

Ryszard Wiśniewski

Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza

Roli Władysława Tatarkiewicza w filozofii i humanistyce polskiej omawiać nie trzeba: nie daje się zakwestionować, a trudno byłoby ją przecenić. Rośnie stale obecność jego prac w europejskim i światowym obiegu, z których trzypięciotomowa *Historia estetyki* zrobiła największą karierę. Jednakże, choć nie ma potrzeby charakteryzowania osoby Tatarkiewicza¹, a także przypominania spisu jego prac², wydaje się konieczne przeciwstawienie się potocznemu stereotypowi traktowania go jako historyka filozofii, estetyki, sztuki, pojęć etycznych, a głównie koncepcji szczęścia, jako wystarczającemu dla zrozumienia jego postawy filozoficznej. Z powodu własnej skromności Tatarkiewicz sam się do tego przyczynił: w wywiadach i przemówieniach jubileuszowych często powiadał o sobie, że jest tylko zbieraczem, kolekcjonerem cudzych myśli, że porządkuje i objaśnia zebrane myśli filozofów, teoretyków sztuki, artystów, literackie i potoczne wyobrażenia o szczęściu; podkreślał też swoją niechęć do budowania systemów filozoficznych.

Czy był filozofem? W *Zapiskach do autobiografii* pisał Tatarkiewicz o sobie: „Zajmowałem się — jako historyk — tym, co wielcy myśliciele

¹ Por. T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, Warszawa 1979; Część napisana przez W. Tatarkiewicza nosi tytuł: *Zapiski do autobiografii*. Por. także M. Jaworski, *Władysław Tatarkiewicz*, Warszawa 1975; praca ta stanowi popularny szkic biografii i poglądów uczonego.

² Najpełniejsza bibliografia prac W. Tatarkiewicza zestawiona została przez J. Krajewskiego i zamieszczona w tomie: W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane*, t. 2, *Droga przez estetykę*, Warszawa 1972, s. 448-480. Do wymienionych tam 295 pozycji należy dodać te, które ukazały się w latach następnych. Do głównych prac wydanych w tym okresie należą: *Dzieje sześciu pojęć: sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*, Warszawa 1975; *O doskonałości*, Warszawa 1976; *Parerga*, Warszawa 1978; *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, w tłumaczu I. Dąbbskiej, Warszawa 1978 (praca ta jest tłumaczeniem rozprawy doktorskiej; *Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien*, Giessen 1910).

sądzili o bycie i wszechświecie, ale to co innego niż wypowiadać się samemu. Jeżeli sam się wypowiadałem o świecie, to tylko o jego niektórych własnościach i wartościach: moralnych i estetycznych, usiłując je uprościć i rozwickać; jednakże myśli mých nigdy nie rozwijałem w system. Pisząc o najogólniejszych kategoriach etyki i estetyki, dawałem ich przykłady, ale w system ich nie zebrałem. Nie odbiera mi to jeszcze prawa do tytułu filozofa: choć tak nazywa się nie tylko tych, co formułują teorię bytu, ale także tych, co dowodzą, że tej teorii uformować niepodobna. Za filozofów byli zawsze uważani także pozytywiści i kiedyś Bohdan Kieszkowski zaliczył mię do nich. Wszakże nie twierdzą, jak oni, że »niepodobna« uformować ogólnej teorii bytu, lecz tylko, że ja nie umiałem takiej teorii uformować i nie umieli też ci myśliciele dalecy i bliscy, których znam. I nie twierdzą — jak to czynili klasyczni pozytywiści — że wiedza nasza ogranicza się do jednostkowych faktów³. Wydaje się więc, że jedynie możliwą linią analizy jego poglądów filozoficznych jest aksjologia. Najwyraźniej ujawnia się w niej Tatariewiczza metoda badania i oceniania świata. Metoda ta jest dla niego swoista: zwrócona ku historii i w stronę języka; przy jej pomocy zmierza filozof do odnalezienia trwałych linii rozwojowych zasadniczych pojęć i wartości kultury europejskiej, które wydobywa z chaosu pojęciowego i (teoretycznego) i przypomina jako uniwersalne przesłanki wszelkich humanistycznych systemów aksjologicznych. Takimi pojęciami są: bezwzględne dobro, słuszność i zasługa moralna, prawda i twórczość, szczęście i doskonałość, a wreszcie piękno w jego rozmaitych odmianach.

Trudno przyporządkować jego filozofię jakiejś szkole czy kierunkowi. W filozofii trzymał się faktów historycznych i językowych, ale nierzadko odwoływał się do doświadczenia; starał się uprawiać filozofię naukowo, a w nauce cenił porządek i jasność myśli. Wydawać by się mogło, że postawa filozoficzna Tatariewiczza zawiera się między ogólnie pozytywistyczną postawą a analityczną orientacją. W filozofii — by użyć jego klasyfikacji — był minimalistą, ale w aksjologii był maksymalistą, bronił obiektywności i bezwzględności dobra. Jednakże, stosując inny punkt widzenia, Arystotelesa uznawał za „wielkiego” i „bliskiego” sobie zarazem, toteż wpływ tego klasyka na Tatariewiczza jest widoczny w jego filozofii, natomiast „bliski” był mu też szczególnie B. Pascal, ale w życiu, nie w filozofii⁴. Chociaż filozofię traktował i uprawiał Tatariewicz naukowo, to

³ T. i W. Tatariewiczowie, op. cit., s. 182.

⁴ *Wielcy i bliscy*, „Summarium”, Lublin 1975; [także w:] W. Tatariewicz, *Parerga*, s. 129-136.

wszakże często zaznaczał, że nauka nie ma monopolu na prawdę. W filozofii cechuje go ostrożność pozytywistyczna, ale też realizm epistemologiczny i semantyzm (upodobania do analiz językowych), historyzm, humanizm i pluralizm (dopuszczający wielość punktów widzenia). Pełniejsza charakterystyka jego poglądów możliwa będzie jednak na terenie aksjologii.

Pojęcie aksjologii

Zainteresowaniom sztuką, pięknem czy szczęściem towarzyszyła od wczesnych lat pracy naukowej Tatariewiczza refleksja nad teoretycznymi podstawami wartościowania. Wyrazem tego była rozprawa habilitacyjna *O bezwzględności dobra*⁵. Charakteryzuje ją niezwykła subtelność analizy językowo-logicznej spożytkowanej w krytyce relatywizmu i subiektywizmu etycznego. Istotne znaczenie dla określenia stanowiska aksjologicznego Tatariewiczza ma grupa kilku mniejszych i nieco późniejszych prac, rezultat wystąpień na kongresach i sesjach międzynarodowych: *On the Four Types of Ethical Judgments* (1930), *Ce que nous savons et ce que nous ignorons des valeurs* (1937), *Von der Ordnung der Werte* (1938), *Dobra, których nie trzeba wybierać* (1938), *Les problèmes en axiologie* (1947), *Honesty and Goodness* (1964), a w rozszerzonej polskiej wersji *Obrachunek i nakazy, uczciwość i dobroć* (1967), wreszcie *O pojęciu wartości: co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki* (1968)⁶.

Aksjologia zmierza, w przekonaniu Tatariewiczza, do odpowiedzi na dwa zasadnicze pytania: co to jest dobro i co jest dobre? Pierwsze zagadnienie koncentruje się na definicji i teorii wartości (wyjaśniającej pojęcie, sposób poznania i istnienia wartości), drugie — na systematyzacji wartości (ich klasyfikacji i hierarchizacji). Pierwsze pytanie zmierza do tego, aby ustalić znaczenie wartości i opisać ją, drugie — do określenia porządku wartości⁷. Aksjologia posiada więc, w pojęciu Tatariewiczza, warstwę teoretyczną i warstwę oceniającą: teoria wartości jest punktem wyjścia, fundamentem aksjologii, ale przedstawienie uporządkowanej listy

⁵ W. Tatariewicz, *O bezwzględności dobra*, Warszawa 1919; w wersji poprawionej rozprawa ta weszła w skład zbioru: W. Tatariewicz, *Pisma zebrane*, t. 1, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971, i to wydanie będzie niżej cytowane.

⁶ Zob. wskazana bibliografia prac W. Tatariewiczza.

⁷ Por. *Les problèmes en axiologie. Argument écrit*, „Actualités Scientifiques et Industrielles”, nr 1078, Paris 1949, s. 35 (zapis referatu wygłoszonego w 1947 r.).

wartości jest jej zadaniem głównym. Nie rozróżniając jeszcze precyzyjnie teorii wartości od aksjologii oceniającej, w 1919 roku w rozprawie *O bezwzględności dobra* pisał: „Jakie przedmioty posiadają cechę dobra, a jakie posiadają cechę zła, to jest główne zagadnienie etyki”. I jeszcze w innym miejscu: „Zestawienie cech prostych, dobrych i złych jest istotnym zadaniem etyki czy teorii wartości (jakkolwiek się te dochodzenia nazwie)”⁸. Etykę rozumiał Tatarkiewicz w tej pracy jako teorię wszelkich dóbr (moralnych i estetycznych, poznawczych i hedonicznych), a dopiero później używał nazwy „aksjologia”. Takie pojmowanie etyki nasuwa skojarzenie z poglądami G. E. Moore’a, który w *Principia Ethica* wyjaśniał, że terminu „etyka” używa „dla oznaczenia ogólnych dociekań w sprawie, jakie rzeczy są dobre”, a zaczynał je od ustalenia, „co termin »dobry« znaczy”⁹.

Szeroko pojęta etyka, zastąpiona z czasem pojęciem „aksjologia”, stanowi punkt wyjścia dla rozważań szczegółowych: etyki normatywnej we właściwym znaczeniu, etyki szczęścia i estetyki. Tymi szczegółowymi aksjologiami Tatarkiewicz zajmował się, ale rozwijając zawarty w jego pracach schemat, można by jako szczegółową aksjologię wyodrębnić teorię wartości poznawczych i innych. Wszystkie one mają fundament aksjologiczny i metodologiczny w rozważaniach ogólnych. Znaczy to, że wartościowość zjawisk moralnych, estetycznych, poznawczych czy hedonicznych rozstrzygnięta jest już w ogólnym porządku aksjologicznym, natomiast szczegółowe aksjologie mają zadanie rozpoznawania i definiowania własności a priori wartościowych. Szczegółowe aksjologie ustalają przeto listę wartości danej dziedziny (przede wszystkim listę wartości pochodnych, ponieważ wartości bezwzględne, podstawowe dla tej dziedziny, ustalone zostają w ogólnym porządku), definiują i opisują wartości stanowiące fundament szczegółowego porządku aksjologicznego. Operując przykładami, wartość uczciwości, prawdy, piękna czy przyjemności rozstrzygnięta jest na poziomie ogólnej aksjologii; szczegółowe teorie wartości ustalają z kolei, co znaczą uczciwość, prawda, piękno czy przyjemność, jak one powstają i jak się przejawiają w rzeczywistości.

Przedstawiony tu schemat interpretacji aksjologii Tatarkiewicza wiąże się z założeniem dychotomii bytu i wartości, opisu i oceny; jego aksjologia

⁸ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, s. 267 i 269.

⁹ G. E. Moore, *Principia Ethica*, w tłumaczu. Cz. Znamierowski [Zasady etyki], Warszawa 1919, s. 2-6.

związana jest z teorią poznania i nie posiada ugruntowania w teorii bytu. Już w rozprawie *O bezwzględności dobra* przeciwstawiał się uzasadnianiu sądów o wartości przy pomocy zdań opisujących fakty biologiczne, psychologiczne czy socjologiczne; w *Historii estetyki* niejednokrotnie zwracał uwagę na konieczność rozgraniczenia oceny piękna od jego definicji i opisu; w dyskusji nad zagadnieniami wartości, zorganizowanej przez miesięcznik „Znak” i opublikowanej w 1965 roku (z udziałem T. Czeżowskiego, I. Dąbskiej, R. Ingardena, M. A. Krąpca i innych), powiedział, że „[...] przyjmuje dwa różne porządki: porządek bytu i porządek wartości, które się czasem stykają, ale bynajmniej nie zawsze. In ordine divino są jednym, ale dla człowieka byt i wartość to są dwie różne rzeczy i wydaje się sztuczne próbowanie ich łączenia”¹⁰. Tak więc odrzuca Tatarkiewicz zasadę klasycznej filozofii wartości mówiącą o tożsamości bytu i wartości, a zarazem konsekwentnie stosuje dualistyczną, neokantowską koncepcję relacji bytu i wartości, czy też brytyjski wariant rozwiązania tego zagadnienia oparty na Moore’a krytyce „błędu naturalistycznego”.

Aksjologia jest wreszcie, w przekonaniu Tatarkiewicza, nauką podobną do innych (fizyki czy chemii), gdyż abstrahuje od nieskończonych związków między konkretnymi i złożonymi dobrami; czyni się to w tym celu, aby lepiej zrozumieć, uzasadnić i uporządkować przesłanki naszych wyborów, aby wyraźniej ustalić kryteria ocen. Rozległy obszar dóbr, do posiadania których aspirujemy, jest dziedziną dóbr względnych, wtórnych; są one najczęściej środkami, warunkami, symbolami czy zbiornikami wartości bezwzględnych. Aksjologia musi więc te proste, bezwzględne i obiektywne wartości wyabstrahować (po ich rozpoznaniu), a następnie uporządkować w postaci układu pierwszych przesłanek wszystkich ocen i uzasadnień¹¹.

Teoria obiektywności i bezwzględności dobra jako forma intuicjonizmu aksjologicznego

Tatarkiewicz podzielał stanowisko tych teoretyków wartości, według których pojęcie wartości nie może być zdefiniowane „per genus et differentiam”, gdyż jest pojęciem najogólniejszym w całej dziedzinie ocen; wartość oznacza bowiem cechę prostą, nie dającą się rozczłonkować, a

¹⁰ Zob. wypowiedź Tatarkiewicza w dyskusji nad referatem M. A. Krąpca, *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, „Znak” 1965, nr 130, s. 433.

¹¹ *Les problèmes en axiologie*, s. 34.

cech prostych się nie definiuje¹². Jednakże, sądzi autor rozprawy *O bezwzględności dobra*, wiemy i bez poprawnej definicji, co jest wartościowe (dobre lub złe). Znajomość przedmiotów dobrych i złych pozwala w przybliżeniu określić, co się przez wartość rozumie. Omawiając specyfikę sądów o wartości Tatarkiewicz pisał, iż sądy te „[...] stwierdzają, że pewna rzecz czy właściwość rzeczy jest cenna, wartościowa, dobra (te trzy przymiotniki znaczą w zasadzie to samo), że jest warta tego, by o nią zabiegać, bo lepiej aby była, niż aby jej nie było”¹³. Dla oznaczenia najogólniejszej cechy wszystkich przedmiotów wartościowych dodatkowo używa Tatarkiewicz terminu „cecha dobra”, natomiast dla oznaczenia cechy wszystkich przedmiotów wartościowych ujemnie stosuje termin „cecha zła”; są one ogólnymi i abstrakcyjnymi odpowiednikami dobrych i złych własności tego świata oraz są jedyne w swoim rodzaju. Lecz ta ich jedyność jako ogólnych i abstrakcyjnych cech winna być odróżniana od wielości cech dobrych i złych (własności, którym przysługuje cecha dobra bądź cecha zła) oraz od wielości konkretnych przedmiotów dobrych i złych, które posiadają liczne dobre i złe cechy, niekiedy zmieszane ze sobą. Wyróżnione trzy użycia terminów „dobro” i „zło” (a zamiennie także terminu „wartość”) mogą być rozpoznane konkretnie, kontekstowo, ponieważ autor rozprawy *O bezwzględności dobra* nie dysponuje różnymi terminami dla oznaczenia trzech różnych kategorii ontycznych i językowych. Ta trójstopniowość pojmowania wartości może być zilustrowana różnicą pojęciową między „dobrem” jako cechą wszelkich przedmiotów wartościowych, „szlachetnością” czy „pięknem”, które są dobrymi własnościami tego świata, oraz „konkretnym aktem przebaczenia”, w którym realizują się określone dobre własności, ze szlachetnością na czele. Ontyczne ugruntowanie dobra i zła jest jednak w świecie jednakowe. Trudno byłoby uzasadnić twierdzenie, że Tatarkiewicz pojmuje zło jako brak dobra; przeciwnie — dobro i zło są cechami czynów, myśli, uczuć, stanów rzeczy, w obszarze których stany ujemne są tak samo rzeczywiste, jak stany dodatnie: przykrość nie jest — w świetle jego poglądów — mniej realna od przyjemności.

Znajomość obszaru przedmiotów wartościowych pozwala sformułować ogólną teorię wartości; Tatarkiewicz nazywa ją teorią obiektywności i bezwzględności dobra i zła. Wbrew zewnętrznemu, językowemu ujęciu tej

¹² W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, s. 269.

¹³ Tenże, *Obrachunek i nakazy, uczciwość i dobroć*, [w:] *Droga do filozofii...*, s. 297.

teorii, jej twierdzenia i argumenty zmierzają do ustalenia podstaw naszej wiedzy o dobru i złu, natomiast niewiele mają wspólnego z metafizyczną teorią obiektywnego i bezwzględnego dobra. W omawianej rozprawie autor jednoznacznie odrzuca jakiegokolwiek podobieństwo jego teorii dobra z absolutystycznymi systemami w rodzaju tych, jakie głosili Plotyn czy Schelling¹⁴. Dobro jest według niego ugruntowane w rzeczach, jest cechą rzeczy, poza rzeczami nie istnieje realnie¹⁵. Odcinając się tedy od metafizycznego absolutyzmu w etyce, broni Tatarkiewicz epistemologicznej autonomii wartości, wolnej od uwikłania w problematykę ich egzystencji. W jego aksjologii funkcjonują dwa zasygnalizowane już porządki: bytu i wartości. Porządek wartości jest przede wszystkim przedmiotem poznania nieredukowalnym do problemu ich istnienia. Zgodnie z tradycją neokantowską, wartości „mają ważność”, „znaczenie”, a powinność ich urzeczywistniania nie ma nic wspólnego z ich realnym istnieniem. Takie są założenia Tatarkiewicza teorii wartości, mimo iż w tym sformułowaniu nie zostały przez niego wypowiedziane.

Uzasadnieniem teorii bezwzględności i obiektywności dobra i zła jest krytyka i odrzucenie relatywizmu i subiektywizmu aksjologicznego. Subtelność analizy i krytyki relatywizmu i subiektywizmu etycznego, a także wyprecyzowanie sformułowań teorii bezwzględności i obiektywności dobra jest bardzo cenną warstwą rozprawy *O bezwzględności dobra*, zapoznanej niestety przez dzisiejszych zwolenników relatywizmu i subiektywizmu w etyce¹⁶. Tatarkiewicz dokonuje wyraźnego rozróżnienia wymienionych teorii: relatywizm i subiektywizm wyznawane są łącznie, ale nie ma między nimi związku logicznego. Pomieszczenie obu teorii opiera się na poglądzie o niestałości dobra (mutabilizm etyczny), jednakże relatywizm i subiektywizm głoszą co innego. Relatywizm twierdzi, że dobro i zło są cechami względnymi, że przedmioty, jeżeli są dobre, to „do czegoś” lub „dla kogoś” (uzupełniając Tatarkiewicza, nazwałbym to relatywizmem w wersji przedmiotowej lub podmiotowej). Subiektywizm natomiast głosi, że dobro jest subiektywne, że przedmioty, jeżeli są dobre, to „przez kogoś”, że

¹⁴ Tenże, *O bezwzględności dobra*, s. 266.

¹⁵ *Les problèmes en axiologie*, s. 33.

¹⁶ Por. ocenę analizy relatywizmu etycznego Tatarkiewicza dokonaną przez R. Ingardena, [w:] *Uwagi o względności wartości*, zamieszczone m.in. [w:] R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 207. Dla kontrastu można tu też porównać książkę J. Hołównki, *Relatywizm etyczny*, Warszawa 1980, w której autor przemilcza analizy dokonane przez Tatarkiewicza.

dobro jest zależne od kogoś¹⁷. To samo rozróżnienie funkcjonuje w odniesieniu do teorii bezwzględności i obiektywności dobra: należy bowiem odróżnić to, że przedmioty są dobre „dla siebie”, od tego, że ich wartość jest niezależna od podmiotu. To rozróżnienie wiąże się z następnym, w którym autor rozprawy *O bezwzględności dobra* zalicza teorię relatywizmu etycznego i teorię bezwzględności dobra do rzędu tych teorii, których zadaniem jest poprawnie stwierdzać stan rzeczy, bo nie można go dowiedzieć, podczas gdy teoria subiektywizmu etycznego i odpowiednio obiektywizm etyczny mają za zadanie dowiedzieć swej tezy¹⁸. A zatem relatywizm etyczny i teoria bezwzględności dobra, chcąc określić fundament naszej wiedzy etycznej, mają za zadanie bezpośrednio (intuicyjnie) ująć i uzasadnić stan rzeczy na terenie wartości oraz poprawnie to sformułować. Zwykle uważa się, że względność wartości uzasadnianą jest pośrednio, ale Tatarkiewicz zdaje się uważać, że jeżeli wartości względne miałyby stanowić pierwsze przesłanki rozumowań etycznych, to ich względność nie może być dowiedziona. Wynikałoby z powyższego, że spór między relatywizmem etycznym a teorią bezwzględności dobra toczy się o prawidłowość poznania wartości w sądach uzasadnialnych bezpośrednio, podczas gdy spór subiektywizmu z obiektywizmem etycznym rozstrzygany musi być przy pomocy argumentów.

Tak właśnie Tatarkiewicz postępuje. W wyniku precyzyjnej analizy rozmaitych sformułowań relatywizmu etycznego odrzuca najpierw te, które głoszą co innego niż tezę, że dobro jest cechą względną: teorią błędnie utożsamianą z relatywizmem jest na przykład ta, która stwierdza jedynie fakt niezgodności sądów etycznych. W krytyce relatywizmu posługuje się często stosowanym zarzutem nieściśłości i pomieszania pojęć, przy pomocy których teoria ta jest formułowana. Przykładów takiego pomieszania pojęć przytacza autor rozprawy wiele, ale głównym źródłem nieporozumień jest wieloznaczność wyrazów „dobro” i „dobry”. Funkcjonują one w różnym znaczeniu nie tylko na terenie etyki, lecz i poza nią, co Tatarkiewicz wykazuje na przykładach zestawionych kiedyś przez J. Ochorowicza¹⁹. Współczesne słowniki poczucie wieloznaczności tych słów jeszcze wzmagają.

¹⁷ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, s. 227.

¹⁸ Ibid., s. 241.

¹⁹ Ibid., s. 249. Moore uważał termin „dobry” za podstawowy w etyce; M. Ossowska słusznie jednak wykazała, że termin ten jest tak wieloznaczny, iż pełni nie tylko rozmaite funkcje oceniające, ale i opisowe. Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa, 1966, wyd. 4, s. 57-67.

Tatarkiewicz sądzi jednak — a jest to jego główny krok w kierunku wykazania poprawności teorii bezwzględności dobra — że wieloznaczność terminów „dobro” i „dobry” można zmniejszyć. „Nie ulega wątpliwości — pisze — że w niektórych z tych znaczeń, a nawet w przeważającej ich większości, dobro jest cechą względną: wszędzie mianowicie tam, gdzie »dobry« znaczy tyle, co »korzystny«, »przyjemny«, »odpowiedni« i gdzie może bez większej zmiany sensu być zastąpiony przez te wyrazy”²⁰. Jeżeli więc przez dobro rozumie się to samo, co „korzystność”, „przyjemność”, „odpowiedniość”, to dobro jest względne. Wielu ludzi w tym właśnie znaczeniu używa słowa „dobry” i ci naturalnie muszą się wypowiadać za relatywizmem etycznym. Ale można wskazać inne znaczenia wyrazów „dobro” i „dobry”. Dzieje się to w sytuacjach — posłużmy się przykładami Tatarkiewicza — gdy mówimy: „stało się dobrze, że stała się sprawiedliwość”, że „szlachetność jest czymś dobrym, a podłość czymś złym”. I w tych właśnie znaczeniach omawianych terminów używamy ich bez uzupełnienia: „do czegoś” lub „dla kogoś”. Przedmioty, które w użyciach terminów „dobro” i „dobry” opisywane, a raczej wskazywane są bez owych zwrotów relatywizujących, są dobrami bezwzględnymi, są dobre same w sobie, dla siebie; sprawiedliwość jest dobrem bez względu na to, czy jest korzystna do czegoś lub przyjemna dla kogoś. Z analizy językowej wynika, że dobro (termin ten wydaje się Tatarkiewiczowi mniej obciążony wieloznacznością niż słowo „dobry”) nie jest identyczne z pożytkiem, przyjemnością czy odpowiednością²¹.

Subiektywizmowi etycznemu, po zanalizowaniu i uściśleniu jego formuł, zarzuca Tatarkiewicz nie tylko nieściśłość pojęć, lecz nade wszystko — brak dowodów na rzecz tezy, że dobro i zło są zależne od podmiotu. Subiektywizm nie wynika więc ani z tezy o niezgodności sądów etycznych (tak jak z faktu rozbieżności ocen nie wynika też relatywizm), ani z tezy o względności dobra i zła w wersji podmiotowej — „dobry dla kogoś” (bo nie ma związku logicznego między relatywizmem a subiektywizmem; z tego, że coś jest dobre dla kogoś, nie wynika, że jest dobre przez kogoś), ani z tezy o uczuciowym charakterze wartościowania (bo stany, w których uświadamiamy sobie wartości, wbrew tradycyjnym podziałom, są uczuciowe i poznawcze zarazem, a ponadto uczucia nie są całkowicie subiektywne, jako że są ugruntowane we wrażeniach i wyobrażeniach), ani

²⁰ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, s. 249.

²¹ Ibid., s. 249-251.

wreszcie z tezy o zmienności wartości przedmiotu, bez zmiany jego cech, a pod wpływem zmian zachodzących w podmiocie (ponieważ to nasze zainteresowanie przedmiotami ulega zmianie)²². Poddane zostały krytyce także inne, mniej nas interesujące argumenty subiektywizmu etycznego.

Subiektywizm i obiektywizm etyczny wykluczają się wzajemnie. Jeżeli zostało wykazane, że nie daje się udowodnić teza subiektywizmu, iż dobro przedmiotów jest zależne od sądów, uczuć czy woli podmiotów, to obiektywizm etyczny nie musi słuszności swego stanowiska dowodzić. „Innego dowodu prawdziwości obiektywizmu niż dowód fałszywości subiektywizmu nie potrzeba.”²³ Jednakże — zauważa Tatariewicz — rozumowanie to jest słuszne, dopóki nie znajdą się obrońcy stanowiska, które zaprzecza i subiektywnemu, i obiektywnemu istnieniu wartości; bowiem zaprzecza istnieniu wartości w ogóle. Tym stanowiskiem jest nominalizm aksjologiczny. Kiedy pod koniec lat dwudziestych naszego stulecia Tatariewicz przygotowywał rozprawę *O bezwzględności dobra*, nie był jeszcze znany emotywizm, odpowiednik nominalizmu aksjologicznego w dziedzinie teorii ocen, natomiast gdy powtórnie (z małymi zmianami) wydawał tę rozprawę na początku lat siedemdziesiątych, emotywizm stracił powodzenie, jakim cieszył się przez trzy przynajmniej dziesięciolecia. Toteż w obu wydaniach swej rozprawy pisze autor, że nominalizm nie znajduje obrońców; a gdyby nawet dało się ich znaleźć, to argumenty nominalizmu sprowadzające się do wyznaczenia terminowi „dobro” roli wyrażania pewnych uczuć czy pragnień, w konsekwencji odrzucające istnienie wartości, należy zanegować, gdyż wydawanie sądów o wartości wskazuje na istnienie wartości.

W tej sytuacji uzasadnienie prawdziwości obiektywizmu etycznego przez wykazanie fałszywości argumentacji stosowanej przez subiektywizm wydaje się Tatariewiczowi o tyle niesatysfakcjonujące, że z fałszywości argumentów nie wynika jeszcze fałszywość tezy. Dlatego całkowite obalenie subiektywizmu etycznego wymaga również obalenia jego tezy. Argumentacja autora rozprawy *O bezwzględności dobra* jest następująca: Otóż subiektywizm etyczny twierdzi, że podmiot nadaje cechę wartości przedmiotowi, a czyni to przez nakazanie lub upragnienie. Nakazując coś lub pragnąc czegoś czynię to upragnionym lub nakazanym. Powstaje

²² Ibid., s. 254 i n. O naturze uczuć pisze Tatariewicz w traktacie *O szczęściu*, Kraków 1947, w rozdz. *Przyjemności a szczęście*.

²³ W. Tatariewicz, *O bezwzględności dobra*, s. 265.

pytanie: czy cecha „nakazania” lub cecha „upragnienia” sprowadzają się do cechy „dobra”? Tatariewicz odrzuca w tej sprawie interpretację nominalistyczną, według której nie ma cech dobra i zła, a istnieją jedynie subiektywne cechy upragnienia lub nakazania. Odrzuca także możliwość utożsamiania tych cech z cechą „dobra”, bowiem dobro jest czymś innym niż nakazanie lub upragnienie; a wreszcie nie ma podstaw dla wyprowadzania cechy „dobra” z cech „upragnienia” lub „nakazania”, ponieważ wynikanie „dobra” z „nakazu” trudne jest do uzasadnienia²⁴.

Nie ulega wątpliwości, że przedstawiona przez Tatariewicza teoria bezwzględności dobra jest formą intuicjonizmu etycznego, a stanowisko obiektywizmu etycznego zwykle z intuicjonizmem idzie w parze. Intuicjonistyczny charakter poznania wartości obrazują następujące wypowiedzi Tatariewicza w III części rozprawy *O bezwzględności dobra*: „Zdanie o dobru i złu może być dowiedzione tylko przy pomocy innego lub innych zdań o dobru i złu” (s. 268 cyt. wyd.). „Uzasadnić zdanie, że x jest dobre, można jedynie sprowadzając je do innego zdania, w którym będzie też musiało występować »dobro«. Nie można zaś uzasadniać w nieskończoność, trzeba się zatrzymać przy jakimś zdaniu o dobru, przyjąwszy je bez dowodu. Musi to zrobić także obiektywizm etyczny” (tamże, s. 269). „Zdania o dobru i złu, które przyjmujemy jako zdania »pierwsze«, czyli zdania bez dowodu, są zdaniami nie o konkretnych rzeczach, lecz o pewnych cechach prostych. Pewne cechy proste są same przez się (z natury) dobre (dodatkowo wartościowe): są to prawdy pierwsze. Zdania stwierdzające są zdaniami pierwszymi, dla których nie ma dowodu, jeżeli się je przyjmuje, to bez dowodu” (tamże, s. 269).

W świetle rozmaitych podziałów intuicjonizmu etycznego na: racjonalistyczny i emocjonalistyczny, empirystyczny („quasi-postrzeżeniowy”) i apriorystyczny („quasi-matematyczny”), aksjologiczny i deontologiczny — intuicjonizm Tatariewicza można określić jako racjonalistyczny, apriorystyczny i aksjologiczny (z pewnymi późniejszymi ustępstwami na rzecz pozostałych)²⁵. Tatariewicz jest pierwszym w Polsce intuicjonistą, którego

²⁴ Ibid., s. 259-262.

²⁵ Por. klasyfikacje intuicjonizmu etycznego, z jednoczesnym określeniem stanowiska Tatariewicza, w pracach: S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym. Obowiązek i wartość w systemie W. D. Rossa*, Warszawa 1969, s. 14-17; M. Fritzhand, *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*, Warszawa 1970, m.in. s. 235. Jednakże pierwszym, który już na początku lat dwudziestych zaliczał Tatariewicza do intuicjonizmu etycznego, był K. Twardowski; Por. K. Twardowski, *Wykłady z etyki*, Oprac. I. Dąbska, „Etyka” 1971, nr 9, s. 197.

koncepcja oczywistości „pierwszych przesłanek rozumowań etycznych” koresponduje z intuicjonistycznymi fundamentami etyki F. Brentana i G. E. Moore'a. Autor rozprawy *O bezwzględności dobra*, jak wynika z bibliografii prac dołączonych do niej, a także z recenzji *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* Brentana oraz *Principia Ethica* Moore'a, znał ich poglądy, ale nie podzielał emocjonalizmu austriackiego filozofa i „quasi-postrzeżeniowego” pojmowania intuicji u twórcy brytyjskiej filozofii analitycznej. Dzielił natomiast z nimi stanowisko w sprawie apodyktycznego charakteru intuicji, ważnej ogólnie, odsłaniającej dobro, ze znajomości którego wyprowadza się dopiero obowiązki.

Jednakże intuicjonizm Tatarkiewicza znajduje najmocniejsze oparcie w klasycznej, tradycji greckiej. O podobieństwie swojej koncepcji oczywistych, „pierwszych” zdań etyki z Sokratesowymi intuicjami dobra sam wspomina i porównuje je. Ale bardziej jeszcze nasuwa się porównanie jego koncepcji z pewnymi elementami poglądów Arystotelesa, mianowicie z jego racjonalistycznym modelem wiedzy, u podstaw którego tkwią nie dające się zdefiniować pojęcia i nie dające się uzasadnić aksjomaty, naczelnne zasady systemu. „Nazywam zasadami w każdym rodzaju te twierdzenia — pisał Arystoteles — które nie mogą być udowodnione [...]. To, że zasady istnieją, trzeba przyjąć, resztę trzeba udowodnić.”²⁶ Te i inne reguły budowania i uzasadniania systemu wiedzy przez Arystotelesa weszły w krwioobieg europejskiej nauki i może wydać się naturalne, że Tatarkiewicz je stosuje. Jednakże nasz filozof jest do pewnego stopnia arystotelikiem i ten sposób pojmowania roli i natury intuicji w etyce nie jest przypadkowy, a odbiega od innych współczesnych ujęć intuicji etycznych. Z kolei Arystotelesowskie rozróżnienie porządku poznania i porządku uzasadniania wiedzy prowadzi u Tatarkiewicza do intuicjonizmu jedynie w układzie uzasadnień rozumowań etycznych: jego intuicjonizm — by użyć nowszych już rozróżnień — jest metodologiczny, a nie jest intuicjonizmem genetycznym. To rozróżnienie bardzo mu odpowiadało, gdy w połowie lat siedemdziesiątych autor tego artykułu tak właśnie osobiście zaprezentował mu swoje odczytanie jego intuicjonizmu w etyce. Wynika z tego, że intuicja u Tatarkiewicza pełni rolę aksjomatu przyjętego a priori, że jest podstawą

²⁶ Arystoteles, *Analityki pierwsze i wtóre*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1973, *Analityki wtóre*, księga I, 10. Na związek między Tatarkiewiczem koncepcją prawd „pierwszych” etyki a stanowiskiem Arystotelesa zwraca też uwagę ks. J. Popiel w artykule, *Filozofia Władysława Tatarkiewicza*, [w:] *Charisteria*, Warszawa 1960, s. 11.

układu rozumowań uzasadniających porządek przekonań etycznych, ale nie jest narzędziem każdorazowego odkrywania dobra w przedmiotach, nie jest władzą poznawczą czy zmysłem percepcji aksjologicznej. Nasza świadomość aksjologiczna rozwija się w doświadczeniu konkretnych i złożonych dóbr, tworzy porządek naszych wyobrażeń dobra i zła, jednakże nie stanowi ona uzasadnienia wiedzy o wartości określonych przedmiotów; przeciwnie, takiego uzasadnienia nasza świadomość się domaga²⁷.

Krytyka intuicjonizmu etycznego prowadzona jest z pozycji różnych orientacji filozoficznych. Nie będziemy tutaj całej listy zarzutów wysuwanych przeciwko tej koncepcji przytaczać. Nie ominą one i intuicjonizmu Tatarkiewicza. Ogólność sformułowań jego koncepcji bezwzględności i obiektywności dobra i niechęć do uwikłania się w ontologiczną analizę wartości sprawia, że przedstawiony rodzaj intuicjonizmu nie spotkał się w naszej literaturze ani z wielkim oddźwiękiem, ani z gruntowną krytyką. Główną wątpliwością, jaką należałoby podnieść, jest tradycyjne pojmowanie aksjomatów jako twierdzeń nie wymagających dowodu, podczas gdy w naszym wieku aksjomaty przyjmuje się jako uwikłane definicje twierdzeń pierwotnych systemu. Powstaje pytanie, czy i jak można by przeformować aksjomatycznie uzasadnioną teorię wartości w nowocześnie pojęty i nadający się do interpretacji w szczegółowych aksjologiach system hipotetyczno-dedukcyjny. Wydaje się, że takich przeszkód nie ma, choć wymagałoby to dodatkowych założeń. Przedstawiona tu koncepcja ogólnej teorii wartości posiada jednak znaczenie dla interpretacji aksjologicznych poglądów Tatarkiewicza w związku z próbą przedstawienia ich w postaci zarysu podstaw systemu aksjologicznego.

Podstawy systemu wartości

Przedstawienie listy prostych cech dobrych i złych jest — jak już wiemy — głównym zadaniem etyki rozumianej szeroko, bo dotyczącej wszelkich dóbr. Ilość tych cech jest ograniczona, niewielka nawet, ale pełnej ich listy Tatarkiewicz nigdy nie przedstawił; wyszczególnił zaledwie te, które mogłyby stanowić punkt wyjścia budowy porządku dóbr.

Pierwszą zasadą porządkowania dóbr jest rozdzielenie dóbr bezwzględ-

²⁷ Por. rozważania o naturze poznania etycznego w referacie *Ce que nous savons et ce que nous ignorons des valeurs*, „Actualités Scientifiques et Industrielles” nr 539, Paris 1937, s. X, 15.

nych i względnych. Dobra bezwzględne stanowią fundament wszelkiego porządku wartości, owe nieliczne cechy proste, dobre i złe, i o nich to będzie dalej mowa. Dobra względne natomiast są aksjologicznie wtórne, pochodne, niesamodzielne, są one bowiem środkami, warunkami, zbiornikami i symbolami dóbr bezwzględnych; ich wartościowość nie leży w ich naturze i z tego względu nie posiadają wartości własnej, choć aksjologiczna wtórność tych dóbr posiada ugruntowanie w ich obiektywnych cechach bycia dobrym środkiem czy symbolem dobra bezwzględnego.

W rozprawie *O bezwzględności dobra* pisał Tatariewicz, że prócz nielicznych cech prostych, dobrych i złych, istnieją cechy ani dobre, ani złe, lecz „obojętne”²⁸. Wynikałoby z tego, że te, stanowiące zresztą większość, cechy proste, ale aksjologicznie obojętne z natury, mogą jednak nabywać wartość. Można dalej wnosić, że zakres dóbr względnych, wydobytych jakby z mroku aksjologicznej obojętności, jest zmienny, że teoretycznie rzecz biorąc, każdy przedmiot tego świata może uzyskać wartość drugiego stopnia. Jest więc problematyczne, czy należy mówić o obojętności aksjologicznej przedmiotów. Lecz zasygnalizowany tu problem ujawnia jeszcze inny nie doprecyzowany aspekt. Wiemy, że cecha prosta jest cechą nierozkładalną i z tego powodu jest też niedefiniowalna. Taką cechą jest cecha dobra i odpowiednio cecha zła. Przysługują one rozmaitym, ale nielicznym naturalnym — jak się zdaje — cechom w ten sposób, że są dobrymi i złymi własnościami świata. Tatariewicz nazywa je cechami prostymi; z przykładów wiemy, że są to takie cechy, jak szlachetność, bezinteresowność, sprawiedliwość. W referacie *Co wiemy i czego nie wiemy o wartościach*, wygłoszonym na IX Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Paryżu w 1937 roku, twierdził, że wśród wartości wewnętrznych (bezwzględnych) są wartości proste, do których sprowadzają się wszystkie inne, a miał na myśli — co wymienia dalej w tekście referatu — wartości: moralną, intelektualną, estetyczną i hedoniczną. Jednakże, zauważa, wartość moralna obejmuje przykładowo wartości nie dające się sprowadzić do jednej, mianowicie: cnotliwość (prawość) i dobroć²⁹. Autor próbował znaleźć dla każdej z klas wartości bezwzględnych jedną prostą wartość, jak piękno w estetyce czy przyjemność w dziedzinie wartości hedonicznych. Wydaje się, że w późniejszych pracach zrezygnował z posługiwania się pojęciem cech prostych, najogólniejszych i podstawowych dla poszczególnych dziedzin wartości.

²⁸ W. Tatariewicz, *O bezwzględności dobra*, s. 270.

²⁹ *Ce que nous savons...*, s. X, 12-13.

Druga zasada porządkowania dóbr mówi, że próby hierarchizowania dóbr bezwzględnych mają również fundament w zdaniach analogicznych do apriorycznych sądów o wartości. Już w rozprawie *O bezwzględności dobra* Tatariewicz każe odróżniać zdania mówiące, że „a jest dobre” i że „b jest złe” od zdań, że „a jest lepsze od b”³⁰. W późniejszych pracach raczej nie odwołuje się już wyraźnie do intuicji przy porównywaniu dóbr, choć brak też śladów rezygnacji z tej zasady. Należy jednak zauważyć u Tatariewicza rosnącą niechęć do budowania jakiegoś obiektywnego i bezwzględnego systemu wartości zhierarchizowanych.

Ostatnią próbą pełniejszego rozważenia interesującego nas problemu jest wygłoszony na posiedzeniu Międzynarodowego Instytutu Współpracy Filozoficznej w Amersfoort w 1938 roku referat *O porządku dóbr*³¹. Z tego referatu, a także z innego, zawierającego znaczny ładunek myśli porządkującej problemy i stanowiska aksjologiczne, zatytułowanego: *O pojęciu wartości: co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*³², wygłoszonego w 1966 roku wynika, że Tatariewicz przyjmuje bardzo ogólne zasady klasyfikacji i hierarchizacji dóbr.

