

TADEUSZ STYCZEŃ

EMPIRYCZNOŚĆ I APODYKTYCZNOŚĆ ETYKI  
U POZYTYWISTÓW \*

Aby usprawiedliwić istnienie klasycznej etyki filozoficznej, trzeba zagwarantować jej tezą empiryczność i zarazem apodyktyczność. Nazwijmy to epistemologicznym problemem etyki. Do tego zagadnienia można się ustosunkować zasadniczo w dwojaki sposób: albo szukać dla niego rozstrzygnięcia, albo z tego zrezygnować. W jednym i drugim przypadku należy jednak wskazać odpowiednio wystarczające racje. W artykule niniejszym chcemy poznać i krytycznie ocenić racje tych, którzy uważając problem ów za nierozstrzygalny (pozytywizm), postulują bądź pośrednio (naturalizm), bądź nawet wprost (emotywizm) jego likwidację.

Naturalizm etyczny zaliczany bywa do tych reprezentowanych w łonie współczesnego pozytywizmu metateoretycznych ujęć etyki, które włożyły maksimum wysiłku dla ugruntowania jej obiektywnego charakteru empirycznego i przez to samo dla zapewnienia jej miejsca w gronie dyscyplin legitymujących się zaszczytnym mianem nauki. Obiektywność i realność etyki naturalizm wiąże z obiektywnością i realnością zdroworozsądkowego poznania moralnego, wyrażającego się w języku potocznym.

Język potoczny jest oczywiście zbyt mocną realnością, by można go było zignorować. Oznaczałoby to bowiem ni mniej, ni więcej, tylko zlekceważenie sumowanych przez wieki całe i kontrolowanych przez całe pokolenia niezliczonych wprost doświadczeń i rozeznań moralnych poszczególnych jednostek i grup społecznych. Trudno przy budowaniu etyki przejść do porządku dziennego obok tak niesłychanie zasobnego pojemnika treści moralnej, zwłaszcza zaś obok wymowy tak wielokrotnego i wielorakiego jej potwierdzenia. Na to nie zechce sobie pozwolić ten, kto

\* Artykuł niniejszy stanowi fragment studium pt. *Możliwość empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej etyki.*

rzetelnie liczy się z doświadczeniem, kto w doświadczeniu widzi jedyne źródło wszelkiej wiedzy, a tym, bardziej jeszcze, kto upatruje w nim jedyne kryterium jej obiektywnej, przedmiotowej wartości, kto — innymi słowy — zasadę empirycznej kontrolowalności twierdzeń uznał za warunek sine qua non ich naukowości.

Tę oto zasadę przyjął za swoją również naturalizm etyczny. Ona właśnie każe naturalście odnieść się z pełnym respektem do tego faktu, jakim jest zbiorowe, wiekowe doświadczenie moralne, utrwalone i bez przerwy nadal utrwalane i niejako wtórnie obiektywizowane, „materializowane” w języku potocznym, w jego odnośnych wyrażeniach: terminach i wypowiedziach wartościujących czy normujących moralnie. Pominąć czy zignorować tę faktycznie daną rzeczywistość oznaczałoby nie iść po linii empiryzmu, owszem, oznaczałoby stanąć naprzeciw tego, co doświadczalne i doświadczone. Nic tedy dziwnego, że ukierunkowany na empiryzm naturalizm etyczny pilnie zadba o to, aby mieć język potoczny „po swojej stronie”. Wydaje się również, że trudno by szukać lepszego sprzymierzeńca w dziele realizowania metodologicznego programu etyki, postulowanej przez moralne problemy życia, zwłaszcza w aspekcie empiryczności jej tez, od naturalizmu, który wszak z ich empirycznością związał sprawę jej naukowości.

Wymienione okoliczności skłaniają, by przyjrzeć się z bliska tej, najbardziej bodaj dojrzałej, postaci naturalizmu etycznego, której ekspozycję znajdujemy u twórcy „Koła Wiedeńskiego” — M. Schlicka. Chodzi tu przede wszystkim o jego *Fragen der Ethik*.

„Etyka — stwierdza Schlick — nie tworzy ani samego pojęcia, ani przedmiotów, które wchodzi w jego zakres, ani wreszcie warunków potrzebnych do tego, by dane pojęcie mogło być do tych przedmiotów stosowane. Wszystko to zastaje ona już gotowe, podobnie jak każda nauka znajduje w doświadczeniu życiowym materiał, który opracowuje”.<sup>1</sup> Schlick nie ma tedy najmniejszej wątpliwości co do tego, gdzie znajduje się materiał, z którego etyka ma czerpać swój własny przedmiot, i — dodajmy — którego charakter ma z kolei decydować o jej profilu metodologicznym. Materiał ten stanowią „aktualnie istniejące oceny w realnym świecie świadomości ludzkiej”.<sup>2</sup> Przedmiotem tym są „oceny i normy”. Dlatego etyka jest nauką normatywną. Ale te normy i oceny są w realnym świecie równocześnie faktem ludzkiej świadomości zbiorowej, faktem ludzkiego doświadczenia. Zajmując się więc normami moralnymi, etyka nie przestaje zajmować się „wyłącznie tym, co istnieje w rzeczywistości”. Jest więc nauką o faktach, nauką empiryczną. Gdyby

<sup>1</sup> *Zagadnienia etyki*, Warszawa 1960 (tłum. *Fragen der Ethik*, Wien 1930), s. 15.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 34.

więc nawet etyka była nauką normatywną, nie przestałaby przez to być nauką o faktach. Etyka jest więc nauką — według programu Schlicka — empiryczną i zarazem normatywną. Schlick nawet doda — udzielając przez to najbardziej autentycznego komentarza do własnej kwalifikacji metodologicznej etyki — że „jest to najważniejsze z twierdzeń, określających jej zadania”.<sup>3</sup>

Ta kwalifikacja metodologiczna wydaje się tak bardzo leżeć na linii etyki postulowanej przez analizowane poprzednio pytania życia, że już samo to zachęca do uważniejszego studium rozwiązania metodologicznego problemu etyki, zaproponowanego przez odnowiciela i czołowego reprezentanta współczesnego pozytywizmu.

Etyk bada rzeczywistość przez siebie zastaną. Jest nią dobro moralne zawarte w ocenach moralnych i regułach moralnych życia. Pierwszym obowiązkiem etyka jest więc ustalić najdokładniej sens słowa „dobry” w jego moralnym, potocznojęzykowym znaczeniu.<sup>4</sup> Nie jest to jednak jedyne ani nawet najważniejsze zadanie dla etyka. Gdyby tylko o to chodziło — stwierdza Schlick — nie warto by wcale uprawiać etyki. Sens bowiem słowa „dobry” — zgodnie z tym, co już w inny sposób wyżej wypowiedział — jest nam wszystkim znany, zanim etyk przedstawi jego ściślejsze sformułowanie w słowach. Właściwe zadanie etyki polega dopiero na wyjaśnieniu tego dobra, które już z góry, wprost, czyli z doświadczenia znamy, a którego sens etyk bliżej tylko na pierwszym etapie swej pracy sprecyzował, opisał.<sup>5</sup> Tak rozumiana etyka umieszczałaby się więc pośród dyscyplin realnych, dokładniej: wyjaśniających realną, a więc empirycznie daną rzeczywistość. Rzeczywistością „doświadczaną” byłoby w tym wypadku dobro moralne dane za pośrednictwem czy też w aktach ludzkich ocen i norm.

A zatem dalej kroczymy szlakiem, który odkryliśmy jako szlak problematyki powstałej z życiowego zapotrzebowania. Tym, co nas tutaj w tej chwili bliżej interesuje, jest sam charakter wyjaśnienia etycznego u Schlicka. Jak wiemy, jest on funkcją i treścią, i charakteru samych pytań, które stawiamy w obliczu danego w doświadczeniu „dobra moralnego”, pytań, które w ogóle decydują o potrzebie budowania wyjaśniającej fakty teorii. Stwierdziliśmy wyżej, że bez tej teorii nie umiemy się obejść, tak jak nie umiemy się obejść bez stawiania sobie określonych, a wywołanych samą treścią i charakterem faktu moralnego pytań. Od tej strony można więc stwierdzić zbieżność wyniku własnej analizy na temat genezy problematyki etycznej z rezultatem Schlicka: „Oczywiście, to zdziwienie, jakie wywołują moralne oceny człowieka, zdziwienie, któ-

<sup>3</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 19.

re powyżej określiliśmy jako pierwszy impuls do sformułowania problemu etycznego, polega przede wszystkim na zdumieniu nad własnym faktycznym postępowaniem moralnym".<sup>6</sup> Miło zwłaszcza stwierdzić, że językowy kształt pytań — szczególnie gdy idzie o najbardziej istotne w tym przypadku partykuły pytajne — mających wyrażać to zdziwienie, jest niemal zbieżny z nadaną przez nas szatą słowną moralnym pytaniom życia. Pytanie „Co faktycznie obowiązuje jako wytyczna działania?” przypomina przecież nasze „Co powinienem, co powinno się?”, zaś ze szczególnym naciskiem przez Schlicka podkreślone pytanie „Dlaczego to, a nie co innego, służy za wytyczną działania?” zbiega się z naszym „Dlaczego to, a nie co innego powinienem, powinno się?”. Chociaż więc brak na liście Schlicka pytania, które w naszej analizie musieliśmy uznać za najbardziej podstawowe, za „pytanie pytań”: „Dlaczego w ogóle cokolwiek...?”, to jednak już sama obecność pytania typu „Dlaczego?” wydaje się nam niemałej wagi dla określenia metodologicznego charakteru zawartego w nim zapotrzebowania poznawczego na wyjaśnienie, a zatem koniec końców dla określenia metodologicznego charakteru też etyki. Czy więc obok stwierdzonej już realności mamy nadto prawo widzieć w pytaniu Schlicka zamówienie na wyjaśnienie koniecznościowe, na tezy apodyktyczne?

Aby nie ulec zbyt przedwcześnie sugestii całkowitej zbieżności i metodologicznego charakteru pytań oraz odpowiedzi, problematyki i teorii, trzeba nade wszystko nie zapomnieć o jednym: że mianowicie o treści i charakterze samych pytań decyduje ostatecznie treść i charakter samego faktu, który do ich stawiania prowokuje. Tak długo więc nie wolno nam widzieć zbieżności metodologicznej problematyki etycznej i samej etyki w ujęciu Schlicka z problematyką wykrytą przez nas w analizie życiowego faktu moralności, jak długo nie zbadamy, w jaki sposób został ujęty i rozpoznany w swej treści i charakterze fakt, nazwany przez Schlicka faktem moralnym. Gdyby fakt prowokujący do stawiania równokształtnych i równobrzmiących pytań został inaczej zidentyfikowany, wówczas pod osłoną tak samo nawet słownie sformułowanych pod jego adresem pytań kryłyby się odpowiednio różne treści, więc i odmienne zamówienia poznawcze, w końcu zaś różne w swej treści, a nawet w swym charakterze postulowane przez odnośne pytania teorie wyjaśniające. Nie można więc zaniedbać przebadania, w jaki sposób Schlick określa fakt moralny. Wydawać by się mogło co prawda, że nie istnieje potrzeba takiego kontrolnego przebadania, skoro sam Schlick oświadczył, że wyszedł od doświadczenia potocznego, a zatem z tego źródła, które i dla nas stanowiło rezerwuuar materiałowy dla charakterystyki faktu moralnego. Rzetelność naukowa nie zezwala nam jednak ani na udziela-

<sup>6</sup> Ibidem, s. 39, 41.

nie kredytów, ani na korzystanie z nich. Przyjrzyjmy się zatem robocie Schlicka nad ustaleniem i wyjaśnieniem treści dobra zawartego w potocznym doświadczeniu moralnym.

Schlick widzi potrzebę dwojakiej charakterystyki pojęć dobra i zła moralnego — charakterystyki formalnej i treściowej. W pierwszym przypadku dobro jawi się jako coś (postępowanie, postawa) powinno, wymaganego, nakazanego. Ta strona dobra wskazuje na jakiegoś prawodawcę. Wskazanie go z imienia wychodzi już jednak poza obręb charakterystyki sensu pojęcia dobra i stanowi przedmiot jego wyjaśnienia w tym właśnie „formalnym” aspekcie. Odkrycie cechy formalnej: „że powinno, nakazane...” stanowi jednak dogodną drogę do odkrycia treści dobra moralnego, tj. tego, co (jakie postępowanie, postawa) nakazane. Droga do ustalenia ogólnej treści pojęcia dobra, bo o nią chodzi, prowadzi z kolei przez wykrycie tego, co wspólne we wszystkich faktycznie spotykanych wśród ludzi różnych czasów i miejsc ocenach i normach postępowania. W wyniku odpowiedniej porównawczo-różnicującej analizy dochodzi się do zespołu cech postępowania wspólnego dla treści wszystkich szczegółowych, stwierdzonych jako „powinnych” postępowań, czyli treści wspólnej dla poszczególnych ocen i reguł moralnych. Zespół ten stanowić więc będzie właściwą definicję dobra moralnego, a zarazem normę wszystkich norm, najwyższą normę postępowania lub tzw. zasadę moralną.<sup>7</sup> Operacja uwyraźniania treści pojęcia dobra zbiega się więc z ustalaniem najwyższej normy moralnej. Sam jednak Schlick przestrzega przed opacznym pojmowaniem tej operacji. Nie polega ona na ustanawianiu, lecz tylko na odtwarzaniu normy, a więc na ustalaniu pewnego faktu istniejącego w rzeczywistości.<sup>8</sup>

Trzeba tu zauważyć, że jakkolwiek nam Schlick nigdzie dotąd treści w ten sposób ustalonego pojęcia dobra dokładnie nie wyłuszczył, to jednak z tego, iż zbiega się ona z treścią tzw. zasady, czyli najwyższej normy moralnej, mamy prawo wnosić, że idzie tu o generalną odpowiedź na pierwsze z podanych przez niego pytań etycznych: „Co nas moralnie obowiązuje, co powinniśmy,<sup>9</sup> co nas rzeczywiście obowiązuje jako wytyczna działania?”. W tak ustalonej „wytycznej” mielibyśmy zatem jakiś ogólny miernik dobra moralnego, „wspólny mianownik” treści wszystkiego, co moralnie powinno, klucz do treści wszystkich poszczególnych norm i ocen moralnych.

<sup>7</sup> Dla prostoty pomijamy rozważane przez Schlicka przypadki ewentualnych norm kolizyjnych. Nawet w przypadku pluralizmu tego rodzaju etyk ich metodologiczny profil nie ulegnie zmianie. Nie ma więc to wpływu na wyniki, które nas tu interesują, i na ich ocenę.

<sup>8</sup> Op. cit., s. 42.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 39.

Ustalenie zasady moralnej stanowi — jak pamiętamy — odpowiedź na pytanie „Co nas obowiązuje?”. Odpowiedź ta stanowi równocześnie punkt dojścia etapu ustalania treści dobra moralnego, a zarazem punkt wyjścia zapowiedzianego wyjaśnienia. To właśnie w stosunku do niego skierowuje Schlick pytanie „Dlaczego to, a nie co innego, służy za wytyczną działania?”. Ta zwornikowa pozycja najwyższej normy moralnej wydaje się więc metodologicznie wyjątkowo diagnostyczna dla określenia treści i charakteru zarówno samego „faktu moralnego” w ujęciu Schlicka, jak i metodologicznego charakteru pytań etycznych oraz powstającej w związku z nimi teorii etycznej. Jest tak dlatego, że wszelka bardziej szczegółowa odpowiedź na pytanie „Dlaczego powinienem to czy tamto?” zbiega się wcześniej czy później przede wszystkim z treścią zasady etycznej, aby z kolei uzyskać pełne dla siebie wyjaśnienie w wyjaśnieniu samej zasady, czyli w odpowiedzi na pytanie „Dlaczego?”, postawione pod adresem samej zasady. Na pytanie „Dlaczego to oto powinienem?” odpowie nam bowiem Schlick najpierw przez wskazanie na zgodność tego oto postępowania z określoną normą. Na pytanie zaś o słuszność tej normy — przez podanie jakiejś wyższej normy, pod którą pierwsza podpada.<sup>10</sup> Na kolejne pytanie — przez wskazanie jeszcze wyższej, nadrzędnej względem niej normy. A jeśli wskazana norma okaże się już najwyższa? Odpowiedź Schlicka wypada przytoczyć dosłownie: „Pytanie o uzasadnienie najwyższych norm czy naczelnych wartości nie ma sensu, ponieważ nie istnieje nic wyższego, do czego można by je sprowadzić”. Odpowiedź ta może się wydać szokująca, ponieważ sam Schlick uznał za najwłaściwsze zadanie etyki wyjaśnienie pojęcia dobra moralnego, którego treść wyraża przecież najwyższa zasada moralna, a zatem punktem wyjścia procesu wyjaśnienia winno być właśnie pytanie „Dlaczego?”, postawione wobec tejże zasady.<sup>11</sup> O cóż zatem chodzi w wyjaśnieniu najwyższej normy moralnej? O co chodzi w tym pytaniu „Dlaczego?”

Wyświetlenie tej sprawy odsłania nam dopiero zapatrywanie Schlicka na metodyczny obraz etyki. Należy przede wszystkim rozróżnić podwójny sens pytania „Dlaczego?”. O co innego nam idzie przy stawianiu pytania „Dlaczego powinno się?” na etapie — powiedzmy — przedwyjaśniającym, a o co innego na etapie wyjaśniającym.<sup>12</sup>

Na pierwszym chodzi — według Schlicka — o „normatywne uzasadnienie”.<sup>13</sup> Kresem dla tego typu uzasadnienia jest dotarcie do normy moralnej, rozpoznanej jako najwyższa, czyli jako tzw. zasada moralna, ułoż-

<sup>10</sup> Ibidem, s. 23 i 20.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 31 n.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 39.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 30.

samiająca się zresztą definicyjnie z treścią dobra moralnego. Ta zasada „na mocy definicji” nie da się już jednak sprowadzić do innych norm etycznych, nie może już być uzasadniona moralnie. „Przy najwyższej ze wszystkich normie nie można już poznać na tej drodze podstaw obowiązania norm, nie można znaleźć ich uzasadnienia. Tu więc kończy się etyka dla tego, kto ją uważa wyłącznie za naukę normatywną”.<sup>14</sup> Dla Schlicka jednak etyka nie kończy się na uzasadnieniu moralnym, owszem, właściwe jej zadanie polega na wyjaśnieniu dobra. W związku z tym zasadniczo różny jest sens pytania „Dlaczego?”, jakie począwszy odąd będzie stawiał etyk. Zanim jednak do tego przejdziemy, trzeba nam dokonać refleksji nad dotychczasowym „status quo”.

Trzy sprawy wydają się tu godne odnotowania:

1° Schlick najwyraźniej mówi o „uzasadnieniu moralnym”. Wolno zatem sądzić, że chodzi o etyczne odpowiedzi na etyczne pytania. Tylko bowiem „uzasadniona” i „moralna” zarazem odpowiedź jest odpowiedzią etyczną. Taki charakter odpowiedzi potwierdza skądinąd to, że pytanie, które w takiej właśnie odpowiedzi miało znaleźć „ujście” dla siebie, miało również taki sam odpowiednio charakter: było pytaniem etycznym. Zresztą przekonano się o tym analizując odnośne wypowiedzi Schlicka. Poza tym sprawa ta winna nie podlegać kwestii biorąc pod uwagę, że Schlick miał się liczyć z „życiowym materiałem moralnym”, a więc z rzeczywistą treścią i charakterem pytań, jakie ludzie stawiają w kontekstach moralnych.

2° Schlick stwierdza dalej, że wspomniane, tj. moralne, uzasadnienie kończy się z chwilą sprowadzenia kwestionowanych norm moralnych do najwyższej normy moralnej. Wszelkie normatywno-moralne uzasadnienie jest tedy subsumpcją poszczególnych reguł moralnych do normy, która ze względu na uzyskaną dzięki procesowi uogólniania treść okazuje się prawidłem dla nich wszystkich, prawidłem prawideł. Wyjawia po prostu w sposób ogólny to, co wyjawiały na różnych poziomach uszczegółowienia pozostałe normy moralne. Cóż jednak normy te wyjawiają wraz z ich „wspólnym mianownikiem” — zasadą etyczną, najwyższą normą?

3° Otóż tutaj czeka nas niespodzianka w postaci osobliwej konstatacji Schlicka, osobliwej zwłaszcza na tle tego, co stwierdzono pod 1°. Dowiadujemy się mianowicie, że wszystkie rzeczony normy moralne i oceny moralne są faktem, który należy rozumieć w taki sposób, że nie chodzi w nich o bezpośrednie ujęcie tego, co się powinno, lecz tego, co ludzie uważają za takie, tj. za powinno moralnie, za wartościowe moral-

<sup>14</sup> Ibidem.

nie.<sup>15</sup> Konstatacja, która — dodać trzeba — wyraźnie nie koresponduje również z przeprowadzonym gdzie indziej przez Schlicka porównaniem punktu wyjścia etyki z punktem wyjścia optyki. Wszak wychodziliśmy od światła danego w ludzkim doświadczeniu, a nie od tego, co się uważa za światło w ludzkim mniemaniu.<sup>16</sup> Konsekwentnie chodziło o teorię światła, nie o teorię mniemań ludzkich o świetle; chodziło o optykę (część fizyki), nie o psychologię widzenia światła. Tymczasem Schlick — jakby niepomny tego, co powiedział — oświadcza: „Jeżeli i o ile etyki na pytanie »Co jest dobre?« odpowiada przez wskazanie norm, to należy to rozumieć w tym sensie, że on mówi nam, co faktycznie znaczy »dobry«, ale nigdy nie może nam powiedzieć, co wyraz ten musi lub powinien znaczyć. Pytanie o słusność oceny ma tylko ten sens, że domaga się podania wyższej uznanej normy, pod którą ta ocena podpada: dotyczy ono zatem faktu”.<sup>17</sup>

Wszystko to nie może jednak nie wywołać konsternacji u kogoś, kto zachęcony obietnicą „moralnego uzasadnienia”, a nadto obecnością pytania „o słusność” postępowania, spodziewał się od Schlicka nie bez podstaw odpowiedzi na pytanie „Dlaczego to powinienem?” czy ogólniej: „Dlaczego w taki czy inny sposób postępować się powinno?”. Wszak pytanie to ciągle wydaje się tylko innym wysłowieniem pytania o uzasadnienie moralnej słusności takiego czy innego postępowania. Cóż tymczasem otrzymujemy od Schlicka w formie odpowiedzi? Załóżmy, iż właściwie zaklasyfikowano wyróżniony w pytaniu rodzaj postępowania oraz że dokonano prawidłowo odpowiednich subsumpcji norm aż do najwyższej włącznie: Czy w wyniku dokonania tych wszystkich operacji uległo cokolwiek zmianie w sytuacji pytającego? Nic poza poszerzeniem zakresu (i ewentualnym zubożeniem treści) pytania. Samo pytanie jednak pozostaje nadal tym samym pytaniem bez odpowiedzi. Nikt przecież nie weźmie poważnie twierdzenia „Takie postępowanie uważa się powszechnie za moralnie dobre, moralnie powinno” za odpowiedź na pytanie „Dlaczego ostatecznie w taki sposób powinno się postępować?”. Istnieje tu wyraźna niespójność już nie tylko treści, ale i charakteru pytania z jednej strony i odpowiedzi z drugiej strony, problemu i tezy lub jeszcze inaczej: problematyki i teorii. Problematyka jest natury etycznej, teoria zaś proponowana w formie jej rozwiązania jest najwyraźniej natury etologicznej. Czyżby więc Schlick nie widział tej niespójności, a idąc dalej, nie dostrzegał różnicy pomiędzy pytaniem „o powinność” a pytaniem „o fakt”, pomiędzy pytaniem („Dlaczego?”) o to, że się po-

<sup>15</sup> Ibidem, s. 31.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 17.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 31.



winno, a pytaniem o to („Dlaczego?”), że się uważa, iż się powinno? Czy chodzi więc tu o mimowiedne przeoczenie, czy też — przeciwnie — o świadomie podjętą redukcję problematyki „powinnościowej” do problematyki „faktu” i równoległe z tym o redukcję etyki do etologii? Jeśliby zaś to drugie miało miejsce, to w imię czego taką redukcję podjęto, co ją usprawiedliwia? Czy nie ignoruje się tutaj realnych pytań, które ludzie stawiają, czy im się ich nie zabiera i nie podsuwa w ich miejsce innych? Czy w konsekwencji nie ignoruje się faktów, które do tych właśnie pytań prowokują? Czy więc wreszcie Schlick redukując problem etyczny do etologicznego nie „zabiera go” samemu doświadczeniu? Czy więc nie występuje „w imię faktów” przeciw faktom, a w imię doświadczenia przeciw doświadczeniu?

Zostawmy chwilowo na boku obawy wyrażone w powyższych pytaniach. Mamy wszak jeszcze przed sobą obiecane przez Schlicka wyjaśnienie najwyższej normy moralnej, a więc najbardziej — według niego — właściwy etykowi etap pracy. Być może poznanie jego końcowego rezultatu rozwieje w porę nasze trudności i okaże przedwczesność wyrażonych tutaj obaw.

Pod adresem normy moralnej rozpoznanej jako najwyższa nie wolno nam stawiać pytania o jej moralną słuszność. Moralne „Dlaczego?” jest już tu nie na miejscu. Norma ta jednak jest faktem psychicznym. Jako fakt wartościowania czy normowania nie tylko zaś nie wyklucza, lecz nawet domaga się postawienia i rozwiązania pytania wyrażającego pod jej adresem inne „Dlaczego?”. Chodzi tu o przyczynowe, genetyczne wyjaśnienie: Dlaczego to, a nie co innego służy za wytyczną ludzkiego działania? Chodzi więc o wyjaśnienie, dlaczego ludzie, jeśli nawet nie zawsze postępują wg tej normy, to przynajmniej szacują nią swoje czy cudze postępowanie, a nie o to, dlaczego według tej normy postępować winni. Gdyby więc nawet w takiej postaci słownej zostało pod adresem tejże normy sformułowane odpowiednie pytanie, należy je zawsze właściwie rozumieć, jako pytanie o źródło pewnego psychologicznego zjawiska, faktu.<sup>18</sup> „Dlaczego?” w tym miejscu „ma znaczenie pytania o przyczynę tych procesów psychologicznych, w których człowiek dokonując oceny moralnej stawia żądania moralne (przy czym można tylko zauważyć, że jeśli się mówi o »znalezieniu«, jest to tylko popularny skrót dla stwierdzenia całkowitej prawidłowości poznawanego przebiegu faktów).”<sup>19</sup>

Pamiętamy, że ustalenia pierwszego etapu doprowadziły do wniosku, iż pomiędzy sensem słowa „dobry”, scharakteryzowanym „materialnie”

<sup>18</sup> Ibidem, s. 38 n.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 39.

i „formalnie”, a tzw. najwyższą normą moralną istnieje równość definicyjna. Stąd wyjaśnienie przyczynowe normy moralnej zbiega się z wyjaśnieniem sensu słowa „dobry”. Schlick widzi to wyjaśnienie następująco:

1. Sens słowa „dobry” określany jest przez społeczeństwo. Ono tedy jest źródłem „formalnej” cechy dobra, czyli tego, iż jest ono „powinno”, nakazane. „Ono jest prawodawcą, który stawia postulaty moralne”. Pozostaje jeszcze wyjaśnienie strony „treściowej” dobra. Schlick widzi je w odpowiedzi na pytanie: Czym się społeczeństwo kieruje, nakazując jedne postępowania, a próbując je, a zakazując innych? W związku z tym zauważa:

2. Empiryczna obserwacja pozwala na stwierdzenie, że społeczeństwo określa treść pojęcia dobry w taki sposób, iż podpadają pod nie te i tylko te sposoby postępowania, o których sądzi, że zwiększy ono jego przyjemność. „Na gruncie metody empirycznego badania”<sup>20</sup> Schlick czuje się najpierw uprawnionym do uznania „całkowitego pokrywania się zakresów pojęć [...] »tego, co moralnie dobre«, i »tego, co zwiększa przyjemność społeczeństwa«”<sup>21</sup> W oparciu o ten kredyt doświadczenia uruchamia logiczny aparat rozumowania, aby z tożsamości zakresów obu pojęć wyprowadzić wnioski o tożsamości ich treści. Istotą tego rozumowania da się ująć następująco: Empirycznie stwierdzona zbieżność pomiędzy tym, co nakazane przez społeczeństwo, a tym, co zwiększa jego przyjemność, pozwala widzieć w niej zależność. Powstaje pytanie: czego od czego? Odpowiedź jest jasna: coś zwiększa przyjemność nie dlatego, że jest społecznie nakazane, lecz dlatego jest społecznie nakazane, że zwiększa przyjemność. Owszem, jedynie dlatego jest nakazane społecznie (moralnie dobre), że ją, tj. przyjemność, w skali społecznej zwiększa. Spodziewana przyjemność stanowi tedy jedyny powód, jedyną rację tego, że dane postępowanie jest społecznie nakazane, czyli z definicji moralnie dobre. Tak więc empirycznie — zdaniem Schlicka — stwierdzona równość zakresów „tego, co moralnie dobre”, z tym, „co zwiększa społeczną przyjemność”, łącznie z przeprowadzonym rozumowaniem pozwala na przyjęcie tezy, że „materialne znaczenie słowa [...] »dobry« wyczerpuje się we właściwości postępowania, polegającej na zwiększaniu społecznej przyjemności.”<sup>22</sup> Schlick nam powie wręcz, iż „wniosek o identyczności obu tych pojęć jest na gruncie metody empirycznego poznania po prostu sam przez się zrozumiały”.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Ibidem, s. 106, 118.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 118 n.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 118, 107.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 107.

Założywszy chwilowo słuszność powyższego wniosku, wróćmy do ujawnionej wyżej trudności. W świetle bowiem końcowej konkluzji Schlicka zostaje potwierdzona nasza obawa na temat redukcji etyki do etologii, dokładniej: do osobliwej postaci psychologii wartościowania moralnego. Nie daje nam tu jednak spokoju chociażby samo to, czy w przypadku Schlicka można w ogóle przypuścić tak grube przeoczenie, tj. mimowiedną identyfikację pytań i tez tak różnych metodologicznie dyscyplin: etyki i etologii.

Otóż Schlick wcale nie uważa, że dokonał tu jakiegokolwiek identyfikacji pytań i tez dwu różnych dyscyplin: teorii dobra moralnego i teorii ludzkich mniemań na temat dobra moralnego. Nie ma bowiem i nie może być — na gruncie empirycznego badania — innej teorii dobra moralnego poza teorią faktu wartościowania i normowania moralnego. Nie ma tu więc żadnego zastąpienia etyki etologią, ponieważ nie istnieje nic takiego, co można by tu zastąpić. Pomyłce ulega ten raczej, kto widzi tu dwie różniące się od siebie — tak w płaszczyźnie problematyki, jak i w płaszczyźnie tez — teorie, podczas gdy jest tu tylko jedna teoria. Z tego powodu nie widzi także Schlick najmniejszego powodu, by tak rozumianej przez siebie dyscyplinie odmawiać szacownego imienia etyki. Wszak nazwa ta zasługuje na to, by oznaczać realną, a nie urojoną dyscyplinę. W okoliczności zaś, gdy etyka jako teoria pewnego typu faktu psychicznego staje się częścią psychologii, Schlick nie tylko nie widzi najmniejszego uszczerbku dla etyki, lecz raczej „radosny fakt unifikacji pojmowania świata”. Tym zaś, którzy w imię odrębności jej własnej problematyki zechcieliby protestować przeciw rzeczonej redukcji, odpowie, że „w etyce chodzi nie o autonomię, lecz o prawdę”.<sup>24</sup> „Pomiedzy etyką jako nauką o tym, co przyjemne, i etyką jako nauką o powinnościach nie tylko nie musi zachodzić nieusuwalne przeciwieństwo, wprost przeciwnie, druga odmiana da się sprowadzić do pierwszej i przez nią uzasadnić. Albowiem zgodnie z naszym stanowiskiem postulaty moralne, czyli obowiązki moralne, nie będą niczym innym, jak przeciętną pragnień ogółu. Wszak sprowadzają się one ostatecznie do uczuć przyjemności i przykrości wszystkich jednostek”.<sup>25</sup> Wobec powyższego „można słusznie powiedzieć: powinność jest częścią procesu motywującego i jako taka sama wchodzi w skład chcenia, a nie popada w sprzeczność z chceniem. Innego, prostego i bezpośredniego, przeżycia powinności szukamy daremnie”.<sup>26</sup>

Sprawa jest więc zupełnie jasna: skoro „powinieniem” redukuje się bez reszty do „chcę przyjemności”, wówczas i teoria powinności moral-

<sup>24</sup> Ibidem, s. 44, 43; a co robić, jeśli prawdą o etyce jest właśnie autonomia?

<sup>25</sup> Ibidem, s. 104 n.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 138.

nej redukuje się do teorii chcenia czy też dążenia do przyjemności, tj. do szczególnego typu psychologii. Owszem, etyka stanie się metodologicznie prakseologią, tzn. teorią empiryczną formułującą normy działania o charakterze efektywnych, czyli niezbędnych, a zarazem wystarczających środków do osiągnięcia celów faktycznego dążenia ludzkiego, które ze swej strony empirycznie stwierdza i bada psychologia. Celem tym jest zaspokojenie potrzeby przyjemności. Jeśli stan zaspokojenia tej potrzeby nazwiemy szczęściem, wówczas etyka przedstawi się nam „treściowo”, „materialnie” jako felicytologiczna odmiana prakseologii, czyli jako felicytologia.<sup>27</sup>

Sprawą już dalszą będzie szczegółowsza interpretacja prakseologicznych norm tak rozumianej etyki. Jasne jest, że jako twierdzenia wyrażające to, co jest środkiem do określonego celu, są one normami warunkowymi, hipotetycznymi. Ze względu jednak na możliwość dwójakiego określenia ludzkiej dążności do przyjemności jako empirycznie stwierdzalnej racji motywującej wszelkie działania mogą one przybrać dwojaki charakter.<sup>28</sup> Jeśli człowiek „musi” we wszystkim, co czyni, chcieć przyjemności, wówczas w owych hipotetycznych normach „moralnego postępowania” trzeba nam będzie widzieć po prostu prawa przyrody, szczególną odmianę „fizyki działania człowieka”. Jedyne niewiedza na temat związku „środka z celem” wywoływać może — pozorne w istocie — wrażenie wolności w zakresie „powinności moralnego działania”. Jeśli natomiast człowiek „nie musi” chcieć przyjemności, wówczas normy etyczne ustalają czysto implikacyjne „powinien”,<sup>29</sup> czyli przybierają czysto hipotetyczny, warunkowy charakter: cała ich powinność znika zupełnie z chwilą, gdy dana jednostka „zechce nie chcieć” tej przyjemności, z uwagi na którą ona w ogóle cokolwiek „powinna”. Otóż zarówno pierwsza, jak i druga z rozważanych interpretacji twierdzeń etyki Schlicka — a wyczerpują one w tym przypadku komplet możliwych — wykluczają oczywiście tę apodyktyczność, w której swego czasu rozpoznano jedno z oryginalnych i niezwykłych znamion metodologicznych etyki postulowanej przez pytania życia.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Ibidem, s. 32, 42 n., 100 n., 103 n.

<sup>28</sup> Ani jedna, ani druga nie tłumaczą — rzecz jasna — faktu autentycznie moralnej powinności.

<sup>29</sup> Por. H. Reichenbach, *Powstanie filozofii naukowej*, Warszawa 1960 (*The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley and Los Angeles 1951, tłum. H. Kraheńska), s. 329, 331.

<sup>30</sup> Związek bowiem „środka” i „celu”, tj. odnośnego zachowania się i jego „przyjemnościowych” następstw, może tu być jedynie empirycznie stwierdzony. Ze względu więc na sam charakter metody ustalenia tego związku, tezy o nim nie mogą być konieczne, lecz co najwyżej prawdopodobne (metodologicznie). Empiryczność norm tej etyki (prakseologicznej) wyklucza więc de iure ich apodyktyczność.

Pora jednak, by do tych pytań powrócić. W świetle bowiem uzyskanych wyjaśnień Schlicka metodologiczna pozycja tych pytań, a wraz z nią sama etyka, musi się nam wydać poważnie zagrożona.

Otóż nasze moralne pytanie „Dlaczego powinienem to?” w świetle końcowego wyjaśnienia Schlicka znaczy: Czy to (postępowanie) jest właściwym, efektywnym środkiem do przyjemności (społecznej i własnej, gdyż mnie, żyjącemu zawsze w społeczności drugich, może być dopiero wtedy przyjemnie z mego postępowania, gdy jest z niego przyjemnie społeczności drugich)? Widzimy, że cała konotacja etyczna naszego pytania uległa heterogenizacji, że — w końcu — zabrano nam nasze pytanie. Schlick jednak nam wyperswaduje, że ani nie „zabiera” nam pytania, ani nie „likwiduje” problematyki moralnej. On tylko chce nam pokazać rzeczywisty sens pytań tego rodzaju. Rzeczywisty — to znaczy empirycznie sprawdzalny. Ta pokazowa lekcja tłumaczenia nam rzeczywistego sensu naszych własnych pytań jest bardziej jeszcze widoczna w przypadku pytania „Dlaczego w ogóle cokolwiek powinienem?”. U Schlicka pytanie to musiałoby znaczyć: Dlaczego w ogóle chcę tego, czego chcę — przyjemności? Schlick by nam tu zapewne odpowiedział, iż chcenie przyjemności jest czymś, co się po prostu stwierdza jako „ostateczny fakt” i że dlatego wszelkie związane z nim pytania stają się sensowne dopiero na bazie uznania tego faktu. Ponieważ więc pytanie „Dlaczego w ogóle cokolwiek powinienem?” znaczy: Dlaczego chcę tego, czego chcę? — to nie warto, a nawet nie powinno się go stawiać. Jest ono bowiem w gruncie rzeczy pytaniem czczym, pustą grą słów, która całą swą problemowość zawdzięcza jedynie temu, że nadano jej gramatyczną postać pytania. Wierząc w jego problemowość padamy ofiarą niedoskonałości języka potocznego.

Trudno nie uznać formalnej słuszności tego wyjaśnienia. Jest ono bez reszty poprawne, jeżeli moralna wartość postępowania polega na jego zdolności wywoływania przyjemności. Istotnie, od tego bowiem warunku zależy słuszność całej akcji likwidacji problematyki etycznej i samej etyki, jaką podjął Schlick. I jeśli my w tej akcji nie umiemy widzieć li tylko uprzedzająco grzecznego wytłumaczenia nam „rzeczywistego sensu naszych pytań”, lecz przeciwnie — widzimy w niej zapoznanie tego sensu, i jeśli czujemy się zobowiązani do zaprotestowania przeciw takiej redukcji etyki, to dzieje się to dokładnie z tego samego powodu, dla którego nie możemy uznać tezy Schlicka sformułowanej w wyżej wymienionym warunku. Zdradza ona bowiem niedostrzeganie istotnej zawartości faktu, który nasze pytania zrodził, treści faktu moralnego.

Schlick każe nam wierzyć, że wniosek o identyczności tego, co moralnie dobre, z tym, co zwiększa przyjemność, jest na gruncie empirycz-

nej metody po prostu sam przez się zrozumiąły.<sup>31</sup> Przesłankę wyjściową dla tego wniosku stanowić miała mianowicie empirycznie stwierdzalna tożsamość zakresów obu tych pojęć. Otóż teza ta nie tylko że nie jest doświadczalnie oczywista, ale doświadczalnie oczywista jest jej negacja. Aby to pokazać, wystarczyłoby nam w zasadzie jeden sprzeczny z nią przypadek. Tymczasem mamy ich krocie. Otóż istnieje szereg czynów, którym intuicja potoczna — a więc instancja, z którą Schlick zobowiązał się liczyć — przypisuje określoną wartość moralną, którymi jednak społeczeństwo po prostu nie interesuje się jako społeczeństwo, przynajmniej w sensie oczekiwania stąd jakiegś dla siebie przyjemności. Przyjawszy więc tezę wyjściową Schlicka, trzeba by a limine czyny te umieścić poza klasą czynów moralnie dobrych czy złych, co byłoby przecież niezgodne z ich doświadczeniowo-potoczną kwalifikacją. Ktoś więc mylnie odczytuje dane doświadczenia i mylnie je interpretuje. Kto? — Jeśli zechcemy przyjąć zbiorowe świadectwo ludzi nieokrojone, musimy odrzucić jako niezgodną z nim tezę Schlicka. Tym samym więc upada teza, która stanowiła jedyną podstawę dla dalszej operacji wnioskowania z tożsamości zakresu na tożsamość treści. Nietrudno zresztą wskazać przypadki odwrotne, kiedy odnośne postępowania niewątpliwie zwiększyłyby przyjemność w skali społecznej, którym jednak społeczne doświadczenie odmawia pozytywnej wartości moralnej, owszem, przypisuje im wartość moralną negatywną. Nie naszą sprawą jest tutaj przeprowadzać merytoryczną drobiazgową ocenę krytyczną podstawowej tezy etycznej Schlicka. Może więc tylko na zakończenie tych uwag wyrazimy ubolewanie nad sytuacją Sokratesa. W świetle bowiem etycznej tezy Schlicka — której Sokrates widocznie nie przewidział — mędrzec grecki aż dwakroć zasługuje na naszą litość. Nie dość, że ze szkodą dla siebie dobrowolnie oddał życie, to jeszcze popełnił czyn moralnie zły! Wszystko zaś dlatego, że nie poszedł po linii oczekiwania swego społeczeństwa i nie przyobiecwał wobec zdecydowanej większości jego urzędowych przedstawicieli zmiany postępowania na takie, z którym ówczesnemu społeczeństwu Aten byłoby przyjemniej, bo spokojniej, żyć.

Jeśli tedy wyjściowa teza Schlicka okazuje się fałszywa, przestaje nas w jakikolwiek sposób wiązać to wszystko, co z niej Schlick „logicznie” wyprowadził, a co mogłoby być prawdą jedynie przy założeniu jej prawdziwości. Odrzucamy przede wszystkim jako z gruntu fałszywą tezę charakteryzującą istotę faktu moralnego, jakoby mianowicie powinność moralna była li tylko funkcją chcenia przyjemności.<sup>32</sup> Odrzucamy

<sup>31</sup> Op. cit., s. 107.

<sup>32</sup> Odrzucamy zatem tezę, jakoby pytanie o powinność moralną dotyczyło li tylko sprawy danego postępowania jako środka do zamierzonej (chcianej) przyjemności.

następnie nadbudowaną na teże tezie merytorycznej metodologiczną tezę, jakoby etyka była zespołem norm prakseologicznych formułowanych w oparciu o empirycznie — czytaj: empirystycznie! — ujmowalny związek określonych postępowań z ich przyjemnościowymi następstwami. Odrzucamy wreszcie z tych samych powodów właściwą dla tego typu prakseologii metodologiczną charakterystykę jako ważną dla etyki. Charakterystyka ta bowiem okazuje się charakterystyką dyscypliny nie mającej nic wspólnego z teorią wyrosłą z pytań powstających na gruncie faktu danego w doświadczeniu moralnym, indywidualnym i społecznym, tym, które znajduje swój wyraz m. in. w języku potocznym. Otóż w tym punkcie dotykamy sedna naszego problemu. Oto bowiem Schlick najwyraźniej zadeklarował, że dla swej etyki czerpie przedmiot z życiowego doświadczenia ludzi<sup>33</sup> i jako rację dla swej tezy (hedonizmu) wskazał na jej empiryczne ugruntowanie. Tymczasem my czujemy się zmuszeni założyć sprzeciw wobec tezy Schlicka właśnie w imię tegoż potocznego, zbiorowego doświadczenia. Teza Schlicka bowiem dokładnie na gruncie tegoż doświadczenia — jak pokazano — jest nie do przyjęcia. Stajemy zatem wobec osobliwej aporii: ta sama teza jest zarazem afirmowana i negowana przez doświadczenie. Doświadczenie występuje przeciw doświadczeniu! To jednak niemożliwe. Ktoś zatem mylnie ujął doświadczenie. Rozwiązanie paradoksu rysuje się jasno.

Jeśli doświadczenie potoczne nie może zaakceptować tezy Schlicka, jeśli — na dodatek — Schlick uznał jego autorytet za podstawę metodologiczną własnej etyki, to w takim razie popełnił on jednocześnie dwa błędy: merytoryczny i metodologiczny. Pierwszy już pokazano. Polega on na utożsamieniu moralnego dobra postępowania z jego przyjemnościowymi następstwami. Jest to jedna z typowych wersji naturalizmu etycznego. Błąd drugi polega na niezgodnym z samym doświadczeniem ograniczeniu jego zasięgu, czyli na błędnej, zacieśniającej koncepcji doświadczenia. Nie licząc się z rzeczywistym doświadczeniem moralnym ludzi, Schlick uznał za doświadczone i doświadczone prawomocne, czyli naukowe, to tylko, co jest uchwytnie spostrzeżeniem: zewnętrznym czy wewnętrznym.<sup>34</sup>

Otóż przy tym zupełnie arbitralnie pojętym zacieśnieniu musiał on konsekwentnie dokonać selekcji w treści zwykłego, potocznego doświadczenia moralności, w treści faktu moralnego. Z całej zawartości tego

<sup>33</sup> Op. cit., s. 15.

<sup>34</sup> Rozumiemy zdrową intencję maksymalnej kontrolowalności stojącą za tym ograniczeniem. Ale nie możemy akceptować takiego sposobu jej urzeczywistnienia, który każe się nam wyrzec poznania tego, co nas najbardziej obchodzi. Tym bardziej że widzimy pewne sposoby kontrolowania też uznawanych na podstawie doświadczenia moralnego i sposoby wzmacniania niejako ich asercji.

faktu pozostało i pozostać musiało już tylko to, co zdołała z tej treści jeszcze zarejestrować recepcja zmysłowa: wrażliwość na to, co przyjemne lub przykre. Z całej bezpośrednio danej treści, jaką reprezentuje wobec mnie „drugi” (i ja sam) przez to, kim on jest i czego przez to samo ode mnie wymaga (nawet jeśli sam się tego nie domaga lub nawet wcale domagać nie może, jak dziecko w łonie matki), pozostaje już tylko „drugi” (i ja sam) jako oczekujący po moim postępowaniu wzmocnienia przyjemności. Poza zasięgiem tak pojętego doświadczenia musiało więc pozostać niemal wszystko, co istotne dla treści faktu moralnego. Natomiast z punktu widzenia uzyskanego w takim „doświadczeniu moralnym” wyniku końcowego Schlick musiał poczuć się zmuszony niejako wmówić ludziom to, czego doświadczają w doświadczeniu moralności, i o co w związku z doświadczanym naprawdę pytają i jaką teorię w ramach realizacji zamówienia zawartego w tych pytaniach budują.<sup>35</sup> Starano się to w skrócie pokazać. „Grzech pierworodny” całej tej reinterpretacji etyki stał się już teraz dla nas wystarczająco widoczny, tak samo jak iluzoryczność zabiegów zmierzających do okazania pozorności problematyki etycznej i jej likwidacji.

Wychodząc z takich założeń Schlick w miejsce etyki wstawił hedonistyczną wersję teorii szczęścia. Trudno się też nie zgodzić na metodologiczną charakterystykę, jaką tak rozumianej etyce przyznał. Felicjologiczna prakseologia wypowiada twierdzenia empirycznie uprawomocnione. Rzecz jasna nie są one i de iure nie mogą być apodyktyczne, ale też w tym kontekście wcale się tego nie oczekuje, albowiem jej brak bynajmniej nie odbiera tej etyce znamienia naukowości, które dzieli zresztą na równi z psychologią jako jej część. Trudno tego wszystkiego nie uznać. Nie można także nie uznać za słuszne padającego w kręgu naturalistów twierdzenia, iż jest rzeczą niemożliwą, aby tezy etyki mogły być zarazem empirycznie uprawomocnione i apodyktyczne, tj. ogólnie ważne. Oczywiście z tym koniecznym zastrzeżeniem, że przez etykę rozumie się to, cośmy zobaczyli u Schlicka, a czego mniej doskonale odmiany możemy dostrzec gdzie indziej.<sup>36</sup> Równocześnie jednak trudno nam w tym, co naturaliści nazywają etyką, widzieć tę dyscyplinę, o którą woła doświadczenie moralne. Z tą dokładnie etyką Schlick (wraz z towarzyszącymi mu naturalistami) się rozminął. Pamiętamy, dlaczego: nie dlatego, że wyszedł z doświadczenia, lecz dokładnie dlatego, że je zignorował. Sprzeniewierzając się samemu doświadczeniu kazał mu się zmieścić w zbyt ciasno obmyślonej dla niego koncepcji. Znamienne

---

<sup>35</sup> Op. cit., s. 42.

<sup>36</sup> Dość wspomnieć o hedonizmie etycznym J. Benthama, J. S. Milla czy H. Spencera, który krytykował G. E. Moore w *Principia Ethica* (Cambridge 1903).



i godne podkreślenia jest więc tutaj to, że likwidacja etyki idzie tu w parze z likwidacją doświadczenia! Osobliwe także jest, że dzieła tego dokonuje empirysta.

Posługiwanie się przez naturalistów nazwą „etyka” w kontekście odnośnych rozważań metodologicznych nie zdoła więc w niczym zmienić naszego przekonania, że metodologiczna propozycja naturalizmu w niczym nie posuwa naprzód rozwiązania rzeczywistego problemu metodologicznego etyki. Problem ten bowiem w łonie naturalizmu nie został nawet dostrzeżony, a tym bardziej postawiony. Naturaliści przez cały czas mówią o czym innym. Ich werdykty metodologiczne po prostu nie mają się etyki: nie pomagają jej przez to, ale — ściśle mówiąc — jej też nie szkodzą.

Na zakończenie naszych uwag o naturalizmie na jedno jeszcze trzeba zwrócić uwagę. Naturaliści nie mówią o etyce, wydaje się im tylko, że mówią o etyce. Tym niemniej jednak wydaje się im, że mówią o niej. Owszem, chcą nawet — przynajmniej w ich własnym mniemaniu — powiedzieć o niej coś ważnego. Włożyli w to nawet maksimum wysiłku. I jeśli nawet to, co powiedzieli, nie dotyczy etyki, przecież zostaje to jakoś z jej powodu powiedziane. Mówią mianowicie, że jest ona poznaniem realnym, empirycznie uprawomocnionym, że etyka dotyczy przedmiotowej rzeczywistości. To już inna sprawa, w jaki sposób naturalizm daje wyraz swej tendencji dla ugruntowania przedmiotowości etyki. Jest to — jak widzieliśmy — próba opaczna, nieudana. Mimo to sam fakt, iż istnieje taka tendencja — nurt naturalizmu jest żywy w etyce i jej metodologii — świadczy o tym, że sama realność faktu moralnego i zbiorowe dla niego świadectwo, potoczne doświadczenie moralne, wywierają same przez się swoje ciśnienie, któremu niełatwo się oprzeć, którego niepodobna zlekceważyć. Można je mylnie interpretować, ale nie sposób go pominąć lub odmówić mu przedmiotowej realności. Choć więc uznajemy cały naturalizm za zgoła chybioną teorię przedmiotowości poznania moralnego i etyki, to jednak musimy równocześnie stwierdzić, że nawet błędna teoria przedmiotowości etyki, jaką jest naturalizm, przez sam fakt swego istnienia jest już godnym uwagi uznaniem tejże przedmiotowości. Nawet jeśli specyfika tej przedmiotowości naturalizmowi całkiem się wymknęła.

Naturalistyczne rozwiązanie metodologicznego problemu etyki — reprezentowane m. in. również przez Schlicka — nie jest bynajmniej jedynym ani nawet dominującym poglądem w łonie współczesnego empiryzmu. „Secesja niewiernych” pogładowi Schlicka na ten temat wyraźnie zmajoryzowała swą liczebnością „wiernych” mu kolegów i uczniów. Ta wcale pokaźna grupa dysydencka — przewodzi

jej L. Wittgenstein<sup>37</sup>, A. J. Ayer<sup>38</sup>, H. Reichenbach<sup>39</sup> oraz Ch. Stevenson<sup>40</sup> — nie zgadza się z metodologiczną diagnozą etyki przedłożoną przez Schlicka. Zarzuca się jej przede wszystkim — choć nie wyłącznie — niedostrzeżenie własnej specyfiki dobra i powinności moralnej, a w konsekwencji naruszenie autonomii i niezależności etyki oraz sprowadzenie do metodologicznie heterogenicznej względem niej dyscypliny. Rzecz przy tym znamienna — podstawę do założenia tego protestu czerpie się znowu z języka potocznego, z materiału rozpoznań moralnych, których tenże język ma być nosicielem. Zdumiewa to właśnie dlatego, że Schlick również — jak pamiętamy — w języku potocznym widział podstawę dla własnej metodologicznej diagnozy etyki.

Okazji i głównego argumentu przeciw naturalistycznemu rozwiązaniu problemu etyki dostarcza wspomnianej grupie analiza faktu będącego nągminnie spotykanym zjawiskiem. Faktem tym są spory etyczne. Analiza tego zjawiska ma ujawniać — sprawie tej Stevenson poświęca książkę *Ethics and Language* — że istotą sytuacji spornej w dziedzinie wartości i powinności, zwłaszcza moralnych, nie jest bynajmniej brak zgody co do środków odpowiednich dla osiągnięcia danego celu, lecz brak zgody co do kwalifikacji samego celu. W pierwszym przypadku stosunkowo łatwo o rozwiązanie sporu. Przynajmniej wyraźnie da się określić metodę jego rozstrzygnięcia. Efektywność środka do danego celu pozostaje zawsze w obrębie empirycznie stwierdzalnego badania. Pamiętajmy, że dla wspomnianych autorów — na równi ze Schlickiem — empiryczne badanie utożsamia się z badaniem spostrzeżeniowo-kontrolowalnym. Otóż w obrębie tego badania mogą oczywiście powstawać, a nawet piętrzyć się trudności natury technicznej. Nie będą to jednak nigdy trudności natury zasadniczej. Istota sporu na płaszczyźnie środków do danego celu dotyczy zatem zawsze wiedzy na temat spostrzeżeniowo uchwytnych i kontrolowalnych faktów (*disagreement in beliefs*).<sup>41</sup> Spór tego rodzaju rokuje zawsze nadzieje na jednoznaczne rozstrzygnięcie.

Gdyby więc spór etyczny polegał na braku zgody co do kwalifikacji

<sup>37</sup> Por.: F. Waisman, *Wittgenstein's Lecture on Ethics*, „The Philosophical Review”, LXXIV (1965) 3—11; tenże, *Notes and Talks with Wittgenstein*, tamże, s. 12—17. Waisman wspomina tu m. in. dyskusję Wittgensteina ze Schlickiem na temat: Czy coś jest dobre dlatego, że jest chciane, czy też coś jest chciane dlatego, że jest dobre. Wittgenstein czyni tu wyraźną aluzję do sposobu ujmowania tego problemu przez średniowiecznych woluntarystów i ich opozycjonistów.

<sup>38</sup> *Language, Truth and Logic*, London 1936.

<sup>39</sup> Swoje metaetyczne zapatrywania H. Reichenbach wyłożył w cytowanym wyżej dziele *Powstanie filozofii naukowej*.

<sup>40</sup> Książka jego pt. *Ethics and Language* (New Haven 1944) uważana jest za „biblię emotywizmu”; por. także jego *Facts and Values*, New Haven—London 1964.

<sup>41</sup> Por.: tenże, *Ethics and Language*, s. 2.

odpowiedniości środków do danego, empirycznie stwierdzalnego celu postępowania, wówczas — rozumuje się — po przeprowadzeniu odpowiednich, uwieńczonych pozytywnym rezultatem badań empirycznych, czyli po uzyskaniu zgody na temat stosowności środków do celu, spór ten winien ustać. Tymczasem — kontynuuje Stevenson — spór ten trwa nadal. Dowodem tego faktyczna sytuacja, jaką przedstawia „materiał życia”, język potoczny. Ta właśnie okoliczność, że spór ten trwa, gdy od strony wiedzy empirycznej spełniono niejako wszelkie warunki, by ustał, odsłaniać ma prawdziwe jego oblicze. Czegoż zatem ten spór dotyczy? Jeśli nie dotyczy już środków, czyli tego, „co powinno do celu”, to znaczy, iż jest on rozumiany jako dotyczący wyłącznie tego, „co powinno w samym celu”. Dotyczy wartości nie środka, lecz samego celu.

Już ten elementarny wynik refleksji nad sytuacjami jawiącymi się na gruncie języka potocznego ma odsłaniać całą opaczność przedsięwzięcia Schlicka, a wraz z nim całej rzeszy naturalistów, psychologistów czy biologistów, w odniesieniu do metodologicznej kwalifikacji etyki. Schlick ustawia się najwyraźniej przeciw potocznemu doświadczeniu, jeśli sprawę dobra moralnego i powinności moralnej umieszcza w ramach empirycznej kontroli. Takie rozstrzygnięcie bowiem zupełnie ignoruje fakt, że spory etyczne bynajmniej nie ustają z chwilą, kiedy się osiąga pełną zgodę na temat efektywności danego postępowania jako środka zwiększającego sumę przyjemności społeczeństwa. Już samo to wystarczająco wskazuje, że sprawa dobra i powinności moralnej znajduje się poza zasięgiem tych metod, przy pomocy których Schlick usiłował niejako ją załatwić.<sup>42</sup> W ocenie moralnej chodzi ludziom najwidoczniej o coś zgoła innego aniżeli spostrzeżeniowo stwierdzalne, przyjemne czy przykre w skali społecznej następstwa ich zachowań.

Schlick ma zatem tutaj najwyraźniej przeciwko sobie tę instancję, na której obiecał oprzeć i uprawomocnić swe rozwiązanie. Jego propozycja zupełnie nie honoruje tego faktu. Etyka znajduje się więc zupełnie gdzie indziej, aniżeli ją Schlick umiejscawia. Właściwy dla niej rejon leży całkowicie poza dziedziną tego poznania, z którym on ją utożsamia i do którego chce ją zredukować. Jest ona bowiem poza zasięgiem zmysłowo-spostrzeżeniowej sprawdzalności. Domena specyficznych dla niej wypowiedzi rozciąga się poza tak rozumianą empiryczną kontrolą. Trzeba to koniecznie uznać, jeśli się nie chce ignorować tego faktu, jakim jest wymowa doświadczenia potocznego i języka będącego na jego usługach.

Trudno się nie zgodzić z wynikiem tej krytyki. Co w niej przede wszystkim zasługuje na uwagę, to zwłaszcza stwierdzenie, że specyficz-

<sup>42</sup> Trudno, byśmy byli o tym mniej przekonani niż Schlicka koledzy „po fachu”.

nie moralne dobro nie jest zmysłowo spostrzegalne i w ten sposób empirycznie kontrolowalne, dalej — że moralna powinność jest inna niż tylko hipotetyczna — jak chce Schlick i naturaliści — że nie jest bez reszty redukowalna do roli „czystego” środka do celu. Na podkreślenie zasługuje również związany z tym protest przeciw utożsamianiu etyki z prakseologią, formułującą w oparciu o empirycznie stwierdzalne związki określonych postępowań z ich następstwami odpowiednie normy warunkowe. Taka forma „naukowej inżynierii społecznej” jest skądinąd całkowicie „w prawie”, nie można jej jednak utożsamiać z etyką.<sup>43</sup> Jak tedy wygląda pozytywna kontralternatywa tej dysydenckiej grupy względem rozwiązania Schlicka? Czy będzie nią to, że specyficznie moralna powinność ma charakter kategoryczny, a wyrażające ją twierdzenia etyki charakter twierdzeń apodyktycznych? Wniosek taki zdaje się narzucać sam przez się. Nie zapominajmy jednak, że chodzi tu o pogląd na etykę autorów, którzy na równi z twórcą „Koła Wiedeńskiego” wyznają tę samą zasadę skrajnego empiryzmu.

Zanim jednak przejdziemy do przedstawienia pozytywnej propozycji tej grupy, zwróćmy jeszcze uwagę na jeden znamieny głos krytyczny pod adresem naturalizmu Schlicka. Chodzi o polemikę ze Schlickiem innego z czołowych reprezentantów logikalnego empiryzmu, L. Wittgensteina. Nie interesuje nas tu tyle sama zasadność poglądu Wittgensteina, ile intencja, której on pragnie dać wyraz. Schlick w *Zagadnieniach etyki* wyraża przekonanie, że formalna cecha dobra moralnego (to, że jest nakazane) uzasadnia się jego „materią”, treścią.<sup>44</sup> W związku z tym wspomina o dwu teologicznych interpretacjach dobra, z których głębszą nazywa tę, według której Bóg coś nakazuje dlatego, że jest dobre, a płytszą tę, według której coś jest dobre dlatego, że zostaje przez Boga nakazane zupełnie niezależnie od charakterystyki materialnej.<sup>45</sup> Schlick usiłuje przyswoić empiryzmowi tę pierwszą interpretację, wskazując na społeczeństwo jako właściwego nakazodawcę moralnego postępowania, a na przyjemnościowe skutki tego postępowania jako właściwą rację samego nakazu. Otóż Wittgenstein, polemizując w tym przypadku ze Schlickiem, jest odmiennego zdania. Upatruje „głębiej” w poglądzie tych średniowiecznych filozofów i teologów, którzy całą rację dobra widzą w swobodnym nakazie Boga. Intencje Wittgensteina są tu widoczne. Chodzi mu najwyraźniej o uