

MAREK FRITZHAND

Intuicjonizm, etyka normatywna, marksizm *

Intuicjonizm w etyce a etyka normatywna

Jaką wartość posiada intuicjonistyczna koncepcja etyki normatywnej, a nade wszystko, jakie są konsekwencje akceptacji intuicjonistycznej metaetyki dla etyki normatywnej — oto kwestie, którymi pragnę zająć się w tym miejscu.

Zaczynając od kwestii pierwszej, od razu chcę przypomnieć, że intuicjoniści w etyce radykalnie od siebie różnią się pojmowaniem zakresu etyki normatywnej. Jedni, jak Moore, w etyce normatywnej widzą nie tylko „teorię słuszności” (etykę w sensie węższym), lecz także i głównie „teorię dobra”, podczas gdy drudzy, jak Prichard, zamykają etykę normatywną w obrębie „teorii słuszności”. Moore’a i jego zwolenników zwie się nierzadko „idealnymi utylitarystami”, drugich zaś zalicza się do deontologów.

P. Haezrahi, kontynuatorka deontologizmu Kanta, krytykując Moorowską koncepcję etyki normatywnej, wypowiada opinię, pod którą zapewne bez wahania podpisaliby się intuicjoniści deontologicznego pokroju. Stwierdza mianowicie, że „teorie dobra”, aby zyskać charakter etyczny, nie mogą się obyć bez nieuprawnionego przemytu też z dziedziny „teorii słuszności”,

* Artykuł niniejszy jest fragmentem wchodzącego w skład większej książki rozdziału, poświęconego współczesnemu anglosaskiemu intuicjonizmowi w etyce. Przez intuicjonizm w etyce rozumiem przede wszystkim pewną teorię metaetyczną, a raczej rodzinę spokrewnionych ze sobą teorii metaetycznych. Wiadomo, że z tymi teoriami częstokroć wiążą się określone systemy normatywne. W swoich rozważaniach nad intuicjonizmem ograniczyłem się wszakże do analizy jego aspektów metaetycznych, normatywnych dotykając jedynie wtedy, gdy to służyło lepszemu zrozumieniu intuicjonistycznej metaetyki. Po szczegółowym przedstawieniu ewolucji tej metaetyki, od Moore’a i Pricharda do Rossa i Ewinga — przeszedłem do jeszcze bardziej szczegółowej krytyki podstawowych gnoseologicznych i ontologicznych tez intuicjonizmu w etyce. Fragment tej krytyki, dotyczący tezy o właściwościach poznawczych intuicji w etyce, przynosi trzeci numer „Studiów Filozoficznych” (r. 1969). Właśnie po krytyce gnoseologii i ontologii intuicjonizmu w etyce następuje niniejszy urywek, podejmujący problem znaczenia metaetyki intuicjonistycznej dla etyki normatywnej oraz omawiający stosunek marksizmu do intuicjonizmu etycznego.

natomiast „teoria słuszności” w etyce może być zbudowana li tylko na własnych podstawach. Rozszerzenie granic etyki normatywnej poza właściwą jej sferę musi — zdaniem autorki — zamazać swoiste zadania i charakter tej etyki, stłumić wrażliwość na jej specyficzny charakter. Przede wszystkim należy możliwie jasno ustalić swoistą, „jedyną jakość” etyki, jej nieprzekraczalne granice. „Krótko mówiąc — pyta retorycznie Haezrahi — czyż raczej nie jest zadaniem etyki wzmacniać twierdzenia moralne i chronić się przed wdzierającymi się wpływami pokrewnych dziedzin, niż starać się uzurpować sobie te dziedziny, tracąc własną duszę?”¹

Nie wdając się tu w merytoryczną ocenę — jakże ważkiego dla etyki normatywnej — sporu między teleologami a deontologami, należy wszakże podkreślić, że intuicjonizm nie zdejmuje go z porządku dziennego etyki, nie potrafi go przewyciężyć. Jego metaetyka przecież nie daje mu nawet możliwości jednomyślnego rozstrzygnięcia tego sporu na podstawie wspólnie żywionych przez intuicjonistów przekonań. Lecz nie tylko zakresu etyki normatywnej nie potrafią intuicjoniści zgodnie ustalić. Różnią się oni także zasadniczo w sprawie zadań i metod etyki normatywnej w węższym sensie tego terminu. Gdy dla idealnych utylitarystów etyka ta jest zależna od „teorii dobra” i wiedzy empirycznej, to dla deontologów jest ona od „teorii dobra” całkowicie niezawisła, a wiedza empiryczna wprawdzie jest warunkiem wydania poprawnego sądu etycznego, nie dostarcza jednak żadnych tak czy inaczej pojmowanych racji logicznych dla tego sądu. Jak więc widać, nie sposób oczekiwać od intuicjonizmu zgodnej odpowiedzi w sprawie przedmiotu i charakteru etyki. I nic w tym dziwnego, skoro się zważy, że i u podłoża intuicjonistycznej koncepcji etyki normatywnej tkwi założenie o własnościach poznawczych intuicji, założenie, które kompromituje się również przy ustalaniu zakresu i metod etyki.

Założeniu temu jednakże intuicjoniści zawdzięczają swą jednomyślność przynajmniej w sprawie autonomii etyki. Ponieważ intuicja rzekomo otwiera nam dostęp do świata swoiście etycznych, „nienaturalnych” jakości, których w żaden sposób nie można ani zredukować do jakości naturalnych, ani wiedzy o nich wywieść logicznie z wiedzy o tych naturalnych jakościach, to etyka normatywna jest dyscypliną w istocie całkowicie niezależną od nauki i empirii, z gruntu różną od wszelkich innych dyscyplin, cieszącą się całkowitą od nich niezależnością. Znowu nie przesadzając sprawy autonomii etyki, tyle w każdym razie można jednak i winno się tu stwierdzić, że teza o tej autonomii opiera się u intuicjonistów na zupełnie błędnych założeniach, nie może więc uchodzić za tezę uzasadnioną. Kto odrzuca intuicjonizm w etyce, ten musi, pragnąc dowieść autonomii etyki, uciec się do zgoła odmiennej argumentacji niż ta, jaką posługują się intuicjoniści. I musi uporać się z problemem, który nie mącił sumienia teoretycznego zadufanych w swej ontologii i gnoseologii intuicjonistów. A mia-

¹ P. Haezrahi, *The Price of Morality*, London 1961, s. 15.

nowicie: czy uprawianie etyki normatywnej jako w zasadzie samowystarczalnej dyscypliny, niezawisłej w swych podstawowych twierdzeniach od perypetii życia ludzkiego i postępów nauki, nie prowadzi jej na manowce, nie staje się hamulcem jej rozwoju i nie pozbawia jej doniosłości praktycznej?

