

Ryszard Jadczak

KAZIMIERZ TWARDOWSKI
O OBIEKTYWNOŚCI I BEZWZGLĘDNOŚCI DOBRA*

Przeciw sceptycyzmowi etycznemu

W okresie, w którym przyszło działać Kazimierzowi Twardowskiemu, przekonanie o możliwości zbudowania etyki naukowej, o racjach jej istnienia oraz praktycznym zastosowaniu nie były jeszcze powszechne. Przeciwnie, w związku z rozwojem ewolucjonizmu i badaniami nad kulturami ludów żyjących w warunkach pierwotnych (ludów niecywilizowanych), argumenty przeciw możliwości takiej etyki wydawały się nabierać dodatkowej wagi. Dwie tendencje przeważały w tych zarzutach.

Po pierwsze – usiłowano wykazać, że nigdy nie uda się stworzyć czegoś, co by odpowiadało pojęciu etyki naukowej;

po drugie – gdyby nawet doszło do stworzenia etyki naukowej, fakt ten nie miałby znaczenia dla praktyki moralnej.

Twardowski – uzbrojony w argumentację logiczną i metodologiczną, której efektem było jego obiektywistyczne i absolutystyczne stanowisko w teorii prawdy – przystąpił do metodycznego zbijania poszczególnych argumentów wysuwanych przez sceptyków przeciwko możliwości etyki naukowej. Jego zdaniem samo wykazanie niesłuszności tych zarzutów przemawiać już będzie na korzyść tych, którzy zbudowanie takiej etyki uważają za możliwe, będąc jednocześnie przekonani o jej wyższości nad innymi ujęciami etyki.

Twardowski był zdania, że tak jak wobec prawdy w ogóle, tak w stosunku do prawd moralnych jedynie słusznym stanowiskiem jest obiektywizm i absolutyzm etyczny. Przy dowodzeniu tej tezy posłużył się metodą nietypową. Uznał oto, że wykazując fałszywość subiektywizmu, udowodni się tym samym prawdziwość obiektywizmu. Tę samą drogę obrał w swej pracy *O bezwzględności dobra*

* Artykuł jest fragmentem rozprawy habilitacyjnej pt. *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Toruń 1993.

(1919 rok) Władysław Tatarkiewicz. Pisał: „Innego dowodu prawdziwości obiektywizmu niż dowód fałszywości subiektywizmu nie potrzeba. Dowodząc bowiem fałszywości subiektywizmu dowodzę, że dobro i zło są niezależne od podmiotu, a przez to samo dowodzę prawdziwości obiektywizmu”¹.

Szczególnie wiele miejsca i uwagi poświęcił Twardowski tym zagadnieniom w specjalnym wykładzie akademickim, zatytułowanym *O sceptycyzmie etycznym*². Zgodnie ze stosowaną przez siebie przy rozważaniu nowego zagadnienia procedurą rozpoczął Twardowski i tu swoją pracę krytyczną od przeprowadzenia systematyzacji stanowisk, odnoszących się do pojęcia sceptycyzmu. To wstępne wyjaśnianie pojęć, ich precyzowanie i rozróżnianie służyło temu, aby w trakcie późniejszych wywodów nie dochodziło do mylenia kontekstów, w jakich te same wyrazy mogą występować, znacząc jednak często coś zupełnie różnego.

Twardowski pojmował sceptycyzm jako kierunek myślowy, który cechuje postawa wątpienia, niedowierzania, wstrzymywania się od stanowczych stwierdzeń. Od tego właściwego sceptycyzmu, jak go nazywa Twardowski, należy odróżnić sceptycyzm metodologiczny, przy którym nie ma mowy o wątpieniu w możliwość uzyskania wiedzy o zjawisku poddanym badaniu. Sceptycyzm jest traktowany jako narzędzie badawcze, które ma zapewnić owo dojście do wiedzy; wątpienie ma służyć do ustalenia tego, co niewątpliwe. Ten środek poznawczy stosowali św. Augustyn i – zwłaszcza – Descartes, z jego słynnym „*cogito, ergo sum*”.

Zanim przejdziemy do bliższej analizy stanowisk określanych przez Twardowskiego mianem sceptycyzmu, zauważmy, że nie zajmuje się on tą formą antycznego sceptycyzmu, który przyjął nazwę probabilizmu. Na gruncie tego stanowiska mówiło się jedynie o prawdopodobnym charakterze wszelkich ocen i postaw, a naturę poznania ujmowano w kategoriach relacji podmiotowo-przedmiotowej³. W stronę współczesnej wersji probabilizmu etycznego skłaniał się np. Tadeusz Czeżowski⁴.

Ze względu na to, czego sceptycyzm dotyczy, tzn. co poddawane jest wątpieniu, wyróżniał Twardowski sceptycyzm ogólny i sceptycyzmy

¹ W. Tatarkiewicz *O bezwzględności dobra*, [w:] tenże, *Droga do filozofii*, Warszawa 1971, s. 265; zob też.: R. Wiśniewski *Aksjologia Władysława Tatarkiewicza*, „Ruch Filozoficzny” 1980, t. 38, nr 3–4; A. Książek *Dobro i szczęście w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, „Edukacja Filozoficzna”, 1989, vol. 8.

² Wykład ten Twardowski wygłosił po raz pierwszy w semestrze letnim 1905/1906 r., a następnie powtarzał z różnymi zmianami w semestrach letnich lat: 1909/1910, 1913/1914, 1919/1920, 1923/1924, 1927/1928.

³ Zob. m.in.: A. Królikiewicz *Sceptycyzm grecki od Pirrona do Karneadesa*, Warszawa 1964; L. Joachimowicz *Sceptycyzm grecki. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 1972.

⁴ Zob.: R. Wiśniewski *Czy Tadeusz Czeżowski był probabilistą etycznym?* „Ruch Filozoficzny”, 1991, t. 48, nr 1.

s z c z e g ó ł o w e. Do sceptycyzmu ogólnego, zwanego też przez Twardowskiego „filozoficznym, czyli epistemologicznym”, zaliczał sceptycyzm radykalny i sceptycyzm umiarkowany. Sceptycyzm radykalny wynika z agnostycyzmu epistemologicznego, a prowadzi do filozoficznego nihilizmu. Stanowisko to wiąże się z poglądami Gorgiasza z Leontinoi, który odmawiał ludzkiemu umysłowi zdolności i możliwości poznania tego, co rzeczywiście istnieje, a także przekazywania tego innym w sposób zrozumiały. Twardowski zauważa, iż stanowisko to obarczone jest sprzecznością wewnętrzną. Jeśli bowiem – jak chcą jego zwolennicy – nic poznać i nic wiedzieć nie możemy, to teza ta zwraca się też przeciw jej głosicielom, jako że nie możemy też wiedzieć, że nic wiedzieć nie możemy⁵.

