

KAZIMIERZ TWARDOWSKI

## Wykłady z etyki

Z ramienia Komitetu Wydawniczego Pism Kazimierza Twardowskiego przy Polskim Towarzystwie Filozoficznym przygotowała do druku

IZYDORA DĄMBSKA

Kazimierz Twardowski w opublikowanych za życia pracach rzadko stosunkowo wypowiadał się na tematy etyczne. Tematy te jednak stale go nurtowały i poświęcał im wiele uwagi w swych wykładach uniwersyteckich zarówno historycznych, jak i systematycznych. Zależało mu na ugruntowaniu etyki rozumianej jako nauka, a nie będącej li tylko — jak mawiał — „etykologią”, tj. nauką opisującą różne stanowiska czy systemy etyczne oraz różne sposoby zachowania się i postępowania ludzi, decydujące o moralności obowiązującej w różnych czasach czy różnych środowiskach. Za niezbędny warunek wypracowania właściwego pojęcia etyki naukowej uważał zbadanie zasadności argumentów sceptycznych, jakie przeciw możliwości etyki jako nauki niejednokrotnie sformulowano\*. Wyrazem tych właśnie badań Twardowskiego był jego wykład uniwersytecki „O sceptycyzmie etycznym”, który po raz pierwszy wygłosił w semestrze letnim 1905/06 r., a powtarzał z różnymi zmianami w semestrach letnich lat 1909/10, 1913/14, 1919/20, 1923/24 i 1927/28.

Zachowane w bogatej spuściźnie rękopiśmiennej Twardowskiego konspekty tych wykładów, częściowo pisane *in extenso* (wykład 1905/06), częściowo w formie dyspozycji, notatek i odsyłaczy, są podstawą niniejszego wydania. Opiera się ono w zasadzie na wersji przyjętej przez Twardowskiego w 1923/24 r., gdyż wersja ostatnia z 1927/28 r. daje tylko (z nielicznymi wyjątkami) zwięzłą dyspozycję i nie wnosi prawie żadnych nowych sformułowań. Konspekt wykładów z 1923/24 r. pisany jest

\* Poglądy etyczne Twardowskiego przedstawiła obszernie D. Gromska w artykule „Poglądy etyczne Kazimierza Twardowskiego”, „Ruch Filozoficzny” 1959, t. 19, s. 9 i n.

także w znacznej mierze w formie dyspozycji, odsyłającej z dokładnym podaniem stron do najpełniejszego tekstu z roku 1905/06, ale zawiera również *in extenso* niektóre nowe, w porównaniu z wcześniejszymi wykładami, sformułowania. Kierując się zawartymi w tej wersji wskazówkami i odsyłaczami, dokonałam scalenia tekstu powtórzonego, tj. nadal przez autora akceptowanego, z ustępami nowymi. Pewne warianty czy uzupełnienia z innych lat, nie objęte redakcją z 1923/24 r., lecz dla stanowiska Twardowskiego interesujące, zamieściłam w zasadzie w przypisach; niektóre (wyjątkowo), ze względu na ich wagę, włączyłam w tekst samego wykładu, informując o ich proveniencji w przypisie.

Dla ułatwienia lektury bądź co bądź dość długiego tekstu zaznaczyłam w formie śródtytułów sprawy omawiane w poszczególnych częściach wykładu.

Staralam się możliwie wiernie zachować brzmienie konspektów, wprowadzając jedynie bardzo nieliczne niezbędne językowe poprawki. Wyrazy dodane ujęłam w kwadratowe nawiasy.

Izydora Dąmbska

## O sceptycyzmie etycznym

### Wykładów z etyki część II\*

#### [1. Pojęcie sceptycyzmu i jego rodzaje]

Sceptycyzm etyczny — wykłady niniejsze uzupełnienie[m] i dokończenie[m] zimowych<sup>1</sup>, zarazem całość dla siebie. Różnią się od zimowych charakterem: nie są referujące, historyczne, lecz rozważają pewien kompleks zagadnień, grupujący się około pytania, czy i o ile sceptycyzm jest na polu etyki uprawniony, a więc czy etyka (jako nauka) jest możliwa. Wszak przegląd głównych kierunków etyki naukowej w zimie dokonany mógł nasunąć myśli bardzo sceptyczne. Platon — Hobbes, intelekt[ua-  
lizm] — emocjonalizm]. Tyle usiłowań, tyle różnych prób, tyle poglądów — a zgody nie osiągnięto. Podobnie powstały sceptycyzmy religijne, metafizyczne, epistemologiczne — więc i etyczny.

Wyraz „sceptycyzm” od *skēptomai* przez epsilon: „przypatrywać się”, „ogłądać dokładnie”; dalej przenośnie: „rozważać”, dalej „wahać się”, „niedowierzać”, „wątpić” (nie mieszać z *skēpto* przez etha — „opierać” i *skēptomai* „opierać się”, skąd *skēptron*, *sceptre* — „berło”). Więc sceptycyzm — kierunek myślowy, postawa myślowa, nacechowana niedowierzaniem, wątpieniem. Stąd wstrzymywanie się od stanowczych twierdzeń.

Od sceptycyzmu właściwego należy odróżnić sceptycyzm metodyczny. Czasem występuje sceptycyzm jako tzw. metodyczny, jako środek badawczy, środek dojścia do wiedzy, o której możliwości w gruncie rzeczy się

---

\* Za pierwszą część wykładów z etyki należy uznać tworzący oddzielną całość, obszerny, nie opublikowany dotąd wykład K. Twardowskiego pt. „Główne kierunki etyki naukowej”. Wykład ten był poświęcony 1) systematyce pojęć i stanowisk etycznych i 2) ich historycznej ilustracji. Trzecia, pozytywna część wykładu, zatytułowana „O zadaniach etyki naukowej”, rozwinięta obszernie w 1905/06 r., została w późniejszych latach przez Twardowskiego ogromnie skrócona, raczej sygnalizowana tylko. Może być nie zadowolająca już samego autora. Zarówno część III, jak i mniej znacząca dla poznania poglądów etycznych samego Twardowskiego, lecz zawierająca wiele pożytecznych, dziś już na ogół nie podawanych informacji, część I, zostaną opublikowane w następnych tomach „Etyki”.

<sup>1</sup> „Wykład zimowy”, o którym tu mowa, nosił tytuł: „Główne kierunki etyki naukowej” i był poświęcony: 1) systematyce pojęć i stanowisk etycznych; 2) ich historycznej ilustracji.

nie wątpi. Na przykład stosują go św. Augustyn i Descartes. Szukając niewzruszonej podstawy dla wiedzy i chcąc to, co wiedzieć możemy, odzielić od tego, co jest wątpliwe, próbują niejako, co też można podać w wątpliwość, aby zobaczyć, co się przy tym ostanie, jako niewątpliwe. Obaj dochodzą do zgodnego wyniku, że o wszystkim można wątpić, tylko nie o własnym wątpieniu, a dalej o własnym myśleniu i istnieniu — *co-gito, ergo sum*. Stąd potem dalsze wnioski już całkiem niesceptyczne. Więc sceptycyzm metodyczny jest tylko stadium prowizorycznym.

Według tego, o czym się wątpi i czemu się niedowierza, rozróżnia się różne odmiany sceptycyzmu. Nas tu obchodzi:

I. Sceptycyzm ogólny, filozoficzny czyli epistemologiczny. Niedowierzenie władzom, zdolnościom poznawczym, wątpienie o możliwości poznania prawdy.

1. Sceptycyzm radykalny. Nihilizm filozoficzny. Agnostycyzm epistemologiczny. Pogląd, według którego żadną miarą nie jesteśmy zdolni niczego poznać. Nie istnieje poznanie. Absolutne niedowierzenie naszym władzom poznawczym. Jako przedstawiciela przytacza się zwykle Gorgiasza z Leontinoi na Sycylii (483-375). Jego pogląd streszcza Sextus Empiricus (około 200 r. po Chr.): *Ouden estin* (nic nie istnieje, nie ma nic); *ei kai estin, akatalepton anthropon* (jeżeli nawet coś istnieje, nie jest dostępne poznaniu ludzkiemu); *ei kai katalepton, alla toi ge anexoiston kai anermeneuton to pelas* (jeśli nawet jest dostępne ludzkiemu poznaniu, to przecież nie można tej wiedzy ujawnić ani udzielić komuś innemu). Wiadomo, że ten radykalny sceptycyzm, ten nihilizm filozoficzny, obarczony jest wewnętrzną sprzecznością: jeśli bowiem nic poznać i nic wiedzieć nie możemy, to nie możemy też wiedzieć, że nic wiedzieć nie możemy. Twierząc więc, że nic wiedzieć nie możemy, popadamy w sprzeczność. Nawet głoszona przez niektórych radykalnych sceptyków zasada *epoche* — wstrzymywania się od wszelkiego twierdzenia nic tu nie pomaga, gdyż zawiera ona *implicite* przekonanie, że nic wiedzieć nie można. Inaczej nie trzeba by żadnej *epoche*. Toteż obok tego radykalnego sceptycyzmu występuje jeszcze inna forma sceptycyzmu rzeczowego epistemologicznego, którą można by nazwać sceptycyzmem umiarkowanym.

2. Sceptycyzm umiarkowany. Nie zaprzecza on możliwości poznania i osiągnięcia prawdy wszelakiej, lecz nie wierzy w możliwość osiągnięcia prawdy bezwzględnej, uznając jedynie dostępność dla nas prawdy względnej. Prawda — tyle co sąd prawdziwy. Prawda bezwzględna — tyle co sąd bezwzględnie prawdziwy, sąd bezwarunkowo prawdziwy, sąd, którego prawdziwość nie jest zależna od zmiennych warunków, tak iż z ich zmianą sąd prawdziwy mógłby się stać mylnym, a mylny prawdziwym. Sąd

prawdziwy bez zastrzeżeń to prawda bezwzględna, sąd prawdziwy z zastrzeżeniami to prawda względna. Stąd nazwa relatywizmu dla tego rodzaju sceptycyzmu. Gdyż *relatio* znaczy „stosunek”, a to, czy sąd jakiś jest prawdziwy czy nie, zależy — według tego poglądu — od stosunku jego do pewnych warunków — więc prawdziwy jest sąd z e w z g l ę d u na te lub inne warunki, okoliczności. Na przykład sąd: „Tego roku dnia 5 maja bzy jeszcze nie kwitną” jest sądem względnie prawdziwym — wydany bowiem u nas jest prawdziwy, a gdzieś w krajach cieplejszych jest fałszywy. Albo sąd: „Rak jest chorobą nieuleczalną”, dzisiaj prawdziwy, może się okazać kiedyś fałszywym. I tak z wszystkimi prawdami — według relatywistów. O żadnej nie możemy powiedzieć, że jest bezwzględna, nieuwarunkowana, bezwarunkowa, absolutna — Istnieje odmiana relatywizmu, zwana subiektywizmem. Pogląd, według którego prawdziwość lub fałszywość sądu zależna [jest] od tego, kto go wydaje. Za twórcę tego poglądu uchodzi sofista Protagoras (481-411). *Panton chrematon metron anthropos*. Człowiek miarą wszechrzeczy. Dwójaka interpretacja: interpretacja rodzajowa i interpretacja indywidualistyczna, według tego, czy „człowiek” [bierze się] jako „człowiek w ogóle” czy jako „każdy, jakikolwiek człowiek”. Według pierwszej mówi się np.: „To, że dwa razy dwa jest cztery albo że z dwóch sądów sprzecznych jeden jest prawdziwy, to jest prawdą dla człowieka; my dzięki naszej organizacji psychofizycznej tak sądzić musimy i inaczej nie możemy. Ale dla istot inaczej zorganizowanych mogłoby dwa razy dwa być pięć”. Według drugiej interpretacji: „Ten kwiat ma bardzo miłą woń”. To prawda dla mnie, ale dla kogoś innego, kto tej woni nie lubi, sąd ten jest fałszywy. Więc równouprawniony z sądem: „Ten kwiat ma miłą woń” jest sąd: „Ten kwiat ma niemiłą woń”. I chodzi tylko o to, kto kogo potrafi przekonać. Nie w wypadkach takich jak z tą wonią, ale w takich, jak np. gdy ktoś twierdzi: „Szczęście najwyższe człowieka polega na badawczej pracy naukowej” — a drugi: „Polega na umiarkowanym używaniu rozkoszy fizycznych”. Dla jednego to prawda, dla drugiego tamto.

Relatywizm wraz z subiektywizmem występują nie tylko jako doktryna filozoficzna oparta na pewnych rozważaniach teoretycznych czysto, lecz są często też wynikiem doświadczenia życiowego, skierowanych ku niemu rozmyślań i pewnego usposobienia, nacechowanego beznamietnością, wyrozumiałością. Ludzie wszechstronnie wykształceni, posiadający szerokie widnokreśli, kształceni podróżami i obcowaniem z najrozmaitszymi osobnikami i narodami, dochodzą często do tego, że przyznają innym przekonaniom równe prawo jak swoim własnym — na każdym polu. Unikają jednostronności, ekskluzywności, wyłączności i gotowi są uznać w przekonaniach cudzych nie mniej słuszności jak we własnych, przyznając, że własne przekonania zawdzięczają warunkom, w których

sami wyrosli, że jednak te własne przekonania nie mogą mieć pretensji do absolutnej prawdziwości, do charakteru wyczerpującego. To sceptycyzm wielu tzw. światowców w dobrym tego słowa znaczeniu. Michał Montaigne go m. in. reprezentuje. Z polskich autorów biskup Ignacy Kraśnicki w granicach wskazanych sukienką duchowną. Kto zna powieść Weyssenhoffa *Pan Podfilipski*, w bohaterze znajdzie reprezentanta takiego sceptycyzmu. Zwłaszcza w kwestii zwyczajów i obyczajów i w zakresie moralistyki ten sceptycyzm, tak samo jak czysto teoretyczny relatywizm i subiektywizm, odgrywa ważną rolę.

II. Sceptycyzmy szczególne, specjalne. Obok sceptycyzmu ogólnego, filozoficznego czy epistemologicznego mamy szereg sceptycyzmów szczególnych. Tamten obejmuje całokształt tego, co może być przedmiotem wiedzy ludzkiej, poznania ludzkiego lub czego tyczy się może pragnienie wiedzy. Szczególne sceptycyzmy, czyli ograniczone sceptycyzmy, są kierunkami, poglądami, które niedowierzają bądź pewnym źródłom wiedzy, uważając je za tylko rzekome źródła, a opartą na nich wiedzę za pozorną (i tak empiryk nie dowierza rozumowi, a racjonalista doświadczeniu zewnętrznemu), bądź tyczą się pewnych przedmiotów, pewnych zakresów wiedzy. Tu należy sceptycyzm np. religijny [i] metafizyczny. Sceptycyzm religijny. Dwa znaczenia. W pierwszym jest to sceptycyzm na niekorzyść religii, więc niedowierzanie, podawanie w wątpliwość tego wszystkiego, co jest treścią religii i co drogą objawienia ma nam być dane. Więc niedowiarstwo w potocznym znaczeniu, tzw. brak wiary. Czyli racjonalizm, tj. przyjmowanie tylko tego, co nam rozum uprzystępnia. Odrzucenie nadprzyrodzonych źródeł wiedzy. Znaczenie drugie — na korzyść religii. Mianowicie niektórzy twierdzą, że rozum ludzki prawdziwej wiedzy nam dać nie może, że zatem szukać jej możemy i znaleźć ją możemy jedynie w objawieniu. Tu należy po części teoria dwojakiej prawdy, ok. 1200 r. się zjawiająca; tu należy w innym zupełnie znaczeniu jako najwybitniejszy przedstawiciel Błażej Pascal (1623-1662). Sceptycyzm metafizyczny (pozytywizm, agnostycyzm umiarkowany). Polega na niedowierzaniu wszelkiej wiedzy, która sięga poza zakres doświadczenia, rozprawia o początku i istocie świata, o nieśmiertelności duszy itd. Więc należą tu wszelkie konsekwentnie i skrajnie przeprowadzane kierunki empiryczne: sofisci, Sokrates, najwybitniej Hume w wieku XVIII. Pozytywizm wszelakiego rodzaju, który także w starożytności miał swych przedstawicieli. Sokrates poniekąd także takim antymetafizykiem. Pendant tworzy znowu kierunek, który niedowierza zmysłom, doświadczeniu w ogóle, lecz raczej rozumowi; tj. racjonalizm w innym znaczeniu aniżeli poprzednio; przykładem taki Parmenides albo Leibniz. Pogodzeniem obu tych kierunków ze sobą

pragnie być kantowski krytycyzm, który będąc antymetafizycznym, przecież szuka pogodzenia z wiarą religijną i staje się tym sposobem sceptycyzmem religijnym, na korzyść i niekorzyść religii.

## [2. Pojęcie i rodzaje sceptycyzmu etycznego]

Czymże teraz jest sceptycyzm etyczny? Nie dowierza naszemu poznaniu naukowemu, gdy chodzi o zagadnienia etyczne (może się łączyć z dogmatyzmem religijnym). Aby odpowiedzieć, uprzytomnijmy sobie, czym jest etyka. Otóż pojęcia etyki bywają różne.

Etyka opisowa. Etykologia. Jest to nauka, która bierze sobie za zadanie zebranie i objaśnienie wszystkich faktów natury etycznej, moralnej, wykazywanie ich genezy. Takim faktem jest, że postępowanie ludzkie oceniamy rozmaicie, nazywając je dobrym lub złym, chwając lub ganiąc je. Albo fakt, że człowiek doznaje wyrzutów sumienia. Albo fakt, że mamy poczucie obowiązku. Albo fakt, że poglądy na to, co dobre i złe, bywają różne. Albo fakt, że zakazy i nakazy opierają się na różnych podstawach: powołują się na wolę bożą albo na względy użyteczności publicznej, albo na jakieś ideały etyczne. To wszystko są fakty, po części natury historycznej, po części dane nam bezpośrednio w codziennym doświadczeniu. Tak samo jak fakt pewnego związku między poglądami etycznymi społeczeństwa a jego urządzeniami społecznymi. Bardzo obfity program takiej etyki opisowej podał Ochorowicz („Przegląd Filozoficzny” IX/1) w rozprawie *O metodzie w etyce*. Otóż zaraz należy powiedzieć, że przeciw takiej etyce sceptycyzm etyczny wcale się nie zwraca. Taka etyka jest nauką historyczno-psychologiczno-społeczną i chyba sceptycyzm epistemologiczny mógłby tu istnieć.

Więc nie zwraca się sceptycyzm etyczny przeciw etyce opisowej, lecz przeciw naukowej etyce normatywnej. Ogólnie [jest to] nauka taka, która bada wartości życiowe. Jej założeniem i jej rdzeniem teza, że istnieją wartości życiowe i że można naukowo szereg twierdzeń o nich wyowiadać. Więc i te wartości życiowe muszą wskutek tego mieć charakter ogólny, powszechny. Zasadnicze tezy etyki naukowej: Przedmiot[y] A, B, C, ma[ją] wartość dodatnią [przedmioty] X, Y, Z wartość ujemną, przy czym zachodzą różnice takie a takie w stopniu wartości, np. przedmiot A ma większą wartość dodatnią aniżeli przedmiot B. Albo też formułować można tak: przedmiot, który posiada cechę M, ma wartość dodatnią. W zastosowaniu do naszej sprawy: ma wartość dodatnią moralistyczną<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Po tych słowach w nawiasie uwaga: „O kryterium tym razem dotąd jeszcze nie mówiłem. Wszystko w wywodach było oparte na założeniu, że istnieją różne

Chodzi o rozróżnienie tego, co w znaczeniu etycznym dobre i co w znaczeniu etycznym złe. Różne przy tym stopnie dobra i zła, meinongowska skala oceny<sup>3</sup>, większe i mniejsze wartości etyczne, ważniejsze i mniej ważne obowiązki, większe i mniejsze występki. Więc także sądy: „M jest wyższym obowiązkiem od N” albo „ma większą dodatnią wartość etyczną”; i tak samo z ujemną wartością. Otóż przeciw temu rozróżnieniu tego, co etycznie dodatnie i etycznie ujemne, przeciw tym wszystkim związanym z tym sądom zwraca się sceptycyzm etyczny, zajmując wobec nich postawę niedowierzającą.

Dla celów praktyczno-naukowych, dla rozpatrzenia sceptycyzmu etycznego można analogicznie do tez Gorgiasza formułować jego stanowisko w trzech tezach: 1. Różność między dobrem i złem nie istnieje. 2. Jeśli istnieje, nie można jej poznać, ani ująć w sposób obiektywny, posiadający bezwzględny walor. 3. Jeżeli istnieje i można ją poznać i ująć obiektywnie, to jest to bez znaczenia praktycznego, albowiem wiedza o tym nie skłoni nikogo do tego, by odpowiednio postępował. „*Video meliora [proboque, deteriora sequor]*” Ovid., *Met.* VII] <sup>4</sup>.

