Meliorysta odrzuca jedno i drugie, natomiast sam - jak Kant - sumienie z rozumem praktycznym. Pozwala mu to zachować wiarę w przyrodzone dobro człowieka: w to, że „każdy 'normalny' człowiek ma sumienie”.

A co z „anormalnymi”? Bo mowa nie o zwykłych wariatach, lecz o osobnikach anormalnych jako „moralnie” - jak zresztą wskazuje ujęty przez meliorystę cudzysłów. Jednakże taka anormalność „moralna” staje się już tylko innym, pseudomedycznym określeniem na brak sumienia. To zaś czyni też meliorysty zbyt już rozciągliwymi do dyskusji.

5. Stało się charakteru Podzielam zdanie Schopenhauera, że charakter człowieka jest wrodzony i niezmienny. Meliorysta deklaruje zdanie inne. Nie negując tamtego wprost, uchyla je jako metodologicznie słabo uzasadnione i dlatego nie warte nawet sporu. Pisze:

Wydawałoby się, że mamy tu do czynienia z pewnymi ogólnymi twierdzeniami empirycznymi, które tylko nauka empiryczna mogłaby potwierdzić lub obalić. Jednak autor głosi je opierając się /przy tym/, jak się może domyślać, wyłącznie na obserwacjach potocznych i na własnym doświadczeniu wewnętrznym.

S dzi, e równie dobrze mo na „wysun hipotez przeciwn , i charakter jest czym w pewnym przynajmniej stopniu nabytym i dopuszczaj cym zmiany”. A skoro tak, to „niecelowe wydaje si spieranie o to, kto ma w tej sprawie racj ”.

Czy by? Przecie to samo mo na rzec o ka dym bodaj sporze filozoficznym, je eli tylko dotyka rzeczywisto ci, a nie obraca si jedynie w sferze poj i słów. Odzywa si tu znowu duch pozytywizmu: filozofi najlepiej wyga cie i zdajcie si na „nauk empiryczn ”; sami zajmijcie si ewentualnie moralistyk , albo np. „histori idei”. (Ajdukiewicz: „Historia filozofii to historia ludzkiej głupoty”.)

Stanowisko meliorysty nasuwa wiele uwag i obiekcji. Trudno je tu wyło y systematycznie, poprzesta my na paru lu nych refleksjach. Na pocz tek odnotujmy, e melioryzm, połączony z wiar w zmienno charakterów, jest melioryzmem do kwadratu: wiar w stały post p moralny ludzko ci. Skoro bowiem człowiek d y stale do lepszego, a przy tym widzi, e mo e sam si zmienia , to b dzie si zmieniał, i to stale na lepsze. Sam wi c b dzie coraz lepszy, i to w rosn cym tempie, gdy działa tutaj dodatnie sprz enie zwrotne: im lepszy si staje, tym silniej do lepszego d y - i na odwrót. A kresu tych samoulepsze moralnych nie wida , *eritis sicut dii*.

6. Rozpoznawanie charakteru. Meliorystyczny krytyk domniemywa, e przekonanie o stało ci charakteru opieramy „wył cznie na obserwacjach potocznych i na własnym do wiadczeniu wewn trznym”. Bynajmniej! Do wiadczenie wewn trzne nie ma tu w ogóle nic do rzeczy, gdy adnego wgl du w charakter nie daje. Wgl d taki daje tylko do wiadczenie zewn trzne: tylko z niego dowiadujemy si , przy pewnej dozie autokrytycyzmu, jaki mamy charakter. Do wiadczenie wewn trzne pokazuje jedynie nasze pragnienia i ch ci, a te dla oszacowania naszego charakteru - czyli dla prognozy, jak si w przypadku serio rzeczywi cie zachowamy - s całkiem niemiarodajne. Charakter okre la si ci le behawiorystycznie, introspekcja tu na nic. Taki jeste , jak faktycznie post pujesz, a nie jak sam sobie wyobra sz, jaki jeste . W tych wyobra eniach mo esz nawet mie czasem racj - cho raczejj niecz sto, gdy dotycz sytuacji dot d przez Ciebie w yciu nie wypróbowanych. Ale nie s one adnym wska nikiem, ani - tym mniej - kryterium. Kry-

terium Twojego charakteru stanowi tylko Twoje zachowanie; a mojego moje.

