

Ryszard Wiśniewski

Doświadczenie aksjologiczne a teorie etyczne w koncepcji Tadeusza Czeżowskiego

Nie wiadomo, czy kilka małych, zwartych rozpraw T. Czeżowskiego o możliwości zbudowania etyki naukowej w oparciu o doświadczenie aksjologiczne nie okaże się ważniejszym jego wkładem w rozwój filozofii niż prace z innych dziedzin. W stereotypowych kwalifikacjach traktuje się go jako logika i teoretyka poznania naukowego. Etycy zaś powołują się często na jego rozprawę *Etyka jako nauka empiryczna*, widząc w niej przykład intuicjonistycznej metaetyki, związanej z etyką „niezależną” T. Kotarbińskiego¹. Marksisci nie podjęli dotychczas ani głębszej analizy, ani krytyki poglądów Czeżowskiego. Etycy orientacji katolickiej doceniają zasługi Czeżowskiego i Kotarbińskiego w kształtowaniu się, ich zdaniem, słusznego podejścia do etyki jako dyscypliny filozoficznej ugruntowanej poznawczo w faktach doświadczenia moralnego². Niewielu etyków zwracało natomiast uwagę na normatywne wątki poglądów etycznych Czeżowskiego. Prawdą jest, że nie wypowiedział on ich tak wyraźnie i popularnie, jak Kotarbiński, ale niesłusznie byłoby sądzić, że zainteresowania teoretyczne autora *Etyki jako nauki empirycznej* wyczerpały się w

¹ Do grona intuicjonistów zaliczają Czeżowskiego m.in.: S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym. Obowiązek i wartość w systemie W. D. Rossa*, Warszawa 1969, s. 17-18; M. Fritzhand, *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*, Warszawa 1970, s. 235-236; A. Mikulski, *O intuicjonizmie etycznym Tadeusza Czeżowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 8; T. Styczeń i A. Szostek — m.in. w pracach podanych niżej.

² T. Styczeń wypowiadał taką opinię w kilku swoich pracach. Porównaj [w:] *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Lublin 1972, s. 10; Tenże, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 73 i in.; Por. także: A. Szostek, *Etyka jako nauka empiryczna w ujęciu T. Czeżowskiego i T. Kotarbińskiego*, „Roczniki Filozoficzne” 1971, nr 2.

teoretycznym rozpracowaniu normatywnej strony etyki „niezależnej” Kotarbińskiego³.

Od filozofii do etyki: empiryczno-logiczne podstawy jedności nauki

Czeżowski uważany jest za konsekwentnego kontynuatora postawy i metody filozoficznej K. Twardowskiego — swego lwowskiego nauczyciela, a z czasem i przyjaciela. „Działalność nauczycielska K. Twardowskiego — jak pisze sam na ten temat — opierała się na założeniu, że badanie filozoficzne jest badaniem naukowym i że winno czynić zadość wymaganiom naukowego krytycyzmu i naukowej ścisłości. Krytycyzm nakazuje uzasadniać twierdzenia argumentami oraz badać siłę uzasadniająca tych argumentów; naukowa ścisłość wymaga, by wypowiadać głoszone twierdzenia w formie prostej, jasnej, precyzyjnej, jednoznacznie określonej, oraz poczuwać się do pełnej za nie odpowiedzialności.”⁴ Niewątpliwie tym zasadom był Czeżowski wierny, ale trudno już mówić o filozoficznej kontynuacji poglądów mistrza. To samo rzecz można o związkach Czeżowskiego z całą szkołą lwowsko-warszawską, którą bardziej łączy postawa i sposób prowadzenia badań filozoficznych, niż uzyskiwane wyniki i głoszone poglądy. Jak inni, tak i Czeżowski dopracował się indywidualnych cech swej filozofii. Właściwości te trudne są do określenia w jednym zdaniu: dobrze byłoby, gdyby do ich uchwycenia przyczyniło się to opracowanie.

Otóż Czeżowski należy do grona tych uczonych, którzy przedmiot i zadania filozofii pojmują jeszcze dość rozległe i integralnie. W 1923 roku z okazji powołania na profesora i objęcia Katedry Filozofii na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie wygłosił Czeżowski wykład, w którym do grona dyscyplin filozoficznych zaliczył: metafizykę, epistemologię, logikę, psychologię, etykę, estetykę. O tym, że starał się być wierny tak określönemu

³ Takim może się wydać artykuł Czeżowskiego *O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, „Studia Filozoficzne” 1976, n 3, w którym autor streszcza swoją teorię etyki i stosuje ją do analizy normatywnej strony etyki „niezależnej” Kotarbińskiego. O etyce normatywnej Czeżowskiego pisał J. Rybicki: *Etyczne poglądy prof. Tadeusza Czeżowskiego*, „Życie i Myśl” 1969, nr 4, s. 88-96.

⁴ T. Czeżowski, *W dwudziestolecie śmierci Kazimierza Twardowskiego (1946)*, [w:] Tenże, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958 (cytuję za 2. wydaniem, Toruń 1969, s. 9).

zakresowi filozofii, świadczy struktura treści jego podręcznika *Główne zasady nauk filozoficznych*⁵, a także tematyka odczytów i krótkich artykułów zebranych w tomach: *Odczyty filozoficzne* i *Filozofia na rozdrożu*⁶. We wspomnianym wykładzie zaznaczył, że filozofia obchodzi go jedynie jako nauka. Z górą pół wieku później jego następcą w Katedrze Logiki (już w Uniwersytecie M. Kopernika w Toruniu) określał postawę filozoficzną Czeżowskiego następująco: „Profesor zajmuje się jakakolwiek z dziedzin filozofii jedynie pod warunkiem, że badania w tej dziedzinie dają się uprawiać w sposób rzeczywiście naukowy”⁷. Stopnie naukowe zdobywał jednak w zakresie logiki i z nią wiąże się przede wszystkim jego nazwisko⁸.

Nie ograniczając zainteresowań do logiki, pisał także w *Filozofii na rozdrożu*, że nie chce „[...] zaliczać siebie do tej czy innej szkoły lub kierunku filozoficznego. Ażeby uniknąć jednak nieporozumień, może będzie dobrze — zastrzegając się — jeżeli zwrócę uwagę na to, że z jednej strony przyznaję słuszność wielu twierdzeniom pozytywizmu w jego współczesnych odmianach, z drugiej strony natomiast skłaniam się ku tendencjom maksymalistycznym nowoczesnej metafizyki, zrzekając się jednak wszelkiego dogmatyzmu w klasycznym rozumieniu tego pojęcia jako przeciwieństwa sceptycyzmu”⁹. Nie jest zadaniem tego opracowania ani omówienie, ani analiza sposobu, w jaki Czeżowski usiłuje rozwiązać spór przeciwstawnych tendencji filozoficznych, ale o głównych cechach jego stanowiska filozoficznego wspomnieć trzeba.

W metafizyce nie zbudował Czeżowski teorii. Analizując jej historyczny rozwój i porównując uzasadnienia koncepcji metafizycznych, a także formy jej krytyki, podjął się jednak jej obrony. Posłużył się tu założeniem, że filozofia ma za przedmiot świat jako całość, a więc nie tylko ten, który leży w obszarze empirii przyrodniczej. Toteż dopuścił możliwość budowania

⁵ T. Czeżowski, *O filozofii*, Wilno 1923, oraz tenże, *Propedeutyka filozofii*, Wilno 1938; uzupełnione i przejrane wydanie ukazało się pod zmienionym tytułem: *Główne zasady nauk filozoficznych*, Toruń 1946; wyd. 3, Wrocław 1959.

⁶ T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne*, oraz tenże, *Filozofia na rozdrożu (Analizy metodologiczne)*, Warszawa 1965.

⁷ L. Gumański, *O twórczości Tadeusza Czeżowskiego. W służbie nauki i społeczeństwa*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1977, nr 1. Tamże: I. Dąmbska, *Tadeusz Czeżowski — jedność dzieła i osobowości*.

⁸ T. Czeżowski, *Logika*, Warszawa 1968 (wyd. II). Czeżowski uzyskał doktorat na podstawie rozprawy „Teoria klas” w 1915 roku, habilitację — na podstawie rozprawy „Zmienne i funkcje” w 1920 roku.

⁹ T. Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu*, s. 18.

konstrukcji metafizycznych, wyznaczając im rolę heurystyczną w wyjaśnianiu świata jako całości. Czeżowski wyodrębnił trzy typy teorii metafizycznych: a) metafizykę indukcyjną, ekstrapolującą przez analogię wyniki nauk przyrodniczych na dziedziny nie objęte obserwacją; b) metafizykę intuicjonistyczną, posługującą się innymi odmianami doświadczenia, czyli intuicją, rozumianą różnie u Jamesa, Bergsona, Husserla czy u egzystencjalistów; intuicje te mogą być poprawne naukowo, jeśli są intersubiektywne i sprawdzalne; c) metafizykę aksjomatyczną, stanowiącą nowoczesną postać tradycyjnej metafizyki spekulatywnej, która metodami współczesnej logiki buduje teorie hipotetyczno-dedukcyjne, formalne narzędzia interpretacji rzeczywistości. Racje filozoficznej dopuszczalności teorii metafizycznych polegają już to na ich nieustannym wyrastaniu z łona nauk przyrodniczych, już to z potrzeby zakreślania granic poznania. Różne teorie metafizyczne mogą ze sobą konkurować w wyjaśnianiu świata¹⁰.