W tych tezach wyczerpuje się cały sceptycyzm etyczny. Wszelkie jego formy i odcienie w tym się zamykają. Możemy dla [ich] odróżnienia wprowadzić terminy: Pierwszą formę nazwiemy nihilizmem etycznym. Spokrewniony z nim nominalizm etyczny. Drugą formę [nazwiemy] agnostycyzmem etycznym. Trzecią praktycznym sceptycyzmem etycznym albo pesymizmem etycznym. Łatwo zauważyć, że dla kogoś, kto wyznaje agnostycyzm etyczny, dość obojętna jest kwestia, czy istnieje owa różnica [obiektywna] między dobrem a złem. Nic mu bowiem z istnienia owej różnicy nie przychodzi, skoro nie może jej poznać, nie może jej uchwycić. Co ślepemu zależeć może na różnicy

---

wartości życiowe, nie tylko subiektywne, lecz obiektywne, i że etyka właśnie je wskazuje, bada, hierarchizuje”. Ustęp zaś o etyce normatywnej przeredagował Twardowski w wykładzie z 1927/28 r. następująco: „Etyka normatywna ma do czynienia z oceną zupełnie swoistą naszych czynów, intencji, postanowień, dyspozycji (charakterów). Jej rdzeniem i najistotniejszą treścią sądy orzekające: «Przedmiot X jest dobry» albo «Przedmiot posiadający cechę alpha jest dobry» («Przedmiot Y jest zły». «Przedmiot posiadający cechę beta jest zły») stosownie do tego, czy się nie uznaje potrzeby kryterium jak Moore, czy też uznaje się potrzebę kryterium”.

<sup>3</sup> Alexius Meinong (1853-1920), którego poglądy filozoficzne Twardowski wysoko cenił, sformułował swą teorię wartości przede wszystkim w pracach: *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, Graz 1894 (wyd. 2 ukazało się po śmierci Meinonga w 1923 r. w opracowaniu E. Mally'ego pod zmienionym jeszcze przez autora tytułem i z jego uzupełnieniami jako *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie*) oraz *Über emotionale Praesentation* Wien 1917; por.: A. Meinong, *Gesamtausgabe*, vol. III: *Abhandlungen zur Werttheorie*, R. Kindinger (ed.), Graz 1968.

<sup>4</sup> Sformułowanie tez sceptycyzmu etycznego na wzór tez Gorgiasza podaje częściowo według wykładu z 1923/24 r., częściowo zaś według sformułowań z lat 1905/06 i 1927/28.



między czarną i białą barwą? Dlatego też możemy nihilizm i agnostycyzm ściągnąć w jedno, nazywając oba razem teoretycznym sceptycyzmem etycznym. Mamy wtedy następujące dwa rodzaje sceptycyzmu etycznego: 1. Scept[ycyzm] et[yczny] teoretyczny, polegający na twierdzeniu, że różnicy między złem a dobrem nie można stwierdzić, podać obiektywnie<sup>5</sup>. 2. Sceptycyzm etyczny praktyczny (pesymizm etyczny) polegający na twierdzeniu, że można różnicę ową poznać, ale to poznanie jest bez praktycznego znaczenia, gdyż nie wpływa to poznanie na nasze postępowanie.

Sceptycyzm etyczny teoretyczny zwraca się przeciw możliwości wskazania różności między dobrem a złem wprost lub za pomocą kryterium etycznego. Agnostycyzm powiada: Nie podobna naukowo uzasadnić podstawowego założenia żadnej etyki, czy ono występuje w formie sądu: „A jest przedmiotem dobrym”, czy też w formie sądu: „Przedmiot posiadający cechę *a* jest dobry”. W formie drugiej mamy kryterium etyczne w znaczeniu ściślejszym, to jest cechę, którą pewne przedmioty odróżniamy od drugich, ale w znaczeniu szerszym jest to sąd twierdzący, że pewna cecha jest charakterystyczna dla pewnych jednostkowych przedmiotów lub dla pewnych rodzajów przedmiotów. Otóż sceptycyzm etyczny [teoretyczny] powiada, że się nie da wykazać kryterium etycznego powszechnie obowiązującego. Przyznaje, że ludzie przyjmują różne kryteria, ale uważa je za coś względnego i subiektywnego bądź dlatego, że nie ma w ogóle istotnej różnicy między złem i dobrem, bądź dlatego, że jest niepoznawalna; nie da się uzasadnić w sposób naukowy. Albowiem o tym trzeba pamiętać, że sceptycyzm etyczny zwraca się przeciw istnieniu lub przeciw poznawalności bezwzględnie, a więc powszechnie obowiązującego, kryterium etycznego. Jak długo ktoś formułuje kryterium tylko dla siebie, powiadając sobie, że chce to robić, a tamtego unikać, nie ma jednak pretensji, żeby i inni to samo robili, a tego samego unikali, sceptycyzm nie protestuje. Odzywa się natomiast z chwilą, gdy ktoś powiada nie tylko, iż sam tak a tak postępować postanowił, lecz powiada też, że tak a tak powinno się postępować. Bo w tym słówku „powinno się” tkwi właśnie założenie, iż postępowanie takie jest obowiązkiem, że każdy zobowiązany jest, powinien tak postępować, że kryterium obowiązuje nie tylko jednostki, lecz wszystkich. Więc nie przeciw normom, które sobie ktoś stwarza dla swego domowego niejako użytku, lecz przeciw normom, które mają wszystkich obowiązywać, występuje sceptycyzm etyczny.

Użyłem tu wyrazu „norma” zamiast „kryterium”. To jasne. Oba poję-

<sup>5</sup> W wykładzie z 1927/28 r. Twardowski dopisuje tu na marginesie: „Agnostycyzm wątpi o możliwości poznania, ale może uznawać poczucie dobra i zła”.

cia są blisko związane, o ile chodzi o kryterium logiczne, estetyczne, etyczne — w ogóle praktyczne. Na przykład w architekturze są kryteria sklepień silnych odróżniające je od słabych. Stąd oczywiście norma, że należy stawiać sklepienia posiadające owe kryteria, o ile chodzi o sklepienia silne. Tak samo w etyce. Jeżeli jakieś  $X$  jest cechą postępowania dobrego, przeto należy obrać postępowanie o cesze  $X$ , jeżeli postępowanie ma być dobre. Zresztą będzie o tym jeszcze mowa. Na razie więc **k o n s t a t u j e m y**, że sceptycyzm teoretyczny zwraca się przeciw możliwości wskazania różności między dobrem i złem wprost albo za pomocą kryterium etycznego dla wszystkich obowiązującego. Powiada, że nie ma nic takiego w naturze ludzkiej, co by mogło ludzkość w ogóle skłonić do postępowania etycznego jako takiego. Tyle co do samego znaczenia wyrazów „sceptycyzm etyczny”.

Otóż zadaniem wykładów niniejszych jest rozpatrzenie kwestii, czy sceptycyzm etyczny jest słuszny, **u z a s a d n i o n y**. Krytyka jego argumentów. Inaczej: czy etyka naukowa, więc powszechnie obowiązująca, jest rzeczą możliwą? Kwestia więc [jest] specjalnym przypadkiem sceptycyzmu epistemologicznego, gdzie kwestia słuszności sceptycyzmu łączy się z kwestią, czy jest możliwa wiedza przedmiotowa, jedna dla wszystkich. Ale nadto jeszcze [jest] tu strona praktyczna: czy uzasadniony pesymizm? Sceptycyzm praktyczny zwraca się przeciw tezie, jakoby nawet w razie możliwości podania naukowo uzasadnionego kryterium etycznego płynęły stąd jakieś korzyści dla postępowania ludzkiego. Zaprzecza, jakoby znajomość takiego kryterium mogła się stać fundamentem etycznym, tj. pobudką postępowania zgodnego z tym kryterium. Dalej zaprzecza praktyczny sceptycyzm etyczny, jakoby w ogóle istniał fundament etyczny w ścisłym tego słowa znaczeniu, tj. pobudka skłaniająca nas do postępowania dodatniego w znaczeniu etycznym dla samego takiego postępowania. Gdy np. ktoś postępuje w pewien sposób z pobudek pozornie etycznych, na dnie zawsze znajdzie się przy dokładnej analizie pobudek coś innego, przede wszystkim względ na własną korzyść w najszerszym tego słowa znaczeniu. Ten pesymizm etyczny, jako też agnostycyzm, ma[ją] wiele pozorów, a może więcej jak pozorów, za sobą. Nie ulega bowiem kwestii, że dzisiaj nie ma etyki przez wszystkich uznawanej; sceptycy etyczni powołują się najchętniej właśnie na wielką różnicę zdań panującą co do kryterium etycznego, na ewolucję oraz na mnogość systemów etycznych, więc nic dziwnego, że się już od dawien dawna nasunęło przypuszczenie, że etyka powszechnie obowiązująca, kryterium naukowo uzasadnione, przez wszystkich uznane, jest mrzonką. I mogłoby nasunąć się jeszcze dalsze przypuszczenie, mianowicie, że samo rozprawianie o możliwości etyki naukowej jest stratą czasu. Można by powiedzieć, że rozprawianie to nie ma żadnego celu i znaczenia. Najlepiej

pozostawić kwestię możebności etyki przyszłemu tokowi badań i wypadków. Jeśli etyka naukowa jest możebna, przyszłość kiedyś ją stworzy. Wszak mimo głosów sceptyków próby około stworzenia takiej etyki nie ustają. Więc po cóż dzisiaj rozprawiać? Czy warto było np. rozprawiać, czy można skonstruować balon dający się dowolnie kierować? Czy warto rozprawiać, czy człowiek potrafi kiedyś wyjaśnić początek życia organicznego? Chemicy i biologowie ślęczą nad tym zagadnieniem, a przyszłość okaże, czy ich trudy na coś się przydadzą. Więc tak samo pozostawmy rzecz badaczom etykom i zobaczymy albo sami, albo potomne pokolenia, czy usiłowania ich do celu prowadzą.

Ale takie postawienie kwestii nie jest trafne. A to z trzech powodów. *Primo*: leży w interesie ekonomii pracy naukowej, by nie marnowała sił nad zagadnieniami nierozwiązalnymi. Na przykład kwadraturą koła, *perpetuum mobile*. Jeśli więc słuszność mają sceptycy etyczni, twierdząc, że niepodobieństwem jest wskazać kryterium etyczne, bezcelowe byłoby nad jego wyszukaniem się trudzić. A ze zdaniem sceptyków etycznych należy się tym bardziej liczyć, że podają na poparcie swego poglądu argumenty i że dotychczasowy wynik usiłowań około stworzenia etyki powszechnie obowiązującej przyznawać się im wydaje słuszność. *Secundo*: sprawa etyki powszechnie obowiązującej jest sprawą znaczenia nie tylko teoretycznego, lecz też znaczenia praktycznego w najwyższym stopniu. Wszak etyka to drogowskaz w życiu, to kierowniczka w każdym postępowaniu; jeżeli więc nie ma etyki naukowej, więc powszechnie obowiązującej, musimy urządzić życie na innej podstawie (np. na religijnej) i nie powinniśmy już siebie ani innych ludzi jakimiś naukowymi zasadami moralnymi itp. Jeżeli zaś w zasadzie etyka powszechnie obowiązująca jest możebna, wtedy powinniśmy z wszelkich sił do jej stworzenia się przyłożyć, bo większą ma wartość od religijnej. *Tertio*: może rozpatrzenie argumentów sceptycznych wskaże nam właściwe oblicze etyki naukowej — postać jej jedynie możliwą. Można się od wrogów wiele nauczyć — więc zwolennik etyki naukowej od jej przeciwników. Tylko wtedy mielibyśmy prawo — bo [byłaby to] konieczność — pozostawienia kwestii możebności etyki naukowej do rozwiązania dalszemu biegowi wypadków, gdyby w ogóle kwestia możebności etyki była nie do rozwiązania na drodze teoretycznej. Ale prawdopodobieństwo takiej ewentualności jest znikomo małe. Dlaczego, to rychło zrozumiemy.

Ale inna zdaje się piętzyć większa trudność. Chcąc rozprawić się z etycznym sceptycyzmem [teoretycznym], nie wiadomo od czego zacząć. Nihilizm przeczy istnieniu swoistej różnicy między złem a dobrem. Agnostycyzm przeczy poznawalności tej różnicy. Nad czym mamy się pierwiej zastanowić: czy nad możliwością poznania różnicy tej, czy nad jej istnieniem? Jeżeli bowiem nie możemy jej poznać, nie możemy też

stwierdzić, czy istnieje; jak rozprawić o możliwości jej poznania, jeżeli nie wiemy czy istnieje? Zdaje się więc, że na to, by wiedzieć czy ją możemy poznać, trzeba by wiedzieć, czy istnieje, i że na to, by wiedzieć, czy ona istnieje, trzeba by wiedzieć, czy można ją poznać. Tu błędne koło! Na szczęście jest z niego wyjście. Mamy dwie kwestie: 1. Czy istnieje swoista, istotna różnica między dobrem i złem? 2. Czy możemy tę różnicę poznać? Do pierwszej kwestii nie możemy przystąpić odrębnie od drugiej i przed drugą. Ale jeżeliby udało się wykazać, że twierdzenie drugie: „różnicy między dobrem i złem nie możemy poznać” nie jest uzasadnione, możemy próbować tę różnicę poznać, a tym samym ją stwierdzić. Więc jedyną drogą — próba równoczesnego rozwiązania [kwestii] drugiej i pierwszej. Jeżeli uda nam się poznać tę różnicę, to ona niewątpliwie istnieje. Analogon: Nie wiem, czy tam za drzwiami jest Paweł, czy go nie ma. Nie wiem, czy mogę to rozstrzygnąć. Otóż nie mogę łamać sobie głowy nad kwestią pierwszą odrębnie, póki nie rozstrzygnę drugiej. Ale mogę obie rozstrzygnąć zarazem: wyglądam za drzwi i wtedy poznaję, że tam jest Paweł, a zarazem stwierdzam, że tam jest. Zanim jednak można przystąpić do takiej próby, trzeba odsunąć od siebie przeszkody, trzeba drzwi otworzyć i wyjść za nie. Trzeba rozprawić się z argument[ami] sceptyków — i to z argumentami agnostycyzmu etycznego, tj. podanymi w kwestii drugiej<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Cały ten ustęp, począwszy od słów „Mamy dwie kwestie”, zredagowany został w 1924 r. w miejsce skreślonych w wykładach poprzednich (1906 i 1910) następujących dwóch wersji:

I. „Na szczęście jest z niego wyjście wskazane nam przez rozróżnienie tego, co *physis* i co *pros hemas proteron*. Agnostycyzm twierdzi, że nie możemy poznać różnicy między dobrem a złem. Aby móc tak twierdzić, musi operować jakimiś pojęciami złego i dobrego, gdyż wychodzi z założenia, iż niektórzy uznają możliwość rozróżnienia złego i dobrego, a sceptycyzm właśnie tej możliwości zaprzecza. Więc i my na tym gruncie staniemy i zapytamy się, czy argumenty, które agnostycyzm podaje przeciw możliwości rozróżnienia złego i dobrego, wytrzymują krytykę, są trafne. Jeśli okażą się trafne, zbyteczne będzie pytać się, czy różnica między dobrem a złem istnieje, gdyż wtedy i tak jej nie poznamy; jeśli zaś argumenty okażą się nietrafne, wtedy powiemy: poznać różnicę między ...” [tu tekst urwany].

2. „Mamy dwie kwestie. I kwestia: czy istnieje istotna różnica między dobrem a złem, tj. czy różnica nie jest tylko słowna, nominalna, konwencjonalna, np. jak między «pięknym» a «brzydkim» zdaniem niektórych estetyków (moda!), albo tylko subiektywna, jak między «smacznym» a «niesmacznym». II. kwestia: czy można różnicę między dobrem a złem poznać. Otóż rzecz jasna: jeśli różnicę można poznać, to istnieje ona; jak bowiem można by coś poznać, różnicę stwierdzić, skonstatować i nawet określić ją, gdyby nie istniała? Wszak poznać różnicę znaczy powiedzieć, na czym ona polega, a wtedy musi być, musi istnieć. Więc twierdzące rozwiązanie drugiej kwestii pociąga za sobą twierdzące rozwiązanie pierwszej kwestii. Przeczące zaś rozwiązanie drugiej kwestii nie pociąga za sobą żadnego rozwiązania pierwszej kwestii, gdyż, jeśli nie możemy poznać, stwierdzić, wskazać różnicy między dobrem a złem, to stąd jeszcze nie wynika, że ona nie istnieje. Natomiast nie można rozpocząć od kwestii pierwszej, gdyż samo stwierdzenie, że różnica istnieje lub że nie istnieje, suponuje już wiedzę o tym, na czym różnica polega. Mamy więc drogę jasno wskazaną — zająć się musimy przede wszystkim agnostycyzmem etycznym”.

## [3. Krytyka relatywizmu epistemologicznego]

Rozbiór agnostycyzmu etycznego. Teza: niepodobna wskazać ani uzasadnić sądu bezwzględnie prawdziwego, stwierdzającego różność między dobrem a złem wprost lub za pomocą ogólnie i powszechnie obowiązującego kryterium etycznego. Dlaczego tak twierdzą agnostycy etyczni? Przede wszystkim powołują się na relatywizm epistemologiczny. Jeżeli mianowicie kryterium etyczne ma powszechnie obowiązywać, sąd, który je zawiera, musi być powszechnie uznawany, musi być bezwzględnie prawdziwy (np.: „Dobre jest postępowanie, które płynie ze współczucia”; analogicznie w estetyce: „Piękny każdy przedmiot, który jest ujęciem pewnej różnorodności w jednolitą całość”). Ale — powiadają niektórzy — sądów bezwzględnie prawdziwych w ogóle nie ma. Istnieje tylko względna prawda. Taką względną prawdą jest także sąd każdy zawierający kryterium etyczne. To np., że dobre jest postępowanie płynące ze współczucia, jest także prawdą względną, to znaczy raz jest to prawda, raz nie (np. z litości dla chorego dziecka sprzeniewierza ktoś pieniądze). Jest to relatywizm epistemologiczny. Więc z relatywizmem musimy się rozprawić.

Nie ma etyki bezwzględnej <sup>7</sup>, gdyż nie ma prawdy bezwzględnej. Teza: każda prawda, każdy sąd prawdziwy [jest] względnie prawdziwy — jego prawdziwość od warunków czasu, miejsca etc. zależna. Stanowisko to wynika z pomieszania powiedzeń i sądów i z faktu, że nasze powiedzenia bywają eliptyczne, w sposób niewyczerpujący sformułowane, posiadają wyrazy wieloznaczne i dlatego same są wieloznaczne. Widać to z przykładów relatywistów mających nam pokazać sądy względnie prawdziwe, tj. takie, które ze zmianą warunków z prawdziwych stają się mylnymi. „Posiadam zamek”. Więc tu i wieloznaczność wyrazów i eliptyczność. „Dzisiaj nie ma mrozu”. Przed trzema miesiącami lub na biegunie północnym to nie prawda. Ale powiedzenie „Dzisiaj nie ma mrozu” eliptyczne i wskutek tego wieloznaczne. Dokładnie: „Dnia ... we Lwowie nie ma mrozu”. To prawda bezwzględna, jak „Dnia ... na biegunie północnym nie ma mrozu” — fałszem bezwzględnym. Podobnie: „Ruch jest rzeczą zdrową” (rzekomo fałszem, gdy chodzi o człowieka ciężko na serce chorego albo o zbyt gwałtowny ruch). To samo powie-

<sup>7</sup> W wykładach 1905/06, 1913/14, 1919/20, 1923/24 zamieścił Twardowski szczegółową argumentację, która tworzy treść jego rozprawy, *O tak zwanych prawdach względnych*, opublikowanej po raz pierwszy w 1911 r. W wykładach z 1928 r., przypominawszy, że w tej rozprawie znajduje się owa argumentacja, dał tylko krótkie jej streszczenie. W niniejszym wydaniu wykładów — zważywszy, że rzecz *O tak zwanych prawdach względnych* została przedrukowana w zbiorze *Wybranych pism filozoficznych* Twardowskiego (Warszawa 1965). — idę za wskazówką autora z 1928 r. i podaję argumentację przeciw relatywizmowi epistemologicznemu i subiektywizmowi w brzmieniu skróconym wykładów z tego właśnie roku.

dzenie wyraża raz sąd prawdziwy, raz mylny. Więc powiedzenia mogą być nazwane względnie prawdziwymi i mylnymi. Sądy nie. Podobnie w następujących przykładach: „Rak jest chorobą nieuleczalną”. To albo prawda, albo fałsz. Nie wiadomo. Gdy chcemy wygłosić prawdę, trzeba ściśle biorąc mówić: „Rak jest przypuszczalnie chorobą nieuleczalną”. Jeszcze dokładniej: „Według naszej dzisiejszej wiedzy, tj. w r. 1928, przypuszczamy, że rak jest nieuleczalną chorobą”. (Porównaj przypis 7). To prawda zawsze. Natomiast: „Rak jest chorobą nieuleczalną” jest powiedzeniem eliptycznym, więc tylko względnie prawdziwym, zależnie od interpretacji. Zatem relatywizm epistemologiczny nie ma słuszności w ogóle, więc także i wtedy, gdy chodzi o sądy w zakresie etyki. O ile tam nie chodzi o relatywizm inny. Jeżeli możemy dojść do sądów prawdziwych w etyce, będą to sądy bezwzględnie prawdziwe.