Sceptycyzm ogólny występuje też w wersji złagodzonej. Ten sceptycyzm umiarkowany nie przeczy już możliwości poznania i osiągnięcia wiedzy o przedmiocie poznania, zaprzecza jednak możliwości osiągnięcia prawdy bezwzględnej. Uznaje co najwyżej osiągnięcie prawdy względnej. Ten rodzaj sceptycyzmu nosi nazwę relatywizmu, gdyż głosi, iż to, czy sąd jakiś jest prawdziwy, czy nie, zależy od stosunku jego do pewnych warunków i okoliczności i ze względu na te warunki i okoliczności bywa prawdziwym bądź fałszywym.

Do sceptycyzmów szczegółowych Twardowski zaliczał te kierunki i poglądy, które bądź wątpią tylko w pewne źródła wiedzy, odmawiając im wiarygodności, bądź też odnoszą się tylko do pewnych przedmiotów, pewnych zakresów wiedzy. Z tym pierwszym przypadkiem mamy do czynienia wówczas, gdy np. empiryk nie dowierza rozumowi lub racjonalista – doświadczeniu wewnętrznemu.

Ze względu na zakres wiedzy (zjawisk), do której argumentacja sceptyczna się odnosi, wyróżnia Twardowski m.in. sceptycyzm religijny i metafizyczny. Sceptycyzm religijny może działać zarówno na niekorzyść religii, jak i na jej korzyść. Sceptycyzm religijny zwraca się przeciwko religii w tym sensie, że podaje w wątpliwość to wszystko, co jest treścią religii i co ma być dane drogą objawienia. Jest to więc to, co w potocznym znaczeniu nazywamy niewiarą, a czego konsekwencją jest racjonalizm, tu rozumiany jako stanowisko przyjmujące tylko to, co nam rozum udostępnia. W jaki sposób sceptycyzm religijny ma jednak działać na korzyść religii? Wyrazem takiego ujęcia jest dla Twardowskiego pogląd, według którego wątplenie w rozum ludzki prowadzi do szukania prawdziwej wiedzy w objawieniu. Jako przykład podaje stanowisko Blaise'a Pascala⁶. Przykład Pascala nie jest jednak, w tym kontekście, dość fortunny. Filozof ten, występując w opozycji do racjonalizmu Descartesa, wskazał na ten rodzaj doświadczenia, który pozwala, jego zdaniem, dotrzeć do

⁵K. Twardowski *O sceptycyzmie etycznym*. Wykładów z etyki cz. II. Przygot. I. Dąbska. „Etyka” 1973, nr. 9, s. 174.

⁶Ibidem, s. 176.

wiedzy pewnej, dawanej przez objawienie. Trzeba go więc widzieć w gronie tych, którzy wątpią w jedno źródło wiedzy, upatrują jej w innym⁷.

Do grupy sceptycyzmów szczegółowych zaliczył też Twardowski tzw. *sceptycyzm metafizyczny*. Czym różni się ten rodzaj sceptycyzmu od tego, który Twardowski nazwał zarówno ogólnym, jak i filozoficznym i epistemologicznym? To wyróżnienie jest zrozumiałe, jeśli zważyć antymetafizyczną postawę Twardowskiego i jego program budowy filozofii naukowej, mającej solidną podstawę metodologiczną. O ile w sceptycyzmie filozoficznym chodzi o wątpliwość w możliwość poznania i prawdy i w ogóle w zdolności poznawcze człowieka, o tyle sceptycyzm metafizyczny odnosi się tylko do prawomocności orzekania o rzeczach, które wchodzą w zakres metafizyki, tj. dotyczą takich podstawowych, tradycyjnych problemów filozoficznych, jak początek i istota świata, nieśmiertelność duszy itp.⁸ Zauważmy, że i sam Twardowski uznawał ostatecznie te kwestie za nierozstrzygalne. Przykładem kierunku, który taki sceptycyzm wyraża, ma być *pesymizm*.

Do jakiej grupy, idąc tokiem rozumowania Twardowskiego, należałoby zaliczyć *sceptycyzm etyczny*? Bez wątplenia trzeba go uznać za jeden ze sceptycyzmów szczegółowych i tu mamy bowiem do czynienia z wyraźnym zakresem wiedzy, której dotyczy. Wchodzą w jego skład, ogólnie ujmując ten problem, zagadnienia etyczne. Sceptycyzm etyczny, nie dowierając poznaniu naukowemu i wątpiąc w nie, gdy idzie o te właśnie zagadnienia, odwołuje się w swej argumentacji zarówno do agnostycyzmu, jak i relatywizmu epistemologicznego i subiektywizmu.

Jakby na marginesie tych refleksji Twardowski zauważa, że sceptycyzm występuje nie tylko jako doktryna filozoficzna, oparta na pewnych rozważaniach czysto teoretycznych. Często jest wynikiem doświadczenia życiowego, rozmyślań własnych, a także usposobienia, które cechuje beznamiętność i wyrozumiałość. Odznaczają się nim zwykle ludzie wszechstronnie wykształceni, posiadający szerokie horyzonty myślowe. Ten rodzaj sceptycyzmu uwalnia ludzi od jednostronności, ekskluzywności, dogmatyzmu w prezentacji własnych i uznawaniu bądź odrzucaniu cudzych poglądów. Przykładem takiej postawy miałby być Michel de Montaigne czy biskup Ignacy Krasicki. Nie ta, skłaniająca w istocie do tolerancji, postawa życiowa stanowiła jednak centrum rozważań Twardowskiego, choć ją także aprobował. Szło mu natomiast głównie o przedstawienie tych sposobów argumentacji sceptycznej, które na gruncie etyki wykorzystywano przeciwko możliwości zbudowania etyki naukowej.

⁷ W. Tatarkiewicz za szczególny rys systemu poglądów Pascala uznaje jego przekonanie, iż człowiek ma odrębną zdolność oceny dóbr nadprzyrodzonych. Tę zdolność upatruje nie w zmysłach ani nie w rozumie, ale w sercu. Właśnie sercem człowiek, przez akty miłości, dostępuje udziału w porządku nadprzyrodzonym. W. Tatarkiewicz *Droga do filozofii*, op. cit., s. 342. Pierwodruk w: „Przegląd Filozoficzny”, 1920, t. 22.

⁸ K. Twardowski *O sceptycyzmie etycznym*, op.cit., s. 176.

Analogicznie do podziału sceptycyzmu metodologicznego na wersję radykalną i umiarkowaną Twardowski dokonał też rozróżnienia sceptycyzmu etycznego. Szczególną uwagę zwrócił na radykalny wyraz sceptycyzmu etycznego, którym jest przekonanie o tym, iż różnica między dobrem a złem nie istnieje. Oznacza więc on nihilizm etyczny. Spokrewniony z nim jest nominalizm etyczny, którego przedstawiciele twierdzą że różnica między dobrem a złem, jeśli w ogóle istnieje, jest tylko różnicą słowną, nominalną, konwencjonalną, jak np. między „pięknem” a „brzydotą” w urodzie. Można też wskazać inną. Jest nią agnostycyzm etyczny, którego zwolennicy twierdzą, że różnicy między dobrem a złem nie można poznać ani ująć w sposób posiadający walor obiektywny. Agnostycyzm etyczny nie wypowiada się więc w kwestii istnienia lub nieistnienia różnicy między dobrem a złem, zaprzecza tylko możliwości poznania tej różnicy. Czyniąc to musi jednak operować jakimś pojęciem dobra i zła.