Od pozytywizmu dzieli Czeżowskiego także pogląd na zakres przedmiotu doświadczenia jako ostatecznego źródła i sprawdzianu wiedzy naukowej. Doświadczenie pojmowane jako bezpośrednie i całościowe, a zatem intuicyjne (naoczne), niedowodliwe akty poznawcze przenosi Czeżowski poza dziedzinę empirii zmysłowej i introspekcyjnej, obejmując nim także wartości moralne i estetyczne. Intuicyjny charakter pierwotnych aktów poznawczych (przekonań i ocen) nie oznacza jakiegokolwiek uprzywilejowania ich pozycji wśród sądów konstytuujących naszą wiedzę, lecz tylko jednostkową informację, o istnieniu przedmiotów (danych nam w spostrzeżeniach zewnętrznych, wewnętrznych i przedstawieniach pojęciowych), a także o ich wartości. Ta pierwotna informacja charakteryzuje się oczywistością, która jednak nie stanowi o pewności poznania, nie ma nic wspólnego z oczywistością apodyktyczną. Tym różni się Czeżowski od innych współczesnych teoretyków poznania intuicyjnego, że subiektywne intuicje, uwarunkowane zajęciem określonej postawy poznawczej lub oceniającej, traktuje jako niepewne i stawia je przed wymogiem intersubiektywnej kontroli przez powtarzanie i sprawdzanie w rozmaitych sytuacjach, jednakże z zachowaniem warunków towarzyszących wydaniu

¹⁰ T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948; Tenże, *Zagadnienia istnienia świata w świetle przemian metodologicznych*, [w:] *Odczyty filozoficzne*; Tenże, *Filozofia na rozdrożu* [oraz] *Klasyfikacja rozumowań i jej konsekwencje w teorii nauki*, [w:] *Filozofia na rozdrożu*.

sprawdzanych przekonań i ocen. Owe pierwsze zdania nauki mają więc charakter faktyczny, nie apodyktyczny¹¹.

Czeżowski wyróżnia w zasadzie trzy typy oczywistości: zmysłową, introspekcyjną i apodyktyczną (logiczną, analityczną). Tę ostatnią poddaje krytyce z punktu widzenia nowoczesnej nauki. Przeprowadza krytykę racjonalistycznego systemu wiedzy opartego na układzie apodyktycznych aksjomatów, pełniących rolę niewzruszonych naczelnych prawd systemu. Podkreśla często, że w dzisiejszym pojmowaniu aksjomaty są ukrytymi definicjami wyrażen pierwotnych systemu, że ich prawdziwość jest formalna, czyli odnosząca się do ram systemu hipotetyczno-dedukcyjnego. Teorie aksjomatyczne nie odnoszą się bezpośrednio do rzeczywistości, nie posiadają prawdziwości materialnej. Prawdziwość tę mogą posiadać dopiero interpretacje teorii aksjomatycznych w obszarze nauk szczegółowych. Od aksjomatów żąda się jednak, podkreśla Czeżowski, intuicyjności analogicznej do oczywistości zmysłowej i introspekcyjnej¹².

Subiektywna i czasowo ograniczona wiedza intuicyjna posiada jednak przedmiotowe odniesienie. Ten stan rzeczy pozwala rozstrzygać o prawdziwości tej wiedzy, a właściwie o stopniu prawdopodobieństwa powziętych przekonań i ocen. W wyniku sprawdzania zarówno jednostkowych przekonań i ocen, jak też ich uogólnień, stopień prawdopodobieństwa wzrasta lub maleje. Uzasadnienie wiedzy intuicyjnej jest przeto probabilistyczne. Przedmiotem wiedzy oczywistej są dane spostrzeżeń zewnętrznych, treści przeżyć wewnętrznych, a także własności przedmiotów ujmowanych w pojęciach; mamy więc do czynienia z przedmiotami rozmaitych typów logicznych, ale podpadających łącznie pod szerokie pojęcie empirii, konstytuującej się w jednostkowych zdaniach obserwacyjnych i ocenach. Jak widać, także abstrakcyjne przedmioty wchodzą w zakres doświadczenia; dzieje się tak na przykład wtedy, jeżeli stwierdzimy intuicyjnie, że dwie proste nierównoległe przecinają się na płaszczyźnie w jednym punkcie (stwierdzamy to jako fakt, choć proste te są abstrakcyj-

¹¹ T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1949, t. XVIII; [także w:] „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. XIV, 1953, nr 2, oraz w tomie: *Odczyty filozoficzne*. Por. także: T. Czeżowski, *Niektóre dawne zagadnienia w nowoczesnej postaci*, [w:] *Odczyty filozoficzne*, wyd. II, s. 55-59, oraz w tomie: *Filozofia na rozdrożu*, s. 6, 73 i n., 171 i n.

¹² T. Czeżowski, *O tak zwanym uzasadnieniu bezpośrednim i oczywistości*, [w:] *Filozofia na rozdrożu*, s. 81.

ne¹³), lub gdy po analizie pojęcia szczęścia oceniamy je jako wartość dodatnią¹⁴.

Poszerzenie zakresu poznania intuicyjnego na wartości nie oznacza u Czeżowskiego, że intuicje aksjologiczne kierują się w stronę nowej dziedziny rzeczywistości. Empiria aksjologiczna jest w istocie poznaniem analogicznym do empirii omawianej dotychczas, a jej przedmiot jest tylko innym aspektem rzeczywistości opisywanej w przekonaniach spostrzeżeniowych, introspekcyjnych i analitycznych. Sprawia to, że metodologiczny status ocen nie różni się w zasadzie od jednostkowych przekonań, że mogą one stanowić materiał dla naukowego opracowania etyki.

Wyeksponowanym przez Czeżowskiego założeniem współczesnej teorii nauki jest zainicjowany przez Hume'a przewrót w poglądach na możliwość uzyskania wiedzy pewnej metodą dedukcji z ogólnych i apodyktycznie oczywistych przesłanek. Aspiracje do uzyskania pewności w nauce nie mogą być spełnione, gdyż wiedza o faktach jest niepewna, natomiast pewność wiedzy o stosunkach między ideami okazała się w świetle nowoczesnej aksjomatyki tylko formalna i tylko założona¹⁵. Lecz empiryczny, probabilistyczny charakter twierdzeń nie czyni ich jeszcze naukowymi. Aby jakieś twierdzenie czy prawo wyjaśniające rzeczywistość stało się naukowym, musi być włączone w system powiązanych ze sobą logicznie twierdzeń, praw i teorii naukowych. Nauka posiada charakter całościowy; nie poszczególne twierdzenia, ale ich systemy, teorie podlegają weryfikacji empirycznej. To jest warunek jedności nauki¹⁶.

Nauki dzieli Czeżowski na aksjomatyczne i empiryczne. Właściwości aksjomatycznych nauk zostały zasygnalizowane, empiryczne zaś dzielą się na przyrodnicze i humanistyczne wraz z psychologią (która zgodnie z tradycją brentanowską bada akty, a nie treści psychiczne). Nauki empiryczne posługują się trzema rodzajami twierdzeń, ujętymi w zdania: obserwacyjne, opisu i wyjaśnienia. Każde z nich posiada uzasadnienie w powtarzaniu analogicznych obserwacji i w jej uogólnieniach. Już pojedyncze zdanie obserwacyjne nie jest pewne i wymaga sprawdzenia, które wzmacnia stopień jego prawdopodobieństwa. Jednostkowe zdania obserwacyjne są też podstawą opisu w naukach humanistycznych (idiografi-

¹³ Ibid., s. 17.

¹⁴ T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, [w:] *Odczyty filozoficzne*, s. 41.

¹⁵ T. Czeżowski, *O dwóch poglądach na świat [oraz] Kilka uwag o racjonalizmie i empiryzmie*, [w:] *Odczyty filozoficzne*.

¹⁶ Tenże, *O jedności nauki*, [w:] *Odczyty filozoficzne*.

cznych), natomiast uogólnienia zdań obserwacyjnych pełnią rolę opisu w naukach przyrodniczych. Wreszcie zdania wyjaśniające, czyli prawa i hipotezy, uzasadniane są w ten sposób, że sprawdza się wywnioskowane z nich następstwa przez obserwację. Jeżeli obserwacja potwierdza następstwa, zwiększa się stopień prawdopodobieństwa prawa i hipotezy¹⁷. „Każda teoria — pisze Czeżowski — gdy ją rozważyć statycznie w pewnej określonej epoce rozwoju, jest układem implikacji prawdopodobieństwowych, które zawierają prawa i hipotezy najbardziej prawdopodobne ze względu na zasób zdań obserwacyjnych jako przesłanek sprawdzania, czyli ze względu na charakteryzujący tę epokę zakres doświadczenia.”¹⁸

Teorie aksjomatyczne i empiryczne wchodzą w określone związki ze sobą. Dzieje się to albo przez interpretację (powstałej w badaniach metateoretycznych) teorii aksjomatycznej w dziedzinie określonej teorii empirycznej, której zakres doświadczenia stanowi model semantyczny danej teorii abstrakcyjnej, albo przez aksjomatyzację opisu zawartego w teorii empirycznej, co powoduje skonstruowanie modelu abstrakcyjnego dla danej teorii empirycznej. A więc przedmioty obu teorii należą do różnych typów logicznych, ale są związane w ten sposób, że się wzajemnie odwzorowują. Przejście od jednej do drugiej teorii polega na podstawieniu w miejsce terminów teorii interpretowanej nazw stosowanych w dziedzinie teorii interpretującej, a więc na przejściu od nazw ogólnych do indywidualnych, a w konsekwencji na zmianie uzasadnienia formalnego na prawdopodobieństwowe, materialne. Podstawową i wysoko cenioną przez Czeżowskiego metodą aksjomatyzacji nauk empirycznych jest stosowanie opisu analitycznego: wychodząc od przedstawienia opisywanego przedmiotu empirycznego, ujmuje się go jako reprezentanta ogółu i przechodzi do twierdzeń ogólnych o apodyktycznej oczywistości. Opis analityczny nie jest uogólnieniem cech, lecz swoistą definicją analityczną, a zarazem i realną, przedmiotu opisywanego. Czeżowski sądzi, że opis analityczny jest podstawową metodą nauk empirycznych, służąc definicji podstawowych terminów oraz porządkowaniu przedmiotów badanego zakresu. Obok opisu analitycznego istotną rolę przypisuje także stosowaniu definicji dejktycznych, czyli definicji polegających na wskazywaniu określonych prostych jakości, których zanalizować nie można¹⁹.

¹⁷ Ibid., s. 217-219.

¹⁸ T. Czeżowski, *O pewności w naukach empirycznych*, [w:] *Odczyty filozoficzne*, s. 77.

¹⁹ T. Czeżowski, *O związkach między naukami aksjomatycznymi a naukami empirycznymi*, „*Studia Pedagogiczne*”, t. XXVIII; Tenże, *O jedności nauki [oraz] O metodzie opisu analitycznego*, [w:] *Odczyty filozoficzne*; Tenże, *Definicje dejktyczne*, [w:] *Filozofia na rozdrożu*.