Ogólny zarys porządku wartości w ujęciu Tatariewicza można przedstawić następująco:

1. Wartości moralne — uczciwość i dobroć jako dwie podstawowe wartości dla tej dziedziny dóbr;
2. Wartości poznawcze (intelektualne) — prawda i twórczość;
3. Wartości estetyczne — piękno i jego odmiany w szerokim znaczeniu (są to wartości rzeczy będących przedmiotem przeżyć estetycznych);
4. Wartości hedoniczne (uczuciowe) — przyjemność i jej odmiany;
5. Wartości vitalne — życie, zdrowie, siły, uroda (nazywane także wartościami naturalnymi, zajmują go rzadko).

Kolejność wyliczenia klas wartości stanowi zarazem ogólny i abstrakcyjny układ szeregujący je według wysokości, jednakże nie wydaje się, żeby Tatariewicz tak przedstawioną hierarchię wartości pojmował jako hierarchię bezwzględną. Za absolutystyczną interpretacją przemawia koncepcja intuicyjności zdań, w których porównuje się dobra wyższe i

³⁰ W. Tatariewicz, *O bezwzględności dobra*, s. 270.

³¹ *Von der Ordnung der Werte*, „Actualités Scientifiques et Industrielles” nr 851, Paris 1939.

³² Patrz w zbiorze: *Materiały II Seminarium Metodologicznego Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Radziejowice 19-21 maja 1966*, Warszawa 1968; także w zbiorze W. Tatariewicza *Parerga*.

niższe. Różnice wysokości, jeżeli są znane a priori, są różnicami bezwzględnyymi (względne dałyby się uzasadnić pośrednio). Za obiektywistyczną, ale relatywistyczną hierarchią wartości przemawiałyby dopuszczone przez Tatariewicz możliwości naruszania owej abstrakcyjnej skali klas wartości w określonych konkretniej okolicznościach. Otóż pewne zasady porównywania wartości wprowadza tekst referatu *Von der Ordnung der Werte*. Dokonuje w nim autor analizy i oceny stanowisk, jakie przy porównywaniu wartości są możliwe, ujawniając tym samym własne poglądy. Sądzi mianowicie, że jest pięć możliwych sposobów interpretacji zagadnienia hierarchii wartości:

Pierwsze stanowisko, które nazywa poglądem „niearchimedesowym”, wyraża przekonanie, że istnieją różnice między wartościami określonych klas i że różnice te są nienaruszalne. Nie jest bowiem możliwe, aby nawet największa ilość wartości niższego rzędu zdolna była przewyższyć najmniejszą ilość wartości wyższej. Wartości wyższe są nieskończenie wyższe od wartości klas niższych. Pogląd ten — sądzi Tatariewicz — został wyrażony skrajnie, ale wyraźnie, przez B. Pascala, według którego trzem porządkom poznania: zmysłowemu, rozumowemu i uczuciowemu, odpowiadają trzy porządki bytu i wartości: porządek ciał, porządek duchowy i porządek boski, zwany też porządkiem miłości³³. Nieskończone różnice wysokości dóbr sprawiają jednak, że najwyższe dobra są właściwie jedynymi dobrami. Ten radykalny wariant bezwzględnej w istocie hierarchii wartości wywodzi się od św. Augustyna i nawet w etyce chrześcijańskiej z czasem uległ złagodzeniu. Tatariewicz zdaje się z pewnymi zastrzeżeniami zbliżać do świeckich, umiarkowanych zwolenników tego stanowiska: H. Rashdalla i W. D. Rossa, którzy mówią o nieskończonej przewadze dóbr moralnych nad pozamoralnymi.

Drugie stanowisko, określone jako pogląd „archimedesowy”, zakłada, że istnieją wartości wyższe i niższe, ale przyjmuje, że wielka liczba wartości niższego rzędu może przeważać małą ilość wartości wyższych. Zatem na mocy tego poglądu różnice wysokości wartości są naruszalne, jeżeli weźmie się pod uwagę różnice wielkości, w jakich je posiadamy. Pogląd ten, sądzi Tatariewicz, jest typowy dla etyki świeckiej i obowiązuje przy porównywaniu dóbr poznawczych i materialnych.

Stanowisko trzecie odrzuca występowanie jakichkolwiek różnic między

³³ *Von der Ordnung der Werte*, s. 1; także W. Tatariewicz, *Porządek dóbr, Studium z Pascala*, „Przegląd Filozoficzny” R. 23; także w tomie: *Droga do filozofii...*, s. 339-366.

rodzajami wartości, natomiast dopuszcza porównywanie indywidualnych dóbr: wyższość jakiegoś dobra zależy więc od jego wielkości. Porównywanie dóbr samych w sobie jest przedsięwzięciem niewykonalnym, bowiem bezwzględna hierarchia wartości, jeżeli nawet istnieje, jest niepoznawalna. Jako typowego zwolennika tego poglądu wymienia Tatariewicz F. Brentana. Zasada obiektywnych i względnych różnic pomiędzy indywidualnymi, konkretnymi dobrami znajduje zastosowanie przy porównywaniu dóbr poznawczych i estetycznych.

Czwarte stanowisko idzie dalej, gdyż odrzuca w ogóle możliwość obiektywnych różnic między wartościami, niezależnie od tego, czy same w sobie uznaje się je za bezwzględne czy względne. Zwolennicy tego poglądu nie przeczą obiektywności wartości, a tylko różnice ich wysokości uznają za subiektywne, zależne od ludzkich ocen i upodobań. Wysokość wartości zostaje w tym ujęciu zrelatywizowana do podmiotu, który dobra posiada i ma do nich swój osobisty stosunek. Zwolennikami tego poglądu byli E. Spranger i S. Hessen. Stanowisko to wydaje się Tatariewiczowi słuszne, ale jedynie w odniesieniu do porównywania dóbr względnych, które są nośnikami czy zbiornikami wartości, jak książki, dzieła sztuki i tym podobne przedmioty.

Wreszcie stanowisko piąte, które można nazwać nominalizmem aksjologicznym, wyraża przekonanie, że nie istnieje ani obiektywna, ani subiektywna hierarchia wartości, jako że wartości w ogóle nie istnieją. Pogląd ten Tatariewicz całkowicie odrzuca, ponieważ przeczy on oczywistemu faktowi wydawania sądów o wartości i porównywania ich. Odrzucone zostaje nawet złagodzone stanowisko nominalistyczne, według którego istnieją wprawdzie wartości, ale nie istnieje ich uszeregowanie.

Przedstawiona tu obiektywna hierarchia wartości nie może być uznana za bezwzględną. Uprzywilejowane są w niej wartości moralne osobiste, lecz i te niekiedy poświęca się dla niższych dóbr cudzych, ujętych w skali społecznej. Inne niższe dobra mogą być jednak wybierane z uwzględnieniem ich wielkości czy dostępności. Zresztą w działaniu własnym nie należy dążyć do posiadania dóbr moralnych i hedonicznych, które są dobrami „wynikowymi”, osiąganymi w rezultacie posiadania jakiegoś zespołu dóbr, stanowiących bezpośrednie cele naszych dążeń (dobra poznawcze czy estetyczne)³⁴. W rozprawkach ściśle etycznych zaznaczyła się jednak

³⁴ W. Tatariewicz, *Dobra, których nie trzeba wybierać*, „Kultura i Wychowanie”, Warszawa 1938, s. 157-162; także w tomie: *Droga do filozofii...*, s. 312-320.

skłonność Tatarkiewicza do sytuacjonistycznych porównań dóbr w regulach czynu słusznego.

Pluralistyczna w podstawie i względnie zhierarchizowana lista wartości stanowi aksjologiczny horyzont dążeń ludzkich i określa kryteria oceny osiągniętych rezultatów. Względne uprzywilejowanie wartości moralnych wśród dóbr bezwzględnych nie stoi na przeszkodzie temu, aby pozostałe także brały udział w tworzeniu zharmonizowanego układu dóbr stanowiących o dodatnim bilansie życia. Ideami scalającymi ocenę życia są: doskonałość i szczęście. Obie te idee, traktowane z różną sympatią w pracach Tatarkiewicza, są — w świetle jego poglądów — narzędziami pomiaru aksjologicznego wyników życia wziętego w całości, choć nie poleca ich jako celów bezpośrednich starań³⁵.