Rozważenie kwestii podniesionej przez sceptycyzm jest ważne właśnie dlatego, że może przyczynić się do rozstrzygnięcia tak podstawowych pytań, jak: czy istnieje, czy też nie istnieje istotna różnica między dobrem a złem? oraz czy można tę różnicę, jeśli ona istnieje, poznać, tzn. powiedzieć na czym ona polega? Przy czym między tymi pytaniami występuje taka zależność, iż ewentualna odpowiedź twierdząca na pytanie drugie pociąga za sobą taką odpowiedź na pytanie pierwsze. Stwierdzenie różnicy między dobrem a złem jest też bowiem stwierdzeniem samej tej różnicy. Nerozwązanie natomiast kwestii drugiej nie musi oznaczać, iż różnica ta nie istnieje⁹.

Do kwestii tej powrócimy przy omawianiu prób definiowania przez Twardowskiego pojęć „dobro” i „zło” za pomocą kryterium, pozwalającego na ich rozróżnienie. Tak czy inaczej argumentacji agnostycyzmu etycznego (szerzej epistemologicznego) nie mógł Twardowski pominąć.

Obok sceptycyzmu etycznego teoretycznego w wersji radykalnej i umiarkowanej istnieje też taka jego wersja, która ma konsekwencje praktyczne, prowadzi bowiem do pesymizmu etycznego. Jego wyraziciele stwierdzają, że jeżeli nawet różnica między dobrem a złem istnieje oraz można ją poznać i ująć obiektywnie, to wiedza ta nie ma i tak praktycznego znaczenia, gdyż nie skłoni nikogo do tego, by odpowiednio postępował. Sceptycyzm etyczny (praktyczny) zwraca się więc przeciwko temu, jakoby nawet w razie podania naukowo uzasadnionego kryterium etycznego płynęła stąd jakaś korzyść dla postępowania ludzkiego. Znajomość takiego kryterium nie może się też stać fundamentem etycznym, tj. pobudką postępowania zgodnego z tym kryterium. W istocie sceptycyzm w wersji pesymizmu etycznego zaprzecza temu, jakoby w ogóle istniał fundament etyczny w ścisłym tego słowa znaczeniu, tj.

⁹Ibidem, s. 182.

popudka skłaniająca nas do postępowania dodatniego, w znaczeniu etycznym, dla samego tego postępowania.

Ogólnie rzecz biorąc sceptycyzm etyczny (teoretyczny) zwraca się przeciw możliwości wskazania oraz uzasadnienia sądu bezwzględnie prawdziwego, stwierdzającego różnicę między dobrem a złem. Nie można tego uczynić ani wprost – tj. intuicyjnie stwierdzić prawdziwość sądu „A jest przedmiotem dobrym” – ani też za pomocą kryterium etycznego, które miałyby przemawiać za prawdziwością sądu: „Przedmiot posiadający cechę A jest dobry”. Nie sposób bowiem wskazać kryterium etycznego bezwzględnie, a więc i powszechnie obowiązującego, a przecież kryterium etyczne takie warunki spełniać musi¹⁰.

Zauważmy, że tak pojmowany sceptycyzm nie przeczy prawu jednostki do sformułowania kryterium tylko dla siebie. Każdy może np. założyć sobie, co chce czynić, a czego unikać. Występuje natomiast przeciwko możliwości przełożenia norm własnego postępowania na postępowanie ogółu, a więc uczynienia z niego kryterium obowiązującego wszystkich.

Czy i w jakiej mierze sceptycyzm etyczny jest na polu etyki uprawniony? Odpowiedzi na te pytania mają, według Twardowskiego, zasadniczy wpływ na rozstrzygnięcie kwestii możliwości etyki naukowej. Stąd też, mimo niepełnych jeszcze danych, nie można odpowiedzi na nie odwlekać do przyszłych, ostatecznych rozstrzygnięć. Za sceptycyzmem etycznym zdają się przemawiać istotnie występujące różnice zdań co do kwestii kryterium etycznego oraz mnogość systemów etycznych. Czy fakty te są jednak w stanie uzasadnić twierdzenie sceptycyzmu etycznego, że „etyka powszechnie obowiązująca, kryterium naukowo uzasadnione, przez wszystkich uznane, jest mrzonką?”¹¹. Gdyby tak było, należałoby zaniechać prób stworzenia etyki naukowej, powszechnie obowiązującej. W interesie ekonomii pracy naukowej leży bowiem, zauważa Twardowski, by nie marnować sił na rozwiązywanie zagadnień nierozwiązywalnych. Rozważenie i ewentualne odparcie argumentów sceptycyzmu etycznego ma jednak znaczenie nie tylko teoretyczne, ale i praktyczne. „Wszak etyka to drogowskaz w życiu, to kierowniczka w każdym postępowaniu”. Gdyby się więc okazało, stwierdza uczony, że etyka naukowa nie jest możliwa, zamiast łudzić siebie i innych jakimiś zasadami etycznymi, należałoby urządzić życie na innej podstawie, np. religijnej¹². Twardowski był przekonany o możliwości rozstrzygnięcia w drodze teoretycznej kwestii możliwości zbudowania etyki naukowej, a dopomóc w tym może właśnie rozprawienie się z argumentami sceptyków.

Sceptycyzm etyczny nie zwraca się przeciw etyce opisowej, lecz przeciw naukowej etyce normatywnej. Powołuje się przy tym głównie na relatywizm epistemologiczny, który w odniesieniu do etyki twierdzi, że wszelkie uzasad-

¹⁰Ibidem, s. 179.

¹¹Ibidem, s. 180.

¹²Ibidem, s. 181.

nienia norm moralnych mają charakter tylko względny, tj. zależny zarówno od podmiotu, który zdanie o dobru i złu wypowiada, jak i od czasu, miejsca i sytuacji. Stojąc na tym stanowisku odmawia się etyce logicznej kwalifikowalności ocen i norm. Głosi się natomiast, iż terminy etyczne są wieloznaczne, że różnice między systemami wartości są nierozstrzygalne z powodu braku lub nieznamości bezwzględnego, a więc powszechnie obowiązującego kryterium etycznego, pozwalającego na rozróżnienie prawdy i fałszu w etyce. Znaczy to, że to samo zdanie etyczne może być prawdziwe dla X, a fałszywe dla Y.

