

RYSZARD WIŚNIEWSKI
(Uniwersytet Mikołaja Kopernika)

Dyskusje metaetyczne w kręgu i wokół Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*

Przez „dyskusje metaetyczne” rozumiem dyskusje metodologiczne koncentrujące się na epistemologicznym statusie etyki — jednej z kluczowych dyscyplin filozofii naukowej (Kazimierz Twardowski w swoich wykładach z etyki wiele miejsca poświęcił poszukiwaniu prawomocności etyki naukowej, z czym wiązał się problem etyki niezależnej, autonomicznej względem sporów i rozstrzygnięć metafizycznych, antropologicznych czy historiozoficznych). Dyskusje te są „metaetyczne” w takim sensie, że przekraczają próg poszukiwań etyczno-normatywnych i etyczno-opisowych, że rozważają relację opisu i oceny w etyce. Z kolei przez „dyskusje” rozumiem tutaj nie tyle spory toczzone w kręgu oddziaływań Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, ile raczej kolejne korespondujące ze sobą przybliżenia w rozstrzyganiu kwestii dla etyki najważniejszych: problemu kryterium etycznego i problemu prawdy — związanych z poszukiwaniem modelu etyki naukowej.

W niniejszym opracowaniu rozpatrzony zostanie najpierw szeroko rozumiany wewnętrzny krąg Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, aby w dalszej perspektywie odnieść się do dyskusji wywołanych w polskiej etyce przez uprawianą w szkole filozofię moralności. Dysputy wewnętrzne były jednak mniej wyraziste niż dyskusje z kręgiem zewnętrznym, nie pozostającym wszakże poza sferą oddziaływań i wyzwań rzuconych przez etykę nawiązującą do inspiracji

* Jest to rozszerzona i zmieniona wersja tekstu pt. *Problem prawdy w polskiej filozofii moralnej XX wieku* opublikowanego w tomie: *Postacie prawdy*, t. III, pod red. A. Jonkisa, Katowice 1999.

Twardowskiego. Problem „kręgu” ma więc wymiar nieco płynny: mówimy przeto o dyskusjach w kręgu i wokół szkoły. Przyjmuję tutaj szerokie pojęcie kręgu szkoły, takie mianowicie, że mieszczą się w nim nie tylko najbliżsi uczniowie Twardowskiego (Tadeusz Czeżowski, Izydora Dąmbska, Tadeusz Kotarbiński), ale i dalsi, którzy metodę i autorytet Twardowskiego uznawali (Władysław Tatarkiewicz), oraz następne pokolenie (Maria Ossowska, Ija Lazari-Pawłowska). Dyskusje wokół Szkoły Lwowsko-Warszawskiej toczyli również ci, którzy rozwijali swoje poglądy w polemice, ale i zarazem z respektem dla jej poszukiwań, pozostając jakoś przecież w obszarze jej oddziaływania. Wśród nich są tacy, którzy — jak marksista Marek Fritzhand — najpierw pobierali nauki w szkole, by z czasem ukształtować własną orientację metodologiczną i aksjologiczną, obcą jej paradygmatowi. Rozwój intelektualny Fritzhand’a i jego próby przeniesienia problematyki metaetycznej do marksizmu, przy unikaniu polemiki ze szkołą — to szczególny przypadek, który powinien być zauważony. Inaczej natomiast wygląda zagadnienie polemicznego stosunku etyki katolickiej do etyki niezależnej. Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w kręgu etyków skupionych wokół Karola Wojtyły zdecydowany opór wobec programu etyki niezależnej przerodził się w poszukiwanie dróg okazywania jej ograniczeń, przy uznaniu dla wyjątkowego w dwudziestym wieku połączenia kompetencji w zakresie logiki z przyjęciem doświadczalnego, aksjologicznego punktu wyjścia etyki.

Przedmiotem dyskursów prowadzonych w kręgu i wokół stanowiska szkoły Twardowskiego były przede wszystkim kwestie epistemologiczne i metodologiczne: a więc dyskusja z intuicjonizmem, dysputa o naukowości etyki, o niezależności etyki, wreszcie polemika ze sceptycyzmem etycznym. Poszukując formuły dla zbudowania etyki naukowej analizowano zatem epistemologiczny status swoiste etycznych przesłanek, respektując zakaz wyprowadzania konkluzji etycznych z teorii pozaetycznych. Problem prawdy etycznej, rozważany w kontekście sporu subiektywizmu z obiektywizmem, relatywizmu z absolutyzmem, stał się przedmiotem polemik dotyczących uzasadnienia ocen i norm. Dążenie do ujęcia etyki w formę teorii naukowej doprowadziło do uznania za najważniejszy problem relacji między apriorycznym uzasadnieniem etyki (zagwarantowanie sądom etycznym ogólnej ważności, absolutności, kategoryczności) a tym, co aposterioryczne w moralności i etyce, co ujawnia się w treści dążeń i konfliktów interesów. Taka to stylistyka dyskursu zastąpiła język kantyizmu w sporach o naturę etyki.

Kazimierza Twardowskiego i jego bliskiego kręgu kłopoty z metaetyczną tożsamością

W polskiej filozofii moralnej XX wieku pojawiły się dwa fascynujące przypadki zachowania w manuskryptach tekstów, które przyswajamy sobie u schyłku stulecia z ogromnym zainteresowaniem, a których wspólną cechą — mimo pozostawania wobec siebie na antypodach stylów filozofowania — jest konstatacja ogromnej trudności, wręcz bezradności co do możliwości dojścia do skończonej, pewnej odpowiedzi na pytanie o ostateczne kryterium moralne, o najwyższą wartość. Mowa tu o opracowanej i publikowanej obecnie spuściźnie etycznej Kazimierza Twardowskiego i aksjologiczno-etycznej Henryka Elzenberga¹. Nie dziwi mnie, że Twardowski swoich wykładów z etyki nie wydał. Nie są one bowiem dostatecznie jasne w perspektywie rygorów metodologicznych szkoły, które sam ustanowił. Zostały w nich postawione problemy, podjęte próby uporządkowania stanowisk, zabrakło natomiast rozwiązania na tyle klarownego, na tyle uzasadnionego, aby ich autor zechciał je przedstawić jako wypracowany wynik badawczy.

Twardowski prowadził swoje badanie w polu konfrontacji postawy empirycznej, neoarystotelesowskiej — reprezentowanej przez Franciszka Brentana, nawiązującego do Arystotelesowego empiryzmu w ujmowaniu dobra jako celu wszelkiego dążenia, zła jako przedmiotu unikania — z racjonalizmem w etyce Immanuela Kanta i jego ideą apriorycznie stanowionego obowiązku. Jako uczeń Brentana nie zadowalał się Twardowski prostą rejestracją dążeń jako wartości, lecz pytał o ich słuszność, czyli zgodność z kryterium etycznym. Uzasadnienie kryterium etycznego stanowiło dla Twardowskiego najważniejszą trudność na drodze do zbudowania etyki naukowej. Wydaje się, że w poszukiwaniu zadowalającego uzasadnienia zbliżał się twórca Szkoły Lwowsko-Warszawskiej do intuicjonizmu spokrewnionego z koncepcjami Brentana i Moore’a, ale o jednoznacznej kwalifikację trudno². Z pewnego dystansu i w świetle wiedzy o metaetyce następców Twardowskiego można przyjąć, iż empiryczna dziedzina dążeń (świat doświadczenia wartościującego) tworzy,

¹ Musimy jednak pozostawić studia nad niedokończoną i nie wydaną aksjologią Elzenberga na boku, przynajmniej na razie, konfrontacja bowiem poglądów Elzenberga z poszukiwaniami szkoły, choćby Tadeusza Czeżowskiego, może owocować ustaleniem listy licznych rozstrzygnięć zbliżonych. Ten temat czeka na opracowanie.

² Pisałem o tym w: R. Wiśniewski, *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*, Toruń 1992, rozdz. IV: *Etyka naukowa przeciwko sceptycyzmowi w etyce*. Por. też obszerniejsze studium: R. Jadczyk, *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Toruń 1993.

w świetle jego poglądów, materialne pole etyki (teorię aksjologiczną), które poddawane jest normatywnemu uformowaniu i uporządkowaniu przez etykę zasad (teorię deontologiczną). Kryterium etycznego dostarczają zatem naczelną zasadę. Problem jednak w tym, jak je odkryć i jak je uzasadnić — co stanowiło stały dylemat wykładów Twardowskiego.

Póki etyka naukowa nie sformułuje dostatecznie pewnego kryterium etycznego, należy przyjąć kryterium najlepiej uzasadnione. Twardowski początkowo poszukiwał go w liberalnym modelu etyki, usiłującym godzić wolność jednostki z wymaganiami społecznego poszanowania wolności innych. W tym schemacie znakomicie mieści się następujący pogląd: „przedmiotem etyki są warunki, pod którymi zetknięcie się sfer działania różnych jednostek zawiera najmniej wzajemnego ograniczenia”³. Etyka okazuje się więc „nauką o sposobach jak najdalej idącego zmniejszenia przeciwieństw między jednostkami”. Był to pogląd typowy dla przełomu XIX i XX wieku. Zmniejszanie wzajemnych ograniczeń jest dodatnim kryterium etycznym. Twardowski konkretyzował to kryterium nawiązując do dwóch historycznie sprawdzonych norm etycznych: zasady sprawiedliwości i zasady miłości. Ostatecznie odwołanie się do sfery ludzkich dążeń (teleologia) oraz sprawdzonych zasad regulacji konfliktów tych dążeń (deontologia) czyni jego etykę z jednej strony empiryczną — choć nie jest jasna granica między doświadczeniem faktualnym a moralnym, z drugiej zaś aprioryczną — polegającą na przyjęciu aksjomatów normatywnych, form regulacji konfliktów w obszarze aksjologicznym. Jako metodolog, który wyraźnie rozróżniał nauki aposterioryczne i aprioryczne, Twardowski starał się przenieść to rozwiązanie również na teren etyki, ale wobec złożoności jej przedmiotu nie dotarł do wyznaczenia wyraźnej granicy między tym, co jest w etyce aprioryczne, a tym, co aposterioryczne. Natura tej granicy i mechanizm zazębiania się dwu perspektyw jest jednym z najciekawszych i zarazem najtrudniejszych problemów w etyce.

Aby bliżej przyjrzeć się temu problemowi, wróćmy do formułowanego przez twórcę Szkoły Lwowsko-Warszawskiej postulatu zbudowania etyki naukowej, postulatu wyrastającego zresztą z potrzeby twórczego przezwyciężenia ograniczeń pozytywizmu i jego naturalizmu, z potrzeby znalezienia formy dla ujęcia związku etyki opisowej i etyki normatywnej. Warto spojrzeć bowiem na to zagadnienie z perspektywy problemu rozumienia i stosowania pojęcia prawdy w etyce. Już na początku drogi naukowego uprawiania filozofii traktował Twardowski prawdę i fałsz, piękno i brzydotę, dobro i zło — jako poszczególne

³ K. Twardowski, *O zadaniach etyki naukowej*, *Etyka*, (Warszawa) 1973, nr 12, s. 139.

rodzaje tego samego przeciwieństwa, jakim jest słuszność i niesłuszność⁴. Uważał, że brak zgody w kwestiach etycznych jest większy niż w kwestiach teoretycznych, ale to nie oznacza, że nie ma bezwzględnych prawd moralnych, lecz — że nie dysponujemy dostatecznie rozwiniętym aparatem poznawczym, aby je poznać⁵. Obraz ewolucji poznania, sztuki i moralności ukazuje jedynie drogę dochodzenia do absolutnej prawdy i jej analogonów. Jeśli nawet kryteriów postaci prawdy w poszczególnych rodzajach poznania nie znamy, to konieczne jest, twierdził, założenie ich istnienia. Inaczej poznanie nie miałoby sensu. Bezwzględność prawdy, dobra i piękna jest w perspektywie jego postawy filozoficznej koniecznym postulatem logicznym, a pewność poznania staje się celem naukowego badania 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”⁶.

Powstaje tu jednak pytanie, czy kryterium etyczne jest tym samym, co kryterium prawdy etycznej? Twardowski określa to kryterium następująco: „Kryterium etyczne brzmi więc: różnica między dobrym a złym postępowaniem w znaczeniu moralnym polega na zgodności lub niezgodności postępowania z cechami znamionującymi człowieka”⁷. Zatem kryterium etyczne jest prawdziwe, o ile jest zgodne z tym, co w człowieku stanowi i wyraża prawdę jego istoty. Ten schemat znamy z argumentacji Arystotelesa w I księdze *Etyki nikomachejskiej*. 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”⁸. W kryterium tym znajdujemy więc syntezę opisu i wartościowania, syntezę dwóch odmiennych porządków logicznych: opisu cech specyficznie ludzkich i oceniającej konstatacji, że ich rozwijanie jest dobre. Ten błąd dostrzegali Florian Znaniecki, który w swej pracy doktorskiej z 1910 roku przeprowadzał krytykę typowych historycznych przypadków dedukcji wartości z bytu, co polega, jak wykazywał, na syntetyzowaniu doświadczanych wartości z zasadami ontycznymi systemu⁹.

⁴ Por. K. Twardowski, *Etyka wobec teorii ewolucji*, [w:] idem, *Etyka*, do druku przygotował, przedmową i przypisami opatrzył R. Jadczak, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1994, s. 112.

⁵ Por. ibidem, s. 116–117.

⁶ Ibidem, s. 27.

⁷ Ibidem, s. 24.

⁸ Ibidem, s. 51.

⁹ Por. F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, Warszawa 1910, gdzie na s. 15

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 (ograniczony zasięg indukcji). Zabieg ten potwierdza w istocie zarzut wysunięty przez Znanieckiego co do aksjomatyzacji doświadczenia moralnego przemycanego do teorii opisowej. W tej kwestii Twardowski trafia na pozycje zajmowane przez całe szeregi arystotelików i współczesnych neoarystotelików. Problem prawdy moralnej traci na jasności, widać bowiem 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 kontekście pozostaje do rozważenia i nie wydaje się, aby jej rozwiązanie wyszło poza wczesne deklaracje filozofa.

Jak wiadomo, na terenie teorii poznania Twardowski był zdecydowanym obiektywistą i absolutystą. Założenia te obowiązują zasadniczo i powinny zatem 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 było ograniczyć relatywizm, żerujący na pomieszaniu i nieścisłości pojęć istotnych dla etyki, niż poszukiwane kryterium etyczne sformułować w sposób naukowy. Filozof zaczyna powątpiewać, czy język etyki, operujący terminami „dobry” i „zły”, nadaje się do dyskusji naukowej. Pada sugestia, że przedmiotem etyki należałoby uczynić raczej powinności, nakazy i zakazy, lecz i tu powstają wątpliwości. Twardowski nie wydał swej etyki, bo choć zaczął ją od krytyki szeroko rozumianego sceptycyzmu, to 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

konkluduje ten wątek: „bezpośrednia dedukcja wartości z substancjalnego bytu jest niemożliwa”.

na marginesie manuskryptu wykładów z etyki¹⁰. Widać więc wysiłek rugowania błędów w drodze do etyki, ale nie widać prawdy moralnej, jasnego kryterium prawdziwości sądów etycznych¹¹.

Spory kolejnych pokoleń Szkoły Lwowsko-Warszawskiej w sprawie możliwości i dróg budowania etyki naukowej

Absolutystyczne pojmowanie świata wartości — w sensie epistemologicznym — jest charakterystyczne dla Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Idzie ono w parze z przekonaniem o bezwzględności prawdy, a więc także prawdy etycznej. Poznanie aksjologiczne polega na apriorycznym ujęciu wartości absolutnych, w formie „zdań pierwszych”, stanowiących aksjomaty systemu. Dla Tadeusza Czeżowskiego poznawane intuicyjnie wartości są treściami bezwzględnymi i obiektywnymi: absolutyzm i obiektywizm aksjologiczny idzie u niego w parze z intuicjonizmem. Bezpośrednie poznanie wartości dotyczyć może tylko wartości absolutnych (bezwzględnych). Rzecz jednak znowuż charakterystyczna, że ten absolutyzm nie daje się utrzymać w odniesieniu do praktyki, jest absolutyzmem założeń aksjologicznych, dopuszczającym ograniczenia stosowalności sądów o wartości czy zasad w rzeczywistości praktycznej. Twardowski poszukuje zasady, która w sposób absolutny kojarzyłaby skonfliktowane interesy (teleologie) jednostkowe i grupowe. Widzi, że absolutyzm wytraca zdolność negocjacyjnego regulowania konfliktów.

Z kolei Władysław Tatarkiewicz w przedłożonej we Lwowie rozprawie habilitacyjnej *O bezwzględności dobra* przyjmował stanowisko absolutystyczne na poziomie sądów o wartości, godząc się jednakowoż na relatywizm sądów o słuszności, relatywizm odwołujący się do zasady utilitaryzmu idealnego, nakazującej maksymalizować ilość dobra w świecie, a to rozgrywa się zawsze w konkretnych warunkach¹². Zasada utilitaryzmu dobra pozwalała mu wiązać bezwzględne wymagania etyczne z sytuacyjnością rzeczywistych wymiarów działania ludzkiego.

To, co Twardowski mówił w swych wykładach o etyce budowanej „od dołu” i budowanej „od góry”, co (poza omawianą szkołą) Znaniecki określał

¹⁰ K. Twardowski, *Wykłady z etyki. Główne kierunki etyki naukowej*, Etyka, (Warszawa) 1974, nr 13, s. 225.

¹¹ Por. R. Wiśniewski, *Możliwość probabilizmu etycznego*, rozdz. IV. Por. także: R. Jadczyk, *Człowiek szukający etyki*.

¹² Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, Warszawa 1919.

jako problem syntezy genetycznej i logicznej świata wartości, co u Tatarkiewicza zostało ujęte jako powiązanie sądów o wartości i ich konkretno-empirycznych względnych aplikacji w postaci sądów o słuszności czynu, to u Czeżowskiego odezwie się po latach w koncepcji dwu dróg budowania etyki, dwu — ale dających jeden wynik.

W metaetyce Czeżowskiego spotykamy konsekwentny program budowania filozofii naukowej, a więc i etyki naukowej. Czynnikiem wiążącym całość nauk, łącznie z naukami filozoficznymi, jest ich logiczna struktura i empiryczność przedmiotu badania. Metodologiczna struktura etyki jest więc analogiczna wobec struktury metodologicznej nauki. Różnica polega na odmienności pola empirycznego etyki. Swoiste w istocie są tylko jej przesłanki, oceny bowiem są analogiczne do przekonań, jak one wymagają zajęcia postawy, tyle że — „oceniającej”. Oceny podlegają procedurom kwalifikowalności logicznej i uogólnialności, stając się składnikami teorii etycznych. Oceny mogą być więc prawdziwe albo fałszywe, jak wszelkie zdania teorii naukowej, stwierdza Czeżowski w małej ale głośnej rozprawce *Etyka jako nauka empiryczna*¹³. Doświadczenie etyczne, analogiczne do doświadczenia zmysłowego, uzyskuje pełnię swego znaczenia dopiero w strukturze teorii etycznych. To bardzo interesujący wątek twórczości metaetycznej Czeżowskiego, stanowi bowiem próbę określenia związku empirycznych i racjonalnych stron życia moralnego.

Teorie empiryczne formułują na drodze indukcji zasady etyczne (nazywane początkowo „prawami etycznymi”). Zasady wskazują kryteria wartości, empiryczne cechy, opisywalne w sensie pozaetycznym. Jeżeli w szeregu przypadków doświadczenia moralnego stajemy wobec ocen stwierdzających, iż „dobrze, że istnieje to a to”, a mamy do czynienia z miłosierdziem lub życzliwością, dającymi się uchwycić opisowo, na drodze empirii zmysłowej lub introspekcyjnej, to otrzymujemy uzasadnioną ciągłym 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. Ale etyka nie może być tylko teleologiczna, ztraca ona bowiem w miarę generalizacji orientacji celowościowej swój sens etyczny. Teorie hipotetyczno-dedukcyjne w etyce, budowane „od góry”, mają z kolei strukturę analogiczną do nauk aksjomatycznych. Normy funkcjonujące w obrębie etyki aksjomatycznej mają charakter formalno-deontologiczny, nakazują

¹³ Pierwodruk w: *Kwartalnik Filozoficzny*, t. XVII, 1949, s. 161–171; także: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XIV, 1953, no 2. Korzystam z wydania w: T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne*, wyd. II, Toruń 1969, s. 40–45.

postępowanie zgodne z zawartą w normie naczelnej definicją moralności. Do naczelnego aksjomatu moralności dochodzi się przez opis analityczny, a więc na podstawie ograniczonego zakresu doświadczenia. Aksjomatyzuje się po prostu 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 zasady etycznej, uzasadnionej na poziomie aksjomatycznym (opis analityczny). W grę wchodzi nowoczesne pojęcie aksjomatu jako założenia uwikłanego w treść swoich konsekwencji.

O ile zatem etyki empiryczno-indukcyjne dążą do wyznaczenia naczelných wartości życia, o tyle etyki aksjomatyczno-dedukcyjne aspirują do stosowalności w praktyce, potrzebują potwierdzenia w życiu, gdzie dopiero uzyskują materialną prawdziwość. Pole empirii aksjologicznej jest obszarem semantycznej interpretacji etyki aksjomatycznej, sprawdzianem jej stosowalności, dowodem zdolności regulowania postaw, rozwiązywania konfliktów. W ten sposób empiria i rozum spotykają się znowu. Wszystko dzieje się analogicznie jak w poznaniu naukowym¹⁴, tyle że chodzi tu o inny wymiar. 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 z zakresem jej stosowalności. To zestrojenie perspektywy apriorycznej i aposteriorycznej w etyce zastępuje nieobecny w etyce Szkoły Lwowsko-Warszawskiej motyw transcendentalizmu i przynajmniej na terenie etyki wyjaśnia kwestię tak zwanej „nieobecności Kanta” w dwudziestowiecznej filozofii polskiej.

W trzecim pokoleniu filozofów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej Maria Ossowska przyjęła analityczną perspektywę badań etycznych, ale czyniła to w zetknięciu z nowymi prądami intelektualnymi dotyczącymi filozofii nauki i języka, ponieważ im ulegając. Przeciwwstawiała się przede wszystkim

¹⁴ Por. T. Czeżowski, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, Etyka, (Warszawa) 1970, nr 7.

przenoszeniu wzorców naukowości z badań 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 „unaukowienia” etyki wyraziła w 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 naczelných 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”¹⁵. Wypowiedź ta uderza przede wszystkim w etykę Czeżowskiego, ale zarazem okazuje, że dążenia uczniów Twardowskiego natrafiają na opór w kręgu bezpośrednich wpływów szkoły, głównie ze względu na zawodność analogii struktur i przesłanek nauki i etyki.

Konieczne trzeba tu wspomnieć o polemice między Ossowską a Czeżowskim prowadzonej na łamach „Studiów Filozoficznych”. 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”¹⁶. Koncepcja empiryczności ocen i jej konsekwencje, a więc i prawdziwość ocen, dałyby się, jej zdaniem, utrzymać tylko w tym 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, „dobry” zaś — jest funktorem analogicznym do funktorów modalnych. Zdanie oceniające o treści „x jest dobre” można przekształcić na zdanie modalne „dobrze, że x istnieje”.

¹⁵ M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, wyd. 4, Warszawa 1966, s. 124.

¹⁶ Cytuję przedruk w: M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, Warszawa 1983, s. 476.

Byłoby natomiast absurdem takie przekształcenie w przypadku zdania „x jest zielone”¹⁷. Wreszcie odpowiada na sedno wysuniętego zarzutu: że indukcji podlegają nie zdania sprawozdawcze z naszych ocen, czyli nie to, że jakieś oceny są treścią naszego przekonania, ale same oceny. Zatem 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 miało to znaczenie dla wykazania możliwości etyki naukowej, w obrębie której kryje się problem prawdy moralnej.