Lecz oto już weszliśmy na teren skutków akceptacji intuicjonizmu w etyce normatywnej. Wielu autorów słusznie, moim zdaniem, wskazuje, że gdyby wartości rzeczywiście były jakimiś bezwzględными, absolutnymi — czyli istniejącymi poza relacją do społecznego człowieka, jego potrzeb, woli i uczuć — cechami czy istnościami, to byłyby one ludziom zupełnie obojętne, nic by ich one nie obchodziły. Tak na przykład Schlick stwierdza, że rozumiane w sposób absolutny wartości stanowiłyby „świat oddzielony od nas jakby nieprzebytym murem. Życie przebiegałoby dokładnie tak, jak gdyby one nie istniały. Dla etyki po prostu by ich nie było.”²

Podobnie Santayana, krytykując napisaną przez Bertranda Russella w duchu Moore'a rozprawę pod tytułem *Elementy etyki*, ostro zwraca się przeciwko hipostazowaniu „dobra” przez intuicjonizm, to jest przypisywaniu mu absolutnego, niczym nie uwarunkowanego, pozostającego poza wszelką relacją, absolutnego bytu w sobie³. Santayana nie bierze poważnie takich argumentów Russella jak ten, że „dobra” nie sposób wiązać z potrzebami, ponieważ ludzie niektóre potrzeby uważają za „złe”. Mnie mania ludzkie nie mogą uchodzić za trybunał w sprawach dobra i zła, musi tu być przyjęty obiektywny punkt odniesienia, obiektywny kryterium, dzięki któremu można będzie pewne opinie kwalifikować jako obiektywnie fałszywe, a pewne potrzeby jako obiektywnie złe. W przeciwnym wypadku „tylko fizyczna siła mogłaby używać więcej siły jednemu twierdzeniu o wartości niż drugiemu. Krzyczący moralista ma bez wątpienia swoje miejsce, lecz nie w filozofii”⁴.

Czy jednak określenie „krzyczący moralista” w odniesieniu do intuicjonalistów w etyce nie jest określeniem krzywdzącym? Na pewno jest ono przesadne, przejaskrawione, nie sposób odmówić intuicjonizmowi etycznemu miejsca w filozofii, niemniej jednak w określeniu tym zawiera się gorzka prawda. Ta mianowicie, że etykowi normatywnemu, a tym bardziej moralistcie, który by oparł swą działalność na podstawach filozoficznych używanych mu przez intuicjonizm w etyce, w wypadku sporu etycznego nie pozostawałoby ostatecznie nic innego, jak tylko „krzyk”. Jest to naprawdę paradoks, przykry paradoks, intuicjoniści obiecują bowiem etyce normatywnej niemal absolutną obiektywność i pewność. Wbrew jednak swym obietnicom i zamiarom skazują etykę tę na zupełny

² M. Schlick, *Zagadnienia etyki*, Warszawa 1960, s. 143.

³ Russell pod wpływem krytyki Santayany raz na zawsze odszedł od intuicjonizmu, nigdy już nie ponawiając swych tez z *Elementów etyki* (rok wydania — 1910).

⁴ G. Santayana, *Hypostatic Ethics*, w: „Readings in Ethical Theory”, eds. Sellars i Hospers, New York 1952, s. 267.

subiektywizm, choćby z braku wszelkich kryteriów pozwalających odróżnić „intuicje wiarogodne” od „wprowadzających w błąd”, który w połączeniu z fałszywą świadomością, z iluzją, iż jest się w posiadaniu niezaprzeczalnej i absolutnej prawdy, rodzi właśnie „krzyczących moralistów”. Toteż nie dziw, że Santayana wskazuje nie tylko na to, iż intuicjonizm w gruncie rzeczy przekreśla w etyce „rozumowanie i samokrytycyzm”, ale jednocześnie ostrzega, iż łącznie może stać się on podstawą odpychającej nietolerancji i prowadzić nawet do fanatycznej tyranii.

Możliwości te, i to nie tylko potencjalne, wydają mi się niewątpliwe. Wielki Inkwizytor równie dobrze może wychodzić z przesłanek intuicjonistycznych, jak z religijnych, ale — trzeba to przyznać — intuicjonizm w pewnych okolicznościach może również bronić tolerancji, demokracji i postępu. W tym bowiem sęk, że idealizm obiektywny łączy się w nim z idealizmem subiektywnym, że pod swą idealistyczno-obiektywną powłoką kryje on w sobie nieuleczalny subiektywizm, przed którym nie są zamknięte żadne normatywne alternatywy. Inna rzecz, że w praktyce społecznej intuicjonizm jest przede wszystkim wyzyskiwany do obrony *status quo*, zarówno w sferze ideologii moralnej, jak i stosunków i instytucji moralnych. Wszak jego nacisk na intuicję, na potoczną świadomość moralną (nacisk, który nawet tak sumiennemu Moore'owi każe nawoływać do przestrzegania „norm moralności potocznej” — a zalicza do nich i te, które chronią własność prywatną — choćby nie wytrzymały one krytyki), na poglądy moralne „prostego”, „zdrowo myślącego” człowieka — czynią zeń właśnie w rękach konserwatystów szczególnie przydatne narzędzie do obrony istniejącego ładu społecznego. O tyle też rację mają Drobnicki i Kuźmina pisząc, że metodologia deontologów (naszym autorom idzie o intuicjonistów pokroju deontologicznego, ich twierdzenie jednak, moim zdaniem, jest w zasadzie słuszne w odniesieniu do wszystkich intuicjonistów) „pozwala pod postacią teorii etycznej reprodukować najbardziej rozpowszechnione u współczesnego burżuazyjnego filistra pojęcie moralne”⁵.

Na odrębne rozważenie zasługuje, jak sądzę, antyintuicjonistyczna teza, której przypisuje się bardzo często fundamentalne znaczenie w krytyce intuicjonizmu; teza, która między innymi ma dowieść całkowitej bezużyteczności intuicjonizmu dla etyki normatywnej, nawet gdyby był on teorią prawdziwą. Teza ta wyraźnie daje znać o sobie w cytowanej przed chwilą wypowiedzi Schlicka. W ten czy inny sposób dawało jej też wyraz wielu filozofów, a wśród nich z szczególną siłą akcentował ją Dewey, utrzymując, że intuicjonistyczne pojmowanie dobra nie daje żadnych racji do działania, jest pozbawione wszelkiej praktycznej doniosłości⁶. Tezę tę odnajdujemy również u czołowych nondeskryptywistów i w ich to właśnie sformułowaniu uczynimy ją przedmiotem naszych rozważań.