Teza, że nie ma etyki bezwzględnej – gdyż nie ma prawdy bezwzględnej – wynika, zdaniem Twardowskiego, podobnie jak to jest w przypadku sądów logicznych, z pomieszania sądów etycznych z ich wyrazem słownym, tj. powiedzeniami, których prawdziwość, w przeciwieństwie do prawdziwości sądów, może być nazwana względną. Inną przyczyną jest fakt, iż zasady etyczne nie są ściśle formułowane, tj. „występują w szacie sądów ogólnych, kiedy nimi nie są”¹³.

Pozór względności sądów moralnych znika, jeśli dokładnie sformułuje się powiedzenia, w których pojawiają się pojęcia *dobry* i *zły*. Faktem jest bowiem, że z wyrazami „dobry” i „zły” bywają łączone różne rzeczy. Stąd też, zauważa Twardowski, uznaje się dany czyn za dobry bądź zły według tego, jakie rozumienie tych pojęć ktoś przyjmuje. Dla uniknięcia nieporozumień powiedzenie powinno przyjąć np. taką postać: „Czyn X jest dobry, gdy dobry znaczy to samo, co pomnażanie szczęścia ogółu”¹⁴.

Rozważmy tę kwestię na przykładzie normy „Nie należy kłamać”, szeroko omawianej przez Twardowskiego w rozprawie *O tak zwanych prawdach względnych* z 1911 roku. Zdaniem autora fakt, że istnieją okoliczności usprawiedliwiające odstępstwo od tej normy, wynika z wadliwego sposobu jej sformułowania¹⁵. Prawidłowy sposób wysłowienia norm etycznych musiałby zawierać wskazówki co do miejsca, czasu i okoliczności czynu. Interesująca nas tu wypowiedź przybrałaby wówczas np. taką postać słowną: „Nie należy kłamać w takich to a takich okolicznościach” lub też: „Nie należy kłamać wyjąwszy takie a takie okoliczności”. Jeżeli jednak weźmiemy pod uwagę nie eliptyczną formę powiedzeń, lecz istotną treść zasady etycznej – orzekającej np., że wszyscy ludzie w takich a takich okolicznościach winni postępować tak a tak – to będziemy musieli dojść do wniosku, że wartość logiczna tej zasady jest niezmienna i niezależna od okoliczności. Twardowskiego nie interesuje materialna podstawa ograniczeń w pełnym stosowaniu w praktyce zasad etycznych, ale głównie jej literalny wyraz, forma słowna (logiczna).

¹³Ibidem, s. 190–191.

¹⁴Ibidem, s. 194.

¹⁵K. Twardowski *O tak zwanych prawdach względnych* [w:] tenże *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 326.

Z innej strony kwestię tę podjął Twardowski już w 1905 roku w odczycie pt. *Prawdomówność jako obowiązek etyczny*. W nim także stwierdził, że niewątpliwie bezwzględny zakaz kłamstwa utrzymać się nie da. Uwaga ta jednak może się odnosić tylko do ewentualnych rozdzwięków panujących w kwestii kłamstwa między teorią a praktyką. Dla zmniejszenia tych rozdzwięków potrzebne są badania przypadków, w których zakaz kłamstwa nie powinien obowiązywać.

Sam Twardowski przywoływał – za holenderskim filozofem, teoretykiem prawa Hugo Grotiusem i jego pracą *De jure belli et pacis* z 1625 roku – przypadki, w których nie obowiązuje norma bezwzględnej mowy prawdy. Otóż może się tak stać na skutek dowolnej ugody, gdy np. ktoś godzi się, by słuchać bajki czy opowieści fantastycznej oraz wtedy „gdy jakieś wyższe prawo znosi prawo swobodnego sądzenia”. W tym drugim przypadku odmawia się człowiekowi prawa do swobodnego decydowania, a także do żądania, aby mu nikt świadomie nie przedstawiał fałszywych w danej kwestii faktów. Twardowski wyróżnia za Grotiusem pięć takich okoliczności:

1) wobec dzieci i upośledzonych na umyśle nie jesteśmy obowiązani mówić prawdy;

2) wobec osób, do których nie kierujemy naszych słów, możemy wyrażać się niejasno, tajemniczo;

3) można mówić nieprawdę, jeśli ktoś będzie miał stąd korzyść, a nie weźmie nam tego za złe;

4) jeśli ktoś rozporządza wszystkimi prawami jakiejś osoby, może jej nie mówić prawdy;

5) można mówić nieprawdę, jeśli w inny sposób nie da się ocalić życia lub innego ważnego dobra¹⁶.

Przypadki te dowodzą, jak nieściśłość powiedzenia może rodzić pozór względnej prawdziwości, czyli względnej słuszności zakazów i nakazów etycznych. Nie sposób więc przyjąć zarzutu relatywistów, jakoby istniały przypadki, w których wolno – wbrew własnemu przekonaniu, występującemu w formie sądu ogólnego, zalecającego bezwzględność stosowania normy – dopuszczać wyjątki od tych zasad i w tym dopatrywać się argumentu przeciwko możliwości stworzenia etyki naukowej. Przepisy sformułowane przez etykę nie mogą być szczegółowe i obejmować każdego poszczególnego przypadku także dlatego, że rzeczywistość moralna jest zawsze bogatsza od teorii. W nieustającym wysiłku dokonuje się rozpoznawanie przez nas jej obiektywnej struktury. Musimy to uwzględniać przy formułowaniu dotyczących owej rzeczywistości moralnej ocen i norm.

Zarzut relatywistów etycznych, konkluduje Twardowski, przeciwko istnieniu sądów etycznych bezwzględnie prawdziwych – opierający się na nierozróżnianiu sądów, które, jeśli są ściśle sformułowane, są zawsze prawdziwe, od wyrazów

¹⁶K. Twardowski *O sceptycyzmie etycznym*, op.cit., s. 191.

słownych, które przybierają te sądy – nie da się utrzymać. Gdy powiedzenie zostanie dokładnie sformułowane: „wtedy okaże się, że sądy uznające coś za dobre są zawsze i wszędzie prawdziwe, jeśli w ogóle są prawdziwe”¹⁷.

Przeciwnicy możliwości zbudowania etyki naukowej powołują się jednak także wprost na różnorodność, zmienność i niezgodność sądów etycznych. Zarówno w artykułach *Etyka wobec teorii ewolucji* i *O tak zwanych prawdach względnych*, jak i wykładzie *O sceptycyzmie etycznym* Twardowski wystąpił przeciwko relatywizmowi etycznemu, próbującemu dowodzić swych racji na tej podstawie, iż ludzie wypowiadają w tej samej sprawie sprzeczne sądy.

