

**Ryszard Wiśniewski**

## **Problem prawdy w polskiej filozofii moralnej XX wieku**

Tematem rozważań jest stosowanie kwalifikacji prawdziwościowych w ocenie sądów moralnych, a zwłaszcza zagadnienie kryteriów prawdy etycznej. Autor przedstawia rozwiązania tych kwestii zaprezentowane w polskiej filozofii moralnej XX wieku. Uwzględnia w szczególności koncepcje K. Twardowskiego, T. Czeżowskiego, M. Ossowskiej (także dyskusje między ich twórcami i krytykami), analizy M. Fritzhanda oraz poglądy przedstawicieli lubelskiej szkoły etycznej, m.in. Karola Wojtyły i kontynuatorów.

### **Wprowadzenie**

Alasdair MacIntyre – najgłośniejszy ostatnimi laty filozof moralności – przedstawia człowieka jako zwierzę, które w swych narracjach o świecie aspiruje do prawdy. Dążenie to nie pomija i etyki, w której spory o prawdziwe wartości i kryteria moralności toczony są od wieków, rzutując zresztą na inne spory. U źródeł europejskiej etyki tkwi poszukiwanie jakiejś zasady (*arche*), stanowiącej naczelną rację obowiązywania klarownego porządku wartości i norm. Sokrates zalecał dążenie do wiedzy o takiej zasadzie, ale jej nie znał. Łatwiej było mu rozpoznać konkretne zło niż najwyższe dobro (*daimonion* jedynie go ostrzegał). Platon wskazywał na Ideę Dobra, ale pewność poznania tej Idei stanowiła pokusę zdecydowanego zwalczania sceptyków. Arystoteles sformułował model etyki teleologicznej, który, zdaniem MacIntyre'a, pozwala traktować sądy o dobru jako twierdzenia faktualne. Nazwać jakiś czyn dobrym, znaczyło tyle, co stwierdzić, że wpisuje się on w funkcjonalną strukturę ludzkich pragnień, celów. „Jednak z chwilą, gdy ze sfery moralności znika pojęcie istotnych celów lub funkcji człowieka, coraz trud-

niej jest uważać sądy moralne za twierdzenia o faktach.”<sup>1</sup> Chrześcijaństwo położyło akcent na posłuch nakazom Bożym (etyka deontologiczna) i tylko o tyle, o ile asymilowało filozofię moralną Greków, przyjęło dodatkowo schemat etyki teleologicznej. Oświecenie odwróciło się od prób wywodzenia zasad etycznych z natury bytu i metafizycznej natury człowieka, zwracając się w stronę badania właściwości ludzkiego umysłu. Hume (jako empirysta) postawił na porządku dziennym problem logicznej uzasadnialności sądów etycznych. Dla Kanta sądy etyczne były imperatywami autonomicznego rozumu praktycznego. Doprowadziło to do traktowania sądów moralnych jako logicznie odmiennych od zdań oznajmujących. Prawdziwości sądów etycznych nie można już było dowodzić przez odwołanie się do metafizyki, historiozofii czy antropologii, nie narażając się zarazem na zarzuty nieuprawnionej dedukcji powinności z opisu.

Kłopot z uzasadnieniem wypowiedzi etycznych doprowadził w XX wieku do uznania ich przez nurty pozytywistycznej i analitycznej filozofii, głównie przez emotywizm, za pozbawione sensu. Nie wygląda jednak na to, abyśmy w naszych ocenach byli tak niedorzeczni, jak sądzą krytycy języka etyki nawiązujący do Wittgensteina. Dyskusja trwa, a jej efektem jest to, że coraz rzadziej używamy kwalifikacji prawdziwościowych w etyce o rozwiniętej samowiedzy metodologicznej. Należy więc zgodzić się z MacIntyre’em, że wprawdzie w codziennym dyskursie zachował się nawyk uznawania sądów moralnych za prawdziwe lub fałszywe, jednakże trudno jest dziś podać jasne kryteria, na podstawie których moglibyśmy prawomocnie orzekać o prawdzie bądź fałszu sądów etycznych. Nawyk ten filozof tłumaczy pozostałością praktyk klasycznego teizmu, który łączył hipotetyczną sensowność postępowania w odniesieniu do ludzkiego *telos* z kategorią sensem postępowania, jeśli jest ono zgodne z uniwersalnym nakazem mającym swoje uzasadnienie w prawie boskim. Ale jeśli odrzucimy pojęcie ludzkiego celu i celu ludzkiej wspólnoty, jeśli zsekularyzujemy prawo moralne, redukując je do imperatywów czystego rozumu praktycznego, to cóż pozostaje? Wówczas – odpowiada MacIntyre – sądy moralne utracą swój status i staną się jedynie sposobami wyrażania emotywistycznej osobowości<sup>2</sup>. Dlatego niezbędny jest, jego zdaniem, powrót do tradycji, która zachowała miejsce dla zagadnienia prawdy moralnej.

Platona, Arystotelesa i Tomasza łączy – jak sądzi MacIntyre – założenie o istnieniu jakiejś kosmicznej harmonijnej całości, w którą wpisany jest schemat ludzkiego życia, niesprzeczny system cnót. „Prawda w sferze moralnej polega na zgodności sądu moralnego z porządkiem tego schematu.”<sup>3</sup> Tymczasem nowoczesne podejście (Max Weber i Isaiah Berlin) do tego problemu odwołuje się – twier-

<sup>1</sup> A. M a c I n t y r e: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Przełożył i wstępem opatrzył A. C h m i e l e w s k i. Warszawa 1996, s. 123.

<sup>2</sup> Por. *ibidem*, s. 124–125.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 263.

dzi MacIntyre – do różnorodności i heterogeniczności ludzkich dóbr, których nie da się wpisać w żaden obiektywny porządek, aspirujący do hegemonii jednego zbioru dóbr nad innymi lub ich pogodzenia. Pozostajemy tu raczej w sferze preferencji niż prawdy. Trzeci typ ujmowania problemu prawdy został przedstawiony, kontynuuje MacIntyre, w tragediach Sofoklesa, którego bohaterowie są uwikłani w konflikty wyboru zasady postępowania i nie potrafią pogodzić sprzecznych prawd moralnych, wskutek czego wkracza na scenę boski werdykt, konieczność. Niemniej Sofokles odkrywa konflikty moralne, odkrywa sprzeczności porządku moralnego, ukazując dramatyczną narrację ludzkiego życia<sup>4</sup>. Ale to już problem, który polega na poszukiwaniu systemu moralnego wolnego od sprzeczności, zawierającego mniej błędów moralnych niż inne.

Jak odnosiła się do wyżej naszkicowanych zagadnień polska filozofia moralna XX wieku? Na to pytanie trudno udzielić wyczerpującej odpowiedzi w krótkim artykule. Ale może przybliżymy się do rozpoznania problemu, jeśli skupimy naszą uwagę na głównych szkołach etycznych, a jeszcze bardziej na wybranych przedstawicielach tych szkół.

### Szkoła lwowsko-warszawska

Twórca szkoły – Kazimierz Twardowski – postulował etykę naukową. Już na początku swej kariery, która była drogą naukowego uprawiania filozofii, traktował prawdę i fałsz, piękno i brzydotę, dobro i zło – jako poszczególne rodzaje tego samego przeciwieństwa, jakim jest słuszność i niesłuszność<sup>5</sup>. Brak zgody w kwestiach etycznych jest większa niż w kwestiach teoretycznych, ale to nie oznacza, że nie ma bezwzględnych prawd moralnych, lecz raczej że nie dysponujemy dostatecznie rozwiniętym sumieniem, aby je poznać<sup>6</sup>. Ewolucyjny obraz rozwoju poznania, sztuki i moralności ukazuje jedynie drogę dochodzenia do absolutnej prawdy. Jeśli nawet kryteriów tej prawdy w poszczególnych rodzajach poznania nie znamy, to konieczne jest założenie ich istnienia. Inaczej poznanie nie miałoby sensu. Odrzucając sceptycyzm, nie popada Twardowski w dogmatyzm, koncentrując się na badaniu warunków poprawnego poznania. Bezwzględność prawdy, dobra i piękna jest więc koniecznym postulatem logicznym, a pewność poznania staje się celem naukowego badania tych dziedzin, w których wartości te funkcjonują. Nie dziwi więc, że we wczesnym szkicu wykładów z etyki Twardowski notuje: „Zadaniem etyki: sformułować prawdziwe sądy, odrzucić myłne”<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Por. *ibidem*, s. 264.

<sup>5</sup> Por. K. T w a r d o w s k i: *Etyka wobec teorii ewolucji*. W: I d e m: *Etyka*. Do druku przygotował, przedmową i przypisami opatrzył R. J a d c z a k. Toruń 1994, s. 112.

<sup>6</sup> Por. *ibidem*, s. 116–117.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 27.