Prawdę moralną zakładają w ocenianiu ci, zdaniem Ossowskiej, 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”¹⁸. Jednak nie tylko obiektywiści etyczni mają prawo mówić o postępie w ocenianiu. Ossowska woli tutaj nie wypowiadać się o prawdziwości ocen, lecz o tym, że zachodzi lub możliwe jest „lepsze ocenianie” np. członków grupy własnej niż cudzej, bo pierwszych dobrze znamy, że lepsze jest ocenianie, które wyklucza odpowiedzialność zbiorową członków grupy. Ten sam problem wyższości ocen znajduje w przedkładaniu ocen stosujących pojęcia jasne nad ocenami zawierającymi pojęcia niejasne, posługujących się wypowiedziami uzasadnionymi i niesprzecznymi nad złożonymi z wypowiedzi nieuzasadnionych. I tu zacytujmy kolejną konkluzję, która osłabia nieco sformułowaną wyżej przez nią krytykę procedur „unaukowienia” 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 etyki”¹⁹. Ostatecznie można włączyć Ossowską do grona, które wolałoby nie mówić o prawdziwości ocen moralnych, o prawdzie moralnej w sensie klasycznym, ale zarazem ta wybitna badaczka wielu wymiarów moralności nie

¹⁷ Por. T. Czeżowski, *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej*, *Studia Filozoficzne*, 1960, nr 6, s. 159–160.

¹⁸ M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, s. 168.

¹⁹ Ibidem, s. 170.

należy 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 unaukowania tam, gdzie jest to możliwe. Problem prawdy moralnej ustępuje tutaj problemowi metodologicznej poprawności, samowiedzy metodologicznej każdego, kto chce oceniać rzetelnie. W tym sensie, aczkolwiek ulega poniekąd presji emotywizmu, Ossowska mieści się w ramach tendencji antyrelatywistycznych charakterystycznych dla Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

I jeszcze jedna uwaga. Nie potrafimy wskazać jednego, jedynie prawdziwego systemu wartości ani 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 zorientowany raczej na stosowanie probabilistycznych uzasadnień Tadeusz Czeżowski, usiłujący rozwiązać problemy etyki w kierunku wyznaczonym przez Kazimierza Twardowskiego.

W kręgu metodologicznych wpływów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej pracowała też Ija Lazari-Pawłowska. Jej orientację metaetyczną możemy nazwać umiarkowanym antynaturalizmem. Obserwujemy zarazem w jej etyce i rozważaniach o etyce nieustanny respekt dla rzeczywistości, próby znalezienia jakiejś logicznie bezspornej formy mediacji między bytem a wartością. Dialog wartościowania i wiedzy o rzeczywistości wartościowanej występuje zresztą w każdej praktycznie zorientowanej etyce. Poszukiwanie efektywnego logicznie i praktycznie przejścia między rzeczywistością a wartościami, między złożonością życia a prostotą zasad jest cechą większości — nawet skrajnie antynaturalistycznie zorientowanych — systemów etyki. Za antynaturalistyczną opcją poglądów Lazari-Pawłowskiej przemawia konsekwentnie podtrzymywane stanowisko, że podstawowych wartości nie jesteśmy w stanie uzasadnić logicznie wychodząc poza racje czysto aksjologiczne. Powiada ona wprost: „Naczelne założenia wartościujące nie wynikają logicznie z tez o rzeczywistości. [...] Wedle reprezentowanej przeze mnie koncepcji metodologicznej postulatów moralne mogą być uzasadniane tylko względnie, mianowicie przez wskazanie ich związku z najogólniejszymi założeniami jakiegoś systemu aksjologicznego, natomiast owe najogólniejsze założenia nie podlegają uzasadnieniu. Możemy je w wielu wypadkach genetycznie wyjaśnić, ale nie możemy zasad logicznie uzasadnić. Przyjmujemy je na podstawie swoistego aktu afirmacji”²⁰. Akty te

²⁰ I. Lazari-Pawłowska, *Etyka. Pisma wybrane*, Ossolineum, Wrocław 1992, s. 28.

mają wymiar aksjomatyczny, mieszczący się w nurcie klasycznego intuicjonizmu Sokratesa, Platona, Arystotelesa.

Nie znaczy to jednak, że etyka jest niewrażliwa na zmiany wiedzy o świecie. Nie tylko bowiem można, ale i trzeba uważnie analizować empiryczny kontekst formułowanych ocen i norm. Etyka jest zorientowana praktycznie, a więc i empirycznie. Na przykład w medycynie ważna jest zasada, aby pacjentowi nie szkodzić, a uzasadnieniem jej jest afirmacja człowieka — i na tym kończy się uzasadnienie moralne. Aby jednak sformułować normę działania, trzeba jeszcze opisać empiryczny kontekst realizacji normy, musimy mieć wiedzę o tym, co jest szkodliwe dla pacjenta. Dopiero wtedy formułujemy normę. Zauważamy tu sposób rozumowania etycznego przypominający Arystotelesowy sylogizm praktyczny, ale i jego trudności.

Skoro nie można dokonywać dedukcji wartości z rzeczywistości, a z drugiej strony — nie można ignorować znaczenia tej wiedzy dla wyboru moralnego, to jaka jest natura relacji obu porządków wiedzy? Na to pytanie nie ma prostej odpowiedzi, jak nie ma jej w ogóle w etyce. Struktura relacji opisu i oceny ciągle, mimo wielu prób jej nakreślenia i rozwiązania, jest frapującym problemem metaetycznym. Można więc tylko zarysować stanowisko Pawłowskiej. Jej antynaturalistyczna deklaracja idzie — jak podkreślaliśmy — w parze z respektem dla rzeczywistości. Logicznej niezależności ocen towarzyszy epistemologiczne orientowanie etyki w stronę doświadczenia złożoności i wielopostaciowości świata moralnego. Broniąc autonomii etyki badaczka nie twierdzi, że nasze wybory są od wiedzy empirycznej zupełnie niezależne, lecz że „sama znajomość faktów nie wystarcza”. Ocena etyczna ma źródło w kompetencji moralnej człowieka, w zdolności rozpoznawania wartości w ludzkiej godności. Pojawiają się tu rozmaite wyjaśnienia genetyczne, socjologiczne, psychologiczne, ale mylnie bierze się je często za uzasadnienia aksjologiczne. Pawłowska jest intuicjonistką, która wie, że poprawność intuicji uzależniona jest od rzetelności wiedzy o świecie i racjonalności, przejrzystości kryteriów jego oceniania.

W perspektywie podmiotowej, zasadniczej dla etyki, wartościowanie ma fundament we wrażliwości sumienia na ludzką godność. Trzeba zauważyć, że w analizach Lazari-Pawłowskiej brakuje — co z reguły charakterystyczne dla intuicjonizmu — poważniejszych rozważań ontologicznych. Nie spotkamy pogłębionej refleksji na temat subiektywizmu i obiektywizmu etycznego. Jej poglądom na temat sposobu istnienia wartości można, jak sądzę, przypisać relacjonizm. Dominuje jednak perspektywa epistemologiczna.

Problem orientacji metodologicznej w etyce znajduje w twórczości Pawłowskiej swój najgłębszy wyraz i rozstrzygnięcie w analizach dotyczących sporu między pryncypializmem a sytuacjonizmem etycznymi. Odrzuca ona programowo

rozwiązania skrajne. Pryncypializm jest dla niej postawą abstrakcyjnego absolutyzmu, ignorującego związek etyki z rzeczywistością. Absolutyzm oznacza w istocie akceptację jakiegoś fragmentu świata wartości i jego ekstrapolację na pozostałe dziedziny rzeczywistości oraz odpowiadające im wartości. Sytuacjonizm — przeciwnie — jest stanowiskiem nadmiernie uginającym się pod presją złożonej rzeczywistości, jej konfliktogenności w zderzeniu ze strukturą świata wartości, wyrazem trudności sformułowania normy jednoznacznej aksjologicznie.

Pawłowska uważa, że normy ogólne mogą mieć charakter bezwzględny o tyle, o ile orientują nasze postawy (np. nakaz życzliwości, czci dla życia itp.). Zderzenie pryncypializmu z rzeczywistością prowokuje zajmowanie stanowiska przeciwnego. Skrajny sytuacjonizm głosi, że wszystkie normy dopuszczają wyjątki, że nie mają sensu jakiejkolwiek bezwarunkowe normy. Lecz i to budzi kilka zasadniczych obiekcji. Sprzeciwia się temu sumienie, dostrzegające napięcie między absolutnym wymiarem ogólnych zasad etycznych a rzeczywistością domagającą się perspektywy relatywizującej, określającej *hic et nunc* granice relatywizacji, rozpoznające wartości bezwzględne w realnych splotach dóbr. Pawłowska odrzuca więc skrajny relatywizm, nie może zgodzić się z możliwością uzasadnienia niektórych sposobów postępowania, choćby ich racją były najwyższe wartości. To jest problem granicy, której przekroczenie destrukuje moralnie jednostkę. Ewidentne zło wydaje się tu stanowić granicę, epistemiczną podstawę dla rozpoznania i upomnienia się o wartości zasadnicze. Tortur nie można — twierdzi — uzasadnić nawet nadzieją ocalenia wielkiej liczby ludzi. Również piekarz nigdy nie powinien sypać trucizny do mąki, choćby chleb miał spożywać nieprzyjaciół²¹. Ten opór przeciw bezgranicznej relatywizacji jest w moim odczytaniu metaetycznego stanowiska Pawłowskiej przejawem łączenia głębokiego wczytywania się w struktury faktów i zarazem w głos naszych intuicji. Dopiero w zderzeniu z rzeczywistością, jej aksjologiczną złożonością, mamy okazję dowieść swej siły moralnej i odpowiedzialności. Jej poglądy etyczne bez wątpienia nawiązują do poszukiwań zainicjowanych przez Twardowskiego a kontynuowanych przez grono jego pierwszych uczniów.

²¹ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Warunkowe i bezwarunkowe obowiązywanie norm moralnych*, Etyka, (Warszawa) 1986, nr 22, s. 16–17. Por. także inne prace autorki poprzedzające ten artykuł. Patrz: eadem, *Etyka. Pisma wybrane* (tam też bibliografia jej dorobku twórczego).

Etyka Szkoły Lwowsko-Warszawskiej w perspektywie etyki marksistowskiej

Etyka marksistowska w Polsce była zjawiskiem wyjątkowym w zdominowanej przez marksizm Europie Wschodniej. Samo w sobie interesujące było już to, że etyka ta — mimo historycystycznego nastawienia założeń oficjalnego marksizmu — chciała zachować status dyscypliny o określonym poziomie metodologicznym. Złożyło się na to wiele czynników, a jednym z nich była twórczość Marka Fritzhand — wykształconego we Lwowie i później promowanego przez Tadeusza Kotarbińskiego. Nie można mieć wątpliwości, że metaetyczna inklinacja badawcza Fritzhand, zwracającego się ku wiodącej myśli anglosaskiej, była jednak ugruntowana respektem dla wykształcenia otrzymanego w szkole lwowskiej i kontaktem z pracami etycznymi jej mistrzów. Fritzhand szuka metaetyki odpowiadającej marksizmowi, ale zarazem prowadzi studia nad współczesnymi szkołami metaetycznymi. Za jedno z najważniejszych zagadnień na drodze do uzyskania samowiedzy metodologicznej przez etykę normatywną uważa rozwiązanie problemu prawdy w etyce, upatrując w tym szansę przezwyciężenia antynomii nauki i moralności. Fritzhand zarazem przeciwstawia się relatywizmowi i subiektywizmowi w etyce normatywnej, a takie stanowisko jest sprzeczne z dość powszechnym pojmowaniem marksizmu jako relatywizmu klasowego i historycznego w etyce. Na poglądach Fritzhand zaważyły być może lwowskie studia filozoficzne i ogólnie antyrelatywistyczny, antysceptyczny charakter szkoły. Autor artykułu *Zagadnienie prawdy w etyce*²² namawia do włożenia wysiłku na rzecz 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”²³. Badacz analizuje formułowane przez sceptyków problemy, na jakie napotyka dążenie do prawdy w etyce, rozważa też słabości teorii afirmujących prawdę, które łączy ten sam naturalizm metaetyczny. Fritzhand widzi trudności wywodzenia sądów o wartości z sądów przypisujących rzeczywistości jakieś obiektywne znaczenie aksjologiczne. Gdyby tak było, możliwa byłaby do zaakceptowania klasyczna teoria prawdy. Píše: „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,

²² Patrz: *Studia Filozoficzne*, 1966, nr 2. Powołuję się dalej na wydanie w: M. Fritzhand, *Etyka. Pisma wybrane*, red. P. J. Smoczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1986.

²³ Ibidem, s. 240.

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"²⁴. 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 zwrócić się ku poszerzeniu poznania prawdy o człowieku.

W marksistowskim podręczniku *Etyka*, w rozdziale poświęconym metaetyce odrzuca Fritzhand główne współczesne orientacje metaetyczne. Naturalizm i intuicjonizm metaetyczny neguje 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 fetyszyzm językowy. Nie umie natomiast określić metaetycznego szablonu interpretacji etyki marksistowskiej, ogólnikowo wskazując na jakąś postać neonaturalizmu²⁵. Na tym etapie studia metaetyczne Fritzhand'a jeszcze niczego nam nie wyjaśniają, a cytowany podręcznik powstał po rozległym studium metaetyki brytyjskiej²⁶. 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 metaetycznego orientacji etyczno-ideologicznej, w imieniu której podejmuje badania metodologiczne. Nie można powiedzieć zarazem, że owa słabość zdarza mu się wyjątkowo. Równie istotne jest pytanie, dlaczego w swoich 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 słuszna”?

²⁴ Ibidem, s. 248.

²⁵ Por. *Etyka*, red. H. Jankowski, wyd. II, Warszawa 1975, cz. IV, zwłaszcza s. 415–418, autorstwa M. Fritzhand'a.

²⁶ Por. M. Fritzhand, *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki. O metaetyce, intuicjonizmie i emotywizmie*, Warszawa 1970.

Ostatnią próbę metaetycznego opracowania etyki marksistowskiej podjął Fritzhand w książce *Wartości a fakty* (1982), w której operuje odróżnieniem wartości-faktów i 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”²⁷. Przez „słuszny” rozumie tu Fritzhand tyle, co „należyte uzasadnione”. Uzasadnianie wartości-norm odbywa się, sądzi, nieustannie we współżyciu społecznym, żywiołowo i profesjonalnie. Badacz podkreśla jedność faktów i wartości, ale jedność nie oznacza tożsamości, wartości bowiem, 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, a zarazem — aby wartości pozostawały w genetycznym i funkcjonalnym związku z bytem, jego strukturami i prawidłowościami. Jednak widać tu trudność w zajęciu stanowiska względem sporu subiektywizmu z obiektywizmem, żadne bowiem z opozycyjnych poglądów na sposób istnienia wartości nie odpowiadało 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 me twierdzenia bynajmniej nie pociągają za sobą relatywizmu, wprost przeciwnie, 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”²⁸.

Na czym więc polega uprawomocniające uzasadnienie wartości-norm? Fritzhand deklaruje się w opozycji przeciwko sceptycyzmowi etycznemu, opowiada się za stosowaniem procedur uzasadniających i wreszcie wyraźnie wyjawia swoje stanowisko w sprawie prawdy w etyce. Terminów „prawdziwy” i „fałszywy” używa w rozumieniu klasycznym. Antyrelatywizm i antysceptycyzm

²⁷ M. Fritzhand, *Wartości a fakty*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 29.

²⁸ Ibidem, s. 41.

— jaki jego zdaniem charakteryzuje stanowisko marksistowskie — nie musi bynajmniej pociągać za sobą posługiwania się kategorią prawdziwości sądów etycznych (przy czym 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 sądami empirycznymi, drugie natomiast, aby być prawdziwe, musiałyby zakładać istnienie rzeczywistości, która sądy o wartościach-normach odzwierciedlałaby. Odrzucenie istnienia takiej rzeczywistości nie oznacza jednak, wbrew niektórym, że sądy etyczne są pozbawione znaczenia poznawczego, że są bezsensowne. Fritzhand jest przekonany, iż poza momentem emocjonalnym i poznawczym, sądy etyczne zawierają treści aksjologiczne (jeżeli wypowiadamy sąd: „Jan jest zacnym 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 „widzimisie”. 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 mym przekonaniu takie — odpowiada — które w prawdziwym sądzie etycznym upatrywać będzie sąd w sposób właściwy dla etyki zadowalająco uzasadniony”²⁹.

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 zatem od pewnego czasu problemem uzasadnienia etyki. Fritzhand zastanawia się dalej, na ile logiczne procedury nauki znajdują swoje zastosowanie w etyce — wprawdzie potwierdza użyteczność indukcji i dedukcji, co znaczy przynajmniej tyle, że etyka zmierza do uzasadniania swoich sądów, ale zarazem powszechnie znane procedury argumentacji naukowej wydają się mu zbyt ciasne jak na swoiste potrzeby dowodzenia w etyce. 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

²⁹ Ibidem, s. 56.

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”³⁰. A zatem zmiany wymaga, jak sądzi Fritzhand, sama koncepcja uzasadnienia twierdzeń pierwotnych etyki, jego zaś propozycje odwołują się zarówno do wzorów znanych, jak i do przeformułowań metodologii stosowanych w innych naukach czy w samej etyce.

Wśród takich przeformułowań wymienia Fritzhand 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 naczelne wartości-normy interpretuje w polu wartości-faktów. Wracamy tu zatem do sporu Czeżowski — Ossowska. I w tym miejscu — nie doprowadzając analizy poszukiwań Fritzhand do końca (poszukiwań zresztą nie zakończonych) — zwróćmy raz jeszcze uwagę na programowe unikanie dyskusji ze Szkołą Lwowsko-Warszawską. Fritzhand zawdzięczał jej ukierunkowanie swoich zainteresowań metaetycznych, swoje elementarne wykształcenie, wrażliwość metodologiczną, ale nie wchodził bezpośrednio w polemikę ze szkołą, z Kotarbińskim, Czeżowskim, Ossowską.

Etyka niezależna w perspektywie etyki uprawianej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim

Inaczej było na linii Szkoła Lwowsko-Warszawska — Katolicki Uniwersytet Lubelski, gdy chodzi, oczywiście, o kwestie metaetyczne. Poruszymy tu znowuż pokrótce niektóre aspekty relacji obu szkół etycznych, mając na uwadze krąg badaczy skupionych wokół Karola Wojtyły. Filozofia uprawiana w tym środowisku jest interesującym dowodem ewolucji polskiej etyki tomistycznej, wyrastającej z otwarcia na myśl fenomenologiczną w etyce, z próby przedyskutowania idei niezależności etyki, z odniesienia się do metaetycznych problemów z uzasadnieniem etyki normatywnej. Etyka Szkoły Lwowsko-Warszawskiej była dla niej źródłem krytycznego przewartościowania własnego stanowiska.

³⁰ Ibidem, s. 64. Należy tu jednak zgłosić zastrzeżenie, że pojmowanie zarówno aksjomatu, jak i indukcji może być inne, choćby takie, jakich bronił T. Czeżowski.

Etyka katolicka doszła po II Soborze Watykańskim do sytuacji, w której musiała się określić wobec etyki autonomicznej; musiała spróbować inaczej spojrzeć na problem poznania moralnego, dokonać próby uprawomocnienia i zbadania zasięgu możliwości poznawczych doświadczenia moralnego. Na-przeciw tym potrzebom wyszła najbardziej empirystycznie zorientowana etyka Karola Wojtyły, kierownika Katedry Etyki na KUL-u. Wojtyła podjął w swoich pracach dyskusję z głównymi postaciami etyki autonomicznej z pozycji etyki tomistycznej. O ile jednak jego rozprawa habilitacyjna poświęcona ocenie etyki fenomenologicznej z perspektywy etyki chrześcijańskiej wskazuje liczne ograniczenia empiryzmu w etyce³¹, o tyle z czasem, w kolejnych pracach, motyw empirystyczny w jego rozważaniach narasta, kumulując jako problem w ostatnich studiach etycznych, pisanych kilka lat przed wyborem na papieża, a także w opracowaniach jego uczniów. „Punktem wyjścia etyki — twierdził coraz bardziej stanowczo Wojtyła — jest zatem doświadczenie moralne”³². To doświadczenie dane jest w „odczuciach moralnych”, których treść trzeba ujaśnić, sam zaś fakt zachodzenia tych odczuć — wytłumaczyć możliwie do końca.

Chodzi w szczególności o empiryczny charakter źródłowych danych etyki, na co wskazują też Stanisław Kamiński i Tadeusz Styczeń. Rozważana jest tu bardzo poważnie problematyka naukowości etyki. Wymienieni badacze sądzą, że etyka ma swoisty dla siebie przedmiot, punkt wyjścia, że zarówno „żywa moralność”, jak i zmagazynowane w doświadczeniu potocznym intuicje moralne, język moralności i 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”³³. Trudno tu odrzucić spostrzeżenie daleko idącego zbliżenia etyków z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego do programu naukowego uprawiania etyki w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Drogi obu szkół rozchodzą się jednak w teoretycznej

³¹ Por. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959; przedruk w: idem, *Człowiek i moralność*, t. 2: *Zagadnienie podmiotu moralności*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1991.

³² K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, *Roczniki Filozoficzne*, 1969, nr 17, z. 2, s. 10.

³³ S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, *Studia Philosophiae Christianae*, 1968, nr 4, z. 2, s. 32.

interpretacji doświadczenia treści 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, i potraktowane jako etyki mało ambitne poznawczo. A tego zarzutu, zwłaszcza w odniesieniu do Czeżowskiego, uzasadnić się nie da. Jakkolwiek jednak odczytane zostało w Lublinie etyczne i metodologiczne przesłanie szkoły Twardowskiego, istotne jest uchwycenie różnicy w określeniu drogi prowadzącej do prawdy etycznej, mimo zbieżnego punktu wyjścia. Według Styczenia droga ta wiedzie przez należyte „ujasnienie” treści doświadczenia moralnego do ich uniwersalizacji metodą intuicyjną, a treść tak ujętej 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 odnoszących się do doświadczenia moralnego w punkcie wyjścia, trzeba wykroczyć poza sferę 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 rozważań przeprowadzonych przez Styczenia nad podstawami etyki³⁴. 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.

Odnosząc się do idei etyki autonomicznej uprawianej przez Kotarbińskiego i Czeżowskiego pisał Styczeń, że zdumiewa w ich pracach „unia personalna” logika i etyka, że szacunkiem napawa obrona racjonalności etyki (u Czeżowskiego racjonalności doświadczenia), że diagnoza metodologiczna etyki i związany z nią program wychowawczy (zwłaszcza u Kotarbińskiego) mógł stanowić

³⁴ Por. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972, ss. 221.

dla etyki katolickiej wyzwanie, ale zarazem była to pobudka do porządnego przemyślenia metodologicznej prawomocności etyki i jej związku z filozofią światopoglądową³⁵.

*

Szkoła Lwowsko-Warszawska nie uległa skłonnościom do destrukcji etyki normatywnej, charakterystycznym dla jej pobratymczych nurtów: brytyjskiej filozofii analitycznej i neopozytywizmu. Świadczy to o jej swoistości i dojrzałości. Źródła tej postawy należy upatrywać w arystotelesowskich korzeniach szkoły, zapośredniczonych u Franza Brentana, ale również w kojarzeniu postpozytywistycznego dążenia do naukowości z antypozytywistycznym i antynaturalistycznym roszczeniem do uprawomocnienia doświadczenia wartości — co przeważało w kręgu oddziaływań szkoły na następne pokolenia badaczy. Pewne wyłomy w tej tendencji ujawniła polemika wywołana przez Marię Ossowską, ale zasadniczo dzięki owej dyskusji idee szkoły zostały jeszcze bardziej uwyraźnione. Nie ma wątpliwości, że szkoła Twardowskiego przyczyniła się wydatnie do podniesienia poziomu metodologicznego etyki w Polsce.

³⁵ Por. T. Styczeń, *Refleksja metaetyczna na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, [w:] idem, *W drodze do etyki. Wybór esejów z etyki i o etyce*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 159—163.