Jest faktem, że w różnych czasach, wśród różnych narodów obowiązywały różne zasady moralne. Faktem jest też, że zwykle formułowano je w postaci sądu ogólnego. Twardowski zauważa jednak, że w każdej zasadzie etycznej domyślnie zawarte są warunki, pod którymi owa zasada jest słuszna. Zasada etyczna warunków tych wprawdzie wprost nie przytacza, ale przecież odnosi się do ludzi znajdujących się właśnie w tych lub innych warunkach. Mogą więc być zasady słuszne, ale pod nie podpadać będą tylko ludzie spełniający określone warunki. Tę samą myśl wyraził Władysław Tatarkiewicz pisząc: „Jeżeli czyn jakiś jest słuszny, to jest słuszny obiektywnie, ale – jest słuszny tylko dla pewnych jednostek w pewnych warunkach. Reguła obowiązuje, ale – obowiązuje indywidualnie i warunkowo. Dla każdej sytuacji musi być znaleziona oddzielnie. Może ją znaleźć tylko ten, kto zna sytuację. Etyka ani żadna nauka takiej reguły dać nie może”¹⁸.

Zdaniem Twardowskiego nie można uznać argumentu relatywistów wytaczanego przeciwko możliwości stworzenia etyki naukowej na podstawie tezy, że w różnych czasach obowiązywały różne zasady moralne. To, że istotnie takie różnice występują, pochodzi tylko stąd, że zasady te w tym czasie lub społeczeństwie są właśnie uważane za obowiązujące. Można więc pytać jedynie o to, czy są one słusznie, czy też niesłusznie za takie uważane. Twardowski opowiada się za odnoszeniem konkretnych zasad etycznych, ze względu na ich moc obowiązującą, do konkretnych warunków. Istotnie bowiem jest tak, że pewne zasady i przepisy mogą mieć moc obowiązującą tylko w pewnych czasach i społeczeństwach, natomiast nie posiadać jej w innych czasach i grupach ludzkich¹⁹. Sądy o słuszności stanowią więc pole spotkania bytu i wartości. Do tej konfrontacji dochodzi w ściśle określonych warunkach i czasie, co sprawia, że następuje relatywizacja sądów etycznych. W tej perspektywie doświadczenia praktycznego wartości jawią się nam istotnie jako względne. Żadne sądy o faktach nie mogą być jednak argumentem przeciwko istnieniu norm etycznych bezwzględnie prawdziwych.

¹⁷Ibidem, s. 194.

¹⁸W. Tatarkiewicz *O bezwzględności dobra*, op.cit., s. 283.

¹⁹K. Twardowski *O tak zwanych prawdach względnych*, op.cit., s. 325.

Istnieje więc ograniczony zakres obowiązywania określonych norm etycznych. Pewna norma uważana za obowiązującą w danych warunkach, ze zmianą tych warunków może stracić moc obowiązującą. Nie znaczy to jednak, że przestaje być słuszna. Twardowski odróżnia s ł u s z n o ś ć normy od jej a k t u a l n o ś c i. Normy, jeśli są słuszne, są takie zawsze i wszędzie, ale mogą być nieobowiązujące w związku z nieadekwatnością warunków. Odpowiada to rozumowaniu George'a Moore'a, według którego nie może być prawdą to, że ten sam czyn w pewnym czasie jest słuszny, a w innym niesłuszny. „W danym czasie musi być on albo słuszny, albo niesłuszny, a jakkolwiek by nie był w pewnym okresie czasu, będzie taki sam zawsze”²⁰.

Rozróżnienie słuszności normy od jej aktualności nie jest więc ustępstwem na rzecz relatywizmu, lecz uwzględnieniem szerszego historycznego kontekstu, w który wplecione są normy moralne, a zwłaszcza ich relacja do warunków bytu społecznego. Twardowski nie rozstrzyga kwestii istnienia zasad etycznych powszechnie, tj. wszystkich ludzi, obowiązujących. Sądzi, że nawet gdyby etyka jako nauka, której zadaniem jest badanie problemu istnienia powszechnie obowiązujących zasad etycznych, odkryła, że takich zasad nie ma, lub że ich sformułowanie jest niemożliwe, to z tego jeszcze nie wynikałby wniosek o względności wszystkich zasad. Należałoby tylko przyjąć, że normy szczegółowe, dotyczące pewnych jednostek czy grup społecznych, jeżeli byłyby prawdziwe, miałyby w tym zakresie walor bezwzględny.

Podobnie chybiony jest zarzut relatywistów, którzy, dla wykazania względności zasad etycznych, posługują się argumentem, iż w różnych czasach różne społeczeństwa co innego uznawały za „dobre” a co innego za „złe”. Sąd głoszący dawniej, stwierdza Twardowski, że dane postępowanie jest dobre i nasz obecny sąd o takim samym postępowaniu, uznający je za złe, nie są wcale sądami sprzecznymi, gdyż orzeczenia obu sądów są różne. Wprawdzie oba sądy mogą być prawdziwe albo też oba mylne, ale nie można stąd wysnuwać wniosku, iż sąd dawniej prawdziwy przemienił się w sąd mylny. Faktem jest tylko to, że pojęcia d o b r a i z ł a miały różną treść w różnych czasach i u różnych ludów. „Można wskutek tej zmienności treści pojęć zapytać, jakie pojęcie należy łączyć z wyrazem «dobry»; można więc szukać jedynie słusznej definicji tego pojęcia. A jak długo definicja taka nie będzie powszechnie przyjęta, zasadnicze pojęcia etyczne będą ulegały mniej lub więcej daleko idącym zmianom”²¹.

Zdaniem Twardowskiego relatywizm etyczny wspiera się też na braku jasno zdefiniowanych pojęć etycznych powszechnie przyjętych. Zmienność poglądów na to, co „dobre” i „złe”, nie jest dowodem na względność prawd etycznych. Zamiast o tzw. względności pojęć etycznych, lepiej więc mówić o różnorodności sposobów rozumienia wyrazów, będących znaczeniem pojęć dobry i zły.

²⁰G.E. Moore *Etyka*, przekł. Z. Szawarski, Warszawa 1980, s. 52.

²¹K. Twardowski *O tak zwanych prawdach względnych*, op.cit., s. 326.

„Taka zmienność pojęć wchodzących w skład norm etycznych uprawnia jedynie do twierdzenia, że przyjmowane dawniej określenia z czasem odrzucano jako niezadowalające, a więc zasady przy pomocy tych pojęć sformułowane były niesłuszne, albo przynajmniej niedokładnie sformułowane; nigdy zaś z takiego stanu rzeczy nie może wynikać wnioszek, iż prawdy zawarte w zasadach etycznych są prawdami względnymi, są prawdami tylko w pewnej epoce albo wśród pewnego społeczeństwa”²².

Gdzie tkwią źródła występowania odmiennych sądów etycznych? Jedne z nich są natury przedmiotowej, leżą po stronie nauki, której zadaniem winno być właśnie wykrywanie i formułowanie norm moralnych. Tymczasem nauka ta, tj. etyka naukowa, nie jest jeszcze dość rozwinięta, by posiadać i podawać takie przepisy, które będą powszechnie obowiązujące. Potrzebna jest także „pewna dojrzałość umysłowa, by uznano jako słuszne zasadnicze wymagania etyczne”²³. Jest więc to przeszkoda natury podmiotowej. Pewne treści etyczne mogą liczyć na uznanie tylko wtedy, gdy zostaną usunięte przeszkody ich uznania, tkwiące w nas samych. Tą przeszkodą zaś jest brak „odpowiednich uczuć”. Tak więc nieznanostwo powszechnie obowiązujących przepisów albo brak zgody co do tych przepisów nie jest dowodem, iż, przepisów takich zgoła nie ma. My ich jedynie nie znamy.