⁵ O. G. Drobnicki i T. A. Kuźmina, *Kritika sowremiennych burżuazyjnych etycznych koncepcij*, Moskwa 1967, s. 129.

⁶ Por. A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, London 1966, s. 252—253.

Zacznijmy od Ayera, którego argumentacja zwraca się przede wszystkim przeciwko Moore'owi. Ayer twierdzi mianowicie, że gdyby nawet w jakimś rodzaju doświadczenia istotnie odsłaniała się nam cecha „dobry”, to i tak z tego nic by nie wynikało dla naszego postępowania. „To, że jakaś sytuacja ma tę szczególną cechę (idzie o cechę „dobry”), cechę, której obecność ustaliliby ludzie posiadający odpowiednie doświadczenia, nie uprawnia do wniosku (*does not entail*), że sytuację tę należy przekładać nad inną, bądź że jest czymś obowiązkiem ją urzeczywistnić [...] Powiedzieć, że taka sytuacja powinna być stworzona lub że zasługuje ona na istnienie — to powiedzieć coś innego niż tylko to, że posiada ona daną cechę”⁷. Wszak to ostatnie powiedzenie ma jedynie charakter deskryptywny, podczas gdy pierwsze — normatywny.

Podobnie Richard Robinson utrzymuje, że stwierdzenie, iż jakaś rzecz posiada intuicjonistycznie, absolutystycznie pojmowaną cechę „dobry”, nie miałyby dla nas żadnego praktycznego znaczenia, nie mogłyby „racjonalnie” wpływać na nasze postępowanie. A w każdym razie musielibyśmy dopiero zdecydować, czy uczynić tę rzecz celem swych dążeń, czy też nie. „Bez względu na to — podkreśla Robinson — jak bardzo wierzylibyśmy w to, że jakaś rzecz posiada niezależną cechę dobra, problem, czy dążyć do tej rzeczy, byłby jednak innym problemem, a to problemem wyboru”⁸.

Moore mógłby się bronić przypominając, że — wedle niego — posiadanie przez jakąś rzecz cechy „dobry” jest równoznaczne z tym, że ten przedmiot „powinien istnieć”. Ale jego oponenti zarzuciliby mu zapewne, że „dobry” i „powinien istnieć” bynajmniej nie są terminami równoznacznymi. Wszak w odczuciu wielu osób byłoby na przykład rzeczą dobrą, aby istniała Opatrzność, nie znaczy to dla nich jednak, że Opatrzność powinna istnieć. Lub odwrotnie, niejeden mniema, iż powinno się pomagać słabeuszom i kalekom, aczkolwiek wcale nie jest przeświadczony, iż jest to rzeczą dobrą, skoro dobro wiąże z pomyślnością gatunku. Komuniści opowiadają się za powinnością istnienia w warunkach socjalizmu stosunków opartych na zasadzie: „Każdy według swych zdolności, każdemu według jego pracy”. Ale za dobre uważać będą dopiero stosunki, charakterystyczne dla rozwiniętego komunizmu, oparte na zasadzie: „Każdy według swych zdolności, każdemu według jego potrzeb”⁹.

Sprawa równoznaczności albo też związku logicznego pomiędzy terminami „dobry” a „powinien istnieć” nie jest wszakże sprawą najważniejszą. Istotne jest tu głównie to, czy posiadanie przez jakiś przedmiot lub sytuację cechy „dobry” zobowiązuje, pociąga za sobą powinność działalności na rzecz zachowania lub urzeczywistnienia tego przedmiotu czy sytuacji, preferowania ich w porównaniu z przedmiotami lub sytu-

⁷ A. J. Ayer, *On the Analysis of Moral Judgment*, „Horizon” 1949. Przedruk w amerykańskiej antologii, wyd. przez Munitza, *A Modern Introduction to Ethics*, 1958, s. 541—542.

⁸ R. Robinson, *An Atheists Values*, Oxford 1964, s. 23.

⁹ Por. K. Marks, *Krytyka programu gotajskiego*, w: *Dzieła wybrane*, tom II, Warszawa 1947, s. 404—409.

acjami tej cechy pozbawionymi, wyboru właśnie tych pierwszych, a nie tych drugich. Ośrodkiem zainteresowań etyki normatywnej jest przecież — jak już dowodził Prichard — „powinność działania”, a nie „powinność istnienia”, bezsporne zaś jest, iż nie ma pomostu logicznego pomiędzy posiadaniem przez jakąś rzecz lub sytuację cechy „dobry” a powinnością pozytywnej działalności w imię tej rzeczy lub sytuacji. Przez „błąd naturalistyczny” intuicjoniści rozumieją między innymi przechodzenie od zdań o faktach do zdań o powinności, a przecież właśnie ten błąd popełniają i oni sami, gdy przechodzą od zdania stwierdzającego fakt, iż coś posiada cechę „dobry”, do zdania stwierdzającego, że „coś” powinno być przedmiotem naszej pozytywnej działalności.

Niewątpliwie, uświadomienie sobie tego stanu rzeczy spowodowało, że Moore — przynajmniej w późniejszej fazie swojego rozwoju — powiązał „powinność” z „dobrem” utrzymując, iż jest oczywiste, że powinniśmy realizować dobro. Albo, innymi słowy, zajął stanowisko, że sąd: „powinniśmy realizować dobro” jest sądem syntetycznym a priori. To oczywiście radykalnie zmienia sytuację, gdyż pozwala wyprowadzić logicznie sądy o powinności z koniunkcji, na którą się składa ów generalny sąd syntetyczny a priori i takie lub inne sądy o dobru. Tym samym nauka o dobru odzyskuje z punktu widzenia logiki swe znaczenie dla etyki normatywnej, ale powstaje nowy problem uzasadniania owego generalnego sądu o powinności realizacji dobra. Skoro zaś odrzuca się tezę o istnieniu sądów syntetycznych a priori, czy też neguje się twierdzenie o istnieniu tego rodzaju sądów w etyce, skoro intuicji odmawia się właściwości poznawczych, to zdanie „powinno się realizować dobro” musi się uznać albo za przyjęte arbitralnie, albo szukać dlań nieintuicjonistycznego uzasadnienia. W każdym zaś razie, odrzucając gnoseologię intuicjonizmu nie sposób poważnie traktować deski ratunku, jakiej się chwyta Moore w celu zachowania wagi swej teorii dobra dla etyki normatywnej.

Czy również i wersja deontologiczna intuicjonizmu boryka się z tymi samymi trudnościami, jakim musi stawiać czoło jego wersja teologiczna, to jest idealny utilitaryzm? Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że nie. Przecież argumenty w stylu Ayera właściwie były już wcześniej wysunięte przeciwko idealnemu utilitaryzmowi przez Pricharda, który dowodził, że sądy o dobru nie mogą stanowić racji logicznych dla sądów o powinności. A jednak aczkolwiek oponenti intuicjonizmu zgadzają się z argumentacją Pricharda przeciwko idealnemu utilitaryzmowi, zarzucają mu ten sam błąd, jaki on właśnie krytykuje. Tak na przykład Richard M. Hare pisze, że zarzut Pricharda stosuje się „nie tylko do intuicjonistycznej teorii „dobra”, lecz do wszystkich, którzy obstają przy wyłącznie faktycznym charakterze sądów moralnych; zarzut ten odnosi się i do samego Pricharda”¹⁰.

Podobnie też Nowell-Smith, wykazując, iż wiedza moralna jest dla wszystkich intuicjonistów wiedzą o tym, że pewien obiekt ma pewne ce-

¹⁰ R. M. Hare, *Language of Morals*, Oxford 1961, s. 30.

chy, obciąża zarzutem nieuprawnionego przechodzenia od sądów deskryptywnych do sądów o powinności działania zarówno idealnych utylitarystów, jak i deontologów. Wbrew Prichardowi także i z tego, że jakiś czyn posiada cechę „słuszny”, nie wynika logicznie powinność określonego działania. To, że intuicjoniści mówią tu o cechach „nienaturalnych”, służy jedynie do ukrycia przepaści pomiędzy sądami deskryptywnymi a sądami powinnościowymi. Prosty człowiek nie myli się wprawdzie twierdząc, że jeśli jest rzeczą słuszną coś uczynić, to powinno się to uczynić. Ale nie konstruuje on pojęcia słuszności w ten sposób jak intuicjoniści, toteż przepaść między słusznością czynu a powinnością czynu rozwiiera się tylko na gruncie intuicjonizmu (i wszelkiej oczywiście teorii, pojmującej sądy moralne jako sądy deskryptywne). Jeśli — utrzymuje Nowell-Smith — „«X jest słuszne» i «X jest obowiązujące» konstruuje się jako twierdzenia, iż X posiada nienaturalną cechę słuszności lub obligatoryjności, której obecność właśnie «widzimy», to wydaje się, że nie bardziej możemy dedukować z tych przesłanek „powiniennem uczynić X”, niż moglibyśmy to wydedukować z «X jest przyjemne» lub «X jest zgodne z wolą Boga»”¹¹.

Sądzę, że przerwienie formalnologicznego pomostu pomiędzy opisowymi twierdzeniami, iż pewnym czynom przysługuje cecha „słuszny” lub „obowiązujący”, a twierdzeniami moralnymi, że powinniśmy dokonywać pewnych czynów, zakłada — podobnie jak w wypadku idealnego utylitaryzmu — akceptację tezy, iż powinno się spełniać czyny, które posiadają cechę słuszności czy obligatoryjności. Ale znów nie sposób przyjąć tę tezę w oparciu o racje wystarczające dla intuicjonistów, jeśli nie przystaje się na ich ontologię i gnoseologię. Skoro zaś odrzuca się pogląd, że tezy: „powinno się realizować stany rzeczy, posiadające nienaturalną cechę «dobry»” lub „powinno się spełniać czyny, posiadające nienaturalną cechę «słuszny»” — są danymi intuicyjnie sądami syntetycznymi a priori, to istotnie zarówno propagowana przez Moore’a intuicjonistyczna teoria dobra, jak i propagowana przez Pricharda intuicjonistyczna teoria słuszności tracą znaczenie dla etyki normatywnej. Tracą je bodaj w tym sensie, że nie ma logicznego przejścia od intuicjonistycznie interpretowanych sądów o dobru i słuszności do sądów moralnych, ustalających powinność działania. Intuicjonizm wpada tu w pułapkę własnych swych argumentów przeciwko naturalizmowi.

Zarzuty, podważające przydatność intuicjonistycznych teorii dobra lub słuszności dla etyki normatywnej, posiadają — jak wyraźnie widać z takich enuncjacji, jak Schlicka, Deweya lub Robinsona — nie tylko ostrze logiczne. Ta „niezależna” — jak ją nazywa Robinson — cecha „dobry” (lub, dodajmy, „słuszny”), „niezależna” w tym sensie, że nie pozostaje w żadnym stosunku do potrzeb, skłonności i upodobań ludzkich, w żaden

¹¹ P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, London, 1956, s. 42.

sposób nie mogłaby motywować postępowania ludzi, byłiby oni wobec niej zupełnie obojętni.

Intuicjoniści, replikując, mogliby wysunąć dwa kontrargumenty. Po pierwsze, mogliby twierdzić, iż w etyce nie idzie o potrzeby, skłonności czy upodobania ludzi, lecz o wiedzę o tym, co dobre i słuszne, bez względu na to, w jakim stosunku to dobro i słuszność pozostają do ludzkich potrzeb, skłonności lub upodobań. Ale ten kontrargument nie zmieniłby sytuacji, że odkrywana wiedza, jeśliby rzeczywiście dotyczyła cech nie wspólnego nie mających z potrzebami, upodobaniami i skłonnościami ludzkimi, nie byłaby zdolna do wpływania na postępowanie ludzi. A tym samym byłaby pozbawiona wagi dla etyki normatywnej, jeśliby rozumieć przez nią dyscyplinę, która — co najmniej między innymi — ma ukazywać ludziom postępowania, jakich by się winni przytrzymywać. A że to zadanie należy do podstawowych funkcji etyki normatywnej, temu nikt właściwie nie przeczy, nie przeczą też intuicjoniści. Nie mogliby oni także zalecać skutecznych zabiegów wychowawczych w celu wyposażenia odkrywanych przez siebie wartości i powinności w siłę motywacyjną, skoro wartości te i powinności byłyby faktycznie „niezależne”, to jest zupełnie niepowiązane z ludzkimi potrzebami i skłonnościami. A w tej sytuacji, czy nie są tylko pustymi deklaracjami takie oświadczenia intuicjonistów, jak dajmy na to Pricharda, iż nie można traktować jako obowiązku tego, co nie leży w siłach człowieka? W siłach tych przecież nie leży właśnie urzeczywistnienie czegokolwiek, co nie pozostaje w żadnym, ale to żadnym, stosunku do rzeczywistości ludzkiej.