#### [4. *Subiektywizm i jego krytyka*]

Słówek jeszcze o subiektywizmie. Również w mej rozprawie omówiony. Jego teza: Jeden i ten sam sąd może być prawdziwy, gdy go wydaje X, a mylny, gdy go wydaje Y. X i Y albo w ogóle istoty ludzkie, człowiek jakikolwiek, i istoty inne (np. mieszkańcy Marsa), albo pewne grupy ludzkie (człowiek pierwotny i człowiek na wysokim stopniu kultury), albo jednostki ludzkie. Stąd w pierwszym wypadku antropologiczny subiektywizm, w trzecim wypadku indywidualistyczny subiektywizm. Tu przykłady takie, jak „Ta potrawa jest smaczna” = „smakuje mi” bez znaczenia, gdyż nie o ten sam sąd chodzi, gdy powiedzenie to wypowiada X i Y. Trzeba by wskazać przykłady tych samych albo przynajmniej takich samych sądów, wydawanych raz przez X, raz przez Y, przy czym sąd wydany przez X byłby prawdziwy, a taki sam sąd wydany przez Y byłby fałszywy. Ale takiego sądu nikt nie potrafi wskazać, bo musiałby wskazać sąd, który byłby prawdziwy i fałszywy, prawdziwy i nieprawdziwy [zarazem], co by wykraczało przeciw zasadzie sprzeczności. Ale subiektywiści mówią nam: nie musimy się wcale narażać na zarzut popadnięcia w sprzeczność. Bo sprawa ma się tak, że sprzeczność istniałaby tylko wtedy, gdyby te sądy, o które chodzi, miały być bezwzględnie prawdziwe. Istotnie przyznajemy, nie może być bezwzględnie prawdą zarazem, że „Słońce obraca się naokoło Ziemi” i „odwrotnie”, albo, że „Sport wyrabia w człowieku takie a takie walory moralne” i „nie”. My, subiektywiści tylko twierdzimy, że tej absolutnej prawdy nie możemy osiągnąć, że nie wiemy, jak jest „naprawdę”, i „w rzeczywistości”, że tylko wiemy, jak się nam rzecz przedstawia. Może być, że jednemu z nas, X-owi, przedstawia się rzecz taka, jaka jest naprawdę,

drugiemu, Y-owi, inaczej niż jest naprawdę, może być, że ani jednemu, ani drugiemu się tak nie przedstawia, jak jest; ale my nie wiemy, jak jest naprawdę — bezwzględna prawda nie jest nam dostępna. Istotnie jest to myśl, która się wyraża w tak często słyszczanym powiedzeniu: „Nie chcę twierdzić nic stanowczo, chcę tylko wypowiedzieć moje subiektywne przekonanie”, tj. przekonanie nie mające pretensji do obiektywności. Ale w takim razie to samo należy stosować do twierdzenia subiektywistów, mianowicie należy przyjąć, że nie wiemy, czy to jest prawdą, że my nie wiemy, jak się rzeczy mają „naprawdę”, ale tylko wiemy, jak się nam one przedstawiają. Innymi słowy: To, że „wszelka prawda jest subiektywna”, jest także tylko subiektywną prawdą. Ale jakie stąd wynikają konsekwencje? To, że subiektywizm nie da się konsekwentnie przeprowadzić. Dlaczego? Albo *regressus in infinitum*, albo znowu sprzeczność wewnętrzna. Jeśli mianowicie przyjmiemy, że nie wiemy, czy to jest prawda, że nie wiemy, jak się mają rzeczy naprawdę, że wiemy tylko, jak się nam rzeczy przedstawiają, to — z punktu widzenia subiektywizmu — znowu nie wiemy, czy to jest prawda, że nie wiemy, jak się rzeczy mają naprawdę, i że wiemy tylko, jak się nam przedstawiają, i tak w nieskończoność. Aby tego *regressus in infinitum* uniknąć, pozostaje tylko jedno wyjście: przyjąć, że nie tylko mi się tak rzecz przedstawia, iż wiemy tylko, jak mi się rzeczywistość przedstawia, lecz że jest tak naprawdę, iż wiem tylko, jak mi się rzeczywistość przedstawia, a nie jaka ona jest. Ale wtedy wprowadzamy, przynajmniej w tym punkcie, prawdę nie subiektywną, lecz absolutnie obiektywną, bezwzględną. A skoro wprowadzamy jedną, już nie ma zasadniczej przeszkody we wprowadzeniu i innych. To nie znaczy wcale, że we wszystkich kwestiach wiemy, jak się ma rzecz „naprawdę” — bynajmniej, w wielu możemy tylko widzieć, jak się nam rzeczy przedstawiają. Np. co do owej uleczalności raka, i tu może się jednemu tak, innemu inaczej rzecz przedstawiać. Ale prawdą bezwzględną będzie i to, że się rzecz temu osobnikowi tak przedstawia i prawdą bezwzględną będą i są jeszcze różne inne twierdzenia, np. że „dwie rzeczy równe trzeciej są równe także sobie”, „że ja istnieję” etc.

Jeśli subiektywizm epistemologiczny jest tak niedorzeczny w gruncie rzeczy, to skąd się wziął? Jakie źródło? Relatywizm w ogóle ma swe źródło w pomieszaniu powiedzeń i sądów i w wieloznaczności powiedzeń. Jak tutaj? Po pierwsze, pomieszanie sądów o tym, jak się rzecz ma, z sądami o tym, jak się rzecz komuś przedstawia. Człowiek ma nieprzepartą skłonność wierzenia w to, że wszystko jest takie, jakim się mu przedstawia, że rzeczywistość odpowiada wyobrażeniom i pojęciom, które sobie o niej tworzy. Tendencja do obiektywizacji. Z czasem zjawiają się wątpliwości. Bo jednemu rzeczywistość przedstawia się inaczej niż drugiemu. Ale pozostaje skłonność [do] wierzenia w to, że rzeczywistość

jest taka, jak się przedstawia. Więc skoro przedstawia się jednym inaczej niż drugim, więc chyba jest też inna dla jednych niż dla drugich. W tym zwrocie znowu chęć do obiektywizowań. Więc i sądy orzekające, jaka jest rzeczywistość, są prawdziwe jedne dla jednych, inne dla drugich. Przeocza się przy tym, że zwrot: „sąd prawdziwy dla kogoś” jest całkiem niezrozumiały, jeśli nie ma po prostu znaczyć „sąd uważany przez kogoś za prawdziwy”. Ale „sąd uważany przez kogoś za prawdziwy”, a sąd „prawdziwy” to rzeczy różne, choć sąd uważany za prawdziwy przez kogoś, może zarazem być prawdziwy. Z tym się łączy, po drugie, jeszcze nie uzasadnione uogólnienie pewnego stanu rzeczy, który istnieje w zakresie sądów doświadczenia zewnętrznego, na wszelkie w ogóle sądy; mianowicie stanu rzeczy polegającego na zależności naszych sądów od naszej organizacji psychofizycznej. Ale i tu sądy o tym, czego doświadczamy, trzeba odróżnić od sądów o tym, jak się rzecz ma. Nie można tego stanu rzeczy w sposób zrozumiały rozszerzyć na sądy inne niż sądy doświadczenia zewnętrznego.

#### [5. Sądy o przyszłości a relatywizm epistemologiczny]

W uzupełnieniu rozbioru pragnę zwrócić uwagę na pewne zagadnienie, które się w tej sprawie wyłoniło. Stosunek bezwzględnej prawdy do determinizmu w najszerszym tego słowa znaczeniu. A przez determinizm w najszerszym tego słowa znaczeniu rozumie się pogląd, według którego wszystko, co się dzieje, działo lub dzieć będzie, odbywa się z nieuchronną koniecznością jako skutek danych przyczyn. Sprawa ma się tak. Powiedzieliśmy, że sąd prawdziwy, który raz jest prawdziwy, zawsze jest prawdziwy. Wszelka prawda jest prawdą wieczną. Ale co to znaczy prawda, co znaczy sąd prawdziwy? Różne określenia bywają podane. Zgodność myślenia z rzeczywistością, zgodność sądenia, sądu z rzeczywistością. Mianowicie w każdym sądzie chodzi o stwierdzenie lub zaprzeczenie rzeczywistości jakiegoś przedmiotu. „Bóg istnieje”. „Upiory nie istnieją”. „Grzmi”. „Dwa razy dwa jest cztery”. „Ja nie jestem podobny do swego brata”. Zawsze chodzi o rzeczywistość, istnienie. Więc prawdziwy sąd twierdzący, jeżeli przedmiot jego istnieje, sąd przeczący, jeżeli jego przedmiot nie istnieje. Na tym zgodność sądu z rzeczywistością, z tym co jest, polega. Ale jak w takim razie z sądami: „Perikles istniał”. „Jutro będzie pogoda”? Teoria w ten właśnie sposób, jak tutaj podano, określająca prawdę powiada, że to określenie czasowe wyrażające się w czasach czasownika należy do przedmiotu sądu. Wszak mówimy „X był właścicielem dóbr” albo „X jest byłym właścicielem dóbr”. „Ten człowiek, będzie moim teściem” albo „Ten człowiek jest moim przyszłym teściem”.



„Wczorajszy śnieg”. „Jutrzejszy obiad”. „Życie przyszłe”, „pośmiertne” itd. Więc sądy stwierdzające, że coś było albo będzie, także pod podane określenie prawdziwości podpadają. „Wszyscy umrzemy” jest prawdą, bo stwierdza istnienie naszej przyszłej śmierci. „Jutro będzie pogoda” jest prawdą albo fałszem według tego, czy jutrzejsza pogoda istnieje, posiada rzeczywistość, albo nie istnieje, nie posiada rzeczywistości. Więc wszystko, o czym mogę wydać prawdziwy sąd, wszystko, czego istnienie stwierdzam słusznie, istnieje, czy to jest coś teraźniejszego, przeszłego, czy przyszłego; a ponieważ sąd prawdziwy jest zawsze prawdziwy, przeto to, o czym wydaję sąd prawdziwy zawsze też istnieje, zarówno to, co teraźniejsze, jak to, co minęło, jak to, co będzie, czyli — innymi słowy — rzecz przeszła, teraźniejsza i rzecz przyszła. To [twierdzenie] brzmi paradoksalnie. Ale możemy mu nadać mniej paradoksalne brzmienie: Wszystko, o czym słusznie wydaję sąd twierdzący, ma walor obiektywny, w teraźniejszości, przeszłości, przyszłości. Ten walor obiektywny mamy właśnie na myśli, mówiąc, że co się stało, odstać się nie może. Ale czy tak samo co do przyszłości? Więc, czy tak samo: co się stanie, nie stać się nie może? Tym zagadnieniem zajął się dr Tadeusz Kotarbiński w rozprawie *Zagadnienie istnienia przyszłości*, „Przegląd Filozoficzny” 1913, i w *Szkicach praktycznych* (1913). Zob. też Hans Pichler, *Die Unverträglichkeit des Indeterminismus mit der Logik*, „Die Geisteswissenschaften” t. I, nr 34. Otóż odpowiedź taka: Pewna część przedmiotów przyszłych tak samo istnieje, jak istnieje wszystko, co teraźniejsze i co minione. Ale co do innych przedmiotów przyszłych tego powiedzieć nie można. One nie istnieją, o nich nie można powiedzieć, jakoby te rzeczy przyszłe były, o nich więc nie możemy wydać sądów prawdziwych, które by brzmiały: „Te rzeczy przyszłe są”. Stąd dalszy wniosek: „Wszelka prawda jest wieczna, ale nie wszelka prawda jest odwieczna” (*Szkice praktyczne*, s. 124). Znaczy to: sąd dzisiaj prawdziwy pozostanie już zawsze prawdziwy. Ale nie każdy sąd, który będzie prawdziwy zawsze, był prawdziwy zawsze i dawniej; nie każdy sąd, który jest dzisiaj prawdziwy, był takim wczoraj, albo który był wczoraj prawdziwy, był takim onegdaj. „Są takie sądy, które się prawdami stają w pewnej chwili, do których się prawdziwość przyłącza w pewnej chwili, są sądy, które się robi prawdami, których prawdziwość się stwarza” (ibid., s. 125). Sądy te, jak się łatwo domyślamy, dotyczą właśnie takich przedmiotów przyszłych, o których nie można dzisiaj twierdzić, że istnieją, a nie dotyczą takich przedmiotów przyszłych, o których można już dzisiaj twierdzić, że istnieją. O przedmiotach rzeczywistych minionych zawsze można twierdzić, że istnieją.

Przypatrzmy się sposobowi rozróżnienia tych dwóch grup przedmiotów. Przedmioty przyszłe jednej grupy, przedmioty te, o których dzisiaj możemy słusznie twierdzić, że istnieją, to są takie przedmioty, które mają

„z praktycznego punktu widzenia większą wspólność z rzeczami minionymi niż z innymi rzeczami przyszłymi” (ibid., s. 126). Są to np. bieg prądów morskich, trzęsienia ziemi, wybuchy wulkanów, obroty ciał niebieskich, nasza własna śmierć. Wspólną cechą tych przedmiotów jest ich nieodmienność, równa w przyszłości jak w przeszłości. Nie możemy ich uchylić ani gdy już były, ani by nie były. Więc wybuch wulkanu Etny, który nastąpi pewnego dnia, ten przyszły wybuch wulkanu, tak samo istnieje, jak istnieje nasza przyszła śmierć. Sądy stwierdzające te przyszłe zdarzenia są tak samo prawdziwe, jak sądy stwierdzające wybuch Wezuwiusza, który zasypał Pompei i Herculanium, jak też sąd stwierdzający śmierć Juliusza Cezara. Te sądy są i były zawsze prawdziwe i zawsze prawdziwe będą. Są wieczne i zarazem o d w i e c z n e. Ale czy tak samo sądy: „Z dwóch rozstajnych dróg wybiorę prawą, a nie lewą”, „Kiedyś dam komuś jakieś słowo honoru”, „Jutro pójdę na spacer”? Odpowiada dr Kotarbiński, że nie, a to dlatego, że te rzeczy przyszłe są n i e z d e c y d o w a n e, „niegotowe”, są w naszych rękach, są w naszej władzy; możemy je zrobić i możemy ich nie zrobić; mogę jutro pójść na spacer, i mogę nie pójść jutro na spacer; posiadamy wolność, możność stworzenia lub niestworzenia takiego przedmiotu, jak przyszłego słowa honoru, jutrzejszego spaceru naszego. Sąd zatem stwierdzający mój jutrzejszy spacer nie jest sądem prawdziwym, ani nie jest sądem fałszywym. Bo jakże może być prawdą, że istnieje mój jutrzejszy spacer, jeżeli mam go dopiero stworzyć? A jakże może być fałszem, że istnieje mój jutrzejszy spacer, jeżeli mogę go stworzyć (ibid., s. 127-8). Więc sąd stwierdzający mój jutrzejszy spacer zacznie być prawdziwy, gdy pójdę na spacer, a zacznie być fałszywy, gdy nie pójdę na spacer, i zawsze już prawdziwym lub fałszywym pozostanie. Jest to sąd prawdziwy albo fałszywy w i e c z n i e a l e n i e o d w i e c z n i e, bo jego prawdziwość albo fałszywość w pewnej chwili zacznie dopiero istnieć. Jeżeli się chce ująć przed tą konsekwencją, jedno tylko pozostaje. Trzeba przyjąć, że nie istnieje wolność pójścia lub niepójścia na spacer, że tylko istnieje niewiedza moja o tym, czy pójdę albo nie pójdę na spacer, że natomiast pójście na spacer albo nie pójście jest tak samo nieuchronne, konieczne jak śmierć moja. Tylko wtedy bowiem sąd „mój jutrzejszy spacer jest” albo „nie jest” jest już dzisiaj prawdziwy albo nieprawdziwy. Innymi słowy: Jeżeli mój sąd: „Mój jutrzejszy spacer jest” ma być już dzisiaj prawdziwy, to jutrzejszy spacer być musi, nastąpić musi. Jeżeli ma być prawdziwy już dzisiaj sąd: „Mój jutrzejszy spacer nie jest”, to jutrzejszy mój spacer być nie śmie, nastąpić nie może. Więc odwieczność prawdy suponuje konieczność i niemożliwość przedmiotów, których się dotyczą dane sądy. I tylko, jeżeli wszystkie przedmioty sądów są konieczne albo niemożliwe, przyjmując można odwieczność prawdziwości sądów naszych. Jeżeli zaś istnieją przedmioty

niekonieczne albo możliwe, jeżeli więc istnieje jakaś sfera wolnej twórczości, można przypisać dotyczącym [ich] sądom tylko wieczność, ale nie można im przypisać odwieczności. Tak argumentuje Kotarbiński, a stąd ważne konsekwencje dla zasady wyłączonego środka. Nie wszystkim to rozumowanie przekonało. Wystąpił przeciw niemu dr Stanisław Leśniewski w rozprawie: *Czy prawda jest tylko wieczna, czy też i wieczna i odwieczna* („Nowe Tory” 1913, z. X). Sądzi, że twierdzenie Kotarbińskiego, jakoby istniały prawdy wieczne, ale nie odwieczne prowadzi do sprzeczności. Nie będę tego rozumowania przytaczał, natomiast zwrócę uwagę na pewną wątpliwość, która się wobec wywodów Kotarbińskiego nasuwa. Rdzeń tych wywodów do tego się sprowadza, że prawdziwość sądu stwierdzającego istnienie zdarzenia przyszłego łączy się z koniecznością owego przyszłego zdarzenia. To można, jak wywodzi Pichler w cytowanej rozprawie, dwojako rozumieć: albo konieczność przyszłego zdarzenia jest warunkiem prawdziwości sądu stwierdzającego rzeczywistość przyszłego zdarzenia, albo też konieczność przyszłego zdarzenia jest następstwem prawdziwości sądu stwierdzającego rzeczywistość przyszłego zdarzenia. Pierwsze znaczy: tylko jeżeli przyszłe zdarzenie musi nastąpić, czyli nie może nie nastąpić, ja już dzisiaj mogę stwierdzić jego przyszłe istnienie w sądzie prawdziwym. Drugie znaczy: jeżeli sąd dzisiejszy, stwierdzający rzeczywistość przyszłego zdarzenia, jest prawdziwy, to zdarzenie to musi nastąpić, nie może nie nastąpić, inaczej sąd mój nie byłby prawdziwy. Otóż zachodzi pytanie: naprzód co do pierwszego znaczenia — czy nie wystarczy, jako warunek prawdziwości mego dzisiejszego sądu, stwierdzającego rzeczywistość przyszłego zdarzenia — czy jako warunek prawdziwości sądu nie wystarczy, by zdarzenie owo w przyszłości nastąpiło? Czy konieczne jest, aby ono musiało nastąpić? Powie Kotarbiński: niewątpliwie, bo jeżeli sąd jest dziś prawdziwy, to nie może nie nastąpić owo zdarzenie. Ale czy zdarzenie zależy od sądu, czy sąd od zdarzenia? W pierwszym znaczeniu sąd od zdarzenia. Wystarczy, by zdarzenie nastąpiło, wtedy już dziś sąd stwierdzający je jest prawdziwy. Jak długo nie będzie wykazana mylność tego przypuszczenia [że warunkiem wystarczającym prawdziwości sądu jest to, by w przyszłości zdarzenie wystąpiło], konieczność nastąpienia zdarzenia nie będzie mogła być uznana za warunek prawdziwości sądu stwierdzającego rzeczywistość przyszłego zdarzenia. I nie jest fałszywość tego przypuszczenia wcale oczywista. Co do drugiego znaczenia: zapewne, jeżeli sąd stwierdzający rzeczywistość przyszłego zdarzenia jest prawdziwy, to zdarzenie musi nastąpić. Ale to „musi” nie oznacza przyczynowego zdeterminowania przyszłego zdarzenia, gdyż i tu wystarczy powiedzieć: jeżeli sąd stwierdzający rzeczywistość przyszłego zdarzenia jest prawdziwy, zdarzenie nastąpi. Owo

„musi” dotyczy logicznej konieczności, mianowicie zależności prawdziwości sądu: „Zdarzenie nastąpi” od prawdziwości sądu: „Przyszłe zdarzenie jest”. Źródło błędnej teorii: nierozróżnienie możności stwierdzenia już dzisiaj, czy sąd jest prawdziwy albo mylny, od faktycznej jego prawdziwości albo mylności <sup>8</sup>.

#### [6. *Relatywizm etyczny i jego krytyka*]

Oczywiście, że te wywody, dotyczące wszelkich sądów w ogóle, także dotyczą sądów etycznych. Ale nie możemy uważać relatywizmu etycznego za zbity, lecz musimy się dla ostrożności jemu wprost przypatrzeć, aby przekonać się, czy nie ma on przecież swego uzasadnienia; może [ma] jakieś inne <sup>9</sup>. Otóż relatywiści etyczni powołują się na trzy argumenty główne i, stosownie do tego, w trzech tezach głównych formułują swe zarzuty przeciw etyce naukowej, przeciw możliwości etyki bezwzględnie prawdziwej.