Krytycyzm i rzetelność naukowa nie stanowią przeszkody w przyjęciu tej samej — zarysowanej tu w uproszczeniu — metody badania naukowego również na terenie nauk humanistycznych. W rozprawie *O naukach humanistycznych* twierdzi Czeżowski, że pojęcie nauki musi być na tyle szerokie, aby obejmować przedmiot, zadania i metody nauk humanistycznych. Ich swoistość nie umniejsza wymogów ścisłości naukowej, to jest poprawności logicznej. Przedmiotem nauk humanistycznych są wytwory psychofizyczne i zawarte w nich idealne znaczenia. Są to wytwory kultury. Mają one charakter całościowy, tworzą struktury, hierarchiczne układy elementów o różnej doniosłości i wartości. Zadaniem nauk humanistycznych jest opisywanie i wyjaśnianie odrębności tych wytworów w kontekście całościowych struktur, jak też ocena ich wartości. Opis polega na zrozumieniu oraz intuicyjnej syntezie cech zanalizowanego przedmiotu. Cechą specyficzną wyjaśniania humanistycznego jest włączanie badanych wytworów w całości uporządkowane w ciąg dziejowy lub hierarchię wartości systemu kulturowego. „Rozumienie, intuicyjne ujęcie całości, oceny jako procesy poznawcze znajdują swój wyraz w zdaniach jednostkowych, różniących się od innych zdań jednostkowych, mianowicie zdań spostrzeżeniowych doświadczenia zmysłowego lub introspekcyjnego, jedynie swoją treścią. Dostarczają one wiedzy o tych dziedzinach rzeczywistości, do których nie sięga doświadczenie przyrodnicze, a które scharakteryzowaliśmy jako swoiste dla badania humanistycznego, i są w podobny sposób założeniami dla opracowania naukowego [...]. W podobny sposób podlegają kontroli i w podobny sposób jest kształtowana umiejętność ich zdobywania”²⁰.

Ten fragment z zakończenia omawianej rozprawy wprowadza nas we właściwy przedmiot opracowania. Dotychczasowe rozważania ustaliły metodologiczną podstawę etyki, którą Czeżowski określił jako naukową i empiryczną. Broniąc jedności metodologicznej nauki i włączając w jej obszar także etykę, udziela wsparcia tendencji traktującej etykę jak naukę podobną do innych, wolną od kompleksów nienaukowości.

²⁰ T. Czeżowski, *O naukach humanistycznych*, Toruń 1946; wydania powtórzone włączono do zbioru: *Odczyty filozoficzne*. Cytowany fragment z 2. wydania, s. 39.

Koncepcja doświadczenia aksjologicznego: elementy teorii ocen, uczuć wartości i ontologii wartości

Rozważania etyczne Czeżowskiego posiadają precyzyjnie wypracowany fundament teoretyczno-metodologiczny. Stanowi o nim koncepcja doświadczenia aksjologicznego, dająca formułowany w pierwotnych ocenach elementarnych wyjściowy materiał empiryczny oraz konsekwentny aparat pojęciowo-teoretyczny, zgodny z zarysowaną wyżej logiką poznania naukowego. Czeżowski nie buduje nowego systemu etycznego, lecz analizuje i opisuje funkcjonujące mechanizmy oceniania i konstruowania systemów etycznych, rozważa ich poprawność, porządkuje je i proponuje zgodne z nowoczesną teorią nauki metaetyczne modele gromadzenia, porządkowania, sprawdzania, aksjomatyzacji i interpretacji zgromadzonego już i powstającego w nowych sytuacjach zakresu doświadczenia aksjologicznego.

Omówienie koncepcji doświadczenia aksjologicznego wymaga ustalenia zakresu przynajmniej tytułowych terminów tej teorii. Pojęcia empirii aksjologicznej i wartości nie posiadają w pracach Czeżowskiego stałego zakresu znaczeniowego. Z reguły dotyczą one wartości moralnych, stąd właściwiej byłoby mówić o doświadczeniu moralnym lub etycznym. Niekiedy jednak mówi się ogólnie o doświadczeniu aksjologicznym, rozciągającym jego prawidłowości na inne dziedziny wartości, w szczególności — na wartości estetyczne. Czeżowski nie znajduje istotnych różnic między strukturą ocen moralnych i estetycznych, o tyle więc ta ekstrapolacja jest możliwa, ale dostrzega odmienności w strukturze uczuć moralnych i estetycznych, a to czyni szerokie pojęcie doświadczenia aksjologicznego czymś niezupełnie jednolitym. Doświadczenie to nie redukuje się do oceniania, lecz jest przeżyciem składającym się z oceny i towarzyszącego mu uczucia: ocenianie konstituuje logicznie całe przeżycie wartościujące, podczas gdy uczucie wypełnia je, jest jego zjawiskową stroną.

O ile można sformułować opinię, że w poglądach Czeżowskiego zawarta jest ogólna teoria wartościowania (opisująca wspólne i odrębne własności doświadczenia aksjologicznego), to trudniej wskazać ogólną teorię wartości. W gronie filozofów wartości przeważa opinia, że możliwość zbudowania takiej teorii zależy od tego, czy dałoby się wyróżnić wspólną wszelkim wartościom jakość czy cechę wartościowości. Czeżowski posługuje się terminem „wartość” w odniesieniu do wartości moralnych, ale także zamiennie terminem „dobroć”, który jest abstrakcją od pojęcia

„dobro” oznaczającego konkretny przedmiot „dobry”. Dopiero w późniejszym tekście pisze, że dobroć i piękność są dwiema odmianami wartości²¹. Nie oznacza to jednak, że wartość jest jakąś ogólną jakością, że jest pojęciem innego rzędu niż dobroć i piękność. Obie wartości, moralna i estetyczna, są paralelne względem siebie, mogą być porównywane, lecz nie powinny być utożsamiane. Ale o tym już w innym miejscu.

Pogląd o możliwości oparcia etyki na elementarnych ocenach wartości formułowanych w aktach doświadczenia aksjologicznego został przez Czeżowskiego po raz pierwszy całościowo przedstawiony w rozprawie *Etyka jako nauka empiryczna* w 1949 roku. Jednakże inna mała rozprawa: *O naukach humanistycznych*, jak i stosowne partie podręcznika *Główne zasady nauk filozoficznych* z 1946 roku, zawierają w nierozwiniętej postaci pogląd o analogii między przekonaniem stwierdzającym istnienie przedmiotu a ocenami wartości. Także nieliczne wypowiedzi Czeżowskiego we wspomnianych już wileńskich opracowaniach zapowiadają tę koncepcję. Nie ulega wątpliwości, że jego poglądy nie są zależne ani od podobnej koncepcji niezależności ocen moralnych sformułowanej przez Kotarbińskiego, ani od głoszonej współcześnie za oceanem porównywanej często teorii wartości C. I. Lewisa²².

Doświadczenie aksjologiczne jest analogiczne do empirii przyrodniczej. Przedstawiając ten problem dokładniej powiemy, że istnieje daleko idąca zbieżność między strukturą empirii zmysłowej, introspekcyjnej, czy intuicji cech przedmiotu abstrakcyjnego a strukturą doświadczenia wartości. Analogia ta znajduje u Czeżowskiego potwierdzenie w kilku przynajmniej punktach:

1. Przekonania i oceny dla swego powstania wymagają motywu, czyli podstawy, jaką jest przedstawienie przedmiotu, o którym orzeka się w przekonaniach lub ocenach. Przedstawienia dzieli się na wyobrażenia spostrzegawcze, odtwórcze i wytwórcze, dane nam naocznie, czyli intuicyjnie, oraz — pojęcia, które są przedstawieniami pochodnymi w stosunku do wyobrażeń²³.

²¹ T. Czeżowski, *O przedmiocie aksjologii*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, s. 466; Tenże, *O etyce niezależnej...*, s. 27; Tenże, *Transcendentalia — przyczynek do ontologii*, „Ruch Filozoficzny” 1977, t. XXXV, z. 1-2, s. 56.

²² T. Kotarbiński, *O istocie oceny etycznej*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, z. 1-3; Tenże, *Zagadnienia etyki niezależnej*, [w:] T. Kotarbiński, *Sprawy sumienia*, Warszawa 1956; C. L. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, Illinois 1946.

²³ T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, s. 40, oraz Tenże, *Główne zasady nauk filozoficznych*, wyd. 3, s. 9-11 i 35.

2. Dla powzięcia przekonania lub wydania oceny konieczne jest zajęcie postawy poznawczej, zwanej „uwagą”, lub postawy oceniającej: moralnej bądź estetycznej. „Postawy te — pisze Czeżowski — dobrze znane moralistom i estetykom, są pokrewne uwadze jako postawie poznawczej: jak uwaga, charakteryzują się zintensyfikowaniem swego pola kosztem jego zacieśnienia. Tym jednak różnią się od niej, że czynią przedstawienie motywu dla stwierdzenia wartości, nie zaś dla stwierdzenia istnienia”²⁴. Postawa oceniająca jest przeto gotowością psychiczną do wydania oceny, dyspozycją do koncentracji uwagi na swoistym aspekcie rzeczywistości — jej wartościowości. To nastawienie oceniające nazywa nawet Czeżowski „zmysłem moralnym” dla podkreślenia analogii między wydawaniem jednostkowych ocen a powstawaniem jednostkowych przekonań spostrzeniowych dotyczących barw czy dźwięków. Ale porównanie takie prowadzi do skojarzeń, których — jak przekonamy się — autor nie pragnie. Istotne jest zwrócenie uwagi na dynamistyczne i perfekcjonistyczne pojmowanie postawy oceniającej przez Czeżowskiego: w miarę powtarzania, sprawdzania ocen, ćwiczenia się w ich wydawaniu, gromadzenia wiedzy o przedmiotach podlegających ocenie i rozwoju teorii etycznych ulega ona doskonaleniu²⁵.