Intuicjoniści jednak, po drugie, mogliby przeczyć, iż „niezależność” tych wartości i powinności oznacza całkowity brak związku z potrzebami ludzkimi, względnie całkowitą niemożność powiązania ich dzięki odpowiednim poczynaniom pedagogicznym z tymi potrzebami. Twierdziliby wówczas, że wprawdzie istnieją one niezależnie od tych potrzeb, ale nie znaczy to, że — odkryte — nie zaspokajają, względnie nie mogłyby zaspokajać pewnych potrzeb ludzkich. Dobrze, lecz wtedy powstaje pytanie o zasadność odseparowania „istnienia” tych wartości i powinności od potrzeb ludzkich, traktowania wartości i powinności jako bytów, konstytuujących się niezależnie od potrzeb ludzi, od „ludzkiej natury”, jakby niektórzy powiedzieli. W niemalej mierze więc rację ma Monroe, pisząc: „Można oczywiście powiedzieć, że wszystkie ludzkie istoty są przypadkowo tak ukształtowane, że gdy tylko spostrzegą, iż coś ma tę cechę (dobro), to pragną tego lub aprobują [...] Jeśli jednak powiada to nienaturalista, to zdaje się w ten sposób podstawić pod nożyce Ockhama. Gdy pytamy, czym dokładnie są te cechy, które powodują, że dążymy do czegoś lub coś miłujemy, że przekładamy pewne rodzaje czynów nad inne, to nie wskazujemy na pewną szczególną cechę dobra lub słuszności, lecz na zwykle pozamoralne cechy: przyjemność, piękno, sprzyjanie szczęściu i temu podobne. Zdaje się, że trudno uchronić się przed wnioskiem, że „dobry” lub „słuszny” nie są nazwami dodatkowych cech, lecz po prostu

sposobem wskazywania na to, iż aprobujemy lub pragniemy rzeczy, które posiadają te inne, naturalne cechy”¹².

Stale tedy intuicjonizm stoi przed alternatywą: albo teoria jego będzie bezużyteczna, bez znaczenia dla etyki, albo należy ją tak zinterpretować, aby to znaczenie posiadała. W tym drugim zaś przypadku intuicjonizm z jednej strony ucieka się do twierdzeń, które wprawdzie umożliwiają mu zbudowanie przejścia logicznego od sądów o dobru i słuszności do sądów o powinności działania, ale które opierają się na jego anachronicznej gnoseologii, niemożliwej do utrzymania w świetle krytyki naukowej. Z drugiej natomiast strony w ten sposób wyjaśnia swe stanowisko, że sam przyczynia się do umocnienia argumentacji swych przeciwników, skierowanej przeciwko jego ontologii¹³.

Intuicjonizm w etyce a marksizm

Przystępując do krótkiego omówienia stosunku marksizmu do intuicjonizmu pragnę przypomnieć, że nie idzie mi tu o przedstawienie stosunku metaetycznej teorii marksizmu (teorii dopiero kształtującej się, jeszcze nie ukształtowanej) do metaetyki intuicjonistycznej. Idzie mi tylko o przedstawienie poglądów na tę metaetykę panujących wśród marksistów oraz o jej konfrontację — z niektórymi bodaj — podstawowymi twierdzeniami filozofii marksistowskiej.

Już w dotychczasowej krytyce intuicjonizmu ujawnił się zdecydowanie negatywny stosunek cytowanych marksistów oraz mój własny do tego kierunku metaetycznego. Obecnie mogę spokojnie stwierdzić, że tę negatywną postawę podzielają wszyscy marksiści, choć nie wszyscy równo surowo oceniają intuicjonizm. Czasami ma mu się za dobre, że w odróżnieniu od nonkognitywistów broni prawdy w etyce. Zapomina się jednak wtedy o idealistycznym pojmowaniu tej prawdy przez intuicjonistów i o powiązaniu jej z nienaukową ich ontologią i gnoseologią. Czasami znów negacja intuicjonizmu ma charakter niezwykle ostry, totalnie odmawia mu się wszelkiej wartości poznawczej. Nie jest to wszakże opinia powszechna i sam osobiście jestem od niej daleki. Przyłączam się do stanowiska tych marksistów, co — jak na przykład Cornforth lub Ash — odrzucając globalnie intuicjonizm, umieją docenić te czy inne jego osiągnięcia. Na przykład, podobnie jak Ash uważam, że intuicjoniści słusznie upierają się przy tym, iż przypisując czemuś „dobro”, nie pragniemy przez to tylko powiedzieć, że „taka a taka rzecz o takich to szczególnych cechach jest faktycznie przez tego czy owego aprobowana, lecz także, że jest ona warta

¹² D. H. Monro, *Empiricism and Ethics*, Cambridge, 1967, s. 81—82.

¹³ Jak łatwo stwierdzić, rozważania Pricharda, zawarte w publikowanym w tymże numerze „Etyki” artykule p.t. *Obowiązek i nieznanomość faktów* opierają się na założeniu, iż wiemy, co jest „słuszne”, jakie czyny cechą „słuszny” posiadają. A wiedza ta jest, wedle Pricharda, intuicyjna, bezpośrednia, taka jak w matematyce, nie podlegająca wątpieniu i nie wymagająca jakiegokolwiek badania.

aprobaty — użytek [...], który nigdy nie może być adekwatnie wyjaśniony na podstawie naturalistycznej interpretacji słów wartościujących”¹⁴.

Lecz nie antycypujmy dalszych rozważań i wyrażmy tylko pogląd, że przeprowadzona krytyka intuicjonizmu w etyce sama dla siebie wystarcza, aby kierunek ten był odrzucony przez marksizm. Wszak marksizm nie jest filozofią zainteresowaną w przyjmowaniu z jakichkolwiek względów teorii jawnie fałszywej, nie mówiąc już o jej nieużyteczności i — nie boję się tego określenia — szkodliwości dla rozwoju etyki normatywnej. Niezależnie wszakże od tego — marksizm z swej natury spreczny jest z filozoficznymi założeniami intuicjonistycznej metaetyki i to w pełni wyjaśnia powszechność jej dezaprobaty przez marksistów.

Dla każdego, kto jako tako zna marksizm, jest jasne, że pomiędzy nim a intuicjonizmem rozwiera się przepaść, wyznaczona przez zasadnicze kontrowersje światopoglądowe, daleko wykraczające poza obręb etyki. Marksizm jest jak najdalszy od wszelkich odmian platonizmu lub od wszelkich tendencji do platonizmu wiodących. A nie ulega wątpliwości, że nawet przy najdalej idącej ostrożności w swych sformułowaniach anglosaski intuicjonizm w etyce nie jest zdolny odparować zarzutu, iż jest czymś w rodzaju choćby nader rozwodnionego platonizmu lub że bodaj w jakiejś mierze doń prowadzi. Twierdzenie intuicjonistów, że desygnatami podstawowych pojęć etycznych są pozaempiryczne, „nienaturalne” cechy — w oczach marksistów jako materialistów nie może nie uchodzić za swoistą manifestację idealizmu obiektywnego w etyce.

Materialiści negują wszelki dualizm w pojmowaniu świata, teza o jedności świata jest fundamentalnym twierdzeniem ich filozofii, a intuicjoniści, choćby nawet w sposób materialistyczny interpretowali przedmioty zwykłego doświadczenia, przechodzą wszakże na pozycje idealizmu obiektywnego o posmaku platońskim, gdy wkraczają na teren etyki. Ich teza o „nienaturalnych” cechach etycznych przysługujących pewnym przedmiotom naturalnym (a wyłania się tu natychmiast pytanie, jak „nienaturalne” — w intuicjonistycznym sensie — cechy mogą przysługiwać naturalnym przedmiotom?) implikuje wywodzący się jeszcze z pojęć religijnych podział świata na to co naturalne (ziemskie) i to co „nienaturalne” (niebieskie). Wiedzie on łącznie także do antydialektycznego przekonania o radykalnej dwoistości poznania ludzkiego, przekonania, będącego jednym z filozoficznych filarów intuicjonizmu w etyce.

Wedle intuicjonistów poza zwykłym doświadczeniem i związaną z nim pracą myślową istnieje jeszcze „doświadczenie intuicyjne” (a czy to nie jest już nazbyt daleko idąca arbitralność w operowaniu przyjętym z języka potocznego terminem „doświadczenie”?), w którym ponoć pojawiają się owe „nienaturalne” cechy. „Doświadczenie” zaś to zwykle utożsamiają z „rozumem”, pojmowanym jako aprioryczna władza, zdolna do poznania świata z ominięciem wszelkiego zwykłego, zmysłowego lub introspekcyjnego doświadczenia. Marksiści natomiast zdecydowanie przeciwstawiają się moż-

¹⁴ W. Ash, *Marxism and Moral Concepts*, New York 1964, s. 14.

liwości apriorycznego poznania świata, w tym i „świata wartości”, traktowania „rozumu” jako rezerwuaru gotowych i ahistorycznych praw koniecznych, wierze w jakiegokolwiek sądy syntetyczne a priori, w jakiegokolwiek idee wrodzone. Doświadczenie dla nich jest zawsze jednego i tego samego rodzaju, nie ma w nim miejsca na to „pozaempiryczne doświadczenie”; „rozum” zaś to po prostu teoretyczne myślenie, którego nie sposób odrywać od zwykłego doświadczenia i które ma charakter społeczno-historyczny.

Lenin, wychodząc z przesłanek filozofii marksistowskiej, ostro przeciwstawił się wierze w niezależny od zwykłego doświadczenia charakter prawd logicznych, jak i wszelkich w ogóle prawd dotyczących rzekomo pewnych danych a priori faktów lub związków koniecznych. Dwukrotnie podkreślał w *Zeszytach filozoficznych*, że „praktyczna działalność człowieka musiała miliardy razy doprowadzić jego świadomość do powtarzania różnych figur logicznych, ażeby te figury mogły zyskać znaczenie aksjomatów”¹⁵. Wprost już o gnoseologii intuicjonizmu, choć w odmiennym kontekście, wypowiadają się autorzy *Podstaw filozofii marksistowskiej*, pisząc: „...nie ma żadnej mistycznej, nadprzyrodzonej, intuicyjnej wiedzy, o której mówią intuicjoniści. Całą wiedzę uzyskujemy ze świata zewnętrznego za pośrednictwem doświadczenia zmysłowego i rozwijającego się na podstawie wrażeń i spostrzeżeń myślenia”¹⁶.

Intuicje etyczne bynajmniej nie stanowią jakiegóś „mistycznej, nadprzyrodzonej” wiedzy. Obecnie wśród przedstawicieli różnych orientacji filozoficznych, jeśli tylko starają się one trzymać empirycznego gruntu, przeważa — na pewno pod uświadomionym sobie lub pośrednim wpływem marksizmu — tendencja do pojmowania intuicji w etyce jako głównie wytworu społecznego. Na przykład „analityk” Hare oświadcza, że fakt, iż niezadko jesteśmy w stanie podejmować pewne decyzje bez jakichkolwiek przemyśleń, decyzje wydające się nam „samooczywistymi”, bynajmniej nie zakłada, „że posiadamy jakąś mistyczną intuicyjną zdolność, pouczającą nas o tym, co winniśmy czynić [...] Posiadamy «moralne intuicje», ponieważ nauczyliśmy się, jak należy się zachowywać, a różnią się one w zależności od tego, jak nauczyliśmy się zachowywać”¹⁷. Również neopozytywista Feigl uważa „samooczywistość” za rezultat przyzwyczajenia, wdrożenia się do czegoś. Zasady moralne wydają się nam „absolutnie przekonujące”, ponieważ „stanowią one niezbędne (i dlatego w tym kontekście niekwestionowane) warunki sine qua non” właśnie tego przedsięwzięcia społecznego, któremu służą¹⁸.

Podobnie marksista Drobnicki twierdzi, że „samooczywistość» moralnych prawd — to po prostu to, do czego najbardziej się przywykło, co po-

¹⁵ W. I. Lenin, *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa 1956, s. 163. Por. także s. 189.

¹⁶ *Podstawy filozofii marksistowskiej*, przekład z rosyjskiego, Warszawa 1960, s. 403.

¹⁷ R. M. Hare, op. cit., s. 64.

¹⁸ Por. H. Feigl, *Validation and Vindication*, w cytowanej antologii Sellarsa i Hospersa.

wszechnie przyjęte i trwałe w świadomości, co nie wywołuje wątpliwości u tego, kto przyzwyczaił się tak myśleć, jak myślą inni”¹⁹. Zrozumiałe, że za tą „samooczywistością” kryje się też niezbędność społeczna określonych reguł moralnych. Tak na przykład „samooczywistość” reguły dotrzymywania obietnic Drobnicki wyjaśnia, ukazując jej społeczną doniosłość. „Trudno wyobrazić sobie — pisze — jak by mogło istnieć społeczeństwo, jeśli ludzie nie mogliby polegać na tym, że inni będą w przyszłości tak właśnie postępować, jak dobrowolnie się zobowiązali”²⁰. A w książce, napisanej wspólnie z Kuźminą, Drobnicki dowodzi, że intuicje etyczne są „produktem długotrwałego procesu społecznego”, przyswajaniem sobie przez jednostkę „w gotowej postaci” i wydającym się jakby „czymś bezpośrednio danym, wyprzedzającym wszelką konkretną działalność świadomości”²¹. Z tym, że do zakorzenienia się tych intuicji w świadomości jako czegoś „samooczywistego” przyczynia się fakt wielokrotnego powtarzania podobnych „aktów oceny”.

Niepodobna tedy, zdaniem marksizmu, zdać sobie sprawę z istoty pojęć etycznych, posunąć się naprzód w rozumieniu problematyki wartości, jeśli ucieka się do tego rodzaju założeń filozoficznych, jakie upowszechniają przedstawiciele intuicjonizmu w etyce. Jedyną drogą wywiązania się z tego zadania jest ta sama droga poznawcza, po której kroczy wszelka nauka, a więc droga poznania, wychodząca z doświadczenia i rozumowania. Nie znaczy to, że droga etyki nie może posiadać swej odrębności i swoistości, ale posiadają ją przecież i różne inne nauki, tyle, że wszystkie one, w tym i etyka, nie mogą, chcąc nauką pozostać, zejść ze wspólnego im wszystkim toru. Albo inaczej: bez wątpienia różne typy nauki posługują się różnymi procedurami poznawczymi, ale u podłoża tych różnych procedur tkwi w ostatecznym rachunku jedno i to samo: empirycznie pojmowane doświadczenie i rozwijające się na jego podstawie teoretyczne myślenie.

Marksizm z swej istoty nie może także nie zwalczać uprawiania etyki normatywnej z takiej perspektywy, w której gubi się czy niepomierne maleje znaczenie nauki i potrzeb ludzkich, a społeczno-ekonomiczne podłoże zjawisk i problemów moralnych ledwo, jeśli w ogóle, jest dostrzegane. Stanowisko intuicjonizmu jest sprzeczne nie tylko z ontologią i teorią poznania marksizmu, ale i z jego materialistycznym pojmowaniem życia społecznego. Pojmowanie zaś to zwraca się również przeciwko temu, co intuicjoniści niekiedy nazywają „fenomenologią świadomości moralnej”. A to dlatego, że ta „fenomenologia”, czyli opis faktycznego „doświadczenia moralnego” ludzi, ignoruje, a przynajmniej nie docenia społecznych i ekonomicznych wyznaczników tego doświadczenia, przede wszystkim zaś nie bierze pod uwagę jego klasowego rozwarstwienia. Można nie stawiać sobie

¹⁹ O. G. Drobnicki, *Oprawdanie beznrastwiennosti*, Moskwa 1963, s. 30.

²⁰ *Ibidem*, s. 33.

²¹ O. G. Drobnicki i T. A. Kuźmina, *Kritika sowremionnych burżuaznych etycznych koncepcij*, Moskwa 1967, s. 117.

zadania opisu „doświadczenia moralnego”. Można — z większą lub mniejszą konsekwencją (jak to zwykle czynią kierunki lingwistyczne w etyce) porzucić na analizie typu znaczenia terminów etycznych i pełnionych przez nie funkcji w języku potocznym. Ale skoro się już podejmie próbę deskrypcji „doświadczenia moralnego” w jego całokształcie, musi się, wedle marksizmu, w pełni uwzględniać społeczne, ekonomiczne i klasowe determinanty tego doświadczenia. Toteż dokonywane przez intuicjonizm opisy „doświadczenia moralnego” koncentrujące się przede wszystkim na introspekcyjnej deskrypcji indywidualnych przeżyć moralnych, stanowi dla marksizmu duży krok wstecz w porównaniu z opisami, względnie z dotyczącymi tych opisów postulatami, takich niemarksistowskich teoretyków moralności, jak na przykład Lévy-Bruhl²².

Etyka normatywna, zbudowana na podwalinach intuicjonistycznej metaetyki, jak już pisałem, najlepiej służy tendencjom zachowawczym, konserwatywnym. Jest to jedna z ważkich przyczyn, dla których ogół marksistów negatywnie ocenia funkcję klasową tej metaetyki. Ocena ta w swej negatywności idzie wszakże częstokroć zbyt daleko, etyka intuicjonizmu bowiem w pewnych okolicznościach może odgrywać i odgrywała rolę postępową. Toć w ciągu wieków kształtowały się u ludzi nie tylko intuicje służące utrzymaniu ustroju własności prywatnej. Kształtowały się również — a proces ich formowania ma znacznie wcześniejsze początki od formowania się instytucji związanych z oddziaływaniem na ludzi własności prywatnej — intuicje etyczne zwracające się przeciwko okrucieństwu, deptaniu godności ludzkiej, wiarołomstwu, rozbojowi i ludobójstwu. A więc w pewnych warunkach, jak to miało niedawno miejsce w walce z hitleryzmem, apel do intuicji może posiadać jawnie postępowy charakter i odzwierciedlać postępowe prądy socjalne. Oczywiście, nie oznacza to rozgrzeszenia teoretycznego intuicjonizmu, którego podstawowy błąd polega na przypisywaniu społecznie przecież kształtowanym intuicjom znaczenia poznawczego²³.

Tak czy inaczej pozostaje faktem, że etyka intuicjonizmu jest w swej istocie klasowa, sprzyjając z reguły zastanym, opartym na klasowym podziale stosunkom społecznym. Przyznają to i niemarksistowscy uczeni, jak A. MacIntyre. Wpierw cytuje on opinię J. M. Keynesa, że nie ma racji po temu, aby dziś rezygnować z fundamentalnych intuicji Moore'a, ukazujących przyjemności ludzkiego współżycia i kontemplacji piękna jako Dobro, jako Ideał, jakkolwiek intuicje te są współcześnie zbyt nieliczne i zbyt wąskie, aby odpowiadały teraźniejszemu doświadczeniu. Dodatkową „wygodę” użyczaną przez intuicjonizm Moore'a Keynes widzi w tym, że pozwala on na „uzasadnienie doświadczenia, całkowicie niezależne od zewnętrznych wydarzeń”, choćby od takich, jak to, że ludzie obecnie nie

²² Por. L. Lévy-Bruhl, *Moralność i nauka o obyczajach*, Warszawa 1961.