1. Nie ma norm etycznych bezwzględnie obowiązujących, są ciągle wyjątki, nie ma też kryterium etycznego bezwzględnie obowiązującego, prawdziwego, gdyż każda zasada etyczna jest tylko w pewnych warunkach słuszna i wymaga posłuchu <sup>10</sup>. Na przykład nie wolno kłamać, tj. nie wolno świadomie mówić nieprawdy, by kogoś innego wprowadzać w błąd. A czy powie ktoś umierającej matce na pytanie, co się dzieje z jej dzieckiem, że ono przed chwilą umarło? Albo, jeśli ktoś tylko całkiem prostym kłamstwem potrafi uchronić się od zdradzenia tajemnicy, której nie zdradzić uroczyście przysiągł? Albo: nie wolno nikomu zabierać jego własności. A przecież jeśli chłopiec za swe oszczędności kupił sobie rewolwer, i obawiam się, że on się postrzeli, mogę i nawet mam obowiązek zabrać mu ten rewolwer. Więc to są nakazy tylko względnie, według okoliczności, a nie bezwzględnie prawdziwe. Ale już jesteśmy poprzednimi wywodami doskonale przygotowani do wyjaśnienia sprawy. Jeśli istnieją wypadki, w których można kogoś innego w błąd wprowadzić całkiem świadomie, jeśli istnieją wypadki, w których można komuś zabrać jego własność, w takim razie owe zasady nie są ściśle sformułowane. Albowiem występują w szacie sądów ogóln-

<sup>8</sup> Cały ten ustęp polemiczny od słów: „W uzupełnieniu rozbioru relatywizmu...” znajduje się tylko w wykładzie z 1913/14 r., s. 23-30. Włączyłam go jednak do tekstu ze względu na jego znaczenie dla charakterystyki zajętego przez Twardowskiego stanowiska w sprawie relatywizmu.

<sup>9</sup> W tym miejscu na marginesie uwaga: „Mogłoby być, że teza relatywizmu i subiektywizmu w ogólnym swym brzmieniu mylna, ale że relatywizm i subiektywizm w zakresie sądów etycznych słuszny”.

<sup>10</sup> Na marginesie uwaga: „To dla praktyki ważne; tu pole tzw. rygoryzmu praktycznego”.

nych, kiedy nimi nie są. Powinny brzmieć: „Zwykle nie wolno kłamać”, „Zwykle nie wolno zabierać rzeczy cudzej, własności [...]”<sup>11</sup> I aby sądy i zasady te móc wypowiedzieć jako ogólne, trzeba by dokładnie określić wyjątki, mówiąc: „Nie wolno kogoś innego świadomie w błąd wprowadzać, jeżeli nie zachodzi wypadek taki a taki”, albo ogólnie: „Jeżeli nie wynika z mówienia prawdy większa szkoda aniżeli z mówienia nieprawdy”. Istotnie tak niektórzy pojmowali rzeczy. Na przykład Hugo Grotius w dziele *De jure belli et pacis*, odróżniając *falsiloquium* od *mendacium* i starając się wyliczyć wszystkie wypadki *falsiloquium*. Każde *mendacium* jest *falsiloquium*, ale nie odwrotnie. *Falsiloquium* staje się dopiero wtedy *mendacium*, a zarazem czymś etycznie ujemnym, gdy narusza prawo swobodnego sądenia, możność sądenia, *libertas iudicandi* osoby, której mówimy nieprawdę. Każdy bowiem człowiek ma prawo wyrobienia sobie sądu o kwestii, która go obchodzi; może więc każdy żądać, aby go nikt przez niezgodne z rzeczywistością przedstawienie faktów nie krępował w tej możności wyrobienia sobie sądu, by go nikt nie wprowadzał w błąd. Są jednak wypadki, w których człowiek traci to prawo swobodnego wyrobienia sobie sądu, a wtedy *falsiloquium* nie jest *mendacium*. Traci zaś to prawo: I. wskutek dobrowolnej ugody — gdy ktoś godzi się na to, by słuchać bajki, opowieści fantastycznej itp.; II. gdy jakieś wyższe prawo znosi prawo swobodnego wyrobienia sobie sądu. To w pięciu wypadkach głównie następuje: 1. Dzieci i upośledzeni na umyśle nie mają możności, a więc i prawa wyrobienia sobie swobodnego sądu. 2. Osoba, do której mówiąc, wcale się nie zwracamy, lecz która jest świadkiem naszej rozmowy z trzecią osobą. Wobec osoby, do której nie kierujemy naszych słów, możemy wyrażać się niejasno, ciemno, tajemniczo, tak że ta osoba może mylnie pojąć to, co mówimy. 3. Można komuś mówić nieprawdę, gdy ten ktoś ma stąd nie szkodę, lecz korzyść, i gdy można przypuścić, że nam to *falsiloquium* nie będzie wzięte przez to za złe. 4. Jeżeli ktoś rozporządza wszystkimi prawami czyjejs osoby, więc i jej prawem *iudicandi* — może więc mówić jej nieprawdę. 5. Można mówić nieprawdę, gdy w inny sposób niepodobna ocalić niewinnego życia czyjegoś lub innego równie cennego dobra. Więc tu nieścisłość powiedzenia rodzi pozór względnej prawdziwości, czyli [względnej] słuszności zakazów i nakazów etycznych.

2. Drugi argument, już przez sofistów i potem przez wielu innych przeciw istnieniu bezwzględnych prawd etycznych podnoszony, polega na różnorodności, zmienności i niezgodności poglądów etycznych. Tu wy-

<sup>11</sup> Opuszczono następujące teraz zdania: „Jest to ta sama historia, co z sądem. «Zimna kąpiel jest rzeczą zdrową» (nasz przykład typu II). Powinno być «bywa.»”, ponieważ wspomniany tu analogiczny przykład nie występuje w przyjętej wersji wykładów. Por. przypis 7.

stępują owe znane przykłady kanibalizmu, zabijania i zjadania własnych rodziców, dalej tak różnorodne pojęcia co do stosunków płciowych, dalej np. fakt, że Spartańczyk kiedyś uważał za swój święty obowiązek zgładzić swe własne dziecko, jeśli było wątłe, gdy tymczasem my to uważamy za barbarzyństwo. Niewolnictwo. Prawo ojca zabijania dzieci. Więc ogólnie mówiąc, chodzi o fakt, że zasady etyczne, obowiązujące w pewnym czasie, w pewnym okresie rozwoju ludzkości lub w pewnych społeczeństwach — w innych czasach, w innych społeczeństwach nie mają żadnego znaczenia lub wprost za mylne są uważane, za niemoralne, „dla jednych obowiązujące”, „dla drugich nieobowiązujące”.

A. Otóż jeżeli w pewnym okresie rozwoju, w pewnych społeczeństwach jakaś zasada bywa przestrzegana, to z tego wynika przede wszystkim tylko to, że w owym społeczeństwie, w owym okresie zasada owa była lub jest uważana za słuszną i prawdziwą, a nie, że ona jest słuszną. Analogicznie, jeżeli gdzieś lub kiedyś stosuje się celem wyleczenia astmy sadło borsucze, nie wynika stąd, że zawarta w tym zasada leczenia jest słuszną, lecz tylko że jest uważana za słuszną. Ale może być mylna. Jeśli zaś jest mylna, istnienie zasad mylnych uważanych za słusne nie dowodzi nic a nic na korzyść względności zasad etycznych, tak jak nie dowodzi niczego na korzyść względności prawd w ogóle fakt, że w pewnych czasach lub narodach uważano lub uważa się jakiś sąd mylny za prawdziwy, np. sąd, że słońce krąży wokół ziemi.

B. Ale — i tego nikt się nie spodziewa — być może także i to, że np. zasada zgładzania ze świata dzieci wątłych była słuszną i że my również mamy słusność nie zgładzając dzieci wątłych. „*Mutantur tempora et mores*”. „*Andere Zeiten, andere Sitten!*” Albo: nawet zabijanie i zjadanie własnych rodziców, praktykowane — jeśli w ogóle — u pewnych szczepów dzikich, mogło być lub może być wynikiem słusznej zasady postępowania, a przecież my dzisiaj tego za zasadę słuszną za nic w świecie nie zechcemy uznać. I możemy mieć również słusność, podobnie jak słusne mogą być zasady obie: „Trzeba operować raka” i „Nie trzeba operować raka” (według stadium choroby). Więc jak to wytłumaczyć, bez zrzeczenia się prawdy bezwzględnej w etyce, bez popadnięcia w tezę, że w pewnych czasach jedno, w innych inne zasady mogą być słusne? A przecież sprawa dość prosta. Zasada „Należy zgładzać ze świata dzieci wątłe” jest tak samo niedbałym sformułowaniem, jak sąd: „Ten kwiat pachnie przyjemnie”. Albo zasada i rozkaz „Dzieci winne rodzicom posłuszeństwo”. Albowiem zasada nie wypowiada pewnych rzeczy domyślnie w niej zawartych, tak jak ów sąd nie wypowiada myśli, że [kwiat] pachnie przyjemnie dla mnie, tj. [że] ja mam wrażenie miłe wachając kwiat. Każdy rozkaz zwraca się do kogoś — albo do wszystkich, albo do grup, albo do jednostek; obowiązuje

tych, do których się zwraca na mocy warunków, w których oni się znajdują. Otóż ani tego, do kogo się rozkaz zwraca, ani owych warunków rozkaz *explicite* zwykle nie przytacza. Stąd wygląda ogólnie, gdy jest szczegółowy — a na to, by był ogólny, trzeba go przeformułować. Otóż w każdej zasadzie etycznej i w każdej normie domyślnie zawarte są warunki, w których znajdują się ludzie przestrzegający zasady, ludzie, do których się ona zwraca, tak jak w sądzie: „Kwiat pachnie przyjemnie” domyślnie zawarte są warunki, wśród których [sąd ów] jest wypowiedziany (np. musi być wachający, musi być możliwość działania podniety); tak samo warunki domyślne zawarte w sądzie „Słońce świeci”; „Nie wolno odpowiadać na pytania” (oczywiście motorowemu). Więc zasady: „Trzeba zgładzać dzieci [wątle]”, „Trzeba zabijać [niedoleźnych] rodziców” w pełnym brzmieniu są takie: „Naród żyjący w tych warunkach, co my, musi zgładzać dzieci wątle”. „Szczep żyjący w tych warunkach, co my, musi zabijać słabych, zupełnie podupadłych rodziców”. Naturalnie, że dokładniej mówiąc, trzeba te wszystkie warunki określać: „Naród taki a taki, w tych a tych warunkach”, czyli symbolicznie: „Naród o cechach *a, b, c, d* musi zabijać dzieci o cechach *m, n, o, p*”. I jest rzeczą możebną, że owe zasady są całkiem słuszne. I wtedy są słuszne nie tylko w pewnych okresach, w pewnych społeczeństwach, lecz są słuszne zawsze i wszędzie. Ale są zarazem różnymi zasadami. Ale w takim razie dlaczego my się do nich nie stosujemy? Po prostu dlatego, że pod nie nie podpadamy, że one, te zasady mówią o narodzie lub szczepie o cechach *a, b, c, d*, a my takim nie jesteśmy. Owe zasady nie przestają więc być w naszych czasach, w naszym społeczeństwie zasadami prawdziwymi, stają się jedynie nieaktualnymi, są pozbawione możliwości zastosowania. To dzieje się bardzo często też na innych polach. Na przykład istnieje zasada: „Nie należy stykać się z osobami cierpiącymi na choroby zaraźliwe, jeśli nie ma obowiązku do tego”. Zasada ta niechaj będzie prawdziwa. Dobrze. Ale czy niemożliwy jest kiedyś taki postęp higieny i warunków zdrowotnych i medycyny, że choroby zaraźliwe w ogóle znikną z powierzchni ziemi? Czy nie może np. istnieć jakiś zakątek ziemi zupełnie wolny od chorób zaraźliwych? Ta możebność nie jest absolutnie wykluczona. Czy wtedy zasada owa przestaje być prawdziwa? Bynajmniej. I wtedy pozostanie prawdą, że nie należy się stykać [z osobami cierpiącymi na chorobę zaraźliwą, jeśli nie ma takiego obowiązku]. Tylko że owa zasada stanie się w najwyższym stopniu nieaktualna, zbyteczna. Nikt nie zastosuje jej, gdyż nie ma warunków zastosowania. Bo domyślnie zawarte w zasadzie owej tkwi, że istnieją choroby zaraźliwe, zawarty jest warunek: „jeśli w ogóle choroby takie są”. Więc prawdziwą, słuszną zasadą nie przestaje wcale być. Przestaje ona tylko mieć zakres zastosowania.

3. Trzeci argument powołuje się na względność zasadniczych pojęć etycznych „dobry” i „zły”. Co tu znaczy „względność pojęcia”. Te wyrazy zmieniają według miejsca i czasu swe znaczenia, pojęcia do nich przywiązane są różne, zależnie od miejsca i czasu: więc niepodobna orzec bezwzględnie, czy jakiś czyn jest dobry czy zły. Raz będzie dobry, raz zły, zależnie od tego, co się przez „dobry” rozumie. Podobnie niepodobna bezwzględnie orzec, czy pewien strój jest przyzwoity czy nie. Pojęcie przyzwoitości względne: co przed wojną uchodziło za nieprzyzwoite, dzisiaj uchodzi za przyzwoite, a kiedyś znowu może będzie uchodziło za nieprzyzwoite. Przypatrzmy się: istotnie z wyrazami „dobry” i „zły” różne bardzo bywają łączone pojęcia. To, co pomnaża szczęście ogółu. Albo: to, co stwarza, utrwała, wzmacnia wewnętrzną harmonię duszy. Albo: to, co przyczynia się do jak najpełniejszego rozwoju danej jednostki. I stąd wynika, że jedni będą uważali pewien czyn za dobry, a drudzy mu tego znamienia odmówią, według tego, jakie pojęcie „dobry” uznają, tj. co rozumieją przez „dobry” albo co odczuwają jako dobre. Podobnie z przyzwoitością stroju. Ale stąd wcale nie wynika, że nasze sądy o tym, co dobre i złe, mają tylko walor względny. Trzeba znowu dokładnie formułować powiedzenia, a wtedy okaże się, że sądy uznające coś za dobre są zawsze i wszędzie prawdziwe, jeśli w ogóle są prawdziwe. Bo trzeba powiedzieć wtedy: czyn  $X$  jest dobry, gdy dobry znaczy to samo, co pomnażający szczęście ogółu. Czyli czyn  $X$  pomnaża szczęście ogółu. I tak samo czyn  $X$  nie jest dobry, jeśli dobry znaczy to samo, co przyczyniający się do jak najpełniejszego rozwoju jednostki. Czyli czyn  $[X]$  nie przyczynia się do rozwoju jak najpełniejszego jednostki. Albo tak jest, albo tak nie jest. Zupełnie taka sama sytuacja, jak przy „Teraz tutaj świeci słońce”. „Teraz”, „tutaj” to także pojęcia „względne”, tj. raz przez nie rozumie się „we Lwowie”, raz „w Wilnie” etc. Znowu tylko p o w i e d z e n i e „względnie prawdziwe”. Więc i tu nie mamy sądów raz prawdziwych raz mylnych, lecz różne sądy tym samym powiedzeniem wyrażone. Na przykład: „Noszenie spodni odsłaniających kolana nie jest przyzwoite”. Sąd ten nie zmienił się w sąd fałszywy, tak iż prawdą stał się sąd: „Noszenie [spodni odsłaniających kolana] jest przyzwoite”, lecz mamy tu dwa różne sądy, gdyż „przyzwoity” znaczy w obu sądach coś innego. A gdyby nawet znaczenie się nie zmieniło, nie mielibyśmy dowodu względności prawd etycznych, tylko dowód faktu, że poglądy się zmieniają. Więc tzw. względność pojęć etycznych nie przemawia przeciw możliwości bezwzględnej prawdziwości sądów etycznych. I byłoby lepiej mówić o różnorodności sposobu rozumienia wyrazów, których znaczeniem są te pojęcia, o ile przez „względność pojęć etycznych” nie rozumie się tzw. względności, tj. zmienności poglądów



etycznych, tj. sądów etycznych, co do których wiemy, że chodzi tu przecież tylko o względną prawdziwość powiedzeń, a nie sądów. Tak więc żaden z tych trzech argumentów nie jest groźny.

#### [7. O stosowalności predykatów „dobry” i „zły”]

Ale o ile omówiony [trzeci] argument nie jest dla usiłowania stworzenia etyki naukowej groźny, rzecz ma się inaczej z pewną sprawą, która z tym argumentem się łączy. Tu specyficzna trudność, ewentualne źródło rodzimego sceptycyzmu etycznego. Wspomnieliśmy o różnorodności rozumienia wyrazów „dobry” i „zły”, a chodzi nam przecież nie o to, co ludzie uważają za dobre, ale co jest naprawdę dobre. Więc stąd kwestia, czy nie istnieją trudności w podciąganiu jednych czynów pod pojęcie „dobry”, drugich pod pojęcie „zły”. Tu różne sytuacje możliwe. Rozpatrzmy je za pomocą analogicznych przykładów. I tym musimy się zająć, bo to kwestia dla nas teraz nader doniosła i aktualna. Starajmy się rzecz przedstawić możliwie przystępnie, niejako obrazowo.

Niechaj chodzi, po pierwsze, o kwestię, które jednostki z tutaj obecnych nazwać studentami *resp.* studentkami, a które wolnymi słuchaczami *resp.* wolnymi słuchaczkami. Posiadamy definicje studenta i wolnego słuchacza: pierwszy — uczeń uniwersytetu matrykułowany, drugi — uczeń uniwersyteu niematrykułowany. Więc znaczenie wyrazów dobrze znane. Ściśle określone. Zarazem podające od razu kryterium. Jest nim posiadanie dowodu immatrykulacji. Więc rozsegregowanie tu obecnych na studentów i wolnych słuchaczy całkiem łatwe. Nigdzie kwestii nie będzie. Drugi wypadek. Mamy segregować tu obecnych według tego, kto z obecnych ukończy prawidłowo swoje studia uniwersyteckie, kto nie. Pojęcie studenta prawidłowo kończącego studia można określić jako pojęcie studenta zdającego pomyślnie bądź doktorat, bądź egzamin nauczycielski. Więc znaczenie wyrazów całkiem ściśle określone — ale mimo to segregowanie nie idzie. Brak bowiem kryterium, które by pozwoliło rozstrzygnąć, które jednostki pod pojęcie podpadają, które nie. Po trzecie. Mamy segregować ludzi tu obecnych według tego, czy są zdrowi czy chorzy (niezdrowi). Trudno o definicję człowieka zdrowego, zdrowia, zdrowości. Można próbować: zdrowy człowiek — którego organizm psychofizyczny funkcjonuje normalnie. Ale co znaczy normalnie? Albo: zdrowy taki człowiek, który nie ma żadnych dolegliwości? Ale to tylko ciała się tyczy, a nadto zawodne. W początkach zwłaszcza chorób można nie mieć żadnych dolegliwości (gruźlica). Więc o definicję trudno, Także o kryterium ogólne trudno. Wygląd? Wykonywanie zawodu? Więc bardzo trud-

no o definicję człowieka zdrowego. Ale posiadamy szereg kryteriów, które pozwalają nam orzec, że ktoś jest chory, że nie jest zdrowy; brak tych kryteriów będziemy uważali za kryterium zdrowia i w ten sposób potrafimy dokonać jako tako podziału tu obecnych na zdrowych i chorych, dokonawszy na każdym szczegółowego badania lekarskiego. Czwarty wypadek. Chcemy podzielić tu obecnych na ludzi wiele zapowiadających i ludzi nic nie zapowiadających. Ale co to znaczy? To coś tak mglistego, że niepodobna podać ścisłego znaczenia tych wyrazów i niepodobna podać jakiejś cechy charakterystycznej. Piąty wypadek: Mamy podzielić tu będące osoby na ludzi o ciemnych i jasnych włosach. Zdefiniować nie możemy, co to są jasne i ciemne włosy. Kryterium również nam brak. Ale mimo to klasyfikujemy. Bo doskonale wiemy, co to włosy jasne, a co ciemne. Do tych pięciu głównych wypadków musimy jeszcze dodać odmianę wypadku pierwszego i wypadku trzeciego; mianowicie być może, że nawet tam, gdzie posiadamy kryterium, nie możemy dokonać segregacji, albowiem niepodobna nam danego kryterium zastosować. Na przykład ktoś zgubił swój dowód immatrykulacji, twierdzi, że go posiada, ale my nie wierząc mu na słowo, nie możemy tego stwierdzić. Albo lekarz nie może stanowczo orzec, czy u kogoś są początki jakiejś choroby czy też jej nie ma. Mamy więc następujące wypadki:

I. Definicja i kryterium jest, przy czym albo można, albo nie można rozstrzygnąć, czy mające być sklasyfikowane przedmioty kryterium posiadają.

II. Definicja jest, ale brak kryterium.

III. Brak definicji, ale jest kryterium, przy czym albo można, albo nie można rozstrzygnąć, czy mające być sklasyfikowane przedmioty kryterium posiadają.