Relatywizm posługuje się też, błędnym w przekonaniu Twardowskiego, poglądem ewolucjonistów, którzy każą rozwijać się prawdom moralnym. To niedorzeczność zważywszy, że każda prawda jest zawsze ta sama, nie zmienia się i nie rozwija. „Otóż (...) tak jak normy etyki naukowej, znane już w starożytności greckiej i rzymskiej, przetrwały olbrzymi przewrót dokonany przez chrześcijaństwo, tak samo przetrwają owe dokonujące się na naszych oczach przewroty. Tym, co się zmienia, są jedynie pewne, od okoliczności czasowych i miejscowych zależne sposoby zastosowania stałych norm zasadniczych”²⁴.

Pozostaje jeszcze odniesienie się do subiektywizmu w etyce, który Twardowski zwalcza posługując się argumentacją stosowaną przeciwko subiektywizmowi epistemologicznemu. I na gruncie etyki bowiem subiektywizm głosi, że pojawiające się w niej wypowiedzi o tym, co dobre i złe, bądź nie odnoszą się do tego, co istnieje obiektywnie, bądź też treść tych wypowiedzi uzależniona jest od zmiennych postaw, uczuć i nawyków wypowiadającego się podmiotu, bądź też uwarunkowane są oboma względami jednocześnie. To, że jakiś podmiot uważa coś za dobre bądź nadaje przedmiotowi cechę dobra, nie oznacza, że dany przedmiot musi rzeczywiście taką cechę posiadać. Czym innym bowiem jest nasz sąd o tym, co uważamy za dobre, a czym innym rzeczywistość dobra. Dodajmy,

²²Ibidem.

²³K. Twardowski *Etyka wobec teorii ewolucji* [w:] tenże *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927, s. 353.

²⁴K. Twardowski *Notatki do O dostojęństwie Uniwersytetu*, przedr. [w:] „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1990 nr 3, przygot. R. Jadcak.

że subiektywizm wspierany jest tu przez relatywizm etyczny, według którego nie ma przedmiotów dobrych i złych, lecz są tylko przedmioty dobre dla kogoś i złe dla kogoś²⁵.

Podczas gdy spór subiektywizmu z obiektywizmem jest sporem teoretycznym o sposób istnienia wartości, to spór relatywizmu z absolutyzmem toczył się o poprawność ujęć oceniających. Jaśniej od Twardowskiego uświadomił to na gruncie etyki Tatarkiewicz. Zauważył on m.in., że konsekwencją relatywizmu i subiektywizmu etycznego musiałoby być przekonanie o niestałości dobra, oparte na twierdzeniu, iż rzeczywistość znajduje się w nieustannej zmianie, co musi mieć wpływ na status dobra. Dla teorii twierdzącej, że dobro jest cechą niestałą Tatarkiewicz proponuje nazwę *mutabilizmu etycznego*²⁶.

Zawarte w pracach Twardowskiego poglądy na naturę zjawisk moralnych pozwalają stwierdzić, że uczony ten był przeciwnikiem relatywizmu i subiektywizmu. Uzasadniając absolutność prawd, w tym prawd moralnych, unikał rozstrzygnięć ontologicznych, starając się ograniczyć do sfery rozważań logicznych i epistemologicznych. W argumentacji logicznej na rzecz absolutyzmu był jednak bardzo konsekwentny.

Przedmiotowy charakter dobra

Wartość w sensie przedmiotowym bywa często utożsamiana z dobrem, które, jeśli mu się nada treść aksjologiczną oznacza wszystko to, co cenne i godne pożądania, co stanowi cel jakichś dążeń ludzkich.

Sam Twardowski zauważa, iż wyrazy „dobry” i „zły” są niezwykle wieloznaczne.

Po pierwsze – są to jakieś cechy; ale „dobro” i „zło”, czyli rzeczowniki od tych przymiotników utworzone oznaczają bądź te cechy, bądź też – częściej – przedmioty, które te cechy posiadają²⁷. Stąd mówimy np., że: „czyste sumienie jest wielkim dobrem”, „dobra wola”, „dobre serce”, „dobry człowiek” itp. W wyrażeniu „dobry człowiek” określenie „dobry” pełni funkcję atrybutywną lub determinującą. W istocie bowiem uzupełnia lub rozszerza w kierunku pozytywnym znaczenie wyrazu, do którego przynależy.

Twardowski przestrzega przed mieszaniem dwóch rzeczy: praktyki wartościowania moralnego oraz statusu ontologicznego dóbr moralnych. Uczony stanął na stanowisku *absolutyzmu etycznego* uznającego, iż dobro i zło są bezwzględne, a normy moralne powszechnie obowiązujące. Opowiadał się jednak także za *absolutyzmem metodologicznym* (metaetycznym),

²⁵Zob. m.in.: J. Hołówka *Relatywizm etyczny*, Warszawa 1981.

²⁶W. Tatarkiewicz *O bezwzględności dobra*, op.cit., s. 227; polemikę Twardowskiego z relatywizmem podjął też W. Witwicki *Rozmowa o jedności prawdy i dobra*, Lwów 1936.

²⁷K. Twardowski *O sceptycyzmie etycznym*, op.cit., s. 198.

uznając bezwzględną rozróżnialność dobra i zła oraz logiczną klasyfikowalność ocen i norm.

Prześledźmy teraz, jak zagadnienie statusu dobra (wartości) przedstawia się w teorii przedmiotu głoszonej przez Twardowskiego. Uczony ten, uznawał za Franzem Brentanem, że jeśli idzie o przedmiot poznania naukowego, to jest on nam bezpośrednio dostępny w akcie psychicznym przedstawienia. Podał jednak szczegółowej analizie ten swoisty stosunek, jaki istnieje między psychicznym aktem przedstawiania a jego przedmiotem.

W pojęciu przedmiotu przedstawienia, którego używał Twardowski w pracy *O treści i przedmiocie przedstawień*, mieszczą się wszelkie obiekty, które są – lub mogą być – przedmiotem naszych aktów, a nawet przedmioty nie istniejące (byty sprzeczne). Przedmiot traktowany jest przez Twardowskiego jako coś danego w aktach intencjonalnych, a nie uwikłanego w związki przyczynowe ze światem. Przy takim ujęciu w istocie obojętne jest, czy przedmiot rzeczywiście posiada własności, w które go wyposażamy w naszych aktach, a nawet obojętne jest to, czy rzeczywiście istnieje. Przedmiotem jest to, co się ujawnia w danym akcie i tak, jak się jawi w świadomości. „To, co nam jest dane w doświadczeniu wewnętrznym, czyli introspekcji, zawsze istnieje; nie może być, by nie istniał w nas fakt psychiczny, o którym nam mówi nasza świadomość”²⁸. Twardowski stanął więc w szeregu tych uczonych, którzy uprawiali aksjologię opierając się na filozofii świadomości, zapoczątkowanej przez Descartesa, a kontynuowanej przez Edmunda Husserla i fenomenologów²⁹.