Powstaje tu jednak pytanie, czy to, o czym mówi się jako o kryterium etycznym, jest w istocie kryterium prawdy etycznej. Wydaje się, że odpowiedź musi być pozytywna, gdyż Twardowski określa je następująco: „Kryterium etyczne brzmi więc: różnica między dobrym a złym postępowaniem w znaczeniu moralnym polega na zgodności lub niezgodności postępowania z cechami znamionującymi człowieka.”<sup>8</sup> A więc kryterium etyczne jest prawdziwe, jeśli jest zgodne z tym, co w człowieku jest prawdziwe jako jego istota. W tym sensie sądy posługujące się kryteriami etycznymi są kwalifikowalne logicznie. Rzecz nie jest jednak prosta, ponieważ kryterium etyczne jest złożone: „To nasze kryterium – pisze Twardowski w innym miejscu cytowanego wykładu – zawiera czynniki aprioryczne i aposterioryczne. Pierwsze [zawierają się] w pojęciu »dobrego« – dedukcja, drugie w cechach znamionujących człowieka.”<sup>9</sup> A więc w kryterium tym znajdujemy syntezę opisu i wartościowania, syntezę dwóch odmiennych porządków logicznych, opisu cech specyficznie ludzkich i oceniającej konstatacji, że ich rozwijanie jest dobre.

Błąd ten dostrzegł wyraźnie Florian Znaniecki, który w swej pracy doktorskiej z 1910 roku przeprowadził krytykę typowych historycznych przypadków dedukcji wartości z bytu, co polega, jak wykazywał, na syntetyzowaniu doświadczanych wartości z zasadami ontycznymi systemu<sup>10</sup>. W klasycznej etyce teleologicznej chodzi o badanie zgodności z celem (a cel jest kategorią opisowo-wartościującą). Zasadniczo etyka teleologiczna ma, zdaniem Twardowskiego, tę wadę, że opiera się na pojęciu celu ostatecznego, którego my jednak nie znamy z całą pewnością. W etyce formalnej natomiast chodzi o przyjęcie ogólnego kryterium czynów dobrych. Dokonując syntezy kryteriów teleologicznego i formalnego, Twardowski nakłada formę etycznej powszechności na empiryczne pole celowości człowieka, które samo w sobie nie osiąga znamion powszechności. Zabieg ten potwierdza w istocie zarzut wysunięty przez Znanieckiego co do aksjomatyzacji doświadczenia moralnego przemycanego do teorii opisowej. W tym miejscu Twardowski podziela pozycje zajmowane przez całe szeregi arystotelików i współczesnych neoarystotelików. Problem prawdy moralnej traci na jasności, ponieważ widać z jednej strony jej uwikłanie w metafizykę bytu ludzkiego i teorię społeczeństwa, w czym znajdujemy powody, by Twardowskiego etykę wiązać z naturalizmem, z drugiej – jej aksjomatyczny, aprioryczny, a więc intuicyjny charakter. To niezdecydowanie zdradza w istocie złożony charakter etyki, jej przedmiotu, metod, kryteriów poznania pewnego. Czy termin „prawda” zachowuje swoje znaczenie podstawowe w etyce, czy tylko ma swoje analogie, to kwestia, która w tym kon-

<sup>8</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 51.

<sup>10</sup> Por. F. Z n a n i e c k i: *Zagadnienie wartości w filozofii*. Warszawa 1910, s. 15, gdzie konkluduje ten wątek: „bezpośrednia dedukcja wartości z substancjalnego bytu jest niemożliwa”.

tekście pozostaje do rozważenia i nie wydaje się, aby jej rozwiązanie wyszło poza wczesne deklaracje filozofa.

Jak wiadomo, na gruncie teorii poznania Twardowski był zdecydowanym obiektywistą i absolutystą. Założenia te obowiązują zasadniczo i powinny obowiązywać w jego programie etyki naukowej. Śledzenie dalszych wersji wykładów z etyki pokazuje jednak, jak trudno było Twardowskiemu spełnić postulat etyki bezwzględnie obowiązującej, dysponującej poszukiwanym kryterium, skoro z czasem zaczyna się zastanawiać, czy znalezienie tego kryterium jest możliwe. Widać, że łatwiej jest ograniczyć relatywizm, żerujący na pomieszaniu i nieściśłości pojęć istotnych dla etyki, niż kryterium etyczne sformułować w sposób naukowy. Zaczyna mieć wątpliwości, czy język etyki, operujący terminami „dobry” i „zły”, nadaje się do dyskusji naukowej. Wsuwa sugestię, że przedmiotem etyki należałoby uczynić raczej powinności, nakazy i zakazy, lecz i tu lwowski filozof znajduje wątpliwości.

Zastanawiające jest, że Twardowski nie wydał – mimo licznych wykładów i obfitych konspektów – swej etyki. Nasuwa się spostrzeżenie, że choć zaczął dociekania etyczne od krytyki szeroko rozumianego sceptycyzmu, to jednak skończył na sceptycznie brzmiącym przekonaniu, że zbudowanie etyki naukowej jest tylko zadaniem, którego zrealizowania wykluczyć nie można. „Nasze położenie: człowiek szukający etyki” – to zdanie zapisał Twardowski na marginesie manuskryptu wykładów z etyki<sup>11</sup>. Pozostaje więc raczej rugowanie błędów w drodze do etyki, ale nie widać prawdy moralnej, jasnego kryterium prawdziwości sądów etycznych<sup>12</sup>.

W szkole Twardowskiego problem metodologii poznania moralnego miał kontynuatorów. Skoncentruję się na poglądach etycznych najbardziej konsekwentnego z nich – Tadeusza Czeżowskiego. W jego programie budowania filozofii naukowej jest miejsce na etykę naukową. Czynnikiem wiążącym całość nauk filozoficznych i nauk w ogóle jest logiczna struktura i empiryczność przedmiotu badania. Metodologiczna struktura etyki jest – twierdził Czeżowski – analogiczna. Zatem i problem prawdy musi mieć ten sam wymiar metodologiczny, logiczny, co problem prawdy w nauce. Różnica polegać miałyby jedynie na odmienności, swoistości pola empirycznego etyki. Pole to stanowi doświadczenie aksjologiczne, oceny wartości, które są analogiczne do przekonań. Do ich powstania konieczne jest zajęcie postawy „oceniającej” – analogicznej do uwagi w przypadku postrzegania. Oceny jako zdania jednostkowe podlegają procedurom kwalifikowalności logicznej i uogólnialności, stając się w ten sam sposób składnikami teorii etycznych, są przeto praw-

<sup>11</sup> K. T w a r d o w s k i: *Wykłady z etyki. Główne kierunki etyki naukowej*. „Etyka” [Warszawa] 1974, nr 13, s. 225.

<sup>12</sup> Por. R. W i ś n i e w s k i: *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne empiryzmu w etyce polskiej*. Toruń 1992, rozdział czwarty: *Etyka naukowa przeciwko sceptycyzmowi w etyce*. Por. także: R. J a d c z a k: *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*. Toruń 1993.

dziwe albo fałszywe, jak wszelkie zdania teorii naukowej – stwierdza Czeżowski w małej, ale głośnej rozprawce *Etyka jako nauka empiryczna*<sup>13</sup>.

Zatem doświadczenie etyczne, analogiczne do doświadczenia zmysłowego, uzyskuje pełnię swego znaczenia dopiero w strukturze teorii etycznych. To bardzo interesujący wątek twórczości metaetycznej Czeżowskiego, stanowiący próbę logicznego uporządkowania związku empirycznych i racjonalnych stron życia moralnego. Teorie etyczne, opracowujące logicznie doświadczenie, można budować bądź „od dołu”, bądź „od góry”: pierwsze mają strukturę teorii empirycznych, drugie – hipotetyczno-dedukcyjnych.

Teorie empiryczne wywodzą się z elementarnych ocen pierwotnych i uogólniają je. Powstają w ten sposób zasady etyczne (nazwane początkowo „prawami etycznymi”). Zasady wskazują kryteria wartości, empiryczne cechy, opisywalne w sensie pozaetycznym. Jeżeli w wielu przypadkach doświadczenia moralnego wydajemy podobne oceny, że „dobrze, że istnieje to a to”, a mamy do czynienia na przykład z miłosierdziem lub życzliwością, to otrzymujemy uzasadnioną ciągłą doświadczeń zasadę: „miłosierdzie jest dobre” lub „życzliwość jest dobra”. Zmiana zakresu doświadczenia może jednak wpłynąć na treść zasady. Etyki indukcyjne, budowane „od dołu”, nazywa Czeżowski aksjologicznymi. Określają one teleologię ludzkiej praktyki. Jednakże etyka nie może być tylko teleologiczna, ztraca ona bowiem w miarę ogólności swój sens etyczny.