IV. Brak definicji i brak kryterium. Rozklasyfikowanie niemożliwe.

V. Brak definicji albo jest definicja, a brak kryterium, albo sklasyfikowanie możliwe intuicyjnie. [W schemacie:]

A	{	1. Jest definicja — jest kryterium	) klasyfikacja rozumowa	
		2. Jest definicja — nie ma kryterium		—
		3. Nie ma definicji — jest kryterium		) klasyfikacja rozumowa
		4. Nie ma definicji — nie ma kryterium		
B	Jest definicja	albo nie ma — nie ma kryterium	) klasyfikacja intuicyjna	

Zastosujmy to teraz do naszej kwestii. Teraz chodzi o sklasyfikowanie postępowania czy też intencji, czy zamiarów, czy ostatecznie charakterów na dobre i na złe, w znaczeniu etycznym. Jaki tu zachodzi wypadek co do wyrazów „dobry” i „zły”, które tworzą nagłówki dwóch

kategorii, na które ma być dokonana klasyfikacja? Sceptycyzm etyczny teoretyczny zajmuje stanowisko wypadku czwartego. „Dobry” i „zły” to wyrazy, których niepodobna określić, nadto wyrazy jakieś mgliste, bez uchwytnego znaczenia, nasze sądy etyczne nie mają więc żadnej wartości poznawczej, a już całkiem są pozbawione wartości naukowej. Natomiast dogmatycy etyczni, jeśli tak wolno nazywać przeciwników agnostycyzmu, mogą zajmować stanowisko różnych wypadków (I, III, V). Są tacy, co zajmują stanowisko piąte. Skrajni intuicjoniści. Intuicyjnie poznają, bezpośrednio odczuwają, co dobre a co złe. Od razu też wszystko klasyfikują. To stanowisko jest też na ogół stanowiskiem poglądu potocznego. Ale nie tylko jego. Są również teoretycy etyczni, którzy to stanowisko zajmują. Do nich należy np. G. E. Moore, współczesny angielski filozof. Na pytanie co to jest „dobry” „odpowiadam [...] — mówi Moore — iż dobry jest dobry i że to jest cała odpowiedź. Na pytanie zaś, jak zdefiniować pojęcie «dobry», odpowiadam, że pojęcia tego zdefiniować nie można; oto wszystko, co w tej sprawie mam do powiedzenia. [...] Twierdzą tedy, że «dobry» jest pojęciem prostym, podobnie jak «żółty»; tak jak nie można w żaden absolutnie sposób wyjaśnić komuś, kto nie zna barwy żółtej, co to jest «żółty», podobnie nie można wyjaśnić, co to jest «dobry». Definicje [...] są możliwe tylko wtedy, gdy przedmiot lub pojęcie rozważane jest czymś złożonym [...] «Żółty» i «dobry» nie są — powiadamy — przedmiotami złożonymi; należą one do tych pojęć prostych, z których zbudowane są definicje, na których jednak zatrzymać się musi proces definiowania”<sup>12</sup>. To stanowisko jasne i zdecydowane — zajmuje u nas dr Tatarkiewicz (*O bezwzględności dobra*). Ale powstaje zaraz kwestia: Jeśli tak jest, to czy panuje co do odpowiedzi na pytanie, tj. co do sklasyfikowania rzeczy według tego, czy są, czy też nie są dobre, taka sama zgodność, jak wtedy, gdy chodzi o rzeczy żółte i nie żółte? Albo jak w naszym przykładzie, gdy chodzi o włosy ciemne i jasne? Nic by nam nie szkodziło, gdyby były wypadki, w których możemy się wahać: mogą być rzeczy przejściowe między dobrymi i niedobrymi — ale przynajmniej jakiś zrąb niewątpliwych być musi. Są usiłowania pragnące dowieść, że taki zrąb istnieje, że tak samo jak „cała ludzkość” wierzy w Boga lub jakieś nadprzyrodzone potęgi, tak też zgodnie pewne rzeczy (poświęcenie) wychwała, a inne (zdradę) potępia. To trudna kwestia faktyczna. Gdyby nawet nie istniał taki zrąb naprawdę powszechnie uznanych ocen etycznych, nie byłoby to jeszcze powodem do odrzucenia intuicjonizmu. Bo nie ma też takiego zrębu w zakresie sądów teoretycznych. *Primo* bowiem na-

<sup>12</sup> Cytat z książki: G. E. Moore, *Zasady etyki*; z oryginału angielskiego: *Principia Ethica* przełożył Cz. Znamierowski, Warszawa 1919, s. 6 i n.

wet kwestionowano zasadę sprzeczności, zasadę wyłączonego środka, a *secundo*, tylko ci mogą się zgodzić na dane sądy teoretyczne, którzy posiadają odpowiednie pojęcia. Analogicznie w zakresie ocen etycznych. I tu niejedynemu może kwestionować pewne oceny. Pytanie, czy szczerze, tak jak pytanie, czy to się dzieje szczerze w zakresie zasady sprzeczności — i tu potrzeba pewnych warunków, mianowicie pewnych uczuć. Potrzebny pewien stopień rozwoju. Więc może wystarczy, gdy zgoda co do ocen etycznych zachodzi w gronie ludzi o pewnym poziomie etycznym. To [rozwiązanie] posiada pewne trudności. Ale podobne się wyłaniają w kwestii oczywistości sądów, a przecież nie możemy się obejść bez oparcia całej naszej wiedzy na tej oczywistości. Zatem, by powrócić do naszego przykładu: może nie wszyscy zgodzą się na naszą klasyfikację ludzi na ciemno- i jasnowłosych — zakwestionują ją — ale to nas nie wyprowadzi z równowagi, gdyż powiemy, że ci kwestionujący nie mają dość dobrego wzroku. My widzimy tę różnicę w owłosieniu — widzimy ją, narzuca się nam ona z całą stanowczością, więc my mamy rację, nie tamci. Na wszelki wypadek trzeba sobie zdać sprawę z tego, że takie postawienie kwestii oddala sprawę „dobry” — „zły” bardzo od punktu, na którym stoi sprawa „prawdziwy”, „fałszywy”, a zbliża się do punktu, na którym stoi sprawa „piękny” — „brzydki”<sup>13</sup>. Argumentacja tu niemożliwa.

Jakie wobec tego zająć stanowisko? Sądzę, że odpowiedź na to pytanie można dać tylko w związku z zajęciem stanowiska co do przedmiotu i zadania etyki naukowej. Więc pozytywne w tej mierze wywody mogą nam jedynie dostarczyć odpowiedzi na pytanie, co ewentualnie znaczy „dobry” i „zły”, i jakie jest kryterium rzeczy dobrych i złych, przy czym przedtem musimy sobie zdać sprawę z tego, czy w ogóle zajmujemy stanowisko *I*, a nie *V* czy też *III*<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> U góry tego zdania dopisane ołówkiem ręką Twardowskiego: „A może nie, jeśli zważymy kwestię oczywistości bezpośredniej sądów pewnych”.

<sup>14</sup> W wykładzie z 1919/20 r., w związku z rozważaniami nad znaczeniem przymiotników „dobry” i „zły”, zamieścił Twardowski uwagi pominięte w wykładzie z 1923/24 r., które jednak warto tu przytoczyć. Czytamy tam: „Należy sobie w ogóle zadać pytanie, czy wyrazy «dobry» i «zły» nadają się do dyskusji naukowej, czy nie należałoby ich wyrugować z etyki i tworzyć etykę niejako «bez dobra i zła». To paradoks? Ale wyrazy te są niesłychanie wieloznaczne. Dla przykładu: «dobry» i «zły» to jakieś cechy. Ale «dobro» i «zło», czyli rzeczowniki od tych przymiotników utworzone, oznaczają bądź te cechy — dobro [tyle] co dobroć (np. «dobro tego czynu przewyższa znacznie zwykłą miarę»), zło tyle co złość, ale nie w potocznym znaczeniu (np. «zło jego intencji leży jak na dłoni») bądź — i to częściej — przedmioty, które te cechy posiadają, np. «czyste sumienie jest wielkim dobrem», «uleganie swym namiętnościom jest wielkim złem». Dalej «dobry» i «zły człowiek» w znaczeniu «dobrego serca» i «złego serca». Dalej «dobra wola» i «dobre słowo». Ale «dobry do tańca i do różańca» — tu podobnie jak «dobry scyzoryk», «zły scyzoryk», «dobra woda», «dobry karabin», tj. «przydatny do pewnego celu». Dalej: «Bądź tak dobry i podaj mi szklankę wody». Albo: «A to dobre». I tak dalej — różnaitość wielka. Więc «dobry» w znaczeniu moralnym. No tak, ale to nowy

## [8. Krytyka hedonizmu]

Zanim jednak do tych pozytywnych wywodów przystąpimy, jeszcze trzeba rozprawić się z pesymizmem etycznym, który uczyniłby nasze usiłowania, jeśli nie teoretycznie, to praktycznie bez znaczenia. Chodzi tu głównie o dwie podstawy pesymizmu etycznego: o hedonizm i determinizm.

Hedonizmem psychologicznym nazywamy pogląd, według którego istnieje tylko jeden rodzaj pobudek postępowania ludzkiego: pobudki ipsystyczne, egoistyczne. Teoria ta twierdzi, że człowiek zawsze z konieczności szuka własnego zadowolenia we wszystkim, cokolwiek czyni i czegokolwiek zaniedbuje. Hedonizm etyczny powiada, że człowiek powinien mieć na oku wyłącznie własne zadowolenie, że powinien działać wyłącznie z pobudek egoistycznych. Otóż jeśli człowiek działa zawsze z pobudek egoistycznych, w takim razie etyka, w ogóle formułowanie przepisów, które wymagałyby postępowania z innych pobudek, na nic się nie przyda, a formułowanie przepisów hedonizmu etycznego jest zbyteczne. I tu rozumowanie jest całkiem trafne. Chodzi więc o trafność przesłanki. Hedonizm psychologiczny, nie uznający w człowieku innych pobudek prócz egoistycznych, zdaje się na pierwszy rzut oka być sprzeczny z całym szeregiem utartych i powszechnie niemal przyjętych pojęć. Wszak mówimy o pracy dla innych i o poświęceniu się, o abnegacji, o altruizmie. Cóż znaczą wszystkie te słowa, jeżeli człowiek z natury rzeczy jest i być musi we wszystkim egoistą? La Rochefoucauld (*Maximes et réflexions morales*, 1665) oraz jego dawniejsi i dzisiejsi zwolennicy mają na to odpowiedź gotową. Twierdzą mianowicie, że praca dla drugich, poświęcenie itp. zjawiska pozornie nieegoistyczne można bez wszelkiej trudności sprowadzić do pobudek egoistycznych, jeżeli się

---

spór. Co to znaczy? Czy cecha to względna czy bezwzględna? Więc powiemy może: postępowanie nakazane i zakazane. Dalej może jeszcze zalecane i dopuszczalne. Dobrem nazwiemy wtedy wszystko, co sprzyja postępowaniu zaleconemu i nakazanemu, złem to, co sprzyja zakazanemu i dopuszczalnemu. Powstają jednak nowe trudności. Zakazany i nakazany przez kogo? Bezwzględnie czy względnie? Pole moralności ścieśnione do legalności a pozbawione swej właściwej cechy. Może sumienie nakazuje? Otóż takie [byłoby] wyjście z tych trudności: Przedmiotem etyki są nakazy i zakazy obowiązujące wszystkich ludzi na równi, bez względu na stan, wiek, zawód, płeć etc. Zakazy i nakazy wynikające nie ze specjalnych jakichś stosunków między ludźmi, lecz stąd, że w ogóle ludzie wchodzą ze sobą w stosunki, żyją ze sobą. Przy tym te nakazy i zakazy nie są wydane przez nikogo, tj. nie są wydane w drodze rozporządzeń, kodyfikacji, umowy etc. Dlatego lepiej zamiast o nakazach i zakazach mówić o powinnościach, obowiązkach moralnych. Oto od razu mamy przedmiot etyki naukowej. Ona zajmuje się tymi zakazami i nakazami, tymi obowiązkami moralnymi. To, że nie są skodyfikowane przez żadną powagę, można nazwać ich przyrodzonością. Więc [mamy] obowiązki obowiązujące wszystkich ludzi (choć dla wielu niekiedy nieaktualne) i obowiązki przyrodzone. Ale czy takie zakazy i nakazy, takie obowiązki mają jakąś praktyczną wartość? Tu wchodzi w grę sceptycyzm etyczny praktyczny”.

tylko dokładnie zważy, dlaczego ktoś się poświęca lub dla drugich pracuje. Wszak czyni tak dlatego, że znajduje w tym zadowolenie; gdyby postępował inaczej, doznawałby wyrzutów sumienia, niepokoju i udręczeń moralnych; chcąc uniknąć tych nieprzyjemnych uczuć, poświęca się dla drugich, co go nie tylko uwalnia od przykrości, ale zarazem przysparza mu prawdziwego i trwałego zadowolenia. Czyżby matka czuwała nad chorym dzieckiem, gdyby w tym nie znajdowała głębokiego zadowolenia lub gdyby nie przewidywała, że zaniedbując dziecko sama sobie zgotuje niepokój? A czyżby ktoś usiłował wydrzeć z narażeniem własnego życia z paszczy śmierci człowieka tonącego, gdyby mu to nie sprawiało wzniosłej przyjemności i gdyby nie wiedział, że rola obojętne go widza byłaby mu w takiej chwili wprost bolesna? Tak samo przedstawia się rzecz w każdym podobnym wypadku, we wszystkim tedy człowiek szuka własnego zadowolenia, unika własnej przykrości; nie można zatem wątpić, że egoizm jest istotną podstawą wszelkiego działania ludzkiego.

Takie dowodzenie w istocie wielu przekonywa, stąd też wielka liczba tych, którzy zgodnie z La Rochefoucauldem nie wierzą w „prawdziwe” poświęcenie itp. I widzą w nim tylko ukryty egoizm, „dobrze rozumiany interes własny”. Wszelako wśród psychologów i etyków, a więc wśród ludzi, którzy w pierwszym rzędzie w kwestii tej są kompetentni, teoria powyższa nie liczy dzisiaj ani jednego zwolennika. Bliższe bowiem jej rozpatrzenie wykazuje dowodnie, że opiera się ona na podwójnym błędzie: jeden z nich jest słowny, a drugi rzeczowy. Hedonizm psychologiczny bowiem nie tylko zmienia dowolnie znaczenie wyrazu egoizm, lecz nadto przedstawia mylnie faktyczny stan rzeczy.

Czyż jest prawdą, że każdy, który szuka własnego zadowolenia lub unika własnego cierpienia, zasługuje na miano egoisty? Czyż jest egoistą, kto pragnie uwolnić się od bólu zęba albo zapala sobie wyłącznie dla swej przyjemności dobre cygaro? Wiemy dobrze, że takiemu postępowaniu brak znamion egoizmu, że na to, by pewne postępowanie napiętnować jako egoistyczne, trzeba jeszcze czegoś więcej. Nie mówimy bowiem o egoizmie, gdy chodzi wyłącznie o czyjaś własną przyjemność lub przykrość, lecz dopiero tam, gdzie własna przyjemność lub przykrość łączy się z cudzą przyjemnością lub przykrością. Egoistą nazywamy człowieka, który przysparza sobie przyjemności bez względu na to, czy własną przyjemność okupuje cudzą przykrością czy nie; kto szuka zadowolenia własnego, a nie zważa, że warunkiem osiągnięcia własnego zadowolenia jest niezadowolenie cudze — ten jest egoistą. Wynika to z samego określenia egoizmu, który nie jest niczym innym, jak obojętnością na cudzą przyjemność, a zwłaszcza przykrość. W tej obojętności na sposób, w jaki pogoń za własnym zadowoleniem oddziałują na oto-

czenie, leży istotne znamię egoizmu<sup>15</sup>. Chociażby się więc ludzie poświęcali rzeczywiście ze względu na przyjemność, jaką im to poświęcenie sprawia, przecież nie moglibyśmy ich postępowania nazwać egoistycznym, gdyż szukając własnej przyjemności, nikogo nie krzywdzą, nikogo nie pozbawiają przyjemności, nikomu nie sprawiają przykrości. Tyle co do słownej strony kwestii.

Przypuśćmy jednak, że zwolennicy hedonizmu psychologicznego mają słuszną, używając na swój sposób wyrazu egoizm. Zróbmy im to chwilowe ustępstwo i nazwijmy, tak jak oni to czynią, egoistycznym każde postępowanie, które zmierza do osiągnięcia lub zwiększenia własnej przyjemności albo do usunięcia lub zmniejszenia własnej przykrości, bez względu na to, czy to się dzieje lub nie dzieje z krzywdą otoczenia. Czy więc może człowiek zawsze postępuje ipsystycznie? Otóż i w takim nawet razie teorii La Rochefoucaulda nie da się utrzymać. Sprzeciwiają się jej bowiem niewątpliwe fakty psychologiczne.

Cóż to znaczy, gdy mówimy, że ktoś zmierza do osiągnięcia własnego zadowolenia lub do usunięcia własnego niezadowolenia? Znaczy to, że celem jego postępowania jest przysporzenie sobie zadowolenia lub usunięcie niezadowolenia. Aby zaś coś mogło być celem naszego postępowania, musimy o tym, w chwili, gdy postanawiamy w pewien sposób postępować, pomyśleć. Rzecz bowiem, której sobie nie uprzytamniam, o której nie myślę, nie może być celem mego postępowania, ponieważ nie mogę jej mieć na oku, gdy zaczynam w pewien sposób postępować. Zapytajmy się teraz, czy człowiek, który drugiego ratuje od śmierci, czy matka, która postanawia czuwać nad dzieckiem, zamiast udać się na zabawę, rzeczywiście w chwili powzięcia postanowienia uprzytamnia sobie własne zadowolenie, czy myśli o nim? W niektórych wypadkach być może, że tak jest; ale czy tak jest zawsze? Każdy przyzna, że nie musi tak być, i każdy potrafi rzecz poprzeć przykładami wziętymi z własnego doświadczenia. Gdy np. kupujemy dla drogiej nam osoby podarunek, czyż myślimy wtedy o przyjemności, którą odczuwać będziemy, gdy podarunkiem naszym sprawimy osobie obdarowanej radość? A skoro o własnej przyjemności w tym wypadku nie myślimy, nie może ona też być celem, który mamy na oku, kupując dla kogoś podarunek. Celem naszym w tym i we wszystkich podobnych wypadkach jest sprawienie drugiemu przyjemności, w przytoczonych zaś powyżej przykładach celem naszym jest uratowanie komuś życia albo (w przykładzie matki)

---

<sup>15</sup> W tym miejscu na marginesie nota: „Odróżnić ipsyzm”. Przez „ipsyzm” rozumiał Twardowski pojęcie szersze od egoizmu: „dążenie do zadowolenia własnego i unikanie własnych cierpień, które nie musi łączyć się z obojętnością na cudze cierpienie czy cudze zadowolenie”.

uchronienie kogoś od szkody itp. O tych bowiem rzeczach myśli się, rzucając się w wodę, by tonącego z niej wydobyć, lub postanawiając czuwać przy dziecku. A ponieważ celem naszym nie jest własne zadowolenie, przeto postępowanie tego rodzaju nie może być nazwane egoistycznym, choćbyśmy się nawet zgodzili na mylnie, bo za obszerne określenie egoizmu, przyjęte przez hedonizm psychologiczny. Pogląd La Rochefoucaulda nie może się tedy ostać wobec faktów dających się w doświadczeniu stwierdzić. Jest po prostu nieprawdą, jakoby jedynym celem ludzkiego postępowania było zwiększenie własnego zadowolenia lub zmniejszenie własnego niezadowolenia. Istnieją jeszcze liczne inne cele ludzkiego postępowania, a nawet wtedy, gdy dążymy do zwiększenia własnego zadowolenia lub zmniejszenia własnego niezadowolenia, niekoniecznie postępujemy egoistycznie.

Wobec tego można by się dziwić, jakim sposobem teoria La Rochefoucaulda mogła sobie zjednać tak dawniej, jako też i dzisiaj tylu zwolenników. W istocie jednak nie ma w tym nic dziwnego. Poglądy paradoksalne podobają się nam same przez się, a paradoksalnością swoją zagłuszają głos trzeźwej krytyki. Czynią to tym łatwiej, im silniejsze pozory zdają się za nimi przemawiać, a za hedonizmem psychologicznym przemawiają rzeczywiście pozory bardzo ładzące. Pierwszy z nich polega na fackie, że postępowanie naprawdę nieegoistyczne jest czymś dość rzadkim. Tak często się przekonujemy, że ludzie, których mieliśmy za szlachetnych albo przynajmniej za przeciętnych altruistów, są w gruncie rzeczy egoistami, że łatwo można ulec pokusie zbyt pospiesznego uogólniania, i pogląd stwierdzony w pewnych wypadkach rozciągnąć do każdego bez wyjątku postępowania ludzkiego.

Ale jest jeszcze drugi, o wiele ważniejszy powód, który tłumaczy nam rozpowszechnienie hedonizmu psychologicznego. Powodem tym jest powierzchowność w rozbiórce tych czynników psychicznych, które łączą się z naszymi postanowieniami i z naszym postępowaniem. Powierzchowność ta sprawia, że bierze się coś, co stale towarzyszy naszemu postępowaniu, za główną lub jedyną jego pobudkę. Chodzi tu mianowicie o rzecz następującą.