Twardowski nie mówi o przedmiotach jako o faktach, lecz o przedmiotach aktów psychicznych. Akty, jako czynności psychiczne, kierują się zawsze na jakiś przedmiot. Przedmiot nie jest jednak czymś wytworzonym przez akt przedstawienia, gdy akt nakierowuje się nań. Nie jest też dany, bo sugerowałoby to, że świadomość styka się z czymś zewnętrznym w stosunku do niej.

Aby o danym przedmiocie coś orzec, musi nastąpić czynność przedstawienia sobie owego przedmiotu. Twardowski wyróżniał trzy typy czynności psychicznych, tj. aktów intencjonalnych, skierowanych na przedmiot:

- 1) akty przedstawienia,
- 2) akty sądzenia,
- 3) akty pożądania lub odrzucania.

„Czego się nie przedstawia – pisał – tego nie można uznać lub negować, tak samo, jak nie można tego kochać i nienawidzić”³⁰. Wynika z tego, że można

²⁸K. Twardowski *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju* [w:] tenże *Wybrane pisma filozoficzne*, op.cit., s. 257.

²⁹O koncepcji świadomości E. Husserla jako centralnym pojęciu jego fenomenologicznej filozofii pisał A. Póltawski *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973.

³⁰K. Twardowski *O treści i przedmiocie przedstawień*, [w:] tenże *Wybrane pisma filozoficzne*, op.cit., przekł. I. Dąmbska, s. 13.

sobie tylko coś przedstawiać. Aby jednak coś mogło być uznane lub odrzucone w sądzie albo pożądane lub odepchnięte, musi być przedtem przedstawione.

Jaki przedmiot nazwiemy przedstawionym? Przedmiot, który wszedł w pewien określony stosunek do istoty zdolnej go sobie przedstawić. Taki przedmiot istnieje obiektywnie, ale jest też przedmiotem przedstawionym, czymś od prawdziwego przedmiotu różnym. W tym drugim przypadku przedmiot przedstawiony jest treścią przedstawienia, „duchowym odwzorowaniem” jakiegoś przedmiotu³¹.

Twardowski przypomina poglądy scholastyków – według których słowo „ens” odnosi się do wszelkiego przedmiotu, niezależnie od tego, czy ten przedmiot istnieje, mógłby istnieć, czy też nie mógł nigdy istnieć, tylko być przedstawionym – i nawiązuje do nich. „Krótko mówiąc wszystko, co nie jest «niczym» i tylko w jakimś sensie «czymś», jest przedmiotem”³². Twardowski wprost stwierdza, że arystotelesowsko-scholastyczne „ens” to nic innego, jak przyjęty w jego teorii przedmiot przedstawień, sądów i uczuć.

Każdemu przedmiotowi przedstawienia, w myśl nauki scholastycznej, ma przysługiwać prawdziwość i dobroć. „Prawdziwość (metafizyczna) przedmiotu – przypomina Twardowski – nie na tym polega, że jest on osądzony w prawdziwym (logicznie) sądzie, tak samo jak jego «dobroć» nie od tego zależy, czy uczucie nań skierowane jest albo nie jest dobre w sensie etycznym. Przedmiot nazywa się «prawdziwym», o ile jest przedmiotem sądu, a nazywa się go «dobrym», o ile skierowany jest nań akt emocji”³³.

To jedno ze znaczeń pojęcia *dobry*, jakiego używa Twardowski za scholastykami. Nie mówi nic o prawdziwości czy dobru samego przedmiotu, tylko o tym, że przedmiot jest *na z y w a n y* prawdziwym (dobrym) ze względu na jego zdolność bycia osądzonym lub bycia przedmiotem aktu emocjonalnego.

Czy jednak ta zdolność, a więc właściwość tkwi w samym przedmiocie? Stanowisko Twardowskiego da się raczej interpretować w ten sposób, że „prawdziwość” i „dobroć” nie odnoszą się do rzeczywistych cech, jakie posiada dany przedmiot, ale do *na z y w y*, która oznaczałaby przedmiot o tyle, o ile kieruje się na niego akt sądenia lub akt emocjonalny. Takie ujęcie prowadziłoby jednak do nominalizmu w etyce, który głosi, iż nie ma przedmiotów „dobrych” i „złych”, a „dobro” i „zło” są tylko nazwami oznaczającymi pewne stany jednostki wywoływane w niej przez niektóre przedmioty³⁴.

³¹Ibidem.

³²Ibidem, s. 31.

³³Ibidem, s. 32.

³⁴W. Tatariewicz odrzuca tezę nominalizmu jako sprzeczną ze zdaniem oczywistymi o tym, że pewne przedmioty są dobre, a inne złe. Nie jest też prawdziwa teza nominalizmu, że nie mamy cechy dobra i cechy zła. *O bezwzględności dobra*, op.cit., s. 239.

Stanowisko Twardowskiego sprzeciwia się jednak takiej interpretacji. Używa on wprawdzie często wyrażenia, że coś jest nazwane „dobrym”, ale nadaje mu inny sens. Przedmioty są dane nie tylko w doświadczeniu, ale także w mowie. Twardowski pisze wręcz: „Przedmiotem jest wszystko to, czemu dajemy nazwę”³⁵. Nazwa oto informuje o akcie psychicznym, tj. o akcie przedstawiania sobie. Przez to wywołuje w odbiorcy jakieś znaczenie, psychiczną treść przedstawienia; a za pomocą tego znaczenia nazwa określa przedmiot³⁶.

W teorii Twardowskiego przedmiotem nazywa się wszystko, o czym możemy w jakikolwiek sposób pomyśleć, co możemy sobie w jakikolwiek sposób przedstawić. Jeśli zaś mamy przedstawienie czegoś, to to coś może być nazwane. Czy jednak „dobro” (wartość) można sobie przedstawić, czy tylko stwierdzić i pożądać? Jeśli przez „dobro” rozumieć, tak jak tego chce Twardowski, przedmioty posiadające pewne cechy, to bez wątplenia można mówić o przedstawieniu dobra. To samo można powiedzieć, gdy „dobro” oznacza cechy pewnych przedmiotów, z tym zastrzeżeniem, że wyraz „cecha” oznacza tu część przedmiotu przedstawienia. Akt emocjonalny, w którego wyniku docieramy do „dobra”, musi posiadać swój przedmiot. Składnikami przedmiotu przedstawionego są cechy. Cechy wspólne i indywidualne przedmiotów odnoszą się do nazwy przedmiotów. Cech nie da się od tych nazw odłączyć, one nie są czymś samodzielnym. Cechy więc, którym nadajemy nazwy, same dla siebie istnieć nie mogą³⁷.