Teorie hipotetyczno-dedukcyjne w etyce, budowane „od góry”, mają strukturę analogiczną do nauk aksjomatycznych. Normy funkcjonujące w obrębie etyki aksjomatycznej mają charakter formalno-deontologiczny, nakazują postępowanie zgodne z zawartą w normie naczelną definicją moralności. Do naczelnego aksjomatu moralności dochodzi się przez opis analityczny, a więc na podstawie ograniczonego zakresu doświadczenia. Po prostu aksjomatyzuje się doświadczenie moralne, jego treść dającą się zuniwersalizować. Tak jest – twierdzi Czeżowski – w etyce Kanta, Kotarbińskiego czy Znamierowskiego. Etyce „spolegliwego opiekuna” przypisywał zatem Czeżowski strukturę etyki aksjomatycznej. Ma ona wprawdzie źródło w empirii, ale jej uzasadnienie nie jest empiryczne, lecz aksjomatyczne i ostatecznie on sam – wbrew obiegowym opiniom o jego etyce empirycznej – stał na stanowisku właściwym etyce aksjomatyczno-dedukcyjnej. Natura etyki objawia się tu inaczej niż w strukturach teorii indukcyjnych. Staje się jasne, że etyki indukcyjne mają tylko heurystyczne znaczenie, tworząc pole semantyczne dla interpretacji uzasadnionej na poziomie aksjomatycznym (opis analityczny) zasady etycznej. O ile zatem etyki empiryczno-indukcyjne dążą do wyznaczenia naczelną wartości życia, o tyle etyki aksjomatyczno-dedukcyjne aspirują do stosowności w praktyce, potrzebują potwierdzenia w życiu, gdzie otrzymują dopie-

<sup>13</sup> Pierwodruk w „Kwartalniku Filozoficznym” 1949, T. 17, s. 161–171; także: „Philosophy and Phenomenological Research” 1953, Vol. 14, nr 2. Cytowane tu wydanie z tomu: *Odczyty filozoficzne*. Wyd. 2. Toruń 1969, s. 40–45.

ro materialną prawdziwość. Pole empirii aksjologicznej jest obszarem semantycznej interpretacji etyki aksjomatycznej, sprawdzianem jej stosowności, dowodem zdolności regulowania postaw, rozwiązywania konfliktów. W ten sposób empiria i rozum spotykają się znowu. Wszystko dzieje się analogicznie jak w poznaniu naukowym, tyle że chodzi tu o inny wymiar<sup>14</sup>. Problem jest zasadniczy dla etyki: oto pole praktyki moralnej i zawarte w nim oceny moralne stanowią heurystyczną bazę dla aksjomatycznego ujęcia zasady etycznej (teorii etycznej), ale aksjomat etyczny, z jego bezwzględnością i obiektywnością, podlega ciągłej próbie życia. Można by dodać, że materialna ważność etyki związana jest zakresem jej stosowności.

Problem prawdy w etyce Czeżowskiego można więc ostatecznie ująć następująco: zakłada się logiczną weryfikowalność poszczególnych sądów etycznych na podstawie kryterium intuicyjnego, które nie jest jednak pewne, bo podlega kontroli, sprawdzaniu. Zakładając prawdziwość ocen, osiągamy jednak ich prawdopodobieństwo, które wzrasta w miarę sprawdzania danej oceny. Prawdopodobieństwo to może być zupełne. W tym sensie pewność ocen wzrasta aż do całkowitej, jeśli włączy się doświadczenie w system logiczny danej teorii moralnej (aksjomatyczno-dedukcyjny system zasad etycznych). O wartości logicznej poszczególnych sądów etycznych decyduje więc w ostateczności ich miejsce w teorii etycznej i semantyczna interpretowalność (weryfikowalność empiryczna) teorii.

Maria Ossowska – trzecie pokolenie w szkole lwowsko-warszawskiej – przyjęła analityczną perspektywę badań etycznych, ale czyniła to w zetknięciu z nowymi prądami intelektualnymi dotyczącymi filozofii nauki i języka, ponieważ im ulegając. Przeciwstawiała się przede wszystkim przenoszeniu wzorców naukowości z nauk przyrodniczych na etykę, a to spowodowało konflikt metodologiczny z Czeżowskim i Kotarbińskim. Swoje przekonania w tej sprawie i w ogóle w kwestii niestosowności dążenia do „unaukowania” etyki wyraziła już w *Podstawach nauki o moralności*, pisząc: „Oceny wyglądające z pozoru na zdania empiryczne nie uzasadniałyby się jak zdania empiryczne przez sprawdzenie, lecz przez dowodzenie. Trudno by przypisywać im w związku z tym prawdziwość rozumianą jako zgodność z rzeczywistością, można by tylko uważać je za prawdziwe, gdy dają się wywieść z przyjętych naczelną założeń, tzn. uznawać je przy pomocy metod stosowanych w naukach apriorycznych. Ktoś, kto pragnąłby »unaukować« etykę, winien by zatem budować ją *more geometrico*, przy czym wątpliwe jest, czy można by myśleć o wyborze jednego spośród wielu możliwych systemów etycznych na podstawie jego interpretacji »rzeczywistościowej«, tak jak to się robi w odniesieniu do różnych możliwych systemów geometrii.”<sup>15</sup> Wypowiedź ta uderza przede wszystkim w etykę Czeżowskiego, ale zarazem pokazuje, że dążenia uczniów Twardow-

<sup>14</sup> Por. T. C z e ż o w s k i: *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*. „Etyka” [Warszawa] 1970, nr 7.

<sup>15</sup> M. O s s o w s k a: *Podstawy nauki o moralności*. Wyd. 4. Warszawa 1966, s. 124.

skiego natrafiają na opór w kręgu wpływów szkoły, głównie ze względu na zawodność analogii struktur i przesłanek nauki i etyki.

Należy tu wspomnieć o polemice, jaka miała miejsce na łamach „Studiów Filozoficznych” między Ossowską a Czeżowskim. Wychodząc z założenia, że oceny są zamaskowanymi zdaniem psychologicznymi, wystąpiła Ossowska w artykule *Główne modele »systemów« etycznych* (1959) z następującym zarzutem: „T. Czeżowski zastrzega się, że zdania pierwotne projektowanej przezeń indukcji są zdaniem o tym, co dobre, a nie o tym, co ludzie uważają za dobre, ale czytelnik uporczywie widzi możliwość indukcji tylko w tym ostatnim wypadku.”<sup>16</sup> Koncepcja empiryczności ocen i jej konsekwencje, a więc i prawdziwość ocen, dałyby się, jej zdaniem, utrzymać tylko w takim wypadku, gdyby zdania o tym, że coś jest dobre, były porównywalne ze zdaniem typu „to jest zielone”, mającymi podstawę w bodźcach zmysłowych. Czeżowski odpowiada najpierw, że Ossowska nie rozumie różnicy typów logicznych obu zdań. Oceny są zdaniem modalnymi, są sądami o wartościach, nie są natomiast sądami o własnościach empirycznych. Wartości należą do transcendentaliów, a cecha zieleni – nie. Termin „zielony” jest predykatem, a „dobry” – funktorem analogicznym do funktorów modalnych. Zdanie oceniające „x jest dobre” można przekształcić w zdanie modalne „dobrze, że x istnieje”. Byłoby natomiast absurdem takie przekształcenie w przypadku zdania „x jest zielone”<sup>17</sup>. Wreszcie odpowiada na sedno wysuniętego zarzutu, że indukcji podlegają nie zdania sprawozdawcze z naszych ocen, nie to, że jakieś oceny są treścią naszego przekonania, ale same właśnie oceny, treść oceny. A więc tzw. orzeczniki oceniające stanowiłyby w istocie, w świetle tej argumentacji, funktory analogiczne do podstawowych funktorów modalności. Problem prawdziwości sądów oceniających posiadałby zasadniczo status analogiczny do problemu prawdy w nauce. W ten oto sposób bronił Czeżowski swoistości ocen jako zdań pierwotnych etyki naukowej. Komu przyznać rację w tym sporze? Jak dotąd nikt nie podjął się go rozstrzygnąć, a miałoby to znaczenie dla sporu o możliwość etyki naukowej, w której obrębie kryje się problem prawdy moralnej.

Wróćmy jednak do rozważań Ossowskiej. W cytowanym rozdziale *Podstaw nauki o moralności* poczyniła ona także interesujące uwagi na temat sposobu rozumienia prawdziwości ocen. Wyróżniła mianowicie następujące przypadki traktowania ocen jako prawdziwych bądź fałszywych:

1. Jeśli stwierdza się w ocenie coś o przedmiocie, którego gramatycznie dotyczy (na przykład szlachetne motywy czynu, dobry charakter).

2. Jeśli ocena jest zamaskowanym zdaniem psychologicznym, informującym o doznaniach, dyspozycjach oceniających względem przedmiotu. Problem polega na tym, że oceny dotyczą tu zwykle dwu rzeczywistości: a) przedmiotu ocenianego,

<sup>16</sup> Cytuję przedruk w: E a d e m: *O człowieku, moralności i nauce*. Warszawa 1983, s. 476.

<sup>17</sup> Por. T. C z e ż o w s k i: *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej*. „Studia Filozoficzne” 1960, nr 6, s. 159–160.

b) przeżycia podmiotu oceniającego. To komplikuje kwalifikowalność ocen tego rodzaju.