Dążąc do jakiegokolwiek celu, doznajemy uczucia przyjemnego, gdy uda nam się ten cel urzeczywistnić, a odczuwamy przykrość, ilekroć dążenie nasze nie doprowadziło do celu. I nie tylko tak jest, ale my wiemy też o tym, że tak jest. Wiemy więc, że osiągając pewien cel doznamy przyjemności. Wynika to z samej istoty celów naszego postępowania, gdyż celem może dla nas być tylko coś takiego, co nam nie jest zupełnie obojętne. Nikt bowiem nie pragnie urzeczywistnić rzeczy, która go nie grzeje i nie ziębi, której istnienie lub nieistnienie żadnych w nim nie wzbudza uczuć. Przyjemność zatem stale towarzyszy urzeczy-



wistnieniu naszych celów, a przykrość ich nieurzeczywistnieniu. Ale ta przyjemność, która w nas się budzi, ilokrotnie pewien cel osiągamy, i o której wiemy, że się ona z chwilą urzeczywistnienia celu w nas zjawi, sama nie jest celem, jest tylko zjawiskiem występującym równocześnie z osiągnięciem celu. Ten, który ratuje drugiemu życie, dozna żywego zadowolenia, gdy jego usiłowania zostaną uwieńczone pomyślnym wynikiem; gdyby mu było rzeczą obojętną, czy osoba tonąca zginie czy nie, nie pragnąłby wcale jej wyratować, ale owo zadowolenie nie jest celem jego czynu, lecz zjawiskiem towarzyszącym z konieczności jego postępowaniu lub urzeczywistnieniu celu tego postępowania. Kto — tak jak hedonizm psychologiczny — z tego zjawiska towarzyszącego, które jest konieczne przy każdym dążeniu, czyni cel dążenia, postępuje tak samo, jak gdyby mówił: „Widuję pewnego człowieka używającego stale na przechadzce laski. Używanie laski jest dla niego konieczne, ponieważ kulaje tak silnie, że bez laski chodzić nie może. A zatem chodzi on w tym celu na spacer, aby używać laski”. Każdy poznaje niedorzeczność takiego powiedzenia. A jednak hedonizm psychologiczny nie twierdzi nic innego. Tak samo jak używanie laski jest dla tego człowieka niezbędnym warunkiem umożliwiającym mu przechadzkę, ale nie jest celem przechadzki, tak samo przyjemność doznawana wskutek urzeczywistnienia pewnego celu jest niezbędnym warunkiem wszelkiego dążenia, ale nie jest sama celem tego dążenia. Nie wyklucza to wcale wypadku, iż ktoś w postępowaniu swoim rzeczywiście ma na celu własną przyjemność; tak samo też nie brak ludzi, którzy na to tylko wychodzą na przechadzkę, by paradować nową laską. Oto główne źródło, z którego teoria powszechnego egoizmu czerpie pozory słuszności; są to jednak — jak powiedzieliśmy — tylko pozory. W istocie hedonizm psychologiczny jest jedynie zręcznie utkaną sofisteryą<sup>16</sup>.

Można ująć konsekwencjom hedonizmu psychologicznego, przyjmując, że wprawdzie człowiek zawsze zdąża i zmierza ku własnej przyjemności, że jednak jedni znajdują własną przyjemność w tym, drudzy w owym, a jeszcze inni w przysparzaniu innym przyjemności, zmniejszaniu ich przykrości. Wtedy ci ostatni będą altruistami, pierwsi egoistami lub ipsystami. Pozostanie hedonizm psychologiczny, ale już nie będzie argumentem przeciw praktycznej możliwości etyki, albowiem będzie teraz szło o to, aby tak wpływać na ludzi, by znajdowali przyjemność w sprawianiu innym przyjemności, przysparzaniu im dobra.

---

<sup>16</sup> Cały ustęp, od słów „Hedonizm psychologiczny, nie uznający...” (s. 201, w. 18), jest, z wyjątkiem jednego zwrotu, powtórzeniem argumentacji przeciw hedonizmowi zawartej w artykule Twardowskiego *Czy człowiek postępuje zawsze egoistycznie?* („Irys” 1899). Podaję ją w brzmieniu z 1927 r. (*Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927, s. 362 i n.).

[9. *Determinizm a etyka*]

Przejsię do drugiego argumentu sceptycyzmu et[ycznego] praktycznego, [tj.] pesymizmu etycznego. Argumentem tym — determinizm z jego konsekwencjami. Aby to zrozumieć, trzeba zająć się samym pojęciem determinizmu. Teza „wola nie jest wolna”. Co wola, [a] co wolna, (Schopenhauer). Wola jako dyspozycja; szersze, ciaśniejsze znaczenie. Wola jako fakt psychiczny („chcę” w znaczeniu „postanawiam”, „decyduję się tak a tak”, „ostatnia wola”, „Czy masz szczerą a nie przymuszoną wolę?”). Postanowienia. Oto przedmiot determinizmu i indeterminizmu. Nie zaś wola [jako dyspozycja]. Ale co znaczy „wolna”? Bardzo wiele różnych znaczeń, bo ma ich moc wyraz „wolny”. Wyraz i pojęcie względne — wolny „od”. „Wolny dorożkarz”. „Stanu wolnego”. „Wolna miłość”. „Wolny naród”. „Wolny człowiek”. „Wolny jak ptaszek”. „Czy masz dużo wolnego czasu?” Synonimem poniekąd „swobodny”.

Otóż w pewnym znaczeniu wolność woli nie jest żadnym zagadnieniem ani tematem sporu. „Mam wolę wolną, bo mogę robić, co chcę, tj. co postanawiam, czego pragnę”. To znaczy, że postanowienie moje w swoim wykonaniu jest wolne od przeszkód. Więc właściwie nie postanowienie wolne, lecz jego wykonanie, tj. czyn będący następstwem postanowienia. Znaczy to: „jeżeli coś postanowię, jeżeli czegoś chcę, to się to dzieje” (*implicite*: „jezelibym nie postanowił, toby się nie działo”). Mogę wstać, jeżeli tak postanowię, usiąść, wyjść etc. Nawet zabić kogoś mogę, jeśli postanowię — wszystko, o ile nie ma zewnętrznych przeszkód. Wtedy bowiem mogę robić co chcę, co postanawiam. Otóż wolność woli, polegająca na wolności od przeszkód w wykonywaniu postanowień, na możliwości robienia tego, co się postanawia, nazywa się według jednych wolnością fizyczną. Fizyczną — według Schopenhauera, bo nieobecność przeszkód natury fizycznej; według innych psychologiczną. Psychologiczną — według Höflera, albowiem doświadczeniu psychologicznemu zawdzięczamy przekonanie, że mogę czynić, co postanawiam. W tym tkwi przekonanie: 1) postanawiam; 2) dzieje się to, co postanawiam; 3) dzieje się skutek tego, że postanawiam. Sąd pierwszy z doświadczenia wewnętrznego, sąd drugi wewnętrznego albo z zewnętrznego, trzeci na tej samej podstawie, co wszystkie sądy przyczynowe oparty. Więc ta wolność fizyczna nas tu nie obchodzi dalej. Wspomniany Schopenhauer wymienia obok fizycznej — intelektualną, tj. wolność woli, czyli postanowień, od przeszkód, braków intelektualnych. Wyjaśnić. Przykłady<sup>17</sup>. Więc właściwie

<sup>17</sup> Analogiczny ustęp na karcie włączonej do wykładów z 1906 r. brzmi: „Wolność intelektualna (Schopenhauer). Wolność od przeszkód natury intelektualnej, tj.

tu znowu nie chodzi o wolność postanowień, lecz o wolność stanów intelektualnych, na których się rozwija chcenie, postanowienie — [wolność] od braków, pomyłek. Wolność intelektualna może być zniesiona zupełnie (w chorobach umysłowych), zmniejszona (pod wpływem alkoholu, silnego afektu); ale także w normalnych zresztą warunkach, gdy nieunikniony błąd, pomyłka (daję truciznę zamiast lekarstwa, bo służba w słoik z napisem lekarstwa wlała truciznę). Tą wolnością woli, tj. postanowień, od braków tkwiących w naszym poznaniu zajmują się orzeczenia ekspertów sądowych etc. Nie obchodzi nas ona, nie jest problemem, przynajmniej dla etyki. Sprawa jasna i wszyscy się zgadzają.

Problem nasz ma do czynienia z wolnością woli w innym jeszcze znaczeniu. I tu już chodzi naprawdę o postanowienia i ich wolność. Ale od czego? Od przyczyn. Czy postanowienia mają przyczynę, czy są więc skutkami, czy nie mają przyczyn, czy więc nie są skutkami? Wyjaśnienie pojęcia przyczyny, warunków, przyczyny ostatecznej.

Przyczyna całkowita, częściowa, jej składniki względnie stałe i względnie chwilowe. Konieczność czyli nieuchronność. Zarówno co do zaistnienia, jak i co do „wyglądu” skutku. W tym jego zdeterminowanie. Walka z pojęciem przyczynowości, a nawet konieczności. Kondycjonalizm. Funkcjonalizm. Powraca „konieczność” w „zależności funkcjonalnej”. Przykłady. Kamień puszczony z ręki, eksplozja, wybuch zniecierpliwienia, gdy ktoś mi ciągle dokucza. Więc czy postanowienia wolne od tej nieuchronności, wolne od przyczyny? Determinizm, indeterminizm. Teologiczne źródło problemu. *Liberum arbitrium indifferentiae*. *Necessitare* i *inclinare*<sup>18</sup>.

Co tu mówi potoczne pojmowanie rzeczy? Czy tak samo zgodne, jak przy kwestii wolności fizycznej i intelektualnej? Otóż faktem [jest], że wyjaśniamy, tłumaczymy postanowienia wskazując ich źródła, ich przyczyny. Przewidujemy, przepowiadamy. Czasem nie umiemy sobie wytłumaczyć czyjegoś zachowania, postępkę czyjegoś. Ale gdybyśmy znali dokładnie jego wnętrze, mogli mu w duszę zajrzeć, potrafilibyśmy wytłumaczyć. Dalej, sądzimy, że możemy wpływać na postanowienia czyjeś. Pedagogika. Otóż te przyczyny, które tu przyjmujemy (już w życiu potocznym), dwojakiego są rodzaju.

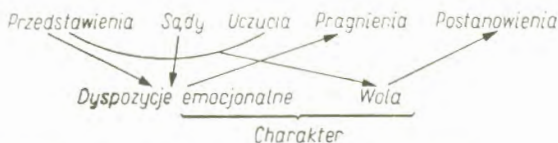
albo od braku sądów, albo od mylnych sądów. Pierwsze, gdy np. nie wiem, że wykonanie postanowienia pociągnie za sobą skutki, których przewidzenie wstrzymałoby mnie od wykonania postanowienia. Trącam dla żartu znajomego nie przypuszczając, że on się tak przestraszy, że zemdleje. Zabijam wystrzałem wchodzącego do sypialni służącego w przekonaniu, że to bandyta”. Wspomniane przez Twardowskiego Schopenhauerowskie rozróżnienie wolności fizycznej i intelektualnej znajduje się w pierwszym rozdziale jego *Preisschrift über die Freiheit des Willens*; o psychologicznej wolności woli mówi A. Höfler w swej *Psychologie*, Wien 1897, s. 556.

<sup>18</sup> Cała analiza pojęcia przyczynowości we wszystkich wykładach zaznaczona tylko w formie dyspozycji, której różne punkty tu złączyłam.

Po pierwsze, pobudki, motywy. Na przykład pragnienie wspomnienia kogoś stało się dla Piotra pobudką do darowania mu pewnej kwoty. Ale ta pobudka tylko dlatego mogła w Piotrze zaistnieć i zadziałać, że Piotr [był] zdolny do takiego pragnienia i do powzięcia zgodnego z nim postanowienia. Więc obok pragnienia jeszcze zdolność w zakresie uczuć i postanowień. Więc ogólnie dyspozycje. Zatem odróżniamy p o b u d k i i d y s p o z y c j e w zakresie uczuć, pragnień, postanowień i te wszystkie [dyspozycje] obejmujemy nazwą „charakter”. Stosunek woli do charakteru. P o b u d k a m i zaś nazywamy wszystkie fakty, zjawiska psychiczne, które wraz z owym charakterem tłumaczą nam zjawienie się pewnego postanowienia. To są przedstawienia, sądy, uczucia, pragnienia. Więc aktualne i dyspozycyjne przyczyny częściowe. Przy ich pomocy tłumaczymy sobie postanowienia i zachowanie się. Na przykład: Ktoś odebrał sobie życie. Dlaczego? Bo posadzono go o czyn niehonorowy. Tu ambicja, zaciętość, zarazem ogromny ból z powodu posadzenia. Człowiek bez tej ambicji nie doznałby tych faktów psychicznych, które doprowadziły tamtego do postanowienia popełnienia samobójstwa<sup>19</sup>. Wygląda więc zupełnie tak — w życiu potocznym — jak gdybyśmy wszyscy wyznawali determinizm. Z drugiej jednak strony wzdrygamy się przed determinizmem, dufni w swe poczucie „wewnętrznej” wolności. „Czujemy” bowiem „wyraźnie”, że możemy postanawiać tak lub owak, a postanowiwszy w pewien sposób, moglibyśmy też postanowić inaczej. Złudność tego przekonania — według Schopenhauera, a raczej jego właściwe znaczenie. Tak więc między determinizmem a indeterminizmem się waha- my — jedni drugim zarzucają przykre konsekwencje. O tym, co indeterminiści zarzucają deterministom, już była mowa, ale determiniści zarzucają indeterministom, że wszystko, według ich poglądów, staje się w dziedzinie postanowień czymś przypadkowym, nieobliczalnym, że o wpływie na kogoś innego nie może być mowy itd. Sytuacja trudna!

Ale nie będziemy kwestii tu rozstrzygali. Nam chodzi o to, czy istotnie determinizm taki zabójczy dla etyki, jak to jego przeciwnicy często przedstawiają. Spór starano się załagodzić kompromisowo (Kant, Schopenhauer). Ale nam tu nie chodzi o samo *meritum* kwestii, lecz o pytanie, czy istotnie determinizm pociąga za sobą tak złowrogie skutki dla etyki, jak to jego przeciwnicy niekiedy twierdzą. Cała rzecz pełna

<sup>19</sup> W tym miejscu odsyłam do schematu obrazującego omówione sprawy:

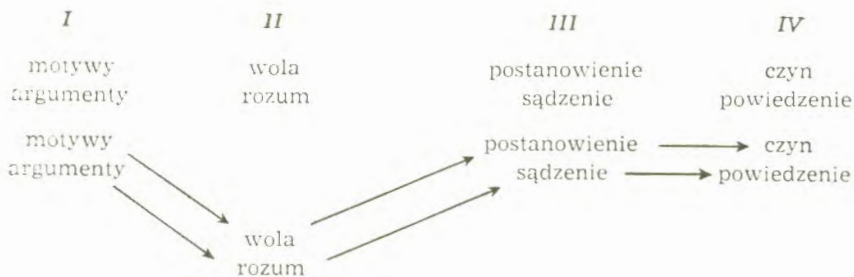


Po schemacie adnotacja: „Trzy znaczenia wyrazu charakter”.

nieporozumień najgrubszego kalibru, których część już bez wniknięcia w stronę psychologiczną można usunąć. Mianowicie:

I. Determinizm nie wyklucza możliwości istnienia i działania pobudek etycznych. Tak jak każda inna, może też działać pobudka etyczna, więc np. poczucie obowiązku, obawa przed wyrzutami sumienia, chęć urzeczywistnienia jakiegoś ideału, miłość bliźniego itp.

II. Determinizm nie wyklucza oceny etycznej, albowiem a) dzisiaj jest rzeczą powszechnie uznaną, że właściwym przedmiotem oceny etycznej, nazwania czegoś dobrym lub złym jest właśnie nasz charakter; pobudki i postanowienia tylko pośrednio, jako takie, które na ten charakter rzucają pewne światło, a postępowanie samo jako zewnętrzny wyraz charakteru. Otóż bez względu na to, czy postanowienia nasze są koniecznym następstwem charakteru i pobudek, czy nimi nie są, charakter może podlegać ocenie, tak jak b) ocenie estetycznej i logicznej podlegamy bez względu na to, czy nasz wygląd, nasze sądy są koniecznym następstwem naszego organizmu, naszego rozumu. Ktoś powie rzecz jaskrawie mylną. To analogon do postępuku. Analogon do postanowienia jest sądenie. Analogon do pobudek argumenty, racje, a analogon do charakteru rozum. To byłoby niemożliwe, gdyby pobudki nie determinowały charakteru. [Następują schematy]:



Przyjmujemy przecież wszyscy, że przy danym rozumie, danych racjach, musi człowiek niechybnie dojść do danego przekonania, co nam wcale nie przeszkadza ocenić przekonania względnie powiedzenia jako trafne, mylne, a rozum jako „zdrowy”, „wielki” albo „kiepski” (mądry — głupi). I dalej całkiem ogólnie: konieczność jakiegoś zjawiska nie jest przeszkodą nigdy i nigdzie do jego oceny (np. ułomność fizyczna ocenie estetycznej podlega). Dlaczego miałyby być tutaj? Ale na to powiedzą nam: ocena taka nie ma żadnego znaczenia, jest bez tej wartości, którą właśnie mieć powinna. Albowiem: jeśli ktoś wydaje mylne sądy, bo jest głupi, to nie czynimy go za to odpowiedzialnym; jeśli ktoś się nam nie podoba, bo brzydki, to nie czynimy go za to odpowiedzialnym, tak samo nie uważamy za niczyją zasługę, gdy ma talent, bystry rozum, gdy jest

piękny itp. A jeśli, to właśnie o tyle tylko, o ile sam swym postępowaniem [do tego] się przyczynił. Więc przy postępowaniu ludzkim jest coś wyjątkowego, jest to pociąganie do odpowiedzialności, to wymierzanie winy i zasługi, czego gdzie indziej nie ma. A jakże by to mogło istnieć, jeśli nasze czyny, nasze postanowienia są tak samo wynikiem koniecznym charakteru i pobudek, jak piękność lub brzydota ciała całego szeregu niezależnych od nas warunków fizjologicznych. I tutaj istotnie tkwi sedno rzeczy, tu zagadnienie zasadnicze. Aby je rozwikłać, musimy rzecz bliżej rozpatrzyć.

Jak więc z odpowiedzialnością, winą i zasługą? Na to rozpatrzyć trzeba pojęcie poczytywania i jego stosunek do pojęcia odpowiedzialności. Więc poczytywanie, sprawca, zmniejszona poczytność i poczytalność. Przymus moralny. Poczytujemy, tj. stwierdzamy, że czyn wynika z postanowienia, a ono [jest] zgodne z charakterem.

Gdzie tak nie jest, tam przymus moralny, tam poczytność zmniejszona albo zniesiona, a gdzie tak jest, tam tzw. wolność moralna. Także od chwilowych przymuszających zachcianek etc. Odpowiedzialność zaś jest pojęciem społecznym. Poczytujemy czyn postanowieniu, a postanowienie charakterowi — pośrednio więc poczytujemy czyn charakterowi, a ponieważ charakter tworzy osobowość, więc danej osobie, danemu osobnikowi. Nie ma poczytywania — ale poczytujemy też rzeczy wynikające z zaniechania — gdy brak albo czynu, albo postanowienia. Poczytność czynu i poczytalność osobnika zmniejszona albo zniesiona, gdy czyn nie odpowiada postanowieniu albo gdy postanowienie nie odpowiada charakterowi, albo brak jednej i drugiej odpowiedniości.

Poczytność i poczytalność. Dlaczego w poczytywaniu nie cofamy się poza sprawcę? Pojęcie wolności moralnej<sup>20</sup>. Dalej pojęcie odpowiedzialności, winy i zasługi. Warunki poczytywania komuś czegoś za winę lub zasługę. Otóż my nie tylko poczytujemy czyny i za nie do odpowiedzialności pociągamy, lecz poczytujemy ludziom różne rzeczy za zasługę i winę (poczytywanie „emocjonalne” według Höflera)<sup>21</sup>. Kiedy indziej powia-

<sup>20</sup> Pojęcie wolności moralnej określa Twardowski bliżej w pracy *O pojęciu poczytalności*, pisząc: „Jeżeli dany czyn jest w całości wpływem charakteru sprawcy, wtedy sprawca, dokonując czynu, znajduje się w stanie tzw. wolności moralnej. [...] Wolność moralna jest zatem warunkiem poczytalności czynów”. Por. K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, s. 447.

<sup>21</sup> O poczytywaniu moralnym (*emotionales Zurechnen*) pisze Höfler w swej *Psychologie* (Wien, 1897, s. 581) w następujący sposób: „Offenbar ist das Zurechnen zunächst ein Urteilen; nämlich das Urteil, dass A wirklich der Thäter des Geschehenen sei, [...] Hiemit ist die intellektuelle Seite des in Z sich vollziehenden Vorganges, die intellektuelle Zurechnung beschrieben. Indem wir nun aber insbesondere von moralischer [...] Zurechnung sprechen, ist schon gesagt, dass mit dem intellektuellen Zurechnen zusammen auch ein emotionales Zurechnen stattfindet. Das Wissen um die That und um den Willen des A macht nämlich beides zum Gegenstand einer im Z sich vollziehenden sittlichen Werthaltung; und diese ist, wie jedes Werthalten, ein Gefühl”.

damy, że to „nie moja wina”, „*nicht meine Schuld*”, „*pas ma faute*”. Przykłady. Tu wszędzie chodzi o to, czy jestem sprawcą czynu albo jakiegoś stanu rzeczy, zdarzenia — przy czym zarazem dodatnio lub ujemnie oceniany czyn lub wywołane nim zdarzenie (jego skutki). Pierwsze znaczenie: zasługą, winą jest więc czyn albo jego dalszy skutek, jeżeli może być poczytany i zarazem ma wartość dodatnią lub ujemną. Przykłady: Moja to zasługa, że zdałem egzamin. Moja to wina, że ktoś się zaziębił, że rysunek czyjś wypadł źle, że ktoś skrzywdzony etc. To znaczy wszędzie ja jestem sprawcą, a to, co sprawił, jest ujemne. To znaczenie pierwsze. Drugie znaczenie: cecha, której nabiera sprawca takich właśnie czynów lub stanów rzeczy: „nie znajduję w nim winy”. „Kto jest bez winy” etc. „Ten człowiek ma liczne zasługi”. Może wyraźniej: winny, zasłużony. To całkiem jasne. Do tych dwóch znaczeń — o ile w ogóle drugie będziemy za różne od pierwszego uważali — dadzą się sprowadzić wszelkie znaczenia wyrazów „wina” i „zasługa”. Pamiętać jeno trzeba, że tkwią w tych wyrazach nadto pewne czynniki zwrócone w kierunku odpowiedzialności. Mianowicie „zasługa” zawiera w sobie myśl, że za to, czego się jest sprawcą, coś się sprawcy należy w postaci wynagrodzenia, a w „winie” tkwi myśl, że mu się należy coś w postaci kary. Ale niekoniecznie. I jeszcze o jednym pamiętać należy: poczytywanie czegoś komuś za zasługę lub winę zależy od następujących warunków: aby to, co poczytujemy 1) było skutkiem czynu, 2) czyn skutkiem postanowienia, 3) postanowienie zaś by było zgodne z charakterem. Więc gdy powiadamy: nie jest coś czyjąś zasługą lub winą, to może to mieć różne znaczenia, stosownie do tego, dlaczego kogoś nie uważamy za sprawcę czegoś. To 1) albo dlatego, że coś nie jest skutkiem naszego czynu (np. to nie moja zasługa, że mój pacjent wyzdrowiał, albo to nie moja wina, że pacjent zmarł pod nożem; w pierwszym przypadku wyzdrowienie nie było skutkiem moich czynów, bo go nie leczyłem, uważając chorobę za nieuleczalną, i tylko udawałem, że leczę, w drugim także nie było skutkiem moich czynów, bo pacjent zmarł na udar mózgowy). Albo 2) dlatego, że w ogóle nie było postanowienia, więc to, cośmy robili, nie mogło z postanowienia wynikać. Nie będziemy poczytywać za zasługę flegmatykowi tego, że się nie uniósł, bo nie było postanowienia w tym kierunku, ale będzie to zasługą u człowieka krewkiego. A co do winy. Nie poczytujemy za winę, jeśli ktoś wskutek silnego przestachu w młodości lub w dzieciństwie stał się bardzo nerwowy i chorobliwie lękliwy, [tak iż] pełniąc służbę wojskową i postawiony na straży, np. przed trupiarnią, dozna silnego strachu wskutek jakiegoś szmeru itp. i ucieknie. Tu nie było postanowienia, działał w afekcie, jak mówimy. A w końcu 3) nie ma winy i zasługi, jeśli wprawdzie jest postanowienie i jest związek przyczynowy między nim a czynem i ewentualnie czynem a dalszymi skutkami, ale

postanowienie jest niezgodne z charakterem. Na przykład żołnierz, który postanowił wytrwać na posterunku, chociaż wcale nieodważny, ale daje się na posterunku zasiękać. Postanowił jednak tak pod przymusem, pod groźbą, że go zastrzelą, gdy zejdzie z posterunku. Tu przymus moralny. Więc nie ma zasługi. Tak samo nie ma winy, gdy przymus moralny. O tych trzech różnych powodach, dla których nie poczytujemy za zasługę i winę, trzeba pamiętać, by się nie dać zmylić następującym faktom. W przykładach pod 2 flegmatyka i uciekającego spod trupiarni posterunku zachowanie się tych ludzi jest zgodne z ich charakterem. Mimo to nie poczytujemy, bo nie ma postanowienia. W przykładzie ad 3 nie poczytujemy — wskutek właśnie niezgodności postanowienia z charakterem. Bo tu i tam właśnie inny stan rzeczy, przeszkadzający poczytywaniu. Tyle więc dla wyjaśnienia pojęć zasługi i winy, poczytywania za zasługę i za winę. Nie znajdujemy w tych pojęciach nic ponad to, że chodzi o poczytywanie czegoś, co zarazem jest dodatnio i ujemnie oceniane, przy czym niekiedy w grę wchodzi jeszcze ów czynnik zapłaty: wynagrodzenia, zadośćuczynienia. Zasłużył sobie ktoś na cześć, na wdzięczność, inny winien [jest] śmierci. Gdy to drugie zachodzi, mówimy — o ile mamy do czynienia z winami — o odpowiedzialności, skoro jest ktoś, kto ma prawo żądać zadośćuczynienia.

Wróćmy teraz do determinizmu i indeterminizmu, do kwestii, jak się w świetle tych uwag przedstawia kwestia, czy osobliwość oceny etycznej, tkwiąca w pojęciu zasługi i winy, da się pogodzić z determinizmem, a jeśli tak, czy i odpowiedzialność da się z nim pogodzić. Otóż sądzę, że samo poczytywanie za winę i zasługę nie jest sprzeczne ze stanowiskiem determinizmu i nie nastęrcza trudności. Bo poczytywać coś komuś za zasługę lub winę znaczy [uznać], że ktoś jest sprawcą czynu i że czyn ma pewną wartość. Odrębność sytuacji przy ocenie etycznej w porównaniu z sytuacją przy ocenie logicznej i estetycznej tkwi w tym, że to, co się nam podoba, przekładamy sami z siebie nad to, co się nam nie podoba, a i to, co jest prawdą, przekładamy nad to, co jest fałszem, gdy tymczasem w zakresie oceny etycznej rzecz tak się ma, że możemy uważać coś za lepsze, a mimo to postanawiać inaczej. Stąd potrzebny przymus w interesie społecznym — i drogą do tego przymusu jest właśnie pociąganie do odpowiedzialności. Ale właśnie teraz pytanie, jak z tą odpowiedzialnością w obliczu determinizmu i indeterminizmu? Tu zdaje się [być] inaczej: indeterminista mówi: odpowiadam za czyny, których jestem sprawcą, bo mogłem nie być ich sprawcą. Determinista mówi: nie mogłem nie być ich sprawcą, więc nie odpowiadam za nie. Inaczej i dokładniej: indeterminista mówi: mając charakter, jaki mam, i pozostając pod działaniem pobudek, które działały, mogłem powziąć inne postanowienie. Determinista mówi: mając charakter, który mam, i pozostając pod działa-



niem pobudek, które działały, nie mogłem powziąć innego postanowienia. Zatem — powiada sceptyk etyczny, powołując się na determinizm — nie może nikt za swe czyny odpowiadać ani być do odpowiedzialności pociągnięty, gdyż postanowienie jego było konieczne, nieuchronne, nieuniknione. Nasze poczucie odpowiedzialności, nasza skrucha, nasz żal, nasze wyrzuty sumienia, to wszystko przesady! Tu tkwi trudność, którą usunąć starały się różne systemy filozoficzne rozmaicie. Kant i Schopenhauer odróżnieniem charakteru inteligibilnego i empirycznego, Vaihinger swoim pojęciem pożytecznej fikcji — ale to wszystko zadowolić nie może. Więc jak? Zdaje się, że jest wyjście całkiem proste. Rozważmy sprawę raz jeszcze. Indeterminista mówi, że chociaż postanowił w pewien sposób, przecież mógł postanowić inaczej. Determinista powiada, że chociaż postanowił w pewien sposób, byłby mógł postanowić inaczej, tj. gdyby były nań działały inne pobudki albo gdyby miał inny charakter, albo gdyby jedno i drugie [zachodziło]. Konkretnie: ktoś bardzo biedny prosi mnie o pożyczkę. Nie ufam mu, podejrzewam, że chce mnie naciągnąć. Po krótkim namyśle postanawiam odmówić. Bo nie jestem dość litościwy, a przy tym trochę skąpy. Może gdyby potrzeba proszącego była bardziej do przekonania przemawiająca, może gdybym pomyślał o możliwej korzyści dla mnie z udzielenia pożyczki płynącej, może także gdybym był litościwszy, mniej skąpy, byłbym postanowił inaczej. Indeterminista mówi, że nawet taki jaki jestem mogłem postanowić inaczej. Determinista mówi: nie, tylko gdybym właśnie był inny albo gdyby inne motywy działały, byłbym mógł postanowić inaczej. Nie chodzi o to, który ma rację, tylko czy ze stanowiska deterministy da się zrozumieć i uzasadnić poczucie odpowiedzialności, skrucha, pociąganie do odpowiedzialności, wyrzut sumienia. Pomińmy na razie pociąganie do odpowiedzialności, a zostanmy w ramach samego podmiotu postanawiającego, jego poczucia odpowiedzialności, skruchy, żalu, wyrzutów sumienia. Otóż z pewnego punktu widzenia te wszystkie rzeczy są bez wartości zarówno ze stanowiska determinizmu, jak indeterminizmu, mianowicie o ile chodzi o postanowienia już zapadłe. Mianowicie nie mogą postanowienia już zniweczyć, co się stało, to się nie odstanie. Wyobraźmy sobie, że człowiek tylko raz w życiu postanawia; postanowiwszy ten jeden jedyny raz, ma poczucie odpowiedzialności (wpędził owego proszącego człowieka w rozpacz), odczuwa skruchę, żal, wyrzuty sumienia, ale ani jemu, ani nikomu innemu nic z tego nie przyjdzie. To całkiem bez wartości. Stało się. (Pomijam tu względy wymagające osobnika lub osoby drugiej: takiej, która np. przebacza, gdy jest skrucha, a nie przebacza, gdy jej nie ma — to, jak zobaczymy, także tylko pozornie jest zarzutem przeciw naszemu obecnemu rozumowaniu). Albo — gdyby komuś trudno sobie wyobrazić położenie, w którym człowiek tylko jedno postanowienie

w życiu by miał — wmyślmy się w chwilę, w której ktoś w obliczu śmierci odczuwa żal i skruchę za cały swój miniony żywot — przypuśćmy dalej, że ze śmiercią wszystko się kończy — to na co ten żal i ta skrucha? Jaką ma wartość? Chyba czysto teoretyczną, ale poza tym żadnej. Bo człowiek ten nawet ze stanowiska najskrajniejszego indeterministy teraz inaczej żyć nie może już postanowić. Wszystko przepadło. Stąd wysnuwamy wniosek, że chociaż żal i skrucha i wyrzut sumienia tyczy się zawsze postanowień minionych i tam ma swe źródło, to przecież swoją rację bytu ma w postanowieniach przyszłych. Czy więc ktoś mógł czy nie mógł postanowić inaczej, to dla racji bytu tych uczuć obojętne. Natomiast decydującym tu momentem — by mógł w przyszłości i n a c z e j p o s t a n o w i ć. Skrucha, żal, wyrzut sumienia odczuwany po pierwszym postanowieniu, pozostawiają w duszy człowieka ślad. Ten się w dwojakim kierunku może później ujawnić. 1) jako dyspozycja do powtórzenia się podobnego uczucia, albo jako zwiększenie się już istniejącej tej dyspozycji; 2) jako przypomnienie dawniejszej skruchy etc., gdy stoimy przed powzięciem postanowienia w podobnej sprawie (zrobiło mi się żal, gdy odmówił pożyczki, poczułem odpowiedzialność za to, gdyby sobie ów proszący z rozpacz był życie odebrał; więc drugi raz w podobnej sytuacji będę nie tak twardy). Wtedy to przypomnienie działa jako nowy motyw.

Pod względem psychologicznym nigdy się pewna sytuacja powtarzać bez zmiany nie może, bo to, cośmy poprzednio raz przeżyli, wpływa na późniejsze nasze przeżycia i nawet przeżycia, które by z najdokładniej takiej samej zewnętrznej sytuacji wynikały, już zabarwiają [się] inaczej. Nic w duszy nie ginie. Więc rację bytu mają owe uczucia także ze stanowiska determinizmu jako fakty, których przypomnienie tworzy pobudki nowe w przyszłym postanawianiu i w ten sposób umożliwia przy nawet całkiem niezmienionych zewnętrznych sytuacjach inne postanowienie, czyli to, że mogę inaczej postanowić (bo stałem się po części innym, po części inne pobudki). Innymi słowy: tak jak na wszystkie doznania, tak też na nasze postanowienia reagujemy w pewien sposób uczuciowo. Na przykład na pewne twarze i postacie upodobaniem estetycznym, na inne nieupodobaniem. Na pewne wonie zadowoleniem, na inne wstrętem. Tak samo na świeżość członków ciała i umysłu, albo na ich znużenie i ociężałość. Te wszystkie uczuciowe reakcje mają doniosłe znaczenie życiowe (biologiczne). Są dla nas przynętą albo przestrożą. Naturalnie *pro futuro*, bo to, czegośmy już doznali, tośmy już doznali, i tego nie możemy uczynić niebyłym. Ale będziemy w przyszłości pewnych rzeczy unikali, a innych sobie przysparzali. Tu w dziedzinie, o której teraz mówimy, nie chodzi o przysparzanie sobie widoków pięknej twarzy i unikanie widoku brzydkiej, nie chodzi o przysparzanie sobie pewnych czuć powonieniowych,

a unikanie innych, lecz o przysparzanie sobie, powzięcie pewnych postanowień, a o zaniechanie innych, Zatem: żal, skrucha, wyrzut sumienia nie mają swej racji bytu w tym, że mógł postanowić inaczej, lecz w tym, że będę mógł postanowić inaczej. Więc wszystko jedno, czy mogłem czy nie mogłem inaczej postanowić (analogicznie: wstręt, którego doznaję, gdy wchodzę do nie wietrzanej, pełnej zaduchu izby mieszkalnej ma wprawdzie swe źródło w doznaniu tego uczucia powonieniowego, ale swą biologiczną rację bytu ma jako przestroga, by unikać takich czuć powonieniowych). Mają mi uczynić postanowienie powzięte niemiłym, aby mnie w przyszłości wstrzymać od podobnego postanowienia.

Podobnie ma się rzecz z poczuciem odpowiedzialności. Termin ten, swoją drogą, nie jest jednoznaczny. Bo może znaczyć „poczuwam się do odpowiedzialności”, to jest „uznaję siebie za sprawcę czynu”, „poczytuję go sobie”. „Nie poczuwam się do odpowiedzialności”, bo nie jestem sprawcą z jakiegokolwiek z owych trzech powodów, które wykluczają poczytywanie. Podobnie „przyjmuję na siebie pełną odpowiedzialność” i „nie przyjmuję na siebie odpowiedzialności”. Ale tu już także uznaję, że można lub nie można mnie pociągać do odpowiedzialności<sup>22</sup>. I znowu to prawo, które posiadają osoby inne do pociągania sprawcy do odpowiedzialności, nie ma racji bytu w tym, by ktoś był mógł postanowić inaczej, lecz w tym, by on sam i inni w przyszłości postanawiali inaczej. To się łączy z teoriami kar. Teoria wyłoniona z pierwotnej potrzeby odwetu, wyrównania naruszonej sprawiedliwości, naruszonego porządku moralnego. Teoria odstraszenia, teoria poprawy. Otóż tylko z teorią wynagrodzenia, wyłonioną z teorii odwetu, trudno pogodzić [determinizm], ale żadnej trudności nie ma, gdy przyjmiemy teorię poprawy lub odstraszenia. Wtedy karanie, więc i pociąganie do odpowiedzialności, jest tylko zewnętrznym stosowanym środkiem o tym samym przeznaczeniu, co wewnętrznie samorzutnie się zjawiające poczucie żalu, skruchy, co wyrzuty sumienia. To więc, że — według determinizmu — nikt nie mógł postanowić inaczej, aniżeli postanowił, nie przeszkadza wcale w ukaraniu go, gdyż chodzi o to, by w przyszłości nie postanowił znowu tak samo. U człowieka odpowiednio rozwiniętego mamy też pobudki z wewnątrz przybywające, właśnie owe moralne uczucia, którymi człowiek reaguje na swoje własne postanowienia. Dziecko jeszcze ich nie posiada. Ma tylko dy-

<sup>22</sup> W wykładzie z 13 VI 1928 r. Twardowski tak rzecz ujmuje: „Wyraz odpowiedzialność [ma] dwa znaczenia. Jedno w zwrocie «pociągać do odpowiedzialności», drugie w zwrotach «czuję się odpowiedzialnym», «biorę na siebie odpowiedzialność». W tym drugim znaczeniu oznacza ten wyraz pewien warunek możliwości pociągania do odpowiedzialności, więc czegoś, co odpowiada pierwszemu znaczeniu wyrazu. «Pociągać do odpowiedzialności» znaczy uświadomić, wykazać komuś, że dopuścił się czegoś niewłaściwego i dołączyć do tego pewne ujemne skutki (kary). Otóż czym odpowiedzialność w drugim znaczeniu, czym ów warunek? Jest nim poczytność czynu, poczytalność czyniącego”.

spozycję do nich, ale drzemiącą. Zrazu jak zwierzątko: lęk przed karą. Później lęk przed przykrością wyrządzaną rodzicom, itd. — i pielęgnuje się, hoduje się te lęki, gdyż [są] one bardzo zbawienne dla przyszłych postanowień dziecka. O tym jeszcze będziemy mówili. Teraz wystarczy zwrócić uwagę na to, że tu chodzi o dwa współrzędnie działające czynniki: jedne wewnętrzne, drugie zewnętrzne, posiadające tę samą rację bytu biologiczną, tj. mające działać wstrzymująco od jednych, a zachęcająco do innych postanowień. A jeśli o to chodzi, to rzeczą obojętną, czy minione postanowienie było konieczne w znaczeniu determinizmu czy wolne w znaczeniu indeterminizmu.

Mógłby jednak ktoś zarzucić: powyższe wywody w najlepszym razie pozwalają wytłumaczyć z punktu widzenia biologiczno-socjologicznego rację bytu owych uczuć moralnych oraz pociągania do odpowiedzialności i pogodzić to z deterministycznym stanowiskiem. Istotnie, aby owe uczucia miały rację bytu, nie musi być postanowienie wolne, tzn. nie trzeba przyjąć, że ono mogło wypaść inaczej. Ale czy na to, by odczuwać skruchę, żal, czuć wyrzuty sumienia, nie trzeba mieć przekonania, że postanowienie nasze mogło wypaść inaczej? Innymi słowy: wolność woli nie jest konieczna, by z punktu widzenia teoretycznego uzasadnić rację bytu uczuć moralnych i pociągania do odpowiedzialności. Ale czy nie jest potrzebna wiara w wolność woli, by się owe uczucia moralne mogły zjawiać? Analogon: na to, bym cieszył się czyimiś pochlebnyymi o mnie słowami, nie potrzeba, by one były szczere, lecz potrzeba, bym wierzył w ich szczerość. Obiektywny stan rzeczy obojętny — ale nieobojętne moje przekonanie o obiektywnym stanie rzeczy. Więc jeśli ktoś determinista, to wprawdzie może on uznawać, że teoretycznie można uzasadnić zgodność owych uczuć moralnych z koniecznością postanowień. Ale jeśli potrzebne do ich doznania przekonanie o niekonieczności postanowień, to w takim razie on sam nigdy owych uczuć moralnych nie będzie doznawał, a szerząc swe poglądy deterministyczne i zyskując dla nich uznanie, tym samym będzie tępił w innych wraz z wiarą w wolność woli zdolność doznawania owych uczuć moralnych<sup>23</sup>. Więc czy nie trzeba podtrzymywać bodaj fikcji, złudzenia wolności woli — w interesie etyki?

A dalej: czy ta fikcja, to bodaj złudzenie, nie jest także niezbędne

<sup>23</sup> W konspekcie wykładów z 1923/24 r. pod datą 23 VI 1924 uwaga: „Przy tym obszerniej omówiono sprawę zastępowania pierwotnych uczuć moralnych przez uczucia zrationalizowane, zwłaszcza przez poczucie obowiązku. Ilustrowano demagogiczność pewną w walce przeciw determinizmowi, spowodowaną ludzkim oporem przeciw wszelkim więzom etycznym, powierzchownością, frazeologią, wmieszaniem się teologicznych punktów widzenia. Przykłady takich demagogicznych powierzchowności w sposobie pojmowania [wyrazu] «wszyscy» dystrybutywnego i kolektywnego. Dalej aktualność, moda, reklama w nauce, np. Einstein dzisiaj. — Więc i tu trzeba być spokojnym, rzeczowym, przez nic nie dać się z równowagi wyprowadzić”.

w tym celu, by nie odebrać człowiekowi wiary w możliwość własnego moralnego postępu i doskonalenia się? Jeśli ktoś ma przekonanie o konieczności i nieuchronności własnych postanowień i o niemożności zapadania w danej chwili innych postanowień, to stąd wysnuje wniosek, że mając taki charakter, jaki ma, postanawiać będzie zawsze zależnie od swego charakteru i od pobudek, i nie od jego chęci zależy to, czy potrafi postanowić pracować nad pozbywaniem się pewnych wad, nad nabyciem pewnych zalet. To istotnie bardzo — jak się zdaje — dla moralności niebezpieczna konsekwencja. Konsekwencja ta nie jest argumentem przeciw determinizmowi, ale może się stać i staje się bronią w ręku sceptycyzmu etycznego. Więc jak? Naprzód pierwsze pytanie. Czy przekonanie o wolności woli potrzebne do doznawania skruchy etc. Jeżeli przez to przekonanie rozumiemy teoretyczne stanowisko indeterminizmu, to nie. Bo gdyby było to przekonanie potrzebne, mogliby doznawać skruchy etc. tylko ci, co są o wolności woli przekonani. A o wolności woli może być przekonany tylko ten, kto ma pojęcie wolności woli. Aby to pojęcie mieć, trzeba posiadać pojęcie przyczynowości i odpowiednią znajomość faktów psychicznych, by stosować je do naszych postanowień. Wtedy tylko mogą dojść do przekonania, iż wola nie jest albo jest wolna. Ale na to trzeba dość wyrobionej zdolności zastanawiania się nad pewnymi abstrakcyjnymi pojęciami i nad własnym życiem psychicznym. A przecież tego człowiek prosty nie ma. A przecież doznaje skruchy etc. Postawiony przed pytaniem, czy jego wola jest wolna, nie rozumie nas, i trudno mu będzie wytłumaczyć, że chodzi nam o pytanie, czy postanowienia jego zapadają z koniecznością. Trudno będzie dojść do wyjaśnienia mu, że chodzi o to, czy postanowienia jego podlegają ogólnemu prawu przyczynowości. Ale o takie stanowisko teoretyczne nie chodzi. Przekonanie o wolności woli, bez którego rzekomo lub istotnie nie powstanie skrucha etc., może się wyrażać po prostu w przekonaniu, że można było inaczej postanowić niż się postanowiło. Więc tak trzeba pytanie sformułować: czy na to, by doznać skruchy etc., trzeba mieć bodaj przekonanie, że chociaż się w pewien sposób postanowiło, można było inaczej postanowić? (pospolicie: że można było nie zrobić tego, co się zrobiło?). Na to pytanie trudno bardzo odpowiedzieć, bo to *quaestio facti*. (Tamto pytanie o rację bytu skruchy ze stanowiska determinizmu było *quaestio iuris*). Ale tu chodzi o pytanie, czy pewne fakty psychiczne są niezbędnym warunkiem innych faktów psychicznych. Aby więc odpowiedzieć twierdząco, że owo przekonanie jest potrzebne do powstania uczucia skruchy etc., trzeba by wykazać, że gdzie jest uczucie skruchy etc., jest też owo przekonanie, a gdzie nie ma tego przekonania, tam też nie ma owych uczuć. *A priori* niepodobna stwierdzić, że przekonanie o tym, że mógł postanowić inaczej, było koniecznym warunkiem doznania skruchy etc. *A priori* nie

można też twierdzić przeciwnie. A czy badania doprowadzą do wyjaśnienia kwestii, trudno powiedzieć. Rozważmy jednak konsekwencje, do których prowadzą odpowiedzi tak i nie. Jeżeliby się pokazało, że przekonanie o wolności woli, „że mogłem inaczej”, nie jest niezbędnym warunkiem powstania skruchy, wtedy *eo ipso* odpadają zarzuty podnoszone z powoływaniem się na determinizm przeciw praktycznemu znaczeniu etyki. Wtedy można być deterministą a przecież nie tylko uzasadnić rację bytu wyrzutów sumienia etc., ale także je mieć. Jeżeliby się pokazało, że owo przekonanie jest potrzebne, wtedy istotnie determinizm byłby zabójczy dla wyrzutów sumienia etc. — ale pod warunkiem notabene, o ile by zdołał nas owego przekonania pozbawić. Bo bardzo być może, że nasze przekonanie „mogłem zrobić inaczej” jest przekonaniem instynktownym, które wbrew wszelkim wyrozumowanym teoriom — a taką jest też determinizm — nieodparcie się utrzymuje. Są takie przekonania. Na przykład przekonanie wyrażające się w naiwnym realizmie, że istnieją barwy, dźwięki, ciepło i zimno. Albo chociażby, że słońce się porusza naokoło ziemi. Wtedy oczywiście ulegalibyśmy — o ile determinizm ma rację — złudzeniu, trwając przy owym instynktownym przekonaniu, i to złudzenie by nam w zupełności wystarczyło zamiast faktu wolności woli, bo umożliwiałoby wyrzuty sumienia etc. To złudzenie byłoby, jako instynktowne przekonanie, jednym ze środków służących pewnemu celowi biologicznemu, mianowicie społecznemu, etycznemu. Tak jak instynktowne przekonanie o istnieniu barw etc. [jest] środkiem, dzięki któremu poruszamy się w życiu naszym i utrzymujemy je. Ale to tylko wtedy by tak było, gdyby przekonanie deterministyczne nie potrafiło nas owego przekonania pozbawić. To znowu *quaestio facti*. Trzeba by urządzić ankietowe zbadanie wszystkich silnie o słuszności tezy swej przekonanych deterministów. Więc znowu stoimy przed nie rozwiązanaą kwestią. Bo jeśliby determinizm nas pozbawił owego przekonania, i jeśli owo przekonanie jest niezbędnym warunkiem powstawania pewnych moralnych uczuć, to nie mogłyby one powstać u kogoś, kto jest przekonany deterministą.

Może jednak istnieje droga uniknięcia tej alternatywy? Może nie należało w powyższy sposób kwestii formułować? Może nie należy pytać się: czy przekonanie o tym, że mogłem zrobić inaczej, jest warunkiem doznawania uczuć moralnych; lecz tak należało pytać: czy brak przekonania o tym, że nie mogłem postąpić inaczej, jest warunkiem doznawania owych uczuć? W takim razie nie trzeba przekonania o wolności, lecz wystarcza brak przekonania o niewolności. A ten brak przekonania o niewolności zawsze istnieje, gdy w ogóle brak jakiegokolwiek przekonania o tym, czym mógł lub nie mógł zrobić inaczej. I to zdaje się bardziej odpowiadać faktycznemu przebiegowi życia psychicznego. Bo czy ktoś doznający

wskutek swego postanowienia ujemnych uczuć moralnych musi sobie naprzód uprzytomnić: „mogłem zrobić inaczej” (przykład wyżej podany o postanowieniu niepożyczenia komuś pieniędzy), czy nie wystarczy, by nie uprzytomniał sobie: „nie mogłem zrobić inaczej”? Analogicznie mieliśmy: aby móc w ogóle coś postanowić, nie trzeba być przekonanym o możliwości wykonania tego czynu, lecz wystarczy nie być przekonanym o niemożności wykonania tego czynu. Za tym, że sprawa ma się istotnie tak, mianowicie tak, iż wystarczy brak uprzytomnienia sobie: „nie mogłem zrobić inaczej”, przemawia owa bezpośredniość, z jaką się zjawiają owe uczucia moralne jako automatyczna niejako reakcja na pewne postanowienia, a jeśli poprzedza je jakieś rozważanie, to nie o tym, czyśmy mogli lub nie mogli zrobić inaczej, lecz o tym, czy pobudki nasze były słuszne, i o tym, jakie następstwa wynikną z naszego postanowienia. Ale zdaje się, że o tym, czy mogliśmy inaczej postąpić, wtedy nie myślimy. A jeśli tak jest, to wszystko jedno, czy ktoś jest w teorii deterministą czy nie, bo jego poglądy teoretyczne w takim razie nie wpływają na powstanie jego uczuć moralnych, albowiem nie zjawia się w nim przekonanie, że nie mógł postanowić inaczej, skoro według naszego założenia żadne w tej mierze przekonanie się nie zjawia po postanowieniu.

Wszelako nie są tym usunięte wszystkie trudności. Mianowicie może być i tak, że ktoś będąc deterministą, więc stojąc teoretycznie na stanowisku, że ilekroć postanowił, nie mógł postanowić inaczej, że ktoś taki, doznawszy uczuć moralnych, *ex post* je sobie wyperswaduje. Powie sobie: po co ja sobie robię wyrzuty sumienia, skoro nie mogłem inaczej postanowić? I powtarzając ten proceder, powoli dochodzi do zupełnego uwolnienia się od wyrzutów sumienia. To możliwe i to zapewne bywa na świecie tak. Ale czy wtedy istotnie wyrok śmierci na etykę praktyczną? Zwycięstwo sceptycyzmu praktycznego w etyce? Pesymizmu? Dwa wyjścia: 1. Może być, że na to, by powstawały uczucia skruchy etc. nie trzeba przekonania, iż mogłem postanowić inaczej, lecz wystarczy przekonanie, że byłbym mógł postanowić inaczej — co zgodne z determinizmem. W takim razie wszystko w porządku. Ale to znowu *quaestio facti* — trudno rozstrzygać, trudno kogoś przy dzisiejszym stanie badań przekonać. 2. Chociaż jednak doszliśmy do konsekwencji, że przekonanie o tym, że byłbym mógł inaczej postanowić, nie wystarczy do powstania uczucia skruchy etc., chociażby więc skutek tego w duszy deterministy owe uczucia nie powstawały, przecież jeszcze nie ma wyroku śmierci na etykę praktyczną. Wtedy stajemy przed faktem, że postanowienia, które ktoś sam etycznie ujemnie ocenia, nie budzą u postanawiającego uczuć moralnych odpowiednich. Czy jednak wtedy istotnie będziemy się musieli skłonić do tezy sceptycyzmu etycznego praktycznego i wyznać, że najpiękniejsza etyka teoretyczna jest w praktyce bez znaczenia? Nie. Wtedy

tylko ta konsekwencja, że jej praktyczne zastosowanie musi się opierać na czymś innym aniżeli na wyrzutach sumienia, w ogóle na owych uczuciach moralnych. Trzeba stworzyć inne motywy unikania ujemnych postanowień. I to stosuje się analogicznie do drugiej naszej kwestii, do możliwości powzięcia postanowień dotyczących się własnej poprawy, własnego doskonalenia się. Powiemy, że właśnie wiara w konieczność pewnych postanowień pozwoli wierzyć w to, że zapadną owe inne postanowienia, skoro dane będą odpowiednie warunki, i chodzi tylko o to, by ktoś pragnął, aby te inne warunki zaistniały, aby komuś zależało na istnieniu tych innych warunków.

Tak więc sprowadza się wszystko do tego, by człowiekowi zależało na dodatniej wartości postanowień. Bez tego ani indeterminista, ani determinista nie będzie się troszczył o etykę. Wtedy indeterminista będzie z wolnej woli postanawiał w odpowiedni sposób, a determinista z konieczności. Ale wyjdzie to na jedno. Sprawę można tak ująć: owe uczucia moralne mają ważną biologiczną rolę; stwarzają na przyszłość motywy nadające postanowieniom pewien pożądany (etycznie) kierunek. Ale mogą — jeśli indeterminiści mają rację — istnieć tylko tam, gdzie nie ma przekonania deterministycznego. Gdy jest przekonanie deterministyczne, rolę ich muszą objąć inne uczucia. Uczucia wartości dodatniej i ujemnej pewnych postanowień. Te mogą istnieć także przy przekonaniach deterministycznych. Bo doznajemy ich też wobec innych rzeczy koniecznych (np. choroby). I te uczucia wartości również zdolne są nadawać naszym postanowieniom pewien kierunek. I tak jak postanawiamy unikać choroby, tak możemy postanawiać unikać ujemnych postanowień. (Analogicznie z oburzeniem wobec cudzych postępów — jest ono dobre na prymitywnym stadium — każe nam przeciwdziałać ujemnemu postępowaniu cudzemu — ale źle by było, gdyby wychowawca, nauczyciel musiał lub chciał się zawsze na wychowanka, ucznia oburzać — owszem gniew i oburzenie złymi doradcami)<sup>24</sup>. (I jeszcze inne analogon: litość, współczucie bardzo pożytecznym motywem postępowania, ale przecież możemy tak samo postępować z poczucia obowiązku, a nawet lekarz nie powinien doznawać zbytniego współczucia u łoża chorego — winien kierować się poczuciem obowiązku). Kto więc wyznaje poglądy, które w najgorszym razie nie dopuszczają w nas do powstania wyrzutów sumienia, ten jeszcze nie uniemożliwia etyki praktycznej i nie odbiera postulatowi etyki sensu. A poczucie odpowiedzialności pozostaje — tak samo jak pociąganie do odpowiedzialności. I nie tylko nie będzie można z determinizmu ukuć broni przeciw możliwości praktycznego stosowania etyki naukowej, lecz

---

<sup>24</sup> Tu przypis: „Z rozwojem umysłowym ludzkości np. także pobudki religijne ustępują miejsca innym (chłop nie pije, bo się boi piekła, inny nie pije ze względów higienicznych)”.



może właśnie ze stanowiska determinizmu łatwiej będzie zdać sobie sprawę ze sposobów i środków stosowania tej etyki w praktyce<sup>25</sup>. Bo indeterminizm w gruncie rzeczy sprzeciwia się także pewnym faktom codziennego doświadczenia.

Faktem jest, że w życiu ustawicznie liczymy się z pewną prawidłowością w postępowaniu, więc i w postanowieniach ludzkich. Jesteśmy przekonani, że znając kogoś dokładnie, potrafimy przepowiedzieć, jak się w danej sytuacji zachowa. Dalej ustawicznie usiłujemy wpływać na innych ludzi i na ich postanowienia, podjąć odpowiednie w tym celu pobudki (nagrody, kary, prośby i groźby, przynęty i wstręty). To wszystko przecież opiera się na założeniu deterministycznym. I stąd stajemy przed dziwną antynomią: indeterminizm i determinizm zarówno niezbędny. Więc czy tu nie jakieś mylne postawienie kwestii — ale to nie do nas należy teraz. Nam wystarczyło wykazać, że determinizm nie może dostarczyć praktycznemu sceptycyzmowi etycznemu argumentów istotnych. Tylko pozornych dostarcza. Bo nawet przy najniekorzystniejszych założeniach — a one wcale nie są nieuniknione i faktami dyktowane bezwzględnie — pozostaje praktyczna możliwość stosowania etyki. Pewnej wyższości etycznej można by się dopatrywać właściwie po stronie determinizmu.

#### [10. *Trudności praktyczne stosowania etyki*]

Jeszcze jeden argument przeciw tej praktycznej stosowalności etyki nam do omówienia pozostaje, mianowicie trudność natury formalno-praktycznej.

Powiadają niektórzy mianowicie, że na to, by etyka naukowa (w ogóle etyka) mogła znaleźć zastosowanie, musiałaby obejmować ogromną ilość przepisów, dla wszystkich możliwych wypadków i okoliczności, zwłaszcza wobec naszych wywodów o bezwzględności prawd etycznych, o wieloznaczności wielu norm [i] przepisów. Ale ten zarzut bardzo płytki. Dalby się zwrócić przeciw wszystkim możliwym normom i przepisom, np. inży-

<sup>25</sup> Do tego ustępu odnosić się zdaje dołączona w redakcji z 1923/24 r. notatka następującej treści: „Wczoraj: zbyteczność pewnych uczuć, uważanych za bardzo wartościowe i niezbędne nawet. To sprawa dość ogólna. Wczoraj była mowa o oburzeniu. Była mowa o pewnych uczuciach religijnych. Są inne przykłady. Lekarz, opiekun ubogich urzędowy. Powstaje wobec tego pytanie, czy nie powinno być dążeniem wychowawców, by w miejsce tych uczuć hodować inne? Wszak te uczucia są źródłem wielu przykrości. Czy nie lepiej unikać przykrości, a cel, któremu jej doznawanie służyło, zastąpić czymś innym, innym uczuciem? Tak np. nie powinien człowiek do dentysty chodzić, by się uwolnić od bólu zęba, gdyż nie powinien czekać na ból zęba, lecz zapobiec mu okresowym badaniem uzębienia. A tym samym wczesną jego naprawą. Jednym słowem, racjonalizacja życia uczuciowego. Ogromnie ważne tutaj poczucie obowiązku”.

nierskim, technicznym, które także nie mogą wyliczyć i uwzględnić wszystkich możliwych formacji terenu, na którym stawia się budynki, dalej pedagogicznym, które też nie mogą przewidzieć wszystkich indywidualności wychowanków etc. We wszystkich tych wypadkach chodzi o ogólne zasady, które stosuje potem działająca w tym kierunku jednostka. Jest różnica: tam inżynier, pedagog — tu każdy człowiek. Ale już i pedagogia poza kołem fachowców: rodzice; więc wynika z tego, że jak wiedzę pedagogiczną, tak też należy szerzyć wykształcenie, kulturę etyczną.

Wszystkie omawiane dotąd zarzuty przeciw możliwości etyki były zarzutami z góry: nie wchodziły w to, jakiego rodzaju istnieją systemy etyki naukowej, lecz, biorąc za podstawę samo jej pojęcie, usiłowały wykazać: 1) że nigdy nie da się stworzyć czegoś, co by temu pojęciu odpowiadało, a 2) gdyby dało się stworzyć, nie miałoby praktycznego znaczenia. Staralem się wykazać, że zarzuty te nie wytrzymują krytyki; dlatego zająłem się przede wszystkim sceptycyzmem w różnych jego odzieniach, a następnie teorią hedonizmu psychologicznego, sprawą wolności woli i na koniec zarzutem, iż niepodobna na wszelkie położenie życiowe dać z góry uzasadnionego przepisu etycznego.

Nie przytoczyłem dotąd najważniejszego argumentu przeciw temu ostatniemu zarzutowi, gdyż ten najważniejszy argument należy już do wywodów pozytywnych o etyce naukowej, do których się obecnie zwracamy. Pozytywnymi nazywamy owe wywody w przeciwstawieniu do dotychczasowych krytycznych. Ich treścią będzie zatem szukanie owej etyki naukowej, o której wiemy, że z góry niepodobna wykluczyć jej możliwości.

Казимеж Твардовски

#### ОБ ЭТИЧЕСКОМ СКЕПТИЦИЗМЕ

(Для печати приготовила Изыдора Домбска)

Вторая часть университетских лекций К. Твардовского «Об этическом скептицизме» опубликованная в настоящее время на основе различных его рукописей, содержит изложение и критический анализ скептических аргументов, призванных доказать, что этика в качестве науки существовать не может. По мнению автора разрешение этой проблемы должно быть первой ступенью в построении и развитии правильно понимаемой научной этики.

Твардовски принимает трактовку этического скептицизма подобную той, которую изложил в трех известных тезисах Горгаш: 1) нет никакого различия между тем, что есть добро и тем, что есть зло, 2) если бы даже такое различие и существовало, то все равно абсолютная ценность не могла бы быть познана никаким объективным способом, 3) если бы даже такое различие и существовало и при этом было бы познаваемо, то и это не имело бы никакого практического значения, ибо само по себе знание никого не обязывает поступать надлежащим образом.

По мнению Твардовского первый тезис принадлежит этическому нигилизму, второй — этическому агностицизму, третий же — этическому пессимизму. Два первых тезиса можно охватить общим названием скептицизма теоретического, оставив название практического скептицизма для пессимизма.

Критикуя первый вид скептицизма Твардовский вычленяет те аргументы, которые этический скептицизм заимствует у скептицизма эпистемологического, провозглашая их своими собственными. Таким образом сначала раскрывается связь между эпистемологическим релятивизмом и субъективизмом, а затем рассматриваются аргументы, призванные обосновать невозможность: 1) формулировки удовлетворительного критерия нравственности; 2) определения универсально обязующих этических норм, 3) определения объёма и значения слов «добро» и «зло». Анализируя этот род скептической аргументации Твардовский пытается опровергнуть этический агностицизм, предполагая, что его опровержение равносильно опровержению этического нигилизма.

Что же касается этического скептицизма в версии пессимистической, то, по мнению Твардовского, он черпает свои доводы прежде всего в теории универсального гедонизма (теории универсального эгоизма), а также в психологических следствиях детерминизма. Далее он подвергает подробному анализу обе эти концепции. Твардовский доказывает ошибочность тезиса психологического гедонизма, а в результате внимательного анализа детерминизма триходи к выводу, что он не исключает и не сводит к абсурду постулат нравственной ответственности.

Kazimierz Twardowski

ON ETHICAL SCEPTICISM  
(Edited by Izydora Dąmbska)

The second part of K. Twardowski's university lectures of ethics which have been compiled from his various manuscripts, contains an analysis and a critique of the sceptical argumentation intended to prove that ethics cannot exist as a science. The author considers the debate on that opinion to be an essential introduction to the development of an adequately scientific ethics.

Twardowski defines the point of view of the ethical scepticism analogously to Gorgias' well-known theses in the form of following three statements: 1) There is no difference between right and wrong; 2) Even if there were a difference it could not be cognized in the objective way of an absolute value; 3) Even if there were a difference and could be cognized, it would have no practical meaning since the knowledge itself would induce nobody to act in a proper way.

According to Twardowski, the first thesis is characteristic of ethical nihilism, the second of ethical agnosticism, and the third of ethical pessimism. The former two can be embraced within the common name of „theoretical scepticism”, the name of „practical scepticism” being reserved for pessimism.

In his critique of the first kind of scepticism Twardowski takes into account the arguments drawn by the ethical scepticism from epistemological scepticism, as well as those specifically pertaining to ethical scepticism. Consequently, first he discusses epistemological relativism and subjectivism, and then he analyses the argumentation intending to prove that it is impossible: 1) to give a satisfacto-

ry ethical criterion, 2) to formulate universally obligatory ethical norms, and 3) to define the comprehension and meaning of the terms „right” and „wrong”.

This part of sceptical argumentation is disputed with a view to refuting ethical agnosticism. Twardowski assumes that the refutation of the ethical agnosticism will also allow to reject the thesis of nihilism.

As far as ethical scepticism (pessimism) is concerned, Twardowski states that it takes its arguments primarily from psychological hedonism (the theory of general egoism) and from the psychological consequences of determinism. Therefore he discusses in detail these two views. He proves that the thesis of psychological hedonism is erroneous. In his meticulous analysis of determinism he argues that the latter neither excludes nor reduces to nonsense the postulate of moral responsibility.