Uwzględniając te uwagi Twardowskiego, także „dobro”, jako nazwa cechy, samodzielnie występować nie może. Posiada jakieś znaczenie tylko wówczas, gdy odnosi się do swego przedmiotu. Takie ujęcie prowadzi do relacjonizmu w ontologii wartości. Przedmioty bowiem posiadają cechę dobra, ale posiadają ją w stosunku do podmiotu. Dobro jest więc pewnym stosunkiem przedmiotu do podmiotu i w tej relacji się ujawnia. Dobro jako cecha wprawdzie nie występuje bez przedmiotu, który wzbudza pożądanie, ale też nie istnieje bez podmiotu, który go pożąda.

Pozostaje jeszcze rozważyć, czy w ujęciu Twardowskiego „dobro” może być utożsamiane z pojęciem. Przedstawiamy sobie bowiem także te przedmioty, których nie możemy sobie wyobrazić. Możemy je jednak przedstawić za pomocą pojęć. „Więc Boga i nieskończoność, atom i punkt matematyczny, wszechświat, wieczność przedstawiamy sobie w pojęciach. Nie możemy sobie bowiem tych przedmiotów wyobrazić, gdyż nie są, nie były i nie mogłyby być nigdy dostępne naszemu spostrzeżeniu”³⁸.

³⁵K. Twardowski *O treści i przedmiocie przedstawień*, op.cit., s. 31.

³⁶Ibidem, s. 16.

³⁷K. Twardowski *Etyka*, Archiwum K. Twardowskiego, Biblioteka IFiS PAN, p 14,1, s. 105–106.

³⁸K. Twardowski *O przedstawieniach i sądach*, Archiwum K. Twardowskiego, t. 21, 28, s. 6.

Wypowiedzi Twardowskiego dotyczące pojęć ogólnych sugerowałyby nawiązanie do idei Platońskich, które też są przedmiotami przedstawień ogólnych. Jednak Twardowski, w odróżnieniu od Platona, uznaje te przedmioty za przedstawione, ale nie istniejące. Píše on bowiem wprost, że: „Przedmiot przedstawienia ogólnego jest przez nas przedstawiony, ale nie istnieje”. Dodaje jednak: „co najwyżej można w tym sensie mówić o jego istnieniu, że daje się on wskazać w przedmiotach odpowiednich przedstawień jednostkowych w postaci zmodyfikowanej przez ich indywidualne właściwości”³⁹.

W interpretacji samego przedmiotu Twardowski stanął na gruncie realizmu, bowiem przedmiot intencjonalny nie jest wytworzony przez akt, lecz jest tylko czymś danym w akcie. Każdy akt intencjonalny jest skierowany ku jakiemuś przedmiotowi transcendentnemu. Istnienie przedmiotu jest czymś obiektywnym, natomiast bycie przedstawionym, tak jak i bycie osądzonym, jest cechą relatywną przedmiotów. Zauważmy, że Twardowski wskazał właśnie na Brentana, jako tego, który przypominał „w nowoczesnych czasach” tę przez scholastyków, a nawet jeszcze wcześniej przez Arystotelesa, wyrażoną odpowiedniość, jaka istnieje między zjawiskami psychicznymi przedstawiania sobie (sądzenia) a tym, co jest przedstawione (osądzone) i że równie usilnie przestrzegał przed mieszaniem istnienia przedmiotu z jego byciem przedstawionym⁴⁰.

Na poglądy Twardowskiego w zakresie teorii wartości oddziaływało stanowisko, jakie ten uczony zajmował w teorii sądu i pojęć. Jako obiektywista przeciwstawiał się tendencjom do relatywizmu, zagrażającego możliwości zbudowania etyki naukowej. W tym celu zastosował system analogii, który – jego zdaniem – występuje między uczuciami związanymi z wartościowaniem moralnym a aktami poznania teoretycznego.

Twardowski opowiadał się za teorią bezwzględności i obiektywności dobra. Mają one wprawdzie różne podstawy, ale jedną wspólną nadbudowę. Jest nią właśnie przekonanie, że zarówno prawda, jak i dobro są bezwzględne i obiektywne. Przy czym dobro, jako cecha bezwzględna, nie ma nic wspólnego ani z absolutem, pojmowanym jako źródło czy najgłębsza istota wszelkiego bytu, ani też z absolutem pojmowanym jako coś, co nie ma żadnych związków z rzeczywistością, a więc i z „ideą dobra”, która stoi „ponad wszelkim bytem”. Dobro bezwzględne nie jest też dobrem najwyższym zważywszy, że i dobro małe jest, w ujęciu Twardowskiego, jeśli jest dobrem, tak samo bezwzględne jak dobro wielkie.

³⁹K. Twardowski *O treści i przedmiocie przedstawień*, op.cit., s. 87; według B. Bakiesa Twardowski reprezentował klasową koncepcję przedmiotu w tym sensie, że przedmiot przedstawienia ogólnego składa się ze wspólnych cech przedmiotów jednostkowych, podporządkowanych danemu przedstawieniu ogólnemu (pojęciu). *Twardowskiego koncepcja przedmiotu jako korelatu aktu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1975, nr 2, s. 29.

⁴⁰K. Twardowski *O treści i przedmiocie przedstawień*, op.cit., s. 21.

Dóbr jest wiele, bowiem wiele jest rzeczy posiadających cechę dobra. Jeśli tak, to możemy mówić o hierarchii dóbr lub o stopniowaniu dobra i zła⁴¹. Od czego jednak zależy miejsce dóbr na skali wartości? Można sądzić, że Twardowski wyznawał pogląd, w myśl którego istnieją wprawdzie obiektywne wartości, ale nie występują one w obiektywnym hierarchicznie porządku. Uszeregowanie ich byłoby więc subiektywne. O skali wartości decyduje ten, kto dobro posiada lub o nie zabiega oraz okoliczności, w jakich dobro występuje. To, że pewna wartość jest aktualnie niżej oceniana od innych, nie pozbawia jej jeszcze wartości dodatniej.

KAZIMIERZ TWARDOWSKI - ON OBJECTIVENESS AND NONRELATIVITY OF THE GOOD

Twardowski's opinions on theory of proposition and notion have influenced his outlook on theory of values. His outlook to be found in his ethical works on the nature of moral phenomena indicates that he was an opponent of relativism and subjectivism of any kind. From the standpoint of ethical absolutism he thought that right and wrong were nonrelative, and moral standards were generally obligatory. He also propagated methodological (metaethical) absolutism, accepting nonrelative difference between right and wrong and logical assertibility, of evaluation and norms. Those were the essential elements of a scientific ethics that he hoped to be able to build.

⁴¹Tu powołuje się Twardowski na meinongowską skalę ocen przedstawioną w: *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, Graz 1894 r. oraz *Über emotionale Praesentation*, Wien 1917.