3. Gdy sprowadza się problem prawdziwości ocen do możliwości ich uzasadnienia, co znaczy, że uzasadnienie nie jest niczym innym jak tylko okazaniem prawdziwości uzasadnianych ocen. Problem polega na tym, twierdzi Ossowska, że kto zakłada niekwalifikowalność logiczną ocen, ten musi założyć także ich nieuzasadnialność. Tymczasem brak możliwości uzasadnienia ocen nie musi oznaczać, że traktowane są one jako niekwalifikowalne w kategoriach prawdziwości i fałszywości. Świadczy o tym dość pospolite traktowanie ocen jako prawdziwych lub fałszywych, choć istnieje zgoda co do tego, że ich uzasadnić nie można. Ta osobliwa sytuacja dotyczy założeń naczelných. Ossowska odwołuje się tu do poglądów G. E. Moore’a, my dodajmy, że dotyczyło to także podstaw etyki Władysława Tatarkiewicza. Dla obu podstawowe sądy wartościujące są prawdziwe i zarazem nieuzasadnialne, są bowiem intuicyjnymi sądami pierwszymi systemu. Podobny status przypisywał H. A. Prichard sądom o słuszności. Ossowska powołuje się na intuicjonizm etyczny, żeby okazać, że nieuzasadnialność naczelných ocen systemu nie musi iść w parze z odmówieniem im aspirowania do prawdziwości. Dodajmy, że intuicjoniści niejednokrotnie mówią tu o uzasadnieniu apriorycznym i oczywistość założeń etycznych traktują jako kryterium ich prawdziwości.

4. W praktyce argumentacyjnej posługujemy się sądami. Dowodzenie ocen poczytywane jest za okazywanie ich prawdziwości. Tak jest w przypadku odwoływania się do niekwestionowanych ocen jako racji wspólnie uznawanych lub w istocie do faktów w postaci opinii, czyli tzw. *common sense*’u.

5. Wreszcie podważa się oceny, okazuje się ich fałszywość, przez wykazanie, że związane z nimi twierdzenia empiryczne są fałszywe.

6. Podważa się też oceny przez ukazywanie ich wewnętrznej sprzeczności lub przez wykazywanie sprzeczności z inną oceną już przyjętą przez oponenta, przez cytowanie wypadków, które ogólność oceny moralnej naruszają<sup>18</sup>.

Jak widać, pojmowanie prawdziwości ocen jest w etyce dość swobodne, ale i nie odbiega od tego, co dzieje się w szeroko rozumianej nauce. „Te przykłady wystarczają, żeby stwierdzić – konkluduje Ossowska – że nie jest prawdą, jakoby na terenie ocen nie można było niczego uzasadnić. O co zatem szło tym, którzy twierdzili, że uzasadnianie ocen jest niemożliwe? Szło im prawdopodobnie o to, że ocen nie można sprawdzać, że poza wypadkiem, kiedy obalamy jakąś ocenę przez okazanie, że przedmiot oceny w ogóle nie posiada własności, za które został zganiony lub pochwalony – krytyka czyjegoś postępowania może być wyłącznie krytyką immanentną. Jeżeli ktoś występuje z jakąś tezą oceniającą, możemy wypróbować, czy nie zawiera ona jakiejś sprzeczności wewnętrznej, czy jest zgodna z innymi ocenami naszego oponenta. Ale gdy z tych rozważań teza ta wychodzi zwycięsko, nie możemy już zrobić nic, by okazać, że my, którzy żywimy opinię

<sup>18</sup> Por. M. O s s o w s k a: *Podstawy...*, s. 96–106.

sprzeczną, mamy rację, nie zaś nasz oponent.”<sup>19</sup> Pozostają dalej do użycia argumenty emotywistyczne, a więc apelowanie do uczuć, co kończy dyskusję o uzasadnieniu naszych stanowisk oceniających. Istota stanowiska głoszącego nierozstrzygalność sporów między systemami sprowadza się zatem do twierdzenia, że „nie można uzasadnić przewagi żadnego z dwóch konsekwentnie zbudowanych systemów ocen, że nie ma jednego »prawdziwego« systemu, lecz jest mnogość możliwych systemów równouprawnionych [...]”<sup>20</sup>.

Ossowska zasadniczo podzielała ten pogląd, ale nie rezygnuje z poszukiwania warunków wzmacniających już nie uzasadnienie, lecz zaufanie do wypowiedzianych przez nas ocen. Wymienia wśród nich następujące:

1. Zaufanie do leżących u podstaw oceny zdań spostrzegawczych, ponieważ „jednym z warunków pewności oceny jest należyte ustalenie faktów ocenianych”.
2. Pewien stopień nieemocjonalności wypowiedzianych ocen, związany ze zdolnością do dystansu, bezinteresowności wobec ocenianego przedmiotu (zwłaszcza w sferze dóbr intelektualnych).
3. Kompetencja osób wypowiadających oceny (spór o wartości łatwo można przekształcić w spór o wybór sędziego)<sup>21</sup>.

Prawdę moralną zakładają w ocenianiu wreszcie ci, którzy mówią o postępie moralnym. Trzeba być obiektywistą etycznym, aby oceniać stopień postępowości naszej moralności, „[...] wiara w postęp na tym terenie musi zakładać, że oceny i normy mogą być prawdziwe i fałszywe, w sensie »zgodne« i »niezgodne z rzeczywistością«, postęp bowiem w tej dziedzinie ma właśnie polegać na tym, że ta rzeczywistość jest z biegiem czasu oddawana coraz wierniej”<sup>22</sup>. Jednak nie tylko obiektywiści etyczni mają prawo mówić o postępie w ocenianiu. Ossowska woli tutaj nie mówić o prawdziwości ocen, lecz o tym, że możliwe jest „lepsze ocenianie”, na przykład członków grupy własnej niż cudzej, bo pierwszych dobrze znamy, że lepsze jest ocenianie, które wyklucza odpowiedzialność zbiorową członków grupy. Ten sam problem wyższej poprawności ocen znajduje badaczka w przedkładaniu ocen stosujących pojęcia jasne nad oceny zawierające pojęcia niejasne, w posługiwaniu się wypowiedziami uzasadnionymi i niesprzecznymi. I tu zacytujmy kolejną konkluzję, która osłabia nieco sformułowaną przez autorkę krytykę procedur „unaukowiania” etyki: „Jeżeli można mówić o postępie w ocenianiu w ogóle, to można niewątpliwie mówić, niezależnie od poglądów na oceny, i o postępie w etyce, jeżeli zaś coraz większą jasność pojęć, postępującą eliminację wypowiedzi w ramach danego systemu nieuzasadnionych, postępującą systematycznością układu tych wypowiedzi można uważać za znamiona unaukowienia się jakiejś dyscypliny, w takim razie wolno nam mówić o unaukowieniu się ety-

<sup>19</sup> Ibidem, s. 106.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 107.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 107–109.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 168.

ki.”<sup>23</sup> Ostatecznie można włączyć Ossowską do grona tych, którzy woleliby nie mówić o prawdziwości ocen moralnych, o prawdzie moralnej w sensie klasycznym, ale zarazem nie należy ta wybitna badaczka wielu wymiarów moralności do tych, którzy godziliby się z chaosem subiektywizmu i relatywizmu moralnego, żąda bowiem spełniania wymogów epistemologicznej i logicznej poprawności wypowiedzi oceniających. Jeśli nawet ma wątpliwości, czy etyka naukowa jest możliwa, to nie odrzuca prób stosowania procedur jej unaukowienia tam, gdzie jest to możliwe. Problem prawdy moralnej ustępuje tutaj problemowi metodologicznej poprawności, samowiedzy metodologicznej każdego, kto chce oceniać rzetelnie. W tym sensie argumentacja Ossowskiej, aczkolwiek autorka ulega poniekąd presji emotywizmu, mieści się w ramach tendencji antyrelatywistycznych, charakterystycznych dla szkoły lwowsko-warszawskiej.

I jeszcze jedna uwaga. Nie potrafimy wskazać jednego, jedynie prawdziwego systemu wartości, kryterium etycznego, ale możemy pomiędzy konkurencyjnymi systemami wybierać, orientując się na ten, który zawiera najmniej wad metodologicznych. Maria Ossowska uświadamiała to sobie bodajże wyraźniej niż raczej probabilistycznie zorientowany Tadeusz Czeżowski, usiłujący rozwiązać problemy etyki w kierunku wyznaczonym przez Kazimierza Twardowskiego.

### Marksizm w perspektywie etyki Marka Fritzhanda

Etyka marksistowska w Polsce była zjawiskiem wyjątkowym na tle zdominowanej przez marksizm Europy Wschodniej. Złożyło się na to wiele czynników, a jednym z nich była twórczość Marka Fritzhanda, który najpierw dokonał rekonstrukcji myśli etycznej Karola Marksa, ustanawiając punkt wyjścia badań etycznych w obrębie ideologii i filozofii marksistowskiej, by następnie zainteresować się metaetycznymi prądami filozofii moralnej Zachodu i próbować poddać je krytycznej analizie z perspektywy marksizmu. Spróbujmy – pomijając ideologiczne aspekty postawy Fritzhanda – odczytać zarys jego stanowiska wobec problemu prawdy w etyce.

Wyjściowym tekstem dla zrozumienia stanowiska Fritzhanda w tej kwestii jest artykuł z 1966 roku pt. *Zagadnienie prawdy w etyce*<sup>24</sup>. Autor uważa, że jest to jedno z najważniejszych zagadnień na drodze do uzyskania samowiedzy metodologicznej przez etykę normatywną. Deklaruje też swoje poparcie dla poszukiwania prawdy w etyce, upatrując w tym szansę przewyciężenia antynomii nauki i moralności. Uważa, że klasycy marksizmu niczego nie przesądziło w sprawie pojmowania prawdy w etyce. Fritzhand zarazem przeciwstawia się relatywizmowi i subiektywiz-

<sup>23</sup> Ibidem, s. 170.

<sup>24</sup> Cytuję tu za wydaniem: M. F r i t z h a n d: *Etyka. Pisma wybrane*. Red. P. J. S m o c z y Ń s k i. Wrocław 1986.

mowi w etyce normatywnej, ale takie stanowisko jest sprzeczne z dość powszechnym pojmowaniem marksizmu jako relatywizmu klasowego i historycznego w etyce. Na poglądach Fritzhanda zaważyły być może lwowskie studia filozoficzne i ogólnie antyrelatywistyczny, antyseptyczny charakter szkoły, w której kręgu pobierał pierwsze nauki. Autor artykułu oczekuje wysiłku w kierunku dowiedzenia, że „istnieje jakiś sposób pozwalający nam obiektywnie odróżnić prawdziwe oceny moralne od fałszywych, stwierdzać, kiedy się mylimy, a kiedy się nie mylimy, kwalifikując oceniane zjawiska jako dobre lub złe moralnie”<sup>25</sup>. Analizuje problemy, jakie napotyka dążenie do prawdy w etyce ze strony sceptyków, ale rozważa słabości teorii afirmujących prawdę, które łączy ten sam naturalizm metaetyczny. Fritzhand widzi trudności wywodzenia sądów o wartości z sądów przypisujących rzeczywistości jakiegoś obiektywnego znaczenia aksjologicznego. Gdyby tak było, możliwa byłaby do zaakceptowania klasyczna teoria prawdy. Pisze: „Jak widać, tradycyjne rozumienie prawdy natrafia w etyce na bardzo poważne trudności, w mym przekonaniu nieprzezwyciężalne. Jeśli bowiem nie zgadzamy się z tym, że sądy moralne odzwierciedlają jakąś pozanaturalną rzeczywistość, a zarazem mniemamy, że żadne sądy empiryczne nie wyczerpują ich treści, ponieważ podstawową (nie jedyną) ich funkcją jest przekazywanie informacji o wartości i powinności moralnej, informacje te zaś nie są poznawczym odbiciem określonej sfery lub aspektu obiektywnej rzeczywistości [...], to klasyczne pojęcie traci grunt w etyce.”<sup>26</sup> Fritzhand mimo to posługuje się terminem „prawdziwy” w swoich usiłowaniach znalezienia jakiegoś rozwiązania problemu prawdy. W tym celu zwraca się w stronę neonaturalizmu i argumentów z „dobrych racji”, stosowanych przez szkołę analityczną. Uważa, że etyka musi się otworzyć zarówno na analizę intuicji potocznych, jak i na dorobek nauk opisujących wszystkie etycznie relewantne aspekty życia człowieka, aby tym samym dopuścić do poszerzenia poznania prawdy o człowieka.

W opracowanym zbiorowo marksistowskim podręczniku *Etyka*, w rozdziale poświęconym metaetyce Fritzhand poddaje krytyce główne orientacje metaetyczne. Naturalizm i intuicjonizm metaetyczny odrzuca zdecydowanie. Emotywizm uważa również za sprzeczny z marksizmem, ale docenia w nim analizę pozaopisowych funkcji wyrażen etycznych, skłaniających ludzi do określonych działań. To ostatnie wiąże Fritzhand z tezą o walce klasowej i stosowanych w niej narzędziach, a moralność jest jednym z nich. Krytykuje też analityczną metaetykę za fetyszizm językowy. Nie umie natomiast wskazać metaetycznego szablonu interpretacji etyki marksistowskiej, ogólnikowo wskazując na jakąś postać neonaturalizmu<sup>27</sup>. Na tym etapie studia metaetyczne Fritzhanda jeszcze niczego nam nie wyjaśniają, a cyto-

<sup>25</sup> Ibidem, s. 240.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 248.

<sup>27</sup> Por. *Etyka*. Red. H. Jankowski. Wyd. 2. Warszawa 1975, część IV, zwłaszcza s. 415–418, autorstwa Marka Fritzhanda.

wany podręcznik powstał już po obszernym studium metaetyki brytyjskiej<sup>28</sup>. Wynika jednak z tej konfrontacji z intuicjonizmem i emotywizmem opcja obiektywistyczna w etyce. Wydawać by się mogło, że Fritzhand powinien przyznać, iż marksizm jest typem etyki naturalistycznej, ale znowuż – choć odrzuca intuicjonizm – nie może zignorować zarzutów intuicjonizmu wobec naturalizmu. Jest zdumiewające, że znawca anglosaskiej metaetyki nie umie dokonać rozbioru metaetycznej orientacji etyczno-ideologicznej, w której imieniu podejmuje badania metodologiczne. Nie można powiedzieć zarazem, że ta słabość była tylko jego udziałem. Równie istotne jest pytanie, dlaczego w książkach metaetycznych w zasadzie nie poruszał zagadnienia obiektywności ocen moralnych i problemu prawdy moralnej w odpowiednim dla tych kwestii wymiarze, choć pisał z pozycji ideologii, która rościła sobie pretensje do tego, że jest „jedynie słuszną”.

Ostatnią próbę metaetycznego opracowania etyki marksistowskiej podjął Fritzhand w książce *Wartości a fakty* (1982), w której operuje odróżnieniem wartości-faktów od wartości-norm. Pierwsze są „przedmiotami” cenionymi przez ludzi, drugie natomiast „przedmiotami przez ludzi słusznie cenionymi, tymi wartościami, którymi ludzie powinni się powodować, choć się nimi w rzeczywistości nie powodowali”<sup>29</sup>. Przez „słuszny” rozumie tu Fritzhand tyle co „należyte uzasadnione”. Uzasadnianie wartości-norm odbywa się – sądzi – nieustannie we współżyciu społecznym, żywiołowo i profesjonalnie. Autor podkreśla jedność faktów i wartości, ale jedność nie oznacza tożsamości, ponieważ wartości pozostając w związku z faktami, nie są z konieczności tym samym co fakty. Związek świata faktów, w tym świata wartości-faktów, z wartościami-normami określa Fritzhand jako sprzężenie zwrotne, dynamiczne, twórcze, dialektyczne. Problem relacji bytu i wartości zostaje więc naświetlony w taki sposób, aby uniknąć naturalistycznej redukcji wartości do bytu, ale zarazem aby wartości pozostawały w genetycznym i funkcjonalnym związku z bytem, jego strukturami i prawidłowościami. Widzimy tu równocześnie trudność w zajęciu stanowiska względem sporu subiektywizmu z obiektywizmem, żaden bowiem z opozycyjnych poglądów na sposób istnienia wartości nie odpowiadał liderowi marksistowskiej etyki. Opowiada się więc za trzecim punktem widzenia: „Stanowisko moje, mniemam, stoi ponad tak rozumianym subiektywizmem i obiektywizmem – pisał – każe bowiem widzieć w wartościach określone relacje między podmiotem a przedmiotem. Wartość jawi się jako pewien stosunek podmiotowo-przedmiotowy, dobro zaś i zło to przedmioty w ten stosunek uwikłane. Czy nie oznacza to jednak relatywizmu? Jeśli przez relatywizm rozumieć przekonanie, że dwa rzeczywiście sprzeczne ze sobą sądy wartościujące mogą być na równi prawdziwe (ewentualnie słuszne) – to moje twierdzenia bynajmniej nie pociągają za sobą relatywizmu, wprost przeciwnie,

<sup>28</sup> Por. M. Fritzhand: *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki. O metaetyce, intuicjonizmie i emotywizmie*. Warszawa 1970.

<sup>29</sup> Ibidem: *Wartości a fakty*. Warszawa 1982, s. 29.

one mu przeczą. Albowiem skoro wartości-normy określa się jako wartości dzięki odpowiedniemu uzasadnieniu uprawomocnione – to sprawia to, że zwracamy się tym samym przeciw relatywizmowi w przedstawionej postaci.”<sup>30</sup>

Na czym więc polega uprawomocniające uzasadnienie wartości-norm? Fritzhand deklaruje się w opozycji do sceptycyzmu etycznego, opowiada się za stosowaniem procedur uzasadniających i wreszcie wyraźniej wyjawia swoje stanowisko w sprawie prawdy w etyce. Terminów „prawdziwy” i „fałszywy” używa w rozumieniu klasycznym. Antyrelatywizm i antysceptycyzm – jakie jego zdaniem charakteryzują stanowisko marksistowskie – nie muszą bynajmniej pociągać za sobą posługiwania się kategorią prawdziwości sądów etycznych (przy czym autor ma tu na myśli przede wszystkim sądy o powinności). Sądy prawdziwościowe można wypowiadać o wartościach-faktach, ale w sprawie wartości-norm trudno jest się wypowiadać w sensie klasycznej teorii prawdy. Pierwsze są normalnymi sędziami empirycznymi, drugie natomiast, aby być prawdziwe, musiałyby zakładać istnienie rzeczywistości, która sądy o wartościach-normach odzwierciedlałaby. Odrzucenie istnienia takiej rzeczywistości nie oznacza jednak, wbrew opiniom niektórych, że sądy etyczne są pozbawione znaczenia poznawczego, że są bezsensowne. Fritzhand jest przekonany, że poza momentem emocjonalnym i poznawczym sądy etyczne zawierają treści aksjologiczne. (Jeżeli wypowiadamy sąd: „Jan jest znaczącym człowiekiem”, to wyrażamy nasze uczucia wobec Jana, informujemy o pewnych jego właściwościach, a także stwierdzamy przynależną mu wartość, osadzoną w tych właściwościach.) Wskazany tu moment informacyjno-aksjologiczny nie musi również zakładać istnienia odzwierciedlanej rzeczywistości. Wystarczy, aby taki sąd był obiektywny, to znaczy przekraczał subiektywizm, nie opierał się na aksjologicznym widzimisię. Ostatecznie – po przeprowadzeniu krytyki intuicjonizmu empirystycznego i apriorycznego – Fritzhand zastanawia się nad tym, jak rozumieć „prawdę w etyce”, jeśli jej tradycyjne pojmowanie zawodzi, a poczucie obiektywności wypowiedzianych sądów nie ustępuje. „Jakież więc pojęcie prawdy będzie stosowne dla etyki? Otóż w moim przekonaniu takie, które w prawdziwym sądzie etycznym upatrywać będzie sąd w sposób właściwy dla etyki zadowalająco uzasadniony.”<sup>31</sup>

W ten oto sposób kolejny etyk odrzuca klasyczne pojęcie prawdy w etyce i proponuje rozważyć zagadnienie prawdy szeroko, w kontekście uzasadnienia sądów etycznych. Problem prawdy w etyce stał się od pewnego czasu problemem uzasadnienia etyki. Fritzhand zastanawia się dalej, w jakim stopniu logiczne procedury nauki znajdują swoje zastosowanie w etyce, i wprawdzie potwierdza stosowanie indukcji i dedukcji w etyce, co znaczy przynajmniej tyle, że etyka zmierza do uzasadniania swoich sądów, ale zarazem powszechnie znane procedury uzasadniania naukowego wydają mu się zbyt ciasne jak na swoiste potrzeby uzasadnienia w etyce.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 41.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 56.

Razi go z jednej strony możliwość wprowadzania do etyki arbitralnych aksjomatów, z drugiej – uwikłanie indukcji z ocen w faktualność twierdzeń o tym, jak ludzie oceniają, a to oznacza zatracenie normatywności twierdzeń. „W etyce idzie o to – pisze – jak żyć, jak postępować, nie miejsce więc tu na jakiegokolwiek arbitralne ustalenia. Nie może ich również dostatecznie uzasadnić dotychczasowe doświadczenie, bo to, co być powinno, a więc i to, co jest objęte przez twierdzenia pierwotne, nie wynika z tego, co było lub jest.”<sup>32</sup> Tak więc zmiany wymaga, jak sądzi Fritzhand, sama koncepcja uzasadnienia twierdzeń pierwotnych etyki, a jego propozycje odwołują się zarówno do wzorów znanych, jak i do przeformułowań metodologii stosowanych w innych naukach czy w samej etyce. Wymieńmy analizowane przez niego propozycje:

1. Rozwiązanie fizykalistyczne, odwołujące się do procedur konfrontowania z faktami teorematu etycznego (podobnie jak teorie fizykalistyczne interpretuje się w świecie faktów). To rozwiązanie proponuje w istocie T. Czeżowski w projekcie etyki aksjomatyczno-dedukcyjnej, interpretowanej w polu doświadczenia moralnego. Ten rodzaj uzasadnienia opiera się na prawdopodobieństwie słuszności normy – twierdzi Fritzhand – ale ma wady, bo naczelną wartości-normy interpretuje w polu wartości-faktów. A więc wracamy tu do sporu Czeżowski – Ossowska.

2. Rozwiązanie znane z teorii falsyfikacji, uniwersalizujące naczelną normę i badające krytycznie jej konkretyzacje, wydedukowane konsekwencje. Również ta metoda odwołuje się do doświadczenia utożsamianego przez Fritzhand z polem wartości-faktów. Ponadto dopuszcza ona tyle razy już krytykowaną generalizację, zakładającą, że adresatami normy są wszyscy ludzie, gdy tymczasem ignoruje się ich nierówność.

3. Teoria „dobrych racji”, którą gdzie indziej analizował dokładniej, zakładającą, że w niektórych przypadkach sądy etyczne znajdują dobre (poprawne) uzasadnienie w zdaniach o faktach i bynajmniej nie jest to przypadek cofnięcia się na pozycje krytykowane przez antynaturalizm w etyce. Dobrą racją normy „Powinieneś oddać pożyczone pieniądze” jest zdanie „Ponieważ obiecałeś”. Język potoczny uprzywilejowuje rozumowania tego rodzaju, a anglosascy analitycy języka moralnego rozumowania takie, w których zdania o faktach są oczywistymi racjami zdań normatywnych, określili jako przypadki tzw. logiki ewaluatywnej czy „trzeciej logiki” (obok indukcyjnej i dedukcyjnej). Fritzhand zgłasza jednak wątpliwości, czy nie mamy tu do czynienia z przypadkiem rozumowania entymematycznego, w którym występują ukryte założenia ogólne. Język potoczny ma to do siebie, że dokonuje derywacji, posługując się skrótami myślowymi. Nawet jeśli inne wersje etyki „dobrych racji” wskazują na mniej dyskusyjne, zawarte w języku potocznym pewne sposoby argumentowania z faktów na rzecz norm (na przykład

<sup>32</sup> Ibidem, s. 64. Należy tu jednak zgłosić zastrzeżenie, że pojmowanie zarówno aksjomatu, jak i indukcji może być inne, choćby takie, jakich bronił T. Czeżowski.

z kontekstualnej teorii znaczenia terminów etycznych), to jednak Fritzhand odrzuca zasadniczo również to rozwiązanie. Inna rzecz, że docenia tu próby budowania teorii wieloszczeblowego uzasadnienia sądów etycznych. Inaczej uzasadnia się sądy naczelne w etyce, inaczej na przykład sądy o konkretnej powinności, bardziej wrażliwej na empirię i indukcję.

Nawiasem mówiąc, ten ostatni, wieloszczeblowy sposób budowania i uzasadniania etyki zainicjował Arystoteles, a w etyce polskiej doskonale ilustruje go i rozwija Władysław Tatarkiewicz w pluralistycznej teorii rodzajów sądów etycznych, wyróżniając powiązane ze sobą i odmiennie uzasadniane sądy o wartości, o słuszności, o moralności, o zasłudze<sup>33</sup>. Fritzhand należał do tych polskich filozofów ostatnich dziesięcioleci, którzy programowo lekceważyli polską filozofię, choć w wielu przypadkach jej dojrzałość przewyższała nowinki importowane z Zachodu.

Zobaczmy jednak, jak Marek Fritzhand pokonuje etapy uzasadnienia, respektując czy starając się respektować ramy filozofii marksistowskiej. Zaczyna od analizy uzasadnienia moralnych zasad i systemów, w którym uzyskują one swoje szczegółowe rozwinięcie. Nie znajduje tu arbitralności, widoczne bowiem są wysiłki uzasadniania systemów. Problem w tym, czy mogą być one uzasadnione obiektywnie. „Żywe», czyli społecznie obowiązujące, systemy moralne są dalekie od samowoli i kaprysu. Są one tworamami obiektywnymi – pisze – które nie powstają same przez się w indywidualnych umysłach, lecz są im w podatnych po temu okresach życia ludzkiego niejako »wszczepiane«, wpajane.”<sup>34</sup> Jednakże zgodnie z tradycją arystotelesowską wyjaśnienie sposobu, w jaki powstają systemy, nie może być utożsamiane z ich uzasadnieniem. „Ukazanie genezy i funkcji systemu moralnego jeszcze nie jest jego uzasadnieniem lub obaleniem – zaznacza Fritzhand – dostarcza jednakże bardzo poważnych racji za jednym lub drugim.”<sup>35</sup> To, dlaczego ludzie przyjmują jakieś wartości w praktyce życia, nie jest procedurą żadnej „trzeciej logiki”, ale „dobrą racją”, żeby taki system wartości przedkładać nad inny. Konkluduje tę kwestię Fritzhand następująco: „Dowieść zasady, w mym przekonaniu, to wykazać, że jej przestrzeganie służy praktyce moralnej [...]”<sup>36</sup> Teleologizm widać tu jak na dłoni i nie jest zresztą przez referowanego autora ukrywany. Jego zdaniem, etyka marksistowska jest teleologiczna, poszukuje *summum bonum* i uzasadnienie owego najwyższego dobra w systemie jest właśnie docelowym zadaniem. Dobro to nie jest dobrem moralnym. Tu pojawiają się kłopoty z etyką, która moralność traktuje instrumentalnie. „Gdybyśmy chcieli dowodzić zasad moralnych odwołując się do wartości moralnych, obracalibyśmy się

<sup>33</sup> Por. W. T a t a r k i e w i c z: *O czterech rodzajach sądów etycznych*. W: I d e m: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*. Warszawa 1971, s. 290–296.

<sup>34</sup> Por. M. F r i t z h a n d: *Wartości a fakty...*, s. 84–85.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 86.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 89.

w błędnym kole. Dowodzić ich można jedynie przez odwołanie się do wartości pozamoralnych, takich na przykład jak szczęście, piękno lub doskonałość.”<sup>37</sup>

Poszukując takich właśnie wartości, Fritzhand kieruje się w stronę problematyki stylów życia, a czyni to w przekonaniu, że funkcjonują jakieś procedury całościowego wybierania i uzasadniania zestawów wartości. Pojęcie *summum bonum* łączy się bowiem z wyborem stylu życia. Nie rozwijając tych analiz dalej, nie polemizując z niejasnym pojęciem stylu życia, dochodzimy wreszcie wraz z Fritzhandem do stwierdzenia, że na szczycie drogi uzasadniania znajduje się wartość, jaką jest podmiot, twórca świata wartości – człowiek. To odkrycie aksjologiczne, aczkolwiek zbieżne z innymi modelami etyki, uzyskuje niezbyt jasny status metodologiczny. Nie jest bowiem przekonujące wielokrotne odrzucanie przez Fritzhandu intuicjonizmu. A jeśli nie jest to intuicyjne rozpoznanie wartości człowieczeństwa i jeśli nie dedukuje się wartości moralnych z istoty człowieka, na co wskazywałyby wcześniejsze prace marksistowskiego etyka, to na czym polega metodologiczny status uzasadnienia systemu aksjologicznego marksizmu? Pojawia się też argument z praktyki moralnej, ale tu znowu mamy wątpliwości, czy nie jest to któryś z wariantów odrzuconych wcześniej przez Fritzhandu teorii etycznych (np. quasi-fizykalistyczny). Ostatecznie, zgodnie zresztą z konkluzjami autora omawianych rozważań, nie została wypracowana w polskiej etyce marksistowskiej żadna przekonująca metaetyczna koncepcja prawdy moralnej. Fritzhand jedynie dowodził, wykazując zaawansowane rozeznanie stanu dyskusji tego problemu w anglosaskiej filozofii moralnej, że problem prawdy jest problemem uzasadnienia systemu etycznego i że uzasadnienie to jest możliwe. Jednakże możliwość tę zaledwie zasygnalizował, bo okazać jej nie zdołał. Nie pozostaje więc nic innego, jak stwierdzić, że jedyne co Fritzhand osiągnął w metaetycznym przefiltrowaniu marksizmu, to okazanie złożoności problemu, uchwycenie granic stosowalności klasycznych procedur uzasadnienia w etyce.

## Tomizm i szkoła etyczna w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim

Zwróćmy się jeszcze pokrótce w stronę innej orientacji nawiązującej do arystotelizmu, poddając analizie porównawczej niektóre wybrane wątki etyki tomistycznej, które zostały podjęte w lubelskiej szkole etycznej kierowanej przed laty przez Karola Wojtyłę. Szkoła ta jest interesującym przykładem ewolucji polskiej etyki tomistycznej, wyrastającym z jej otwarcia na myśl fenomenologiczną w etyce, z próby przedyskutowania idei niezależności etyki, z odniesienia się do metaetycznych problemów z uzasadnieniem etyki normatywnej.

U podstaw tomizmu leży klasyczne założenie, że prawdziwość jest cechą sądów adekwatnych w swej treści do rzeczywistości. Ale też filozofowie moralności

<sup>37</sup> Ibidem, s. 90.

mają mniej wątpliwości metodologicznych. Problem prawdy w etyce dyskutowany jest w perspektywie klasycznej filozofii, odrzucającej dychotomię bytu i wartości. W świecie, w którym *ens est bonum*, status prawdy moralnej zasadniczo nie może być inny niż status prawdy ontycznej. Byt jest dobry i nasze oceny są o tyle prawdziwe, o ile adekwatnie dobro bytu rozpoznają. Zastępujący często kategorię „prawdy” termin „słuszny” również nie wprowadza nic istotnie nowego, ponieważ klasyczna filozofia moralna od dawna operuje pojęciem „słusznego osądu”, a więc osądu adekwatnego ontycznie i etycznie do struktury bytu i przynależnego mu porządku wartości albo do konieczności znajdujących swoje odzwierciedlenie w prawie moralnym. Problemy powstają przy próbie odwrócenia porządku uzasadnienia, czyli w etyce, która punktem wyjścia czyni doświadczenie moralne człowieka. Etyka katolicka osiągnęła po II Soborze Watykańskim stan, w którym musiała się określić wobec etyki autonomicznej, musiała spróbować inaczej spojrzeć na problem poznania moralnego, dokonać próby uprawomocnienia i zbadania zasięgu możliwości poznawczych doświadczenia moralnego.

Prawda jest i będzie tu ciągle głównym punktem odniesienia dla rozumienia wolności i sumienia człowieka. Nie można być wolnym, odrzucając prawdę metafizyczną czy antropologiczną, nie można poprawnie kierować się sumieniem, odrzucając prawdę. Wolność i sprawność sumienia mają swój fundament w prawdzie – to jest jądro omawianej etyki. Przede wszystkim chodzi tu o ludzkie odniesienie się do prawdy, o uznanie prawdy, w czym przejawia się wolność człowieka, który może, ale nie musi, uznać to, co poznaje. To uznanie bądź nieuznanie prawdy ma znaczenie moralne, jest zasadnicze dla moralnej tożsamości człowieka, zwłaszcza w aktach jego sumienia jako „świadka prawdy”. Andrzej Szostek wychodzi z założenia, że „uznanie każdej prawdy angażuje wolność podmiotu”, i bynajmniej nie chodzi tu wyłącznie o prawdy wielkie, życie bowiem stawia nas ciągle wobec konieczności respektowania nawet najbardziej błahych prawd, co ma znaczenie moralne. Nasze sumienie staje się świadkiem naszego stosunku do prawdy, ujawnia moralne znaczenie respektowania prawdy, a zatem i moralne znaczenie prawdy. W centrum doświadczenia wolności i doświadczenia swego sumienia tkwi stosunek człowieka do prawdy. Jeśli człowiek żyje w zakłamaniu, jeśli postępuje wbrew prawdzie, widzi, co ze sobą uczynił, uświadamia sobie siebie. Szostek zamyka ten związek dalej jeszcze idącym przekonaniem: „Sumienie jako świadomość tego, co człowiek uczynił, i wobec tego świadek prawdy o nim, jest zarazem strażnikiem jego godności: godności ludzkiej osoby rzeczywiście, rozumnie wolnej, zdolnej do samostanowienia. Jest też strażnikiem wolności, o ile nie pozwala podmiotowi zapomnieć o dokonanych przezeń akcie jej pogwałcenia oraz wskazuje jedyną drogę odzyskania osobowej wolności i godności: przez powrót do posłuszeństwa prawdzie.”<sup>38</sup> Problem wierności prawdzie

<sup>38</sup> A. Szostek: *Wokół godności, prawdy i miłości*. Lublin 1995, s. 166.

jest więc dla etyka ze szkoły Karola Wojtyły konstytutywny dla moralności człowieka. To stanowi punkt wyjścia analizy problemu prawdy w etyce.

Zwróćmy jednak uwagę na to, że prawda jest przede wszystkim prawdą bytu, prawdą człowieka, a także – w konsekwencji – cechą adekwatności działania do tej prawdy. Problem jednak w tym, w jakim sensie prawda bytu miałaby być prawdą aksjologiczną. Czy omawiana grupa etyków respektuje zasadę *ens et bonum convertuntur*? W perspektywie teleologicznej i deontologicznej etyki, splecionej z teologią – niewątpliwie tak. Cel ludzkiego życia i prawa nałożone na człowieka są wpisane w byt ludzki. Ale etycy lubelscy podjęli wyzwanie ze strony etyki autonomicznej, odrzucającej dedukcję wartości z bytu, ocen z opisu, i spróbowali zbudować etykę opartą na doświadczeniu moralnym. Karol Wojtyła, nawiązując do fenomenologii, twierdzi, że punktem wyjścia etyki jest doświadczenie moralne, które jest czymś więcej niż doświadczenie zmysłowe. To doświadczenie można by, jego zdaniem, określić jako „poczucie moralne” lub „zmysł moralny”. Wartości moralne są nam bowiem dane w sferze emocjonalnej, choć ich ujęcie dokonuje się w oglądzie umysłowym. Doświadczenie moralne jest, jego zdaniem, zarazem głęboko uwikłane w doświadczenie człowieka, w poczucie rzeczywistości, w której zapośredniczony jest każdy ludzki czyn. Etyka i antropologia dopełniają się, „studium czynu ujawnia osobę”<sup>39</sup>.

Na empiryczny charakter źródłowych danych etyki wskazują też Stanisław Kamiński i Tadeusz Styczeń. Sądzą oni, że zarówno „żywa moralność”, magazynowane w doświadczeniu potocznym intuicje moralne, jak i język moralności oraz literatura piękna opisują konflikty ludzkiego sumienia – angażują się po stronie „faktu doświadczenia powinności afirmowania ludzkiej godności”. Nie wytrzymuje krytyki próba filozoficznej destrukcji tego doświadczenia ze strony emotywizmu i pozytywizmu. „Doświadczenie moralne okazuje się [...] zbyt mocną realnością – piszą – by miało dla niego zabraknąć miejsca w ogólnej koncepcji doświadczenia naukowego.”<sup>40</sup> Trudno tu odrzucić spostrzeżenie daleko idącego zbliżenia etyków z KUL-u do programu naukowego uprawiania etyki w szkole lwowsko-warszawskiej. Drogi obu szkół rozchodzą się jednak w teoretycznej interpretacji doświadczenia zarówno treści, jak i faktu doświadczenia moralnego. Etyka empiryczna Czeżowskiego i etyka niezależna Kotarbińskiego zredukowane zostały w krytycznej perspektywie szkoły lubelskiej do rzędu etyk indukcyjnych, osiągających zaledwie probabilistyczny wynik poznawczo-aksjologiczny, potraktowane jako etyki mało ambitne poznawczo. Tego wszakże zarzutu, zwłaszcza w odniesieniu do Czeżowskiego, uzasadnić się nie da. Jakkolwiek jednak odczytane zostało w Lublinie etyczne i metodologiczne przesłanie szkoły Twardowskiego,

<sup>39</sup> K. Wojtyła: *Osoba i czyn*. Kraków 1969, s. 14; I d e m: *Problem doświadczenia w etyce*. „Roczniki Filozoficzne” 1969, R. 17, z. 2.

<sup>40</sup> S. Kamiński, T. Styczeń: *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*. „Studia Philosophiae Christianae” 1968, nr 4, z. 2, s. 32.

istotne jest uchwycenie różnicy w określeniu drogi prowadzącej do prawdy etycznej, mimo zbieżnego punktu wyjścia. Według Stycznia droga ta prowadzi przez należyte „ujasnienie” treści doświadczenia moralnego do ich uniwersalizacji metodą intuicyjną, a treść tak uchwyconej normy ogólnej ulega wzmocnieniu dzięki procedurze „ostatecznościowego wyjaśnienia” faktu, że zuniwersalizowane treści moralnego zobowiązania istnieją i bezwzględnie zobowiązują. Wyjaśnienie to ma na celu przełamanie ewentualnej niepewności, problematyczności „uniwersalizującej intuicji” i polega na redukcyjnym poszukiwaniu racji uniesprzeczniającej fakt doświadczenia bezwzględnej powinności miłowania ludzkiej osoby, której istnienie nie jest bezwzględne, samoistne. Antropologia doświadczenia moralnego musi więc w tej perspektywie filozoficznej szukać czynnika apodyktyzującego niepewne doświadczenie moralności, a znajduje je w odwołaniu do tomistycznej drogi dowodzenia istnienia Boga. Okazuje się, że aby wzmocnić asertywność norm etycznych, odwołujących się do doświadczenia moralnego w punkcie wyjścia, trzeba wyjść poza swoiście etyczne dane. Etyka nie znajduje więc w tej perspektywie pewnego uzasadnienia w obrębie własnych danych. Pozaetyczne wyjaśnienie zachodzenia faktu moralności daje etyce pewność, której sama nie potrafi okazać. Taki jest wynik studium przeprowadzonego przez Stycznia nad podstawami etyki<sup>41</sup>. Następuje tu charakterystyczne dla Wojtyły i jego uczniów przerzucenie „mostu” między powinnością a bytem, etyką a metafizyką, uzasadnieniem a wyjaśnieniem, przy czym jest to „most” zbudowany przez antropologię, opisującą i wyjaśniającą ludzkie doświadczenie moralności, „most” prawdy.

### Uwagi końcowe

Przedstawiłem problem poszukiwania kryterium prawdy w etyce szkoły lwowsko-warszawskiej, etyce marksistowskiej Marka Fritzhand'a i etyce katolickiej uprawianej w kręgu szkoły Karola Wojtyły. Trzy najbardziej wyraziste ugrupowania etyczne w polskiej filozofii moralnej XX wieku zakładały zasadniczo sensowność szukania drogi do prawdy etycznej. Tymczasem, choć szkoła lwowsko-warszawska zwalczała sceptycyzm etyczny, to w stanowisku Tadeusza Czeżowskiego osiągnęła zaledwie efekt probabilistyczny, a w postawie Marii Ossowskiej ujawnił się daleko idący metodologiczny krytycyzm i zbliżenie do emotywizmu. Problem prawdy w etyce zredukowany został do problemu poprawności metodologicznej procesów oceniania. Fritzhand poszukiwał prawdy w etyce, ale w kontekście metaetycznej próby uprawomocnienia etyki i stylów życia właściwie opisywał jedynie problemy z ich uzasadnieniem. Bardziej spójne jest stanowisko etyki uczniów Wojtyły. Prawda jest tutaj przede wszystkim podstawą wolności i wartości ludzkiej osoby. Zagadnienie

<sup>41</sup> Por. T. S t y c z e ń: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*. Lublin 1972, s. 221.

zostaje jednak ostatecznie przeniesione poza etykę, do metafizyki, w której znajduje swoje wyjaśnienie, ale na gruncie filozofii naukowej trudno to uznać za uzasadnienie. Pozostajemy więc ciągle w sytuacji poszukujących prawdy również w etyce i nie wydaje się, aby to zadanie można było uznać za niedorzeczne. Omówione próby głównych, opozycyjnych wobec siebie, polskich szkół etycznych są ciekawą lekcją trudu postawy poszukiwania prawdy moralnej.

### The Problem of Truth in Polish Moral Philosophy of the Twentieth Century

#### S u m m a r y

The author discusses the problem of significance of the criterion of truth in the ethics of the Lvov-Warsaw school, in Marek Fritzhand's Marxist ethics, and in the Catholic ethics inspired by Karol Wojtyła. These three most influential schools in Polish moral philosophy of the twentieth century agreed that it is reasonable to seek ways to ethical truth. However although the Lvov-Warsaw school opposed ethical scepticism, Tadeusz Czeżowski managed only to achieve probabilistic results, while Maria Ossowska tended towards methodological criticism and came close to emotivism. The problem of truth in ethics became reduced to the issue of the methodological correctness of evaluative processes.

Fritzhand sought truth in ethics, but in his meta-ethical attempt to justify ethics and lifestyles he in fact posed these questions and demonstrated their validity.

The position of Wojtyła's followers is more coherent. Truth is understood here above all as the basis of freedom and the value of man. In effect the issue has moved beyond ethics to metaphysics, where it was explained but in a way which is unacceptable on the grounds of analytical philosophy. Thus the search for truth in ethics goes on and the pursuit can be thought of as justified. The attempts of the three main, mutually opposed Polish schools of ethics discussed here are a valuable lesson in the difficulty of searching for moral truth.

### Problem der Wahrheit in der polnischen Moralphilosophie des XX. Jahrhunderts

#### Z u s a m m e n f a s s u n g

Ich habe das Problem der Bedeutung des Wahrheitskriteriums in der Ethik der Landsberger-Warschauer Schule, in der marxistischen Ethik von Marek Fritzhand und in der katholischen Ethik, die im Umkreis der Schule von Karol Wojtyła getrieben wird, dargestellt. Drei ethische

Hautgruppierungen in der polnischen Moralphilosophie des XX. Jahrhunderts setzten prinzipiell den Sinn vom Suchen nach einem Weg zur ethischen Wahrheit voraus. Dagegen, obwohl die Landsberger-Warschauer Schule den ethischen Skeptismus bekämpfte, erreichte sie in der Haltung von Tadeusz Czeżowski nur den probabilistischen Effekt, und in der Haltung von Maria Ossowska zeigte sich der weitgehende methodologische Kritizismus und eine Annäherung zum Emotivismus. Das Problem der Wahrheit in der Ethik wurde zum Problem der methodologischen Korrektheit der Bewertungsprozesse reduziert. Fritzhand suchte die Wahrheit in der Ethik, aber im Kontext des metaethischen Versuchs des Inkrafttretens der Ethik und der Lebensstile beschrieb er eigentlich die Probleme mit ihrer Begründung. Mehr einheitlich ist die Haltung der Ethik der Schüler von Wojtyła. Die Wahrheit ist hier vor allem ein Grund für die Freiheit und Wert der menschlichen Person. Das Problem wird jedoch außerhalb der Ethik versetzt, in die Metaphysik, in der er seine Erklärung findet; auf dem Grund der wissenschaftlichen Philosophie aber ist es schwer dies als eine Begründung anzunehmen. Wir bleiben also immer in der Situation der Suchenden nach der Wahrheit auch in der Ethik, und es scheint nicht richtig, diese Aufgabe als sinnlos zu betrachten. Die besprochenen Probleme der polnischen ethischen Hautschulen, die in der Opposition zueinander stehen, sind eine interessante Lektion der Mühe der Haltung bei der Suche nach der moralistischen Wahrheit.