Teoria wartości moralnych

Wartości moralne są wartościami działania rozpatrywanego przez pryzmat czynu i jego skutków, intencji i wysiłku, jaki w jego wykonanie włożono. Z wyróżnionych przez Tatarkiewicza czterech typów sądów etycznych każdy pełni inną rolę. Sądy o wartości są ogólne i abstrakcyjne, toteż nie wyznaczają bezpośrednio treści normy moralnej, ani też nie stanowią kryterium oceny postępowania; są one aksjologicznymi przesłankami rozumowań etycznych jako znane nam już intuicyjnie aksjomaty stwierdzające bezwzględną i obiektywną wartość nielicznych cech prostych określonego rodzaju. Wartości implikują powinność ich urzeczywistnienia, ale nie określają jeszcze obowiązku konkretnego zachowania się. Sądy o słusznosci czynu stwierdzają, czy wewnętrzna wartość czynu wraz z jego konkretnymi skutkami jest w danej sytuacji lepsza niż jakiegokolwiek innego czynu, który w tych samych warunkach mógłby być wykonany. Czyn słuszny to najlepszy z możliwych, jaki w danych okolicznościach można by zrealizować, i on właśnie stanowi treść normy moralnej, normy względnej i obiektywnej. Koncepcja czynu słusznego, niewątpliwie zależna od koncepcji Moore'a, stanowi o istocie teorii wartości moralnych u Tatarkiewicza, gdyż określa ona sposób realizowania wartości moralnych.

³⁵ Ibid., także w traktacie *O szczęściu*, rozdz. *Hedonizm i eudajmonizm*, do którego autor dołączył w trzecim wydaniu III część rozdziału; w cytowanym tu piątym wydaniu książki s. 530-533.

Sądy o moralności czynu orzekają o wartości intencji czynu i zawierają aksjomatyczną definicję wartości moralnej a zarazem naczelną normę etyki Tatarkiewicza. Moralność jest więc jakością woli, która zmierza do dobra, która chce dobra dla niego samego; moralnym jest ten, kto wybiera czyn słuszny dlatego, że jest on słuszny. Wreszcie sądy o zasłudze uzupełniają sądy o moralności, stanowią podstawę dla docenienia wysiłku, bezinteresowności, ale nie oznaczają — jak u Kanta — żądania, aby moralność opierała się na wysiłku³⁶.

A zatem, o ile moralność definiuje Tatarkiewicz przez wolę (intencję) pomnażania bilansu dobra w świecie, to koncepcja słusznosci czynu stanowi teorię tak pojętej moralności. Moralnym jest ten, kto zmierza do dobra i wciela je w czyn, kto zmierza do dobra i postępowaniem swoim stara się wytworzyć możliwie optymalny układ wartości. To optimum aksjologiczne formułują dla każdej sytuacji reguły słusznosci czynu. „Przypuśćmy [...] — pisze Tatarkiewicz — że jest czyn jeden, który ze wszystkich czynów możliwych w danej sytuacji stwarza najwięcej dobra (lub najmniej zła). Taki czyn nazwijmy czynem słusznym.”³⁷ Widzimy więc, jak z ogólnej teorii wartości, która w abstrakcyjnych i ogólnych sądach wyznaczała powinność urzeczywistnienia dobra i unikania zła, wynika teoria moralna, która z przesłanek tych wyprowadza empiryczne i jednostkowe reguły postępowania. Reguły te można uogólniać dla powtarzalnych sytuacji i w praktyce nie odwołujemy się każdorazowo do obrachunku dóbr uwikłanych w sytuację będącą przedmiotem wyboru moralnego, lecz dajemy posłuch sprawdzonej regule. Obrachunek dóbr nie wydaje się przeto rzeczywiście stosowanym narzędziem wyznaczania norm ale metodą sprawdzania i uzasadniania naszych wyborów; jedynie w sytuacjach nietypowych odwołujemy się do rachunku dobra i zła. W ten sposób tylko można wytłumaczyć, dlaczego w artykule *Obrachunek i nakazy, uczciwość i dobroć* dopuszcza Tatarkiewicz inne niż obrachunek dóbr sposoby ustalania obowiązku, a mianowicie przez posłuch dla oczywistego ogólnego nakazu uczciwości lub dobroci bądź przez zastosowanie się w konkretnych sytuacjach wymagających natychmiastowego

³⁶ W. Tatarkiewicz, *O czterech rodzajach sądów etycznych*, „Przegląd Filozoficzny” 1930, R. 33; w wersji angielskiej: *On the Four Types of Ethical Judgments*, [w:] *Proceedings of the VIIIth International Congress of Philosophy*, Oxford 1930; także [w:] *Droga do filozofii...*, s. 290-296; Por. także *O bezwzględności dobra*, cz. III i IV.

³⁷ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, s. 281.

działania do intuicyjnego odruchu czy też impulsu moralnego³⁸. Ale przyjęcie ogólnych nakazów bądź konkretnych intuicji obowiązku może być interpretowane jako kompromis z innymi teoriami poznania etycznego, jako zwrot w stronę pluralizmu metaetycznego.

Tatarkiewicz odradzał uwzględnianie w rachunku dóbr osobistych, to znaczy moralnych, hedonicznych i naturalnych. Wartości moralne i hedoniczne uważał za „wynikowe” i był przekonany, że łatwiej osiąga się je, gdy rezygnuje się ze starania o nie. Wartości „wynikowe” realizują się w następstwie osiągnięcia innych dóbr. Jeżeli jednak dobra moralne nie są przedmiotem kalkulacji aksjologicznej, to niektóre z nich domagają się urzeczywistnienia poprzez nakazy. Tatarkiewicz wyszczególnił dwa takie nakazy: uczciwości i dobroci³⁹. Odpowiadają one dwu wartościom, jakie w klasie wartości moralnych zostały w jego pracach wymienione.

Etyka normatywna Tatarkiewicza⁴⁰ daleka jest od systematycznego uporządkowania i brak jej ideału, ale to zrozumiałe, bo jej autor do tego nie zmierzał. Istotniejsze jest, że stanowi ona zarys konstrukcji etyki autonomicznej, opartej na absolutystycznych i obiektywistycznych założeniach aksjologicznych i doświadczeniu, co w rezultacie daje obraz etyki formułującej względne i obiektywne reguły słusznego postępowania. Teoria słuszności czynu nawiązuje do naczelnej zasady etycznej Brentana, zalecającej pomnażanie dobra w świecie, oraz do Moore'a teorii utilitaryzmu idealnego (niehedonistycznego), również polecającego maksymalizację dobra w świecie. Czytelnik prac Tatarkiewicza może mieć wreszcie wątpliwości, czy ujawniona w zbiorze *O doskonałości* nieufność dla ambicji moralnego doskonalenia się daje się konsekwentnie utrzymać w jego etyce. Jak bowiem odczytać zalecenie, aby dla każdej sytuacji moralnej formułować optymalne aksjologiczne rozstrzygnięcie w postaci reguły czynu słusznego, najlepszego z możliwych? Taka etyka sprawia wrażenie perfekcjonistycznie zorientowanej koncepcji. Jednakże z definicji moralności wynika, że wartość moralna opiera się na intencjach osiągnięcia dobra, nie zaś na dążeniu do doskonałości. Czy nie jest to mimo wszystko wybieg werbalny? Tych wątpliwości interpretacyjnych nie ma, gdy przyjmie się, że doskonałość jest ogólną ideą scalającą ocenę życia na podstawie obiektywnej, czyli na bazie bilansu dóbr moralnych, poznawczych i

³⁸ Tenże, *Obrachunek i nakazy...*, s. 307-308.

³⁹ *Ibid.*, s. 304-307.

estetycznych osiągniętych w życiu. Lecz ideą, która czyni to pełniej i harmonijniej, jest szczęście⁴⁰.

Etyka szczęścia jako teoria wartości hedonicznych

Teoria szczęścia, a w zasadzie teoria dóbr hedonicznych, stanowi rozwinięcie etyki Tatarkiewicza i pomniejsza perfekcjonistyczny wydźwięk teorii wartości moralnych. Traktat *O szczęściu* jest wprawdzie pracą wszechstronnie i wieloaspektowo omawiającą rozmaite poglądy na szczęście, ale nie brak tam wszakże i stanowiska autora. Znajomość ogólnej aksjologii i etyki wartości moralnych pozwala jego naukę o szczęściu włączyć w ogólniejszy układ poglądów systematyzowanych tutaj. W ramach tego opracowania zwróćmy uwagę na ogólne, porządkujące-systemowe aspekty teorii szczęścia.

Przede wszystkim należy odróżnić definicję, teorię i ocenę szczęścia. Definicja szczęścia łączy elementy rekonstrukcji historycznie ukształtowanych znaczeń terminu z próbą jego dookreślenia. „Szczęściem jest — według definicji Tatarkiewicza — trwałe, pełne i uzasadnione zadowolenie z życia”⁴¹. Zawarte w definicji kryteria szczęścia mają charakter aproksymatywny, wzorcowy, idealny. Tak pojęte szczęście jest przeto czymś innym niż pomyślność, wielka radość czy Arystotelesowska eudajmonia, oznaczająca doskonałość jednostki.

Teoria szczęścia jest jego psychologicznym opisem oraz prakseologią (biotechniką) ustalającą czynniki szczęścia. Opis kładzie nacisk na subiektywną stronę szczęścia, podczas gdy prakseologia wykrywa jego względne czynniki. Z zakreślonego definicją psychologicznego opisu wynika, że będąc zadowoleniem, jest ono w istocie odmianą przyjemności, uczuciem refleksyjnym, opartym na bilansie wartości zrealizowanych w życiu; wynika także i to, że szczęście jest wprawdzie stanem psychicznym, jednakże powstałym na podłożu etycznym, że jest prostym i subiektywnym uczuciem, ale jego podłoże jest złożone i obiektywne. Prakseologia szczęścia ustala przeszkody na drodze do szczęścia oraz czynniki jego powstawania. Przeszkody są zewnętrzne i wewnętrzne; jedne i drugie są indywidualne i względne, a nasz stosunek do nich — subiektywny.

⁴⁰ W. Tatarkiewicz, *O doskonałości*, s. 41; Tenże, *O szczęściu*, wyd. V, s. 533.

⁴¹ Tenże, *O szczęściu*, s. 40.

Przeszkody te dają się jednak usuwać, zwalczać, kompensować czynnikami szczęścia, natomiast do tych, których zwalczyć nie jesteśmy w stanie (jak trwała choroba, śmierć), przyzwyczajamy się, bagatelizujemy je, jeśli tylko znajdują się inne czynniki dodatnich przeżyć. Podobnie jest z czynnikami: mówimy o zewnętrznych źródłach szczęścia, jakie tkwią w posiadanych dobrach, i mówimy także o wewnętrznych warunkach szczęścia, tkwiących w osobowości człowieka. „Życie ludzkie — pisał Tatarkiewicz — jest ciągłą grą wewnętrznych warunków i zewnętrznych źródeł szczęścia i od harmonijnego ich zestroju zależy w znacznej mierze, czy szczęście ludzkie będzie osiągnięte.”⁴² Prawo kompensacji uczuć sprawia, że ani wielkie, idealne szczęście nie jest osiągalne, ani nie spotykamy tak wielkiego nieszczęścia, jak mogłoby się wydawać. „Kto szczęście rozumie jako idealną egzystencję bez żadnych przeciwności i cierpień, jako jedno pasmo rozkoszy, ten może być z góry pewien — pisał — że go nie osiągnie. Kto je pojmuje realistycznie — jak w niniejszej książce — ten ma szanse osiągnięcia go, choć własne jego usposobienie czy niekorzystny układ mogą temu stanąć na przeszkodzie.”⁴³

Szczęście jest stanem subiektywnym, który posiada obiektywne uzasadnienie w bilansie dóbr realizowanych w życiu, których podstawę stanowią dobra bezwzględne i obiektywne. Ale czy wartość szczęścia jest wartością przedmiotu złożonego, czy może znamy jego wartość a priori. Otóż szczęście jest, w koncepcji Tatarkiewicza, dobrem „wynikowym”, a więc ufundowanym na realizacji innych dóbr: moralnych, poznawczych, estetycznych, które są zaletami scalającymi się w ideę doskonałości. Szczęście jest także wynikowe w stosunku do innych jeszcze dóbr, a mianowicie witalnych czy naturalnych, a także w stosunku i do dóbr materialnych, których roli — jak u większości etyków, tak i u Tatarkiewicza — nie przecenia się. Względność układów dóbr stanowiących podstawę subiektywnego przeżycia szczęścia badana jest przez teorię szczęścia, ale ocena szczęścia jest niezależna poznawczo od jego teorii. Szczęście nie redukuje się aksjologicznie do sumy osiągniętych w życiu dóbr; życie szczęśliwe jest czymś więcej od życia dobrego czy doskonałego i na dodatek obfitującego w dobra witalne i materialne. Są to mniej lub bardziej istotne dla danej jednostki czynniki szczęścia, a moralność wydaje się autorowi traktatu *O szczęściu* czynnikiem szczególnie ważnym, choć nie jedynym, i nie jest moralność ze

⁴² Ibid., s. 296.

⁴³ Ibid., s. 413.

szczęściem identyczna⁴⁴. Jeżeli więc ocena szczęścia nie sprowadza się do sumy jego składników, to dlatego, że jego wartość znamy a priori, intuicyjnie. Może to brzmieć paradoksalnie, że subiektywne i względne szczęście posiada obiektywną i bezwzględną wartość, jednakże przedmiotem oceny nie jest w tym przypadku cała złożona podstawa szczęścia, lecz proste przeżycie przyjemności, zadowolenia odnoszącego się do bilansu osiągnięć życiowych. Nie ma więc sprzeczności w tym, że subiektywne przeżycie posiada obiektywną wartość⁴⁵.

Jako ogólna idea scalająca ocenę życia na podstawie subiektywnej jest szczęście odmienne od doskonałości w tym, że uwzględnia nie tylko dobra — zalety, ale i przyjemności, jakich doznaje się w życiu. Można przeto powiedzieć, że szczęście jest zadowoleniem z życia doskonałego i przyjemnego zarazem. I choć w prakseologii szczęścia nie radzi Tatarkiewicz czynić go przedmiotem bezpośrednich zabiegów, to przyznaje, że mamy prawo do szczęścia, jeżeli mamy powody do szczęścia, a nawet więcej, że powinniśmy być szczęśliwi. „Mamy poczucie — pisał w ostatnim rozdziale traktatu — że kto może być szczęśliwy, ten powinien nim być [...], że człowiek jest moralnie obowiązany do tego, by czuł się szczęśliwym, a przynajmniej na tyle szczęśliwym, na ile ma ku temu dane”⁴⁶. Odwołując się do ogólnych idei aksjologii i etyki Tatarkiewicza powiemy, że powiększa się ilość dobra w świecie, jeżeli do osiągniętych w życiu dóbr dołącza się jeszcze jedno — zadowolenie z dobrego życia nazywane szczęściem.

*

W opracowaniu tym zostaje pominięta estetyka, najbardziej rozwinięty dział zainteresowań Tatarkiewicza, a jednocześnie szczegółowa gałąź jego aksjologii. W estetyce, jak w etyce reguł słusznego postępowania i w etyce szczęścia, znajdują zastosowanie ogólne zasady jego aksjologii: jej

⁴⁴ Ibid., rozdz. *Obowiązek szczęścia i prawo do szczęścia*; także: tenże, *Szczęście i moralność*, [w:] *Droga do filozofii...*, s. 321-323; w wersji francuskiej, *Morale et bonheur*, [w:] *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy*, Amsterdam 1948, vol. I.

⁴⁵ Ibid., s. 532. Wprawdzie w tekście pisze autor, że „[...] przyjemność jest wartością subiektywną, bo polega na subiektywnym przeżyciu”, ale jest to wypowiedź nieprecyzyjna i może robić wrażenie sprzecznej z ogólnym układem poglądów autora. Miałem okazję wyjaśnić tę wątpliwość na konsultacji u prof. Tatarkiewicza (w połowie lat siedemdziesiątych) i uzyskałem sprostowanie precyzujące cytowany fragment zgodnie z moją interpretacją.

⁴⁶ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, s. 556-557.

założenia, metody i pojęcia⁴⁷. W zakończeniu należy więc stwierdzić, że istnieje uzasadnienie interpretacji filozoficznych poglądów Tatarkiewicza jako zarysu systemu aksjologicznego, cechującego się jednak różnym stopniem opracowania rozmaitych szczegółowych kwestii, zarówno na poziomie ogólnej aksjologii, jak i w częściowych jej wydaniach. Można zgodzić się z autorem traktatu *O szczęściu*, że nie zmierzał do zbudowania systemu (brak mu wykończenia i nie jest rozwinięta jego teoria etyczna), ale są podstawy, by widzieć w poglądach tu omówionych porządek teoretyczno-aksjologiczny nadający się do opisu i systematyzacji klasycznych wartości kultury europejskiej.

⁴⁷ O estetyce W. Tatarkiewicza pisałem obszerniej w artykule: *Podstawy teorii wartości estetycznych W. Tatarkiewicza*, „Studia Estetyczne” 1979, t. XVI, s. 151-171.