²³ Do intuicji, a także do odslaniającego ją potocznego myślenia, odwołuje się również i Prichard, prześcigając nawet innych intuicjonistów swą wiarą w niezawodność intuicji.

mogą żyć bezpiecznie w warunkach nieskrępowanego indywidualizmu, będącego „nadzwyczajnym” osiągnięciem „wczesnych dni edwardowskich”. Nawiązując do tych opinii MacIntyre stwierdza: „Wszystko to zależy, oczywiście od tego, kto to są ci ludzie i do jakiej klasy społecznej należą. Wartości, które Moore wywyższa, należą do dziedziny prywatnego raczej niż publicznego życia; i, jak bardzo są one ważne, wykluczają one wszystkie wartości związane z dociekaniem intelektualnymi i z pracą. Wartości Moore’a są to wartości chronionego czasu wolnego (*protected leisure*), choć parafialny i klasowy charakter postaw Moore’a ujawnia się raczej w tym, co on wyklucza, niż w tym co ceni”²⁴. A. MacIntyre zdaje sobie sprawę ze związku etyki normatywnej Moore’a z intuicjonistyczną metaetyką, gdyż stwierdza, iż celem jego uwag dotyczących klasowego charakteru wartościowań Moore’a, jest wskazanie na to, że — mimo zapewnień o samooczywistości ferowanych przez Moore’a sądów etycznych — wartościowania te jednak są nader kontrowersyjne. Nota bene, wielu wskazywało i wskazuje również na klasowy charakter systemu etycznego Rossa. Jego kodeks moralny często traktuje się jako „kodeks gentelmana angielskiego”. Dla intuicjonisty Ewinga jest to jednak kodeks stosowalny w każdej cywilizowanej społeczności ludzkiej²⁵.

Na zakończenie należy jeszcze ostrzec czytelnika przed pozorną analogią pomiędzy „nienaturalnymi”, nadzmysłowymi cechami etycznymi u intuicjonistów, a nienaturalną „nadzmysłową” wartością wymienną towarów u Marksa. Ostrzeżenie to jest na miejscu, ponieważ marksiści konstruuując teorię wartości etycznych, nierzadko wychodzą od marksowskiego pojmowania wartości wymiennej, spodziewając się per analogiam uzyskać cenne naukowe rezultaty w aksjologii. Otóż Marks kilkakrotnie w pierwszym rozdziale *Kapitału* wskazuje na to, że przedmiot użytku ludzkiego, jak na przykład stół, „gdy tylko występuje jako towar, przeobraża się w rzecz jednocześnie zmysłową i nadzmysłową”²⁶. Marks podkreśla, że w przeciwieństwie do zmysłowo namacalnej przedmiotowości ciała towaru, przedmiotowość wartości (idzie o wartość wymienną) nie zawiera ani atomu materii naturalnej²⁷. Ale byłoby zasadniczym błędem uważać, że Marks, odmawiając wartości wymiennej towaru „zmysłowej przedmiotowości”, traktuje tę wartość w sposób, w jaki traktują wartości intuicjoniści. Dla Marksa to co jest pozbawione zmysłowej przedmiotowości, w żaden sposób nie jest czymś „nienaturalnym”, wynoszącym się ponad świat materialny, jak u intuicjonistów. Co tej przedmiotowości nie posiada, może dla Marksa być tylko czymś społecznym, czymś organicznie powiązaniem ze światem zjawisk społecznych i ludzkiej praktyki. Słusznie więc stwierdzają Drobnicki i Kuźmina, że u intuicjonistów „pozazmysłowe”, interpretowane jako „pozaspoleczne”, „traci swą realność i staje się beztreściowym

²⁴ MacIntyre, op. cit., s. 27.

²⁵ Por. A. C. Ewing, *Second Thoughts in Moral Philosophy*, London 1964, s. 40.

²⁶ K. Marks, *Kapitał*, t. 1, Warszawa 1960, s. 76.

²⁷ Ibidem, s. 50.

pojęciem, nieuchwytnym dla teoretycznej analizy”²⁸. I słusznie zwracają uwagę, że „przypisywanie wartości obiektowi samemu w sobie, niezależnie od jego związków z innymi obiektami w systemie stosunków społecznych, stanowi odmianę owego fetyszyzmu, którego ekonomiczną formę podał krytyce Marks w *Kapitale*”²⁹.

A ten fetyszyzm jest znów niewątpliwie formą alienacji, formą jarzmiącego podporządkowania człowieka jego własnym tworem. Intuicjonizm w etyce jest to wszak pogląd, przeciwstawiający człowiekowi i wynoszący ponad człowieka wartości, pojmowane jako istotności niezależne od ludzi, ich społecznych stosunków i społecznej praktyki. Dla marksizmu wyobcowanie wartości z tego kontekstu jest zabiegiem, stanowiącym w istocie przejaw alienacji i umacniającym jej panowanie w życiu ludzkim.

„Tajemniczość formy towarowej — pisze Marks — polega [...] po prostu na tym, że odzwierciedla ona ludziom społeczne znamiona ich własnej pracy jako przedmiotowe znamiona samych produktów pracy, jako społeczne własności naturalne tych rzeczy[...] Dzięki temu qui pro quo produkty pracy stają się towarami, rzeczami zarazem zmysłowymi i nadzmysłowymi, społecznymi[...] Aby więc znaleźć analogie, trzeba się przenieść w mgławicę świata religii. Tu produkty ludzkiej głowy wydają się obdarzone własnym życiem, samodzielnymi postaciami, pozostającymi w stosunkach z sobą i ludźmi”³⁰. Oczywiście, między marksistowskim opisem fetyszyzmu towarowego a fetyszyzmem etycznym intuicjonistów zachodzi tylko analogia i nie należy jej absolutyzować, trzeba widzieć i różnice, a nie tylko podobieństwa. Niemniej jednak fakt, że dla marksistów intuicjonizm w etyce stanowi odpowiednik świadomości fetyszystyczno-religijnej, że jest przez nich widziany jako swoisty przejaw alienacji, która przecież posiada nie tylko znaczenie teoretyczne, lecz i praktyczne — do końca wyjaśnia ich powszechną negatywną ocenę tego kierunku metaetycznego.

Марек Фритцханд

ИНТУИЦИОНИЗМ, НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА, МАРКСИЗМ

Автор в первой части своей статьи занимается взаимоотношением нормативной этики и интуиционистической метаэтики. Особенно хочет доказать, что если даже интуиционистическая метаэтика была бы правильной, то и тогда она не имела бы никакого практического значения для нормативной этики.

Вторая часть статьи посвящена отношению марксистов к интуицизму и выясняет причину сплошного осуждения этого метаэтического направления марксистами.

²⁸ O. G. Drobnicki i T. A. Kuźmina, op. cit., s. 107.

²⁹ Ibidem, s. 108.

³⁰ K. Marks, *Kapitał*, t. 1, op. cit., s. 77.

Marek Fritzhand

INTUITIONISM, NORMATIVE ETHICS, MARXISM

In the first half of his article the author deals with the relationship between normative ethics and intuitionistic metaethics. In particular he tries to demonstrate that even if the intuitionistic metaethics were right, it would not have any practical importance for normative ethics.

The second part of the article deals with the attitude of marxists towards intuitionism and explains the general disapproval by the marxists of that meta-ethical trend.