Wyjaśnij tu przy okazji moralna przygana wobec pejorysty, że trzeba oceniać nie sprawców, lecz ich czyny. Dla pejorysty jest to rozróżnienie mało istotne. Czyn jest przejawem charakteru, *operari sequitur esse*. Oceniając przejaw, oceniam zarazem jego źródło, którego natura się w tamtym pokazała: dobrze czyni dobrzy ludzie, a źle czyni źli ludzie.

Wszystko oczywiście w granicach rozsądku: ocenę nie należy przenosić z czynu na sprawcę zbyt pochopnie. Zależy to bowiem od rodzaju czynu. Są czyny, w których charakter ujawnia się natychmiast, od jednego razu. Nazywam je „diagnostycznymi” dla charakteru danego człowieka. Takim czynem diagnostycznym były np. zabawy owych dwu młodzieńców: pokazały wystarczająco, kim oni są, i nie niczego dobrego spodziewać się po nich nie należy. Przeważnie jednak opieramy się na kumulatywnym efekcie regularnego powtarzania się pewnych czynów u danego osobnika. Kto raz coś ukradł, nie musi być złodziejem, ale kto kradł wielokrotnie, ten nim jest - z definicji.

7. Baza metodologiczna. Polemika budzi sprzeciw nie tylko nawet swojej meliorystycznej antropologii, ale i swojej naukowej metodologii. Według niej, tezy antropologii filozoficznej oparte są - gdy pominiemy „do wiadomości wewnętrznej” - „wyłącznie na obserwacjach potocznych”. Z kontekstu widać przy tym, że ta ich „potoczność” ma jej dyskredytować poznawczo, dyskwalifikując tym samym również oparte na nich tezy. Nie rozumiem dlaczego.

Nazwijmy „bazę metodologiczną” czyjeś tezy ogólnej racji, jakiejś kto - jej „proponent” - potrafi wskazać, i które faktycznie jako za niego przemawiają, choć może nie konkluzywnie. (Związek logiczny tezy z bazą może być w tli, albo sama baza - w tli.) Otóż w polemice najpierw obcina się bazę metodologiczną pejorysty do „obserwacji potocznych”, jakby żadna inna nie była do pominięcia; a następnie sugeruje się zaraz w przydawce, że takie „obserwacje” to żadna baza. Efekt retoryczny jest ten, że też o tak marnej bazie można się nie przejmować; i polemika to rzeczywiście dyskwalifikuje. Zaczniemy od przydawki.

Obserwacje, które w polemice dyskwalifikuje się metodologicznie jako „potoczne” - w odróżnieniu zapewne od „naukowych” - stanowią główne źródło naszego doświadczenia życiowego, od odruchów warunkowych poczynając. („Doświadczenie życiowe” definiowałbym wręcz jako osadę myślową strącającą się z ogółu naszych obserwacji potocznych.) Cały zbiór naszej wiedzy o świecie pochodzi z obserwacji potocznych prowadzonych od kołyski - jak ta, egipt, a nie lodziarzy, albo egipt, a nie lodziarzy; i bezlik podobnych. Nasza na obserwacjach potocznych oparta wiedza potoczna pozwala nam orientować się w realiach życia i adaptować do jego niewzruszonych reguł; na tyle przy tym skutecznie, że w tych twardych realiach jesteśmy w stanie przetrwać. Obserwacja, która umożliwia organizmowi przetrwanie, przeszła surowy test metodologiczny swej wiarygodności. Co tu lekceważyć?!

Bazą metodologiczną dla tezy pejorysty nie są zresztą jedynie jego własne obserwacje potoczne, lecz również obserwacje cudze. Czemu zamykamy drzwi na klucz, choć nikt nas nie okradł? Bo innych okradli, a obserwacja potoczna znowu nauczyła nas, że co przydarzyło się sąsiadom, to może się przydarzyć i nam.

W każdym razie owe „obserwacje potoczne” mają wartość poznawczą nieporównywalną z „badaniami empirycznymi” różnorodnych „psychologii społecznych” czy „psychologii osobowości”. W dodatku „badania” te przesieknięte są na wskroś melioryzmem, więc silnie tendencyjne. Pozytywista gotów je traktować z rewerencją jako „naukowe”. Ale dla czego „naukowe”, po czym to poznaje? To, że gnieździ się na uniwersytetach, żadnej gwarancji ich naukowości nie stanowi; tzw. parapsychologia też się tam gnieździ. Racjonalna antropologia, nawet oparta

¹ Tak sądził też H. Steinhaus, mówiąc o „indukcji naturalnej” (patrz zbiór jego artykułów *Między duchem a materią - po rozumie i matematyce*. Warszawa-Wrocław 2000, s. 70/71): „Gdyby liczba prób wymaganych przez organizm do utrwalenia reakcji była inna niż ta, której wymaga interes gatunku, gatunek przestałby istnieć, bo indywidualna ginłaby (...) z powodu zbyt dużego niedowierzania do doświadczenia, gdyby natomiast potrzebne mechanizmy utrwalające (pamięć) były zbyt duże; ale ginłaby też i ta, której uczyłyby się zbyt szybko, utrwalając odruchy już przy małych próbach - po prostu (...) byłyby ich zbyt wiele. Fakt, że gatunek istnieje, jest biologicznym dowodem ustalenia właściwego *n* indukcyjnego”.

tylko na obserwacjach potocznych, jest odtrutką zdrowego rozsądku na kwitnienie pseudonaukowe szarłatastwo.

8. Baza pejoryzmu. Baza pejoryzmu jest szersza niż to, co bierze się pod uwagę w polemice. Najważniejsza jest jego spójność, i to podwójna. Pejoryzm kreśli wizerunek natury ludzkiej nieprzyjemny, ale spójny wewnętrznie jako konstrukcja myślowa, a zarazem spójny zewnętrznie przez brak kolizji z czymkolwiek, co o zachowaniach ludzkich skądinąd wiadomo. Pejoryzm dobrze się mieści w dziejowym doświadczeniu ludzkości. Pokrywa się też z wielkimi naukami chrześcijańskimi o grzechu pierwotnym, czyli o przyrodzonym skłonieniu natury ludzkiej skłonności do zła - co melioryzm wcale nie neguje. (W tej sprawie patrz np. Jonathan Edwards: *Original Sin*, 1758; albo odesłanie tam w naszej *Filozofii i wartości II*, 1998, s. 363.) Jako antropologia, pejoryzm z faktami nie koliduje, a tłumaczy fakty meliorystycznie mało rozumiały. Odwrotna sytuacja nie zachodzi. Czy są to zatem stanowiska metodologicznie równorzędne? Chyba nie.

Meliorysta zdaje się brać pejoryzmy za złe, ale wygłasza on tezy „które tylko nauka empiryczna mogłaby w sposób wiarygodny potwierdzić lub obalić”. Znaczący to pewnie, ale filozofia nie powinna się wypowiadać, gdzie bardziej powołani są inni. Ograniczenie takie odrzucamy *a limine*, gdy bliżej jest urzeczniczemu dzieleniu kompetencji niż duchowemu badaniu. W nauce nie ma uprawnień, są tylko racje.

Tezy nasze stanowią zawiązek pewnej - *sit venia verbo* - teorii antropologicznej. Meliorysta domaga się jej empirycznej rozstrzygalności - i to zaraz, już w samym zawiązku. Odrzucenie takie jest wygórowane. Teorie stają się empirycznie rozstrzygalne zwykle dopiero po ich dalszej rozbudowie, rzadko na wstępie - jeżeli kiedykolwiek. Wyszukiwanie wniosków empirycznie diakrytycznych względem teorii konkurencyjnych jest odległym celem dociekania, nie ich warunkiem wstępnym. Na początek starczy owa podwójna spójność.

Racjonalna antropologia filozoficzna - w odróżnieniu od irracjonalnej, tej rodem z Freuda czy Heideggera - liczy się oczywiście z ustaleniami nauk przyrodniczych, jak choćby w myśleniu Lema lub Poppera. (Patrz np. Popper: *Wiat skłonności ci*. Kraków 1996, fragment o ewolucyjnej teorii wiedzy.) Dotyczy to zwłaszcza nowoczesnej biologii, z któ-

rej ustale widać coraz wyraźniej, jak silnie jesteśmy w całej naszej konstytucji fizycznej i duchowej zdeterminowani genetycznie; o wiele silniej niż do niedawna sądzono. Dlatego rozważanie opozycji stanowisk można w zastrzeżeniu ująć tak: meliorysta wierzy w perswazję, pejorysta wierzy w geny.

Geny zwracają nas ku dobru lub złu. A czy z perswazji jest inaczej? Meliorysta uważa, że jego wiara w moc perswazji jest „ludziom przyjazna”. Skąd jednak ufność, że będzie to perswazja ku dobru, a nie ku złu? Tylko z wiary w przyrodzone dobro natury ludzkiej, zwróconej jakoby zawsze ku lepszemu, wiara taka jest w perswazji. Pejorysta tej prostodusznej wiary nie podziela. Wraz z Lemem uznaje groźną prawdę, że „zło jest bardziej plenne niż dobro” - wszędzie, także w perswazji.

Tak wiara jest trzecim składnikiem metodologicznej bazy pejoryzmu - obok obserwacji potocznej i podwójnej spójności - są ustalenia genetyki. Jeden z punktów styku z nimi wskazuje w następnym paragrafie.

9. Argument JJ. Według pejorysty, charakter jest wrodzony. Jako zespół dyspozycji moralnych i antymoralnych jest od chwili poczęcia załóżony w genotypie; w fenotypie tylko się stopniowo odsłania czynami. Meliorysta uważa inaczej. Ich zdaniem - jak widzieliśmy - „charakter jest czymś przynajmniej w pewnym stopniu nabytym i dopuszczającym zmiany”. (Zauważmy, że skoro „przynajmniej w pewnym stopniu”, to może i „całkowicie”; ta kwestia pozostawia się tam otwartą.) Meliorysta wierzy w plastyczność natury ludzkiej, pejorysta nie.

Przeciw wrodzonemu charakterowi meliorysty wysuwają pewien argument przyrodniczy, który zdaje się im nieodparty. Jest to słynny „argument JJ” - argument z bliźniąt jednojajowych - stosowany także do innych składników osobowości, np. do inteligencji. (Patrz Jan Strelau: *O inteligencji człowieka*, 1987, s. 170-173.) Przebiega on jak następuje.

Wiadomo, że bliźniata JJ wykazują różnice charakterologiczne. (Przykładem mogłyby być bracia Kaczyńscy.) Tak wiara w fenotypie ich osobowości nie są identyczne. Powstały jednak z jednej zygoty (= zapłodnionego jaja), muszą zatem mieć identyczny genotyp: ten sam, który miała zygota, i który przekazała im dzieląc się na dwa blastomery: na swe dwie genotypowo identyczne kopie.

Z drugiej strony jest jasne, że wszystko, co w fenotypie wrodzone, wyznaczone jest genotypem. Wszelkie zatem wrodzone różnice w fenotypach oznaczają różnice w genotypie. Gdyby więc owe różnice charakterologiczne bliźniąt JJ były wrodzone, to odpowiadałyby im jakie różnice w genotypach. Jednakże według tego, co powiedziane w poprzednim akapicie, żadnych różnic w ich genotypach być nie może. Stąd wniosek: różnice charakterologiczne u bliźniąt JJ nie mogą być wrodzone. Znaczy to, że wbrew zdaniu pejorysty, pewne przynajmniej rysy charakteru są nabyte.

Niektórzy sądzą, że w ten sposób teza pejorysty została definitywnie obalona, łącznym werdyktem psychologii i genetyki. Sądzę niesłusznie, bo argument JJ - formalnie poprawny - zawiera błąd materialny. Jedną przesłanką jest tam fałszywa: potomne blastomery, choć z tej samej zygoty, nie muszą bynajmniej być w genotypie identyczne.

Podział komórki na dwie, jak ona sama diploidalne (czyli o podwójnym komplecie chromosomów), zwie się mitozą. (Po grecku *mitos* to „włókno”: więc „rozwłóknieniem”.) Nazwijmy „mitozą doskonałą” taką, która daje komórki w swym genotypie rzeczywiście identyczne: cząsteczki DNA, które go tworzą, są w obu chemicznie jednakowe. Argument JJ zakłada milcząco, że mitozą, która dała początek bliźniom JJ - tzn. po której blastomery potomne rozdzieliły się na dwa odrębne organizmy - była mitozą doskonałą. Tymczasem wcale tak nie musi być; co więcej, przypuszcza się nawet, że tak być nie może.

Gdy mitozą, przekształcającą zygotę Z w parę blastomerów B_1 i B_2 , jest doskonała, wtedy genotypy G ich wszystkich są równe: $G(B_1) = G(Z) = G(B_2)$. Ale może być niedoskonała: pewne geny mogą podczas niej ulec mutacji. Wtedy któryś z potomnych blastomerów różni się nieco genotypem od macierzystej zygoty, a także od swojego bliźniaka: $G(B_1) \neq G(Z) = G(B_2)$. Bliźniata JJ, które z nich powstaną, nie będą zatem genotypowo identyczne: jedno będzie mutantem drugiego. (Ciężko będzie mutantem zygoty, z której drugie jest genotypowo identyczne.)

Różnice genotypowe u bliźniąt JJ są nie tylko możliwe, lecz i prawdopodobne. Najczęściej bowiem geny mutują właśnie przy mitozie. W wietnym kompendium biologicznym prof. Grbeckiego czytamy: „Mutacje genowe (...) następują zwykle w trakcie podwajania genów,

czyli gdy zachodzi kopiowanie właściwych odcinków czy steczek DNA) (Andrzej Grubecki: *Ogólne zasady biologii*, 1966, V wyd. 1979, s. 131). Wiadomo zatem, że bliźniąt JJ różnił się genotypem mogą; a przypuszcza się, że nawet muszą. (Pisał o tym przed dwoma laty miesięcznik „New Scientist”.)

Chodzi o względy następujące. Przypuśćmy, że owa pierwsza mitoza, w której dana zygota Z przeistoczyła się w parę blastomerów tworzących jeden organizm (B_1 , B_2), była niedoskonała. Jeden z nich jest zatem zmutowany - albo nawet oba, ale wtedy byłoby całkiem nieprawdopodobne, żeby jednakowo - więc mamy: $G(B_1) \neq G(B_2)$. Gdyby teraz do rozdzielenia się owej pary na dwa odrębne organizmy (B_1) i (B_2) miało nie dojść, to powstałaby chimera - i to maksymalna, czyli taka, w której połowa organizmu różniłaby się genotypem od drugiej. (W biologii „chimer” zwie się „organizm zbudowany z komórek różniących się od siebie składem genetycznym”.) Stwór tak wysoce chimeryczny byłby zapewne niezdolny do życia. Dlatego przypuszcza się, że jest jakiś mechanizm biologiczny, którym natura broni się przed wydawaniem na świat takich kompletnych chimer, rozdzielając je z góry na odrębne organizmy o genotypach już jednorodnych.

Hipoteza rozdzielającego tego mechanizmu antychimerycznego jest przekonująca. Gdyby się potwierdziła, to różnice w genotypie u bliźniąt JJ byłyby warunkiem ich powstawania. Musiałyby więc one różnić się genotypem z samej konstrukcji. Identyczne w genotypie byłyby tylko sztucznie wytwarzane „klony”.

10. Kres dyskusji. W ostatniej instancji spór meliorysty z pejorystą dotyczy nie teorii, lecz faktów. Pogląd Ajdukiewicza i Przełckiego na motywację etyczną różni się od pejorystycznego głównie przez to, że tu i tam bierze się za *explanandum* - za sprawę do teoretycznego wyjaśnienia - inny zakres zjawisk.

Dla meliorysty wszelki występek tłumaczy się, jak to stwierdza wprost, jednym z dwojga: bądź „złudzeniem uczuciowym”, które sprawia, że „jako moralnie dobre możemy oceniać czyny w istocie moralnie złe”; bądź tak sytuację życiową podmiotu, w której „interes przeważa nad powinnością”. Tak więc charaktery mamy wszyscy dobre, tylko umysły omylne, a wola słaba (choć te zwrócon zawsze w dobr

stron). Tak według meliorysty wygl daj fakty, a to mu, jak podkre la, „upraszcza znacznie” schemat motywacji etycznej w porównaniu z naszym.

Naszym zdaniem, meliorysta uzyskuje prostot swego schematu dzi ki temu, e nie do dokładnie przygl da si faktom i ludziom. („Czuł Tadeusz, jak jest niepotrzebnie rzecz pi kn nazbyt ci le zwa a ”.) Ze stosownie przyci tego pola widzenia - przycinanego przeze nie wiadomie, lecz cał jego formacj duchow - wypadaj meliory cie te zachowania ludzkie, które wskazuj , e istnieje w wiecie zła wola i zła rado ; i e tak wła nie s one najbardziej adekwatnie opisywalne. Okre lam je ł cznie jako „epifani diabła”. To wła nie koniecznie uwzgl dnienia w obrazie człowieka tych epifanii komplikuje nam schemat motywacji etycznych, który my te woleliby my mie prostszym. Zmusza w szczególno ci, by sumienie rozszczepi w schemacie na rozum praktyczny i charakter. (Albo w terminologii prof. Schradego: „osobowo aksjologiczn ” na „ wiadomo aksjologiczn ” (= wiadomo , e co jest powinno) i „intencj aksjologiczn ” (= ch , eby to czyni).) Tymczasem, według Ajdukiewicza i Przeł ckiego, wiadomo owa automatycznie poci ga intencj : „okre lone uczucie zwi zane jest nierozdzielnie w okreloni ch ci (...) sama ocena etyczna staje si motywem d enia”, pisze Przeł cki.)

Ale czy takie epifanie zła rzeczywi cie istniej ? To jest wła nie j dro sporu, reszta to kwestie pochodne. Jako przykład wskazali my ju zabawy owych dwu młodzie ców. Nie trzeba jednak nawet ucieka si do przykładów tak drastycznych. S liczne mikro-epifanie, które pokazuj to samo, jak chocia by tzw. „graffiti”. Psycholodzy jak zwykle bredz tu meliorystycznie, e rodzi je „potrzeba ekspresji”. Owszem, ale czego s one ekspresj ? S ekspresj rdzennego zła: złej rado ci, e zbrukało si i zapaskudziło co czystego.

T sam zł rado , co bije z owych „graffiti”, odnajdujemy równie gdzie indziej, ju w postaci makro; np. opisan u Dostojewskiego w jego *Notatkach z podziemia*. Jak wiadomo, opowie ta składa si z dwu całkiem ró nych cz ci: pierwsza nosi tytuł *Podziemie*, druga tytuł *Z powodu mokrego niegu*. W pierwszej narrator dywaguje gadatliwie a niejasno i ogólnikami o tym, jakim to złym jest człowiekiem; zniecierpli-

wionemu czytelnikowi trudno zrozumieć, o co dokładnie mu chodzi. Dopiero na koniec dowiadujemy się, że do tych dywagacji pobudziło narratorkę wspomnienie pewnego wydarzenia, jakie nasunęło jej się z powodu padającego właśnie przed jej oknem mokrego nieba. W części drugiej wydarzenie to szczegółowo opowiada - a czytelnik zaczyna rozumieć, co znacząca tamta niby tylko rezonerska czy pierwsza.

Wszelkie epifany zła mogą być, jako zjawisko, tak czy inaczej zanegowane. Uprościłoby to walenie teorii etycznej motywacji. Taka negacja zdaje się nam jednak w antropologii podobna do negowania w fizyce efektu, jaki pokazuje się np. w doświadczeniu Michelsona-Morleya. To też uprościłoby znacznie teorię ruchu, czyniąc jej relatywistyczne komplikacje zbędnymi. Ale co to za zysk?

„Oj dana, dana - nie ma szatana”, powiedziano kiedyś meliorystycznie. Ale on jest, i nie trzeba go szukać daleko. Tutaj dyskusja z meliorystką trafia na swój kres.

11. Mistycyzm i tychizm. Wychodząc teraz poza polemikę, i nie pijąc już dalej do jej Autorki, wyrażamy na jej kanwie pewne refleksje ogólne. Jak wszystko, co między ludźmi różni się w poglądzie na świat i życie, opozycja meliorizmu i pejoryzmu wyrasta z samego dna osobowości i charakterów. Polega na inaczej skierowanym cięciu duchowym. To to cięcie określa, jak mylimy i co cenimy, a zwłaszcza - czego naprawdę chcemy. Nie myśleliśmy, tylko ono nas. Opozycja ta zdaje się przy tym pozostawać w pewnym związku z innymi, trochę podobnymi, które nakreślił kiedyś Elzenberg, ten mistrz kwestii subtelnych. Pod datą 23.VIII.1953 notował:

Mądrość przeciw mistycyzmowi: w czym, różnic liczących podobieństwo i różnic, różnic przeciwieństwa? I w mądrości i w mistycyzmie szukamy wewnętrznego niezależenia i powiedzenia „tak” w życiu; w mądrości jest to „tak” powściągliwe (...); w mistycyzmie jest entuzjastyczne (...). U podstaw mądrości jest akceptacja (...): przez wiadczenie, że są rzeczy dane, dane nieodmiennie, nie do cofnięcia. U podstaw mistycyzmu jest bunt, a wraz z buntem nadzieja, że to wszystko nie jest „dane” po prostu; że nic nie jest rzeczywistością ostateczną, niecofniętą, niezwrócić; że zarówno wiadomo, jak rzeczywistość się nieskończy, do ostatniej swej głębi plastycznej.

Zastępmy w tej nowej opozycji „m dro ” słowem „tychizm”, bo tamto jest pochwał , tutaj sporn . (*Tyche* to po grecku „los szczęścia”; przez „tychizm” rozumiem w filozofii poczucie losu.) Otóż tychizm cię zwykle ku pejoryzmowi, a mistycyzm - ku melioryzmowi. Tychik przyjmuje zło w nas jako dane i nieusuwalne, jak grawitację: tacy jeste my i inni nie b dziemy, ja te nie. Zmieniamy się tylko po wierzchu: powstrzymywa daj się jedynie wpływy zła, do jego ródki nie ma dojścia. Pot nie uj ł to Seneka (*De ira*, II 10.8): „Trzeba nieustannego wysiłku przeciw złu, co szerzy się i pełni - nie eby znikło, lecz by nie zwyciężyło”. (*Lento adiutorio opus est contra mala continua et fecunda, non ut desinant, sed ne vincant.*)

Mechanizm walki z przyrodzonym złem, który jako tako trzyma je w ryzach, jest prosty. Jeste my mało czuli na zło, które płynie z nas i godzi w innych, a bardzo czuli na to, które płynie z innych i godzi w nas. Przez tę asymetrię wzajemnie jego spontaniczny wpływ ograniczamy i w efekcie zachowujemy się z grubszą przyzwoicością. Dlatego nie podzielam zdania Elzenberga, gdy mówi (26.IX.1951): „obcuje, ludzie wzajemnie się gaj się w dół, i w zespole - jakimkolwiek zespole - się mniej warcini ka dy z osobną”. Tak myślimo e tylko meliorysta, i to skłonny do mistyki, którym Elzenberg wła nie był. (Klasyczny pejorystyk była p. niezapomniana pani Anna Schaffowa. Mawiała: „Gdy poznaj kogo nowego, myśl sobie: jeszcze jedna kanalia. Dzięki temu miewam czasem miłe zaskoczenia”.)

Co innego, gdy jaka grupa - czy „zespół” - czyni zło na zewnątrz, a dany osobnik jest niejako jej funkcjonariuszem. Zło ogółu jej członków staje się wtedy jednolicie zewnętrzno-kierunkowe i nie działa już jako tłumik zła osobniczego, lecz jako jego wzmacniacz, sankcjonując je społecznie. Jednak nie to chyba miał tu Elzenberg na myśli.

Akcept tychika dla natury ludzkiej jest pełen rezerwy. Inaczej u mistyka: ten nieusuwalnego zła w naturze ludzkiej po prostu nie przyjmuje do wiadomości. Wzdraga się uznać je - jak mówi Elzenberg - za niecofnięte. Stosuje przy tym różne wybiegi, np. odróżniając w człowieku jego zło ale zmienne „istnienie” od niezmiennie dobrej „istoty, tamtym złem nietkni tej.

Tychizm to realistyczny fatalizm; mistycyzm to idealistyczny wolutaryzm. Pierwszemu pokrewny jest duch nauki, a tak e duch chrześcijaństwa, zwłaszcza augusty sko-kalwińskiego; drugiemu pokrewny jest duch lewactwa i duch magii, gdy przez „lewactwo” rozumie zapdy do naprawiania wiata nie licze si z realiami natury ludzkiej. A pejoryzm i meliorizm to s - odpowiednio - dwie antropologie, ku którym nosiciele tamtych dwu postaw stale ci . Pejorysta uznaje istnienie diabelstwa, meliorysta nie mo e w nie uwierzy , cho by miał je przed oczyma.

Elzenberg cytuje z aprobat (19.III. 1944) czyje powiedzenie, e „poeta to nieudany mistyk”, *un mystique manque*. Zamiast „poeta” wstawmy „lewak”. To od razu tłumaczy nam jego mał czuło na argumenty. Skoro przed okiem duszy majaczy mu mistyczna *visio beatifica* „humanistycznie” uszczliwonej ludzkości, to jak ma si go ima logika. Jest w lewaku co z mistyka, ale przeniecowanego na lew stron - zeksterioryzowanego. A meliorizm - od Rousseau po tzw. „zielonych” - jest fundamentem całej jego ideologii. (I niech nas nie myli kwestia ich du ej liczebności. Nieudanych mistyków jest wi cej ni mylimy, a odsłaniaj si wła nie tak.)

Summary

Meliorism versus Pejorism. This is a contraposition of two anthropologies. The meliorist takes men to strive always for what is better, except when that clashes with their self-interest. The pejorist takes them to strive sometimes for what is worse, even though no clash with their self-interest is at stake. Meliorism turns out to a kind of idealistic voluntarism, whereas pejorism sticks to a realistic fatalism.