3. Przy zajęciu odpowiedniej postawy, w przekonaniach stwierdza się istnienie przedmiotu danego w wyobrażeniu spostrzegawczym czy odtwórczym lub też w pojęciu, natomiast w ocenach orzeka się wartość moralną lub estetyczną również daną w wyobrażeniach i pojęciach. Powstające w ten sposób oceny są jednostkowymi a zarazem pierwotnymi zdaniami teorii, jak przekonania spostrzeniowe czy analityczne. „Mają one bowiem — pisze Czeżowski — za przedmiot bądź indywiduum empiryczne, gdy przedmiot oceny dany jest w wyobrażeniu, bądź abstrakcyjny przedmiot pojęcia ogólnego, jak np. w przypadku, gdy w oparciu o analizę pojęcia szczęścia ocenia się szczęście jako dodatnio wartościowe”²⁶. Jeżeli przekonania i oceny jednostkowe mają charakter stwierdzeń intuicyjnych, tj. bezpośrednich i całościowych, niedowodliwych z punktu widzenia podstaw ich uzasadnienia, to jednak trzeba zauważyć, że bezpośrednie ujęcie wartości szczęścia in abstracto wygląda na ustępstwo Czeżowskiego na rzecz aprioryzmu. Ale przed zarzutem niespójności systemu byłby się bronił on wyjaśnieniem, że i takie oceny są jednostkowe, niepewne.

²⁴ Tenże, *Etyka jako nauka empiryczna*, s. 40-41.

²⁵ Ibid., s. 41 i 44, oraz artykuł: *Trzy postawy wobec świata*, [w:] *Odczyty filozoficzne*.

²⁶ Tenże, *Etyka jako nauka empiryczna*, s. 41.

4. Przeżycia wartości, do których zalicza Czeżowski „wzruszenia” (uczucia wartości moralnej) bądź „upodobania” (uczucia estetyczne), w swej zjawiskowej postaci dane nam jako emocje aksjologiczne, posiadają strukturę złożoną. Elementem konstytuującym fundament przeżycia aksjologicznego jest ocena wartości, posiadająca charakter całkowicie racjonalny, podczas gdy uczucia zwiędzają, zamykają i reprezentują na zewnątrz całość przeżycia aksjologicznego. Dokładniej tłumaczy to autor następująco: „Oceny wartości występują w naszym doświadczeniu wewnętrzny jako składniki uczuć estetycznych (upodobania, zachwyty itp.) lub uczuć wartości, takich jak radość lub — w przeciwnym przypadku — gniew, groza, lęk. Uczucia te są zjawiskami złożonymi. W skład np. upodobania, jakie powstaje na widok pięknego kwiatu, wchodzi jako podstawa przedstawienie tego kwiatu dane mi bądź w spostrzeżeniu, bądź w przypomnieniu, bądź nawet w czystej fantazji. To przedstawienie, gdy przyjmę postawę estetyczną, staje się motywem dla oceny [...], po czym pojawia się zamykająca całość przeżycia jakoś uczuciowa, tj. swoista przyjemność. W uczuciach wartości wyróżnia się nadto jeszcze jeden istotny składnik, mianowicie stwierdzenie istnienia przedmiotu uczucia: [...] bez tego przekonania nie będzie zamykającej całości przeżycia przyjemności; podobnie jak nie wzbudzi lęku przedstawienie najgorszych okropności, jeżeli nie będzie mu towarzyszyć przekonanie, że coś takiego mogłoby się zdarzyć”²⁷. Dalej zaś autor podkreśla, że uczucia te znikają, gdy tracimy przekonanie o istnieniu ich przedmiotu.

Jak oceny moralne i estetyczne wchodzi w skład przeżyć emocjonalno-aksjologicznych, zwanych wzruszeniami i upodobaniami, tak też przekonania egzystencjalne czy analityczne stanowią podstawę przeżycia przyjemności intelektualnej. Stosowany często przez subiektywistów argument o emocjonalnym wyłącznie i beztreściowym charakterze ocen został przez Czeżowskiego zakwestionowany. Analiza psychologiczna, jaką przeprowadza, wykazuje pierwotną racjonalność wszelkich emocji przedmiotowych, czyli wartościujących, a wynika to z ich struktury. Z tego więc punktu widzenia nie ma istotnych różnic między uczuciami aksjologicznymi a intelektualnymi. To nie uczucia warunkują oceny i przekonania, lecz odwrotnie — oceny i przekonania stanowią warunek konieczny powstania przeżycia emocjonalnego.

A zatem przeżycie aksjologiczne, według poglądów Czeżowskiego, ma w swej zjawiskowej postaci charakter emocjonalny, ale nie jest irracjonalne. Wychodząc z podstaw Brentanowskiej psychologii uczuć jako aktów intencjonalnych i równoległych do przekonań, autor *Etyki jako nauki empirycznej* podziela ogólnie pogląd Brentana i fenomenologów, że emocje aksjologiczne są poznawczo ważne, że są nosicielami określonych treści podlegających uporządkowaniu logicznemu, że uczucia odnoszące się do wartości nie są treściowo puste — lecz inaczej interpretuje logiczność (racjonalność) ujawniającego się w uczuciach doświadczenia aksjologicznego. W koncepcji Czeżowskiego przedmiotem operacji logiczno-uzasadniających nie są uczucia, ale ich składniki, pierwotne oceny elementarne²⁸.

5. Podobnie jak przekonania spostrzegawcze nie są sprawozdaniami z naszych przeżyć w stosunku do przedmiotu danego w przedstawieniu, tak oceny nie stanowią sprawozdania z naszych reakcji uczuciowych na przedmioty, o których twierdzimy, że są dobre czy piękne. Czeżowski odrzuca subiektywizm aksjologiczny przez obalenie jego argumentów: pierwszy z nich dotyczy emocjonalnego charakteru ocen i został już zasygnalizowany, drugi — powołuje się na beztreściowość ocen, na to, że nic one do opisu przedmiotu nie dodają²⁹. Autor tłumaczy beztreściowość ocen nieprzedstawialnością wartości, ich swoistością logiczno-ontologiczną — o czym niżej — ale z tego, że wartość jest nieprzedstawialna, że nie daje się opisać czy zdefiniować analitycznie, nie wynika, że oceny o niczym nie informują. Otóż oceny, choć wskazują wartość przedmiotu danego w przedstawieniu, to same są nieprzedstawialne dlatego, że wartościowość nie redukuje się do porządku empirii zmysłowej czy introspekcyjnej. Wartości można wskazać w ocenie, ale nie można ich sobie wyobrazić.

Oceny mają charakter przedmiotowy, obiektywny; informują o swoistym aspekcie rzeczywistości przedmiotowej, są intencjonalne. Jednakże przy ponawianiu analogicznych ocen można je uogólniać, a przedstawialne i zarazem empiryczne własności przedmiotów wartościowych stanowią empiryczne kryteria wartości. Wydaje się uzasadnionym wniosek, że cechą charakterystyczną obiektywizmu aksjologicznego jest u Czeżowskiego nie tyle intencjonalność i autonomia ocen względem uczuć, co właśnie możliwość ich kontroli przez powtarzanie i sprawdzanie zawartej w

²⁷ Tenże, *Czym są wartości?* [w:] *Filozofia na rozdrożu*, s. 118; Por. też: *Etyka jako nauka empiryczna*, s. 41; Tenże, *Strach i lęk (Przyczynek do klasyfikacji uczuć)*, s. 180-181; Tenże, *Etyka a psychologia i logika*, s. 240-241 [oba artykuły w:] *Odczyty filozoficzne*.

²⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, Ossolineum 1975.

²⁹ T. Czeżowski, *Czym są wartości?*

ocenach swoistej informacji oceniającej. Naukowa procedura kontroli niepewnych, i w tym sensie subiektywnych, jednostkowych ocen określa istotę omawianego tu obiektywizmu i wskazuje raz jeszcze na analogię ocen i przekonań.

6. Przedmiotowo odniesione doświadczenie jest subiektywne w tym tylko znaczeniu, że jego jednostkowe akty są niedowodliwe, niepewne, że mogą być mylne. A zatem i przekonania, i oceny odpowiadają stanowi rzeczy, o którym twierdzą coś, bądź mu nie odpowiadają: są więc prawdziwe bądź fałszywe. Jeżeli przedmiot, o którym orzeka się w ocenie, że jest wartościowy, rzeczywiście tę wartość posiada, to ocena jest prawdziwa, jeżeli nie posiada — to ocena jest fałszywa. Oceny posiadają więc w koncepcji Czeżowskiego logiczną wartość prawdy bądź fałszu, co stawiałoby omawiany tu obiektywizm aksjologiczny w rzędzie radykalnych odmian tej koncepcji. Jednakże zgodnie z ogólną metodologią poznania empirycznego rozstrzygalność wartości logicznej ocen jest tylko probabilistyczna, tak jak w przypadku rozstrzygalności wartości logicznej przekonań. Dokładniej to przedstawiając, już owe intuicyjne, czyli uzasadnione bezpośrednio, oceny posiadają tylko określony stopień prawdopodobieństwa, który wzrasta w miarę ponawiania analogicznych ocen i ich porównywania. Przez sprawdzanie ocen ulegają eliminacji oceny mylne, a ponadto doskonalą się umiejętność oceniania³⁰. Systematycznej weryfikacji podlegają także orzekane w uogólnieniach kryteria ocen. Kryteria te oznaczają empiryczne cechy wspólne przedmiotów podpadających pod oceny tego samego rodzaju; stanowią je między innymi takie własności, jak: przyjemność, twórczość, roztropność lub cierpienie, oszustwo czy kradzież. Kryteria te ulegają zmianie wraz ze zmianą stosunków społecznych i pojęć opisujących je, ale także w miarę gromadzenia doświadczenia oceniającego.

Istotnym uzupełnieniem przedstawionej tu koncepcji daleko idącej równoległości między przekonaniem a oceną jest ontologiczna charakterystyka wartości. Nawiązuje w niej Czeżowski do klasycznej metafizyki, według której dobro i piękno przekraczają układ kategorii i należą do pojęć oznaczonych jako „transcendentalia”. Toteż jeden z głównych problemów teorii wartości: czy dobro jest rzeczą, czy cechą rzeczy, rozwiązuje Czeżowski inaczej niż większość intuicjonistów z G. E. Moorem, a w Polsce z W. Tatarkiewiczem, na czele. Istnienia dobra i

³⁰ Tenże, *Etyka jako nauka empiryczna*, s. 41.

piękna nie ujmuje się w przedstawieniach, tak jak ujmuje się cechy przedmiotów, lecz stwierdza się je w przekonaniach i ocenach. Te nieprzedstawialne transcendentalia nie determinują kategorii, stanowią natomiast „*modi entis*”, modyfikacje bytu, sposoby, według jakich o bycie orzeka się kategorie. Wartość nie jest więc ani cechą, ani rzeczą, lecz jest aspektem bytu, jest bytem rozpatrywanym w takim aspekcie organizacji czy strukturalizacji jego cech, że przy zajęciu postawy moralnej poznajemy jego dobro, zaś przy zajęciu postawy estetycznej — jego piękno³¹. Dokładniej wyraził to Czeżowski w dyskusji nad referatem M. A. Krapca *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, zorganizowanej przez redakcję „Znak” w 1965 roku, gdzie powiada: „Uważam, że wartości są transcendentalne, ale cóż to są transcendentalia? To są sposoby orzekania, które leżą poza zakresem kategorii, tzn. które nie determinują kategorii; z innego punktu widzenia — nie są one cechami przedmiotów, lecz charakteryzują strukturę przedmiotu indywidualnego, nie wchodząc w skład jego struktury. Są *modi entis*, które w jakiś sposób dotyczą wiązania się własności w obrębie indywiduum, ale które same własnościami nie są”³².

Istnieje przeto różnica między „zielenią” czy „przyjemnością” a „dobrocią”: tamte są empirycznymi, przedstawialnymi cechami, podczas gdy „dobroć” jest nieprzedstawialna, jest sposobem bycia cech przedmiotu. Stąd też zdania „*a* jest zielone” i „*a* jest dobre” nie są zdaniami analogicznymi. Czeżowski dostrzega jedynie analogię między zdaniami typu „*a* istnieje” i „*a* jest dobre”. Dobroć nie jest zatem cechą nienaturalną, tak niefortunnie porównaną przez Moore’a z naturalną cechą „żółty”³³. Dobroć jest tedy orzekana w ocenach, które są takimi samymi zdaniami modalnymi, jak zdania stwierdzające istnienie („prawda, że...”), możliwość („możliwe, że...”), konieczność („konieczne, że...”). Przymiotniki „prawdziwy”, „możliwy”, „konieczny”, „dobry” i „piękny” są, według Czeżowskiego, podobne do orzeczników, ale składniowo pełnią rolę funkatorów zdaniotwórczych³⁴. Porównywanie zdań „*a* jest zielone” i „*a* jest dobre” nie jest więc o tyle poprawne, że przymiotnika „zielony” nie da się przekształ-

³¹ Ibid., s. 42; T. Czeżowski, *Czym są wartości?*, s. 119-120; Zob. też referat T. Czeżowskiego pod tym samym tytułem oraz dyskusję [w:] „Znak” 1965, nr 130.

³² „Znak” 1965, nr 130, s. 438.

³³ G. E. Moore, *Principia Ethica*, w przekł. Cz. Znamierowskiego [Zasady etyki], Warszawa 1919, s. 7.

³⁴ T. Czeżowski, *Czym są wartości?*, s. 120; Tenże, *Transcendentalia...*, s. 54-56.

cić w funktor modalności, jak można było to uczynić z przymiotnikiem „dobry”, budując zdanie „dobrze, że *a* istnieje”.

Tego rodzaju odpowiedź otrzymała M. Ossowska, gdy w artykule *Główne modele systemów etycznych*³⁵ usiłowała podważyć Czeżowskiego koncepcję empiryczności ocen przez porównanie zdań o tym, co dobre, ze zdaniem o tym, co jest zielone. Empirycznymi, jej zdaniem, są jedynie wypowiedzi o tym, co ludzie uważają za dobre, i tylko one dają się uogólniać. Natomiast zdania, które mają informować o tym, co przedmiotowo jest dobre, nie wytrzymują konfrontacji ze zdaniem o tym, co jest zielone. O ile bowiem sygnał zielony ma stałą podstawę w bodźcach określonego rodzaju fali świetlnej, to oceny nie mają tego rodzaju odpowiedników w sferze stałych bodźców. W świetle poglądów Czeżowskiego pierwszy argument polega na pomieszaniu dwóch różnych zdań: twierdzenia, że coś jest dobre, z twierdzeniem, że dobroć czegoś jest treścią rozpowszechnioną wśród ludzi przekonania³⁶. Co do drugiej kwestii, to odpowiada on, że oba porównywane zdania różnią się strukturą: „zielony” jest predykatem, a „dobry” funktorem analogicznym do funktorów modalnych³⁷. Jednakże zauważa się, że niektóre przymiotniki, będące z reguły empirycznymi kryteriami wartości, mogą pełnić rolę podobną do funktorów modalnych, gdyż można sformułować zdania z funktorami: „przyjemnie, że...”, „pożytecznie, że...”, „roztropnie, że...”, „tragicznie, że...” itp. Otóż Czeżowski, na ogół przewidujący wszelkie wątpliwości, w tej sprawie nie wypowiada się wprost. Nietrudno jednak zorientować się, że są to przymiotniki pochodne lub zastępcze, oznaczające albo uczucia towarzyszące ocenom, albo kryteria wartości, które występować mogą w podobnej zdaniotwórczej roli; nie są to jednak transcendentalia, lecz — jak się zdaje — wartości kategorialne, pochodne.

Interpretacja wartości jako transcendentaliów, a ocen jako zdań modalnych, stanowi ontologiczne i logiczne uzasadnienie dla rozszerzenia poznawczych struktur empirii przyrodniczej na dziedzinę wartości. Przedstawiona tutaj teoria poznania etycznego w związku z teorią wartości nie zawiera jednak definicji wartości. Problem ten wymaga jeszcze wyjaśnienia.

Czeżowski podziela pogląd dominujący w teorii wartości, że nią jest

³⁵ „Studia Filozoficzne” 1959, nr 4, s. 18.

³⁶ T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, s. 45.

³⁷ Tenże, *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej*, „Studia Filozoficzne” 1960, nr 6, s. 159-160.

możliwa analityczna definicja wartości; sądzi jednak, że wartości można wskazywać w ocenach. Wydawać by się mogło, że wskazanie wartości jest wystarczającą podstawą dla sformułowania definicji deiktycznych, ostensywnych, przez wskazanie nadających znaczenie cech, które potem abstrahuje się jako cechy wzorcowe. Ale transcendentaliów nie definiuje się i w ten sposób, są bowiem nieprzedstawialne. „Nie umiemy sobie przedstawić — pisze autor *Filozofii na rozdrożu* — co znaczy »istniejący«, »konieczny«, »dobry«, ale umiemy wskazać coś, co istnieje, co jest konieczne lub dobre. Uzyskujemy w ten sposób jakby wzorce dla definicji deiktycznej. Wzorce te jednak nie mogą doprowadzić do definicji, bo nie potrafiąc sobie przedstawić istnienia konieczności czy dobroci jako własności, nie możemy tego wyabstrahować, tak jak wyabstrahowywało się własności w definicji deiktycznej. Toteż postępuje się tu inaczej. Szuka się cech opisowych, występujących wszędzie tam, gdzie coś istnieje lub jest konieczne, lub dobre itp., i tworzy się uogólnienie indukcyjne, np.: empirycy utrzymują, że istnieje to i tylko to, co jest stwierdzalne zmysłowo czy też introspekcyjnie; kartezyjanie twierdzą, że konieczne jest to i tylko to, co poznawalne jasno i wyraźnie; utylitarysty — że dobre jest to i tylko to, co powiększa sumę ludzkiego szczęścia. Nie uzyskuje się definicji, bo istniejący to nie to samo, co dostępny zmysłom lub introspekcji, konieczny nie to samo, co oczywisty, a dobry nie to samo, co przyjemny. Uzyskuje się kryteria pozwalające rozstrzygać, co istnieje, co jest konieczne lub co jest dobre. Kryteria te są oparte na indukcji, więc nie są niezawodne i podlegają, jak każdy wynik indukcyjny, rewizji w miarę rozwoju doświadczenia, dostarczającego coraz nowych przesłanek dla indukcji.”³⁸ A więc wartość jest niedefiniowalna nie dlatego, że — jak sądzi wielu intuicjonistów — jest cechą prostą, lecz że jest nieprzedstawialna jako pojęcie należące do transcendentaliów.

Kilka uwag, porównań i wyjaśnień

Nie ulega wątpliwości, że Czeżowskiego koncepcja doświadczenia aksjologicznego stanowi twórczy wkład w dyskusję o podstawach poznania etycznego, a zarazem punkt wyjścia dla dalszych analiz i krytyki funkcjonujących mechanizmów oceniania i normowania moralnego.

³⁸ Tenże, *Definicje deiktyczne*, s. 39.

Zanim przejdziemy do rozważenia wyodrębnionych przez Czeżowskiego modeli powstawania i stosowania teorii etycznych, poddajmy jego koncepcję empirii aksjologicznej konfrontacji z niektórymi intuicjonistycznymi schematami opisu i wyjaśniania podstaw wartościowania moralnego. Okazuje się, że chociaż Czeżowskiego słusznie włącza się do grona intuicjonistów etycznych, to jednak w niektórych kwestiach o znaczeniu fundamentalnym jego teoria wymyka się utartym schematom interpretacyjnym.

Przede wszystkim autora *Etyki jako nauki empirycznej* wyróżnia traktowanie intuicji aksjologicznych jako niepewnych i wymagających sprawdzania przez powtarzanie ocen. Idąc za Humeem głosi on, że etyka jest nauką badającą fakty etyczne, i podtrzymuje jego tezę o niepewności wiedzy empirycznej. Nie podziela jednak jego przekonania o emocjonalnej naturze poznania etycznego, a to, co w terminologii XVIII-wiecznej nazywane jest „zmysłem moralnym”, interpretuje Czeżowski racjonalistycznie. W związku z tym stosuje samodzielnie wypracowane, zbieżne z neopozytywizmem procedury teoretycznego opracowywania danych doświadczenia, z tym że rozszerza pojęcie empirii na wartości i przeciwstawia się emotywistyczno-subiektywistycznej koncepcji ocen.

Czeżowski uznaje się za kontynuatora pomysłów Hume'a i Brentana; przyznawał to na seminariach, mimo uwag, że jego teoria w licznych punktach różni się z poglądami wspomnianych inspiratorów etyki jako nauki empirycznej³⁹. Wpływ Brentana zaznacza się głównie w analogii, jaka została dostrzeżona między stwierdzalnością istnienia w przekonaniach i dobra — w ocenach. Do tradycji szkoły Brentana odnieść też można przekonanie o intencjonalności ocen, zaś do Meinonga — pogląd o warunkowaniu uczuć moralnych przez przekonanie o istnieniu przedmiotu uczucia. Jednocześnie odrzuca Czeżowski koncepcję apodyktycznej oczywistości słuszności aktów miłości bądź nienawiści i nie wyprowadza, jak Brentano, pojęcia dobra z wewnętrznego doświadczenia emocji aksjologicznych. Mamy więc do czynienia z twórczym rozwinięciem stanowiska zainicjowanego przez Brentana⁴⁰.

³⁹ O seminariach prof. T. Czeżowskiego pisze Cz. Wicher, *Z głównych zagadnień filozofii — przegląd problemów filozoficznych dyskutowanych na seminarium Profesora Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci profesora Tadeusza Czeżowskiego*, Toruń 1980.

⁴⁰ Por. I. Dąbbska, *Punkty styczne filozofii T. Czeżowskiego i F. Brentany*, „*Studia Filozoficzne*” 1979, nr 8, s. 19-25.

Do Brentana nawiązywały niemalże wszystkie odmiany współczesnego intuicjonizmu w etyce: koresponduje z nim brytyjski intuicjonizm Moore'a i wiele zawdzięcza mu intuicjonizm fenomenologiczny. Podkreślaliśmy, że przez interpretację dobra jako sposobu bycia przedmiotów (tj. takiego sposobu przysługiwania przedmiotom cech, że są one dobre lub piękne) uniknął Czeżowski zarzutów, z jakimi spotykał się twórca brytyjskiej filozofii analitycznej, gdy pisał o nienaturalnej cesze „dobry”. Moore pojmował intuicję również „quasi-postrzeżeniowo”, jednakże Czeżowski opracował odmienną logiczno-ontologiczną jej interpretację. Fenomenologów popierał znowu przeciw pozytywizmowi w etyce, podzielał ich obiektywizm etyczny, ale odrzucał lub też inaczej interpretował poznawczą funkcję emocji aksjologicznych. Natomiast porównania koncepcji polskiego propagatora etyki jako nauki empirycznej z innymi współczesnymi podobnymi stanowiskami, na przykład teorią C. I. Lewisa, zawodzą najczęściej w tym punkcie, że wartościowanie pierwotne i bezpośrednie pojmują one jednak jako intuicję apodyktyczną, nieomylną. Wszystko to sprawia, że poglądy Czeżowskiego z trudem podlegają tym zarzutom, jakie wysuwa się przeciw intuicjonizmowi przez całe nieomal stulecie.

Jednakże koncepcja Czeżowskiego, choć zbudowana z dużą troską o precyzję i zwięzłość, jest sformułowana ogólnie i może budzić rozliczne wątpliwości. Nie rozważamy ich tutaj, bo nie jest zadaniem tego opracowania gromadzenie zarzutów przeciwko omawianej koncepcji doświadczenia aksjologicznego. Ale przynajmniej kilka pytań można by tej teorii postawić: między innymi o zasadność rozróżnienia dobra i kryteriów dobra w sytuacji, gdy zdają się one być empirycznie i językowo mało rozróżnialne (przykłady były sygnalizowane wraz z domyślną odpowiedzią, ale czy jest ona zadowalająca?), także — o stosunek tej koncepcji do Ingardena teorii przedmiotu wartościowego⁴¹.

Chciałbym zwrócić uwagę na trzy inne zagadnienia. Pierwsze dotyczy stosunku Czeżowskiego do przestrogi Hume'a przed wyprowadzaniem zdań powinnościowych ze zdań opisowych, a zarazem — do Moore'a krytyki błędu naturalistycznego, w związku z wyrażonym w eseju *Sens i wartość życia* przekonaniem, że cokolwiek istnieje, posiada wartość. Otóż pogląd, że „ens est bonum” Czeżowski podziela dlatego, iż pojmuje

⁴¹ Por. np. wątpliwości, jakie pod adresem koncepcji Czeżowskiego zgłasza B. Dziemidok, *Teoria przeżyć i wartości estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego*, Warszawa 1980, s. 222.

wartości jako transcendentalia i nie może zakresów bytu i wartości odrywać od siebie, jeżeli chce konsekwentnie utrzymywać, że wartość jest sposobem bycia przedmiotów, jakby aspektem bytu. Intuicjoniści z reguły zasadę tę odrzucają, gdyż występują przeciwko utożsamianiu bytu i wartości: dla intuicjonisty porządek istnienia i porządek wartości nie są ani redukowalne, ani przyległe względem siebie, choć niekiedy schodzą się czy krzyżują. Czeżowski powiada w istocie to, że byt i wartość stanowią analogiczne i równoległe zakresowo porządki rzeczywistości, ale z wiedzy o bycie nie wynika jeszcze wiedza o wartości. Cokolwiek istnieje, jest wartościowe (aktualnie, w zasłóści lub potencjalnie) bezwzględnie lub względnie, ale trzeba tę wartość ocenić, sprawdzić i włączyć w układ zależności aksjologicznych. Wartości nie uzasadnia się tu metafizycznie, lecz doświadczalnie. Oceny posiadają swój własny porządek logiczny, niezależny od metafizyki bytu, mimo orzekania o tym samym bycie, o którym orzeka się też jego istnienie, możliwość, konieczność czy piękno. A znowu w jednej z późniejszych prac powiada Czeżowski, że błędem naturalistycznym byłoby utożsamianie dobra z jego kryteriami: dobro nie jest cechą opisową, bo nie jest przedstawialne ani w wyobrażeniach, ani w pojęciach, natomiast kryteria są cechami opisowymi; na przykład miłosierdzie jako kryterium dobra jest cechą opisową⁴².

Trudniej natomiast jest znaleźć w tekstach Czeżowskiego pełną odpowiedź na inne pytanie, dotyczące sposobu istnienia wartości ujemnej. W klasycznej filozofii wartości zło ujmuje się jako brak dobra, a współczesna aksjologia buduje rozwiniętą aksjomatykę relacji dobro — zło w aspekcie ich istnienia bądź nieistnienia. Czeżowski przyznawał, że problemu tego w swojej teorii nie rozstrzygnął. Poprzestawał więc na stwierdzeniu, że transcendentalia mogą być negowane, a ich negacje nie są puste; istnieniu przeciwstawia się jako negację brak, a wartości dodatniej przeciwstawia się wartość ujemną⁴³.

Wreszcie trzecie pytanie wiąże się z omawianym wprawdzie, lecz ogólnie, problemem bezwzględności wartości. Według Czeżowskiego wartość obiektywna jest zarazem bezwzględna, jeżeli staje się samoistnym celem dążeń ludzkich, ale może też wystąpić w roli dobra względnego, gdy jest środkiem do osiągnięcia innego celu lub częścią bezwzględnie wartościowej całości. Z kolei oceny pierwotne, czyli oceny wartości

bezwzględnej, są uzasadnione bezpośrednio, natomiast oceny wtórne, dotyczące wartości względnych, uzasadnione są pośrednio⁴⁴. Wydawałoby się, że problem bezwzględności wartości rozwiązany jest przez odniesienie do układu naszych dążeń, bo w późniejszym artykule *Jak budować logikę dóbr?* Czeżowski pisze, że dobro relatywizuje się do ludzkich dążeń⁴⁵; z drugiej jednak strony broni związku teorii obiektywistycznych i absolutystycznych. Otóż problem ten wyjaśnia Czeżowski niejasno bądź nieprawidłowo. Relatywizacja wartości w układach ludzkich dążeń jest zrozumiała, ale interesujące nas zagadnienie nie znajduje na ogół rozwiązania w tej tylko płaszczyźnie. Dla intuicjonisty wartość bezwzględna to przede wszystkim uzasadniona bezpośrednio wartość przedmiotu, to wartość samouzasadnialna, nie wymagająca żadnych dalszych odniesień do czegośkolwiek dobrego lub lepszego. Intuicjoniści zwykle nie mają wątpliwości, że poznanie etyczne odkrywa obiektywne i bezwzględne wartości. Tak też sądził początkowo Czeżowski. Ale czy dla intuicjonisty w etyce, który zarazem przyjmuje probabilizm w ocenie poznawczej wartości systemu etycznego, rzeczywiście istnieje problem bezwzględności wartości moralnych? Niepewność orzeczeń moralnych nie może w wyniku przynosić absolutystycznie zorientowanej i uzasadnionej etyki. W rozmowie, jaką odbyłem z Prof. Czeżowskim latem 1976 roku, wyraźnie odrzucał on pogląd, że intuicjonizm w etyce prowadzi zawsze do teorii bezwzględności wartości moralnych. W świetle nowoczesnych koncepcji poznania ten tradycyjny spór o wartości absolutne zdaje się więc tracić na znaczeniu.

Struktura teorii etycznych a doświadczenie aksjologiczne

Omawiana tu koncepcja doświadczenia aksjologicznego grzeszyłaby płaskim empiryzmem, analogicznym do tego, jaki spotyka się w naukach przyrodniczych, gdyby nie zostało określone miejsce tegoż doświadczenia w strukturze teorii etycznych. Poglądy Czeżowskiego na budowę teorii etycznych oparte są na znanych i stosowanych w etyce podstawach, a w szczególności na podziale norm postępowania na teleologiczne (aksjologiczne) i deontyczne (formalne). Swoistość jego poglądów polega jednak na

⁴² T. Czeżowski, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, „Etyka” 1970, nr 7, s. 136.

⁴³ Tenże, *Transcendentalia — przyczynek do ontologii*, s. 55.

⁴⁴ Tenże, *Główne zasady nauk filozoficznych*, s. 200-201; Tenże, *Etyka jako nauka empiryczna*, s. 43.

⁴⁵ Por. w tomie *Filozofia na rozdrożu*, s. 130-131.

tym, że stosuje modelowe struktury poznania naukowego do porządkowania układów norm, a przede wszystkim na powiązaniu owych norm z danymi doświadczenia aksjologicznego. Analizy struktur i uzasadnień teorii etycznych mają stanowić istotny argument na rzecz poznawczej prawomocności empirii aksjologicznej. Probabilistyczna teoria nauki nie gwarantuje prawdziwości jednostkowym sądom i ocenom, ale włączenie określonych twierdzeń w system pozwala, w interpretacji Czeżowskiego, prawa czy zasady etyczne odnieść wraz z układem praw czy zasad etycznych względem określonej dziedziny doświadczenia.

Otóż teorie etyczne, według Czeżowskiego, można budować „od dołu” bądź „od góry”; w pierwszym przypadku mają one strukturę teorii empirycznych, w drugim — strukturę teorii aksjomatycznych. Teorie empiryczne wychodzą z elementarnych ocen doświadczenia aksjologicznego i uogólniając je, formułują prawa etyczne, które zostaną po pewnych wahaniach nazwane ostatecznie zasadami etycznymi. Zasady te wskazują kryteria wartości, wynik uogólnień mnożonego doświadczenia aksjologicznego, i prowadzą do sformułowania norm aksjologicznych. Czeżowski nie widzi przeszkód w przechodzeniu od ocen i ich uogólnień do zdań powinnościowych, są one bowiem równoważne: „powinno się czynić to i tylko to, co jest dobre (lepsze lub najlepsze)”. Zdania powinnościowe są zdaniami w sensie logicznym, skoro są równoważne ocenom. Nie są one natomiast nakazami, lecz stanowią uzasadnienia decyzji nakazowych⁴⁶. Jeżeli więc okaże się, że prawdomówność, sprawiedliwość czy miłosierdzie są kryteriami dobra, to powinno się zmierzać do spełnienia tych kryteriów. Tak powstaje etyka teleologiczna, budowana metodą indukcyjną.

Teorie aksjomatyczne w etyce budowane „do góry”, dedukcyjnie, wychodzą od naczelných aksjomatów etycznych (najczęściej o charakterze formalnym) definiujących moralność, co w konsekwencji pozwala odróżnić postępowanie moralnie dodatnie od ujemnego. Formułowane w teoriach aksjomatycznych naczelné normy deontyczne mają status definicji pierwotnych terminów teorii dedukcyjnej (np. imperatywów kategorięczny u Kanta czy norma życzliwości powszechnej jako generatora moralności u Cz. Znamierowskiego). „Buduje ona — pisze Czeżowski o teorii dedukcyjnej — metodą opisu analitycznego model (nazywany abstrakcyjnym lub idealnym) społeczności moralnej, w której panują stosunki zgodne z modelem i do której empiryczne społeczeństwa zbliżają się mniej lub

⁴⁶ T. Czeżowski, *Dwojakié normy*, [w:] *Odczyty filozoficzne*, s. 235-239.

bardziej⁴⁷. Teorie te podlegają interpretacji w doświadczeniu aksjologicznym, czyli w społecznym posługiwaniu się normami wyprowadzonymi z tego systemu, co stanowi semantyczny model danego systemu. Normy deontyczne posiadają prawdziwość formalną niezależną od ich stosowalności. Prawdziwość materialną posiadają natomiast ich interpretacje doświadczalne. „Stosunek takiej etyki do podległej jej społeczności empirycznej jest analogiczny — pisze Czeżowski — jak stosunek ustroju prawnego do społeczeństwa, w którym ten ustrój obowiązuje, albo — szukając dalszych analogii — stosunek między jakąś teorią fizyki a dziedziną faktów przez tę teorię opisywanych⁴⁸. W opisywanej tu roli występują też normy etyczne, które obok aksjologicznych omawia Czeżowski w artykule *Dwojakié normy*.

Przedstawione modele teorii etycznych stanowią próbę poprawnego ujęcia różnic między znanymi historycznie sposobami konstruowania systemów etyki. Metodę wyprowadzania norm moralnych z intuicyjnych ocen wartości nie zawsze stosowano poprawnie, bowiem ogólność zasad etycznych przenoszono w interpretacji apriorystycznej na oceny jednostkowe. Różnice w pojmowaniu ocen elementarnych dotyczące treści sprowadza jednak Czeżowski do problemu genezy, nie zaś uzasadnienia ocen i norm. Z drugiej strony metoda aksjomatyczno-dedukcyjna jest próbą poprawnego ujęcia tych teorii, które wyprowadzając poszczególne normy moralne z naczelných norm systemu, dopuszczały owe twierdzenia wyjściowe w charakterze intuicyjnie pewnych założeń teorii etycznej. Tymczasem normy naczelné pewności takiej nie posiadają.

Etyki aksjologiczne i deontyczne różnią się także treścią norm. Aksjologiczne normy wskazują cele postępowania, odpowiadające kryteriom wartości dobra bezwzględne oraz pochodne wobec nich dobra względne. Normy deontyczne regulują stosunki międzyludzkie przez wskazanie obowiązków. Normy te dzieli Czeżowski na egalitarystyczne, zalecające stosowanie równej miary, oraz elitarystyczne, przyznające większe uprawnienia wybranym jednostkom (egoizm) lub grupom (elitaryzm grupowy). Możliwy jest jednak, jak sądzi Czeżowski, i trzeci przypadek, kiedy uprawnienia cudze stawia się wyżej od własnych. Etyka w pełnym układzie norm powinna jednak zawierać oba rodzaje regulacji, i tak rzeczywiście wiele systemów etycznych jest zbudowanych: na przykład

⁴⁷ Tenże, *O etyce niezależnej...*, s. 28-29.

⁴⁸ Tenże, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, s. 136.

etyka chrześcijańska, gdzie obok obowiązków formułuje się aksjologiczne cele, czy system etyki W. D. Rossa. Wiele systemów daje się przeformułować i uzupełnić: etyka aksjologiczna w starożytności była bowiem u stoików uzupełniana normą deontyczną egalitaryzmu, a u Arystotelesa — normą elitaryzmu⁴⁹. W artykule *Konflikty w etyce* nazywa Czeżowski normy deontyczne (w tekście zwane „zasadami”) normami drugiego stopnia. „Normy teleologiczne i zasady — pisze — są przeto tak ze sobą powiązane, że oba ich rodzaje są niezbędne do zbudowania zwartego systemu etycznego.”⁵⁰ Pierwsze wskazują na cele, drugie określają warunki moralności realizacji celów w sytuacjach współżycia. Owe zasady, nazwane potem „normami deontycznymi”, spełniają więc funkcję korygującą wobec norm aksjologicznych w sytuacjach konfliktowych.

Czeżowski pojmuje naukę dynamistycznie, toteż problematyka konfliktowości w stosowaniu norm decyduje właśnie o zmienności i ewolucji teorii etycznych w ich konfrontacji z doświadczeniem aksjologicznym. Nowe doświadczenia, jeżeli są sprzeczne z zasadą etyczną, ograniczają jej zakres. Gdy zakresy zasad formułujących kryteria wartości krzyżują się w jakimś konkretno-praktycznym przypadku, dokonuje się modyfikacji jednego z uogólnień. Gdy uogólnienia: „prawdomówność jest dobra” i „cierpienie jest złem”, prowadzą do konfliktu, modyfikujemy zasadę następująco: „prawdomówność jest dobra, jeżeli nie zadaje cierpienia”⁵¹. A zatem sytuacje konfliktowe stanowią bodźce doskonalenia teorii etycznych. Czynniki dynamizujące teorie etyczne są natury: a) przedmiotowej — zmiana stosunków społecznych, b) podmiotowej — zmiana pojęć etycznych i doskonalenie umiejętności oceniania (efekt wprawy, ale i osiągniętego poziomu świadomości teoretycznej).

Teorie deontyczne wydają się bardziej stabilne. Aksjomaty nadają im przecież prawdziwość formalną: istnieją teorie etyczne, których nie stosuje aktualnie żadna społeczność. Teorie aksjomatyczne w etyce podziela więc los teorii matematycznych, które, jeśli są sformułowane poprawnie, posiadają prawdziwość formalną, lecz o ich życiu świadczy ich stosowalność w interpretacjach konkretnej rzeczywistości. W zbiorze teorii etycznych zbudowanych kiedyś lub tworzonych aktualnie jedne są stosowane, inne nie, jedne wchodzą częściej w użycie, inne rzadziej.

⁴⁹ Ibid., s. 135-136.

⁵⁰ W tomie *Filozofia na rozdrożu*, s. 126.

⁵¹ Ibid., s. 122-123.

Z formalnego punktu widzenia dopuszcza Czeżowski konkurencję, pluralizm teorii etycznych, lecz o ich materialnej weryfikacji decyduje doświadczenie aksjologiczne. Z kolei zmienność doświadczenia i sytuacje konfliktowe wynikające z opartych na tym doświadczeniu dążeń ludzkich powodują odwoływanie się do tych lub innych norm deontycznych, występujących w roli norm drugiego stopnia. Autor *Filozofii na rozdrożu* ilustruje to następująco: „W etyce starotestamentowej normy teleologiczne zawarte były w *Dekalogu*, a zasada głosiła elitaryzm Narodu Wybranego; przejawem tego elitaryzmu była zasada odwetu [...]. W etyce Chrystusowej przy zachowaniu norm *Dekalogu* obowiązuje zasada miłości bliźniego; etyka nietscheańska jest przykładem etyki elitarystycznej, a etyka utylitarystyczna, wysuwając zasadę maksymalizacji szczęśliwości, w konsekwencji dopuszcza uprzywilejowanie dobra większości”⁵².

Czeżowski odrzuca tezę, jakoby istniały sprzeczności logiczne i konflikty pomiędzy normami systemu etycznego. Konflikty powstają według niego nie w systemach, lecz w rezultacie stosowania różnych norm deontycznych, wziętych z rozmaitych systemów, do regulacji dążeń opartych na normach aksjologicznych. Stąd postuluje on wybór jednego z systemów etyki deontycznej i sądzi, że „[...] pośród różnych teoretycznie dających się skonstruować systemów etycznych ten będzie się nadawał do zastosowania powszechnego, który najlepiej odpowie wymaganiom stawianym przez życiowe doświadczenie. Można mieć nadzieję — dodaje — że będzie to system klasycznej etyki równej miary”⁵³.

Uwagi końcowe

Etyczne rozważania Czeżowskiego nie ograniczają się do teorii etyki, choć jest on przekonany, że liczne konflikty i błędy moralne mają główne źródło w niedostatecznym rozpoznaniu teoretycznej strony podstaw decyzji moralnych. Etyka normatywna towarzyszyła niewątpliwie omówionym tu dociekaniom teoretycznym, ale w przeciwieństwie do nich nie została uporządkowana w zwartą strukturę, uzupełnioną jakimś ideałem czy wzorem postępowania. Na normatywny charakter licznych jego rozważań wskazują artykuły z *Odczytów filozoficznych* i *Filozofii na rozdrożu*

⁵² Ibid., s. 127.

⁵³ Ibid., s. 128.

dotyczące sensu życia, szczęścia, planowego działania, strachu i lęku, odwagi, a także budowy logiki dóbr, wolności, bezstronności i obiektywności badań naukowych. W etyce normatywnej Czeżowskiego nie znajdziemy propozycji nowatorskich, z jego koncepcji doświadczenia aksjologicznego czy teorii budowania systemów etycznych nie wynika przecież, że autor ujawnia nie znany dotychczas obszar doświadczenia lub że znajduje w nim nie dostrzeżone jeszcze treści. Czeżowski raczej porządkuje i wyjaśnia niż odkrywa, lecz to z danych doświadczenia, na czym skupia uwagę, odnosi się do trwałych, uniwersalnych składników doświadczenia zawartych w różnych systemach etycznych.

Wynikające z doświadczenia aksjologicznego dążenia ludzkie proponuje Czeżowski uformować w struktury celowościowe, planowe układy działań realizujących dobra, które dają się porównywać i szeregować według zasad logiki dóbr. Życie przebiegające zgodnie z tak zaplanowaną strukturą celów posiada sens wewnętrzny. Życie, w którym realizuje się ponadto zadania wpływające z ról społecznych, jakie przypadają każdemu w udziale, posiada sens społeczny. A ponieważ świat jest zorganizowaną, harmonijną całością, odzwierciedloną w jego logicznej budowie, przeto i życiu naszemu przypada jakaś rola — a to jest filozoficznym sensem życia. Z cnót charakteru poleca Czeżowski odwagę, wytrwałość, rzetelność, bezstronność, uczciwość. Wśród norm deontycznych wyszczególnia normę sprawiedliwości w wersji egalitarystycznej oraz normę powszechnej życzliwości. Jego etyka normatywna zasługuje jednak na szersze opracowanie.

Omówiona teoria jest odmianą etyki-autonomicznej, zwanej „niezależną”. Czeżowski tego nie ukrywał. W cytowanym już artykule *O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego* pisał, że etyka religijna jest autorytatywna, ograniczona do grona wyznawców, i obejmuje szeroki zakres stosunków społecznych „Etyka niezależna — czytamy w artykule — zmierza do wyzwolenia od ograniczeń we wszystkich trzech punktach, tj. do wprowadzenia w miejsce autorytatywnego źródła norm etycznych ich racjonalnego uzasadnienia, do sformułowania norm etycznych powszechnych, obejmujących wszystkich ludzi bez względu na różnice wyznania, rasy, kręgu kulturowego itp., a wreszcie do oddzielenia dziedziny moralności objętej normami etycznymi od dziedziny prawa, zwyczajów, nakazów higieny i innych, objętych przepisami etyki religijnej”⁵⁴. Choć

⁵⁴ *Op. cit.*, s. 27.

takie jest historyczne tło tego problemu, to jednak dla Czeżowskiego etyka jest niezależna o tyle, o ile wolna jest od wszelkich pozaetycznych uzasadnień.

Etyka — jeśli chce być nauką — musi wyjść od danych doświadczenia moralnego lub weryfikować się w tym obszarze. Ale równie istotną sprawą jest sposób, w jaki nauka opracowuje lub wykorzystuje owo doświadczenie. Teoria etyczna Czeżowskiego ukazuje, że teoria doświadczenia i teoria nauki są ze sobą związane: jednostkowe i niepewne doświadczenia moralne funkcjonują jako materiał i fundament teorii etycznych, które nie formułują absolutnej prawdy moralnej. Ten wynik metaetycznych prac toruńskiego filozofa i logika uznać należy za interesujący i zachęcający do pogłębionej i krytycznej analizy.

W etyce polskiej do koncepcji Czeżowskiego nawiązuje krytycznie etyka katolicka uprawiana w empirystycznie zorientowanej szkole Karola Wojtyły. Chodzi tu zwłaszcza o prace T. Styczenia i S. Kamińskiego⁵⁵. O ile jednak uczynienie doświadczenia moralnego punktem wyjścia etyki budzi uznanie tych autorów, to już sposób i zasięg generalizacji danych tegoż doświadczenia, a także rezygnacja z „ostatecznościowego” wyjaśnienia treści i faktu zachodzenia doświadczenia wywołuje krytykę i zarzut „mało ambitnych celów poznawczych”⁵⁶. Jest to krytyka zewnętrzna, formułowana w oparciu o inne podstawy epistemologiczne, dopuszczające „ostate-

⁵⁵ S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, „Studia Philosophiae Christianae ATK” 4/1968/, nr 2, s. 21-73, a także inne prace tych autorów.

⁵⁶ *Ibid.*, s. 44. Etyka Czeżowskiego odczytana została przez obu autorów jako etyka „indukcyjna”. „[...] celem etyki indukcyjnej — piszą — jest ustalenie treści tego, co się powinno, nie zaś jej wyjaśnienie (dlaczego taka treść), tym mniej jeszcze ostatecznościowe (dlaczego inna nie może być), a jeszcze mniej wyjaśnienie ostatecznościowe samego faktu powinności (że w ogóle cokolwiek się powinno)”. Dalej zaś nawiązują do zarzutu postawionego tej etyce przez M. Ossowską, dotyczącego zacierania się granicy między etyką a etologią, pomijają odpowiedź Czeżowskiego na ten zarzut i poszukują dróg ostatecznościowego, a więc koniecznościowego wyjaśnienia moralności. To rozejście się z Czeżowskim w kwestii sposobu i zakresu generalizacji (uniwersalizacji) danych doświadczenia moralnego — oraz w kwestii ostatecznościowego wyjaśnienia zachodzenia faktu moralności nie przeszkadza już Styczeniowi podążać podobną drogą w interpretacji „bezwzględnie powinno”, które jest treścią doświadczenia moralnego, jako analogonem istnienia, jako treści rozpoznawanej przy zajęciu uwrażliwionej moralnie postawy, jako pojęcia podobnego do transcendentaliów znanych w metafizyce. Por. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki...*, s. 161, 165, 191, 194. Wszędzie tam nasuwają się skojarzenia z elementami interpretacji metafizycznej i epistemologicznej ocen i wartości u Czeżowskiego. Dlaczegoż więc nie dziwi się Styczeń, że po odrzuceniu tak mało ambitnej poznawczo etyki pewne jej wątki nadal nadają się do

czre" wyjaśnienie doświadczenia moralnego, likwidujące faktyczne uzasadnienie moralności na rzecz uzasadnienia apodyktycznego. Ale z perspektywy epistemologii Czeżowskiego wyjaśnienie takie nie jest możliwe. Trudno więc mieć do niego pretensje, że nie angażuje się w poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, które z pozycji akceptowanej przez niego logiki redukcji nie prowadzi do koniecznościowych rezultatów, do absolutnej prawdy moralnej. Dochodzi się tu jednak do problemu metodologicznej konfrontacji dwu odmian polskiej etyki empirycznej, niezależnej i katolickiej (uprawianej na KUL-u), którego omówienie przekracza ramy tego opracowania.

Etyka Czeżowskiego w tej postaci, w jakiej została przedstawiona, z trudem poddaje się krytyce immanentnej, gdyż cechuje się dużym stopniem koherencji i konsekwencji metodologicznej. Autor dbał o takie właśnie przedstawienie swej etyki empirycznej. Dlatego krytyka jego koncepcji może być prowadzona już to przez odrzucenie samego doświadczenia jako subiektywnie nie kontrolowanego materiału wyjściowego lub sprawdzającego, już to przez odrzucenie stosowanej teorii nauki. Jednakże Czeżowski stara się — jak zostało to przedstawione — utrudnić zarzutom tym argumentację przez związanie problemu kontrolowalności i obiektywizacji ocen moralnych z konsekwentnie empirystyczną i wcale nie płytko rozumianą teorią nauki. Myślę, że koncepcję etyki Czeżowskiego trzeba przede wszystkim poddać konfrontacji z bogatym materiałem z zakresu psychologii, socjologii czy historii moralności i historii doktryn etycznych, a także z materiałem zgromadzonym przez nauki o kulturze. Jeżeli pojęcie doświadczenia moralnego dałoby się w marksizmie zastąpić kategorią „praktyki moralnej”, wiele uzupełniająco-krytycznych wątków można byłoby wnieść do tej koncepcji także ze strony tej orientacji filozoficzno-

-moralnej. Istnieją bowiem podstawy dla prób empirystycznej reorientacji metodologicznej etyki marksistowskiej, zaś koncepcja Czeżowskiego umożliwiałaby rozwiązanie sprzeczności między relatywizmem a absolutyzmem w etyce przez ukazanie probabilistycznej koncepcji prawdy moralnej ugruntowanej w doświadczeniu moralnym, w poznaniu praktycznym.

konfrontacji z jego własnymi rozwiązaniami w momencie, kiedy podejmuje się on ambitnego zadania wyjaśnienia treści i faktu moralności? Problem polega na tym, że Czeżowski starał się wyjaśnić fakt zachodzenia doświadczenia moralnego oraz niektóre aspekty poznania istnienia wartości, ale nie poszukiwał Racji Koniecznej moralności, choć również nawiązywał do klasycznej metafizyki. Inną sprawą jest zignorowanie przez wspomnianych autorów odwrotnej strony etyki Czeżowskiego, mianowicie etyki konstruowanej na wzór systemów aksjomatyczno-dedukcyjnych. Jedynie A. Szostek podejmuje ten wątek, ale zarazem pyta o sposób uzgadniania naczelných zasad tych systemów z doświadczeniem (Por. A. Szostek *Etyka jako nauka empiryczna w ujęciu T. Czeżowskiego i T. Kotarbińskiego*, s. 55). Otóż Czeżowski wskazywał sposób sprawdzania systemu, posługując się analogią z fizyką, jednak że — oczywiście — poprzestał na ogólnej sugestii, którą należałoby rozwinąć i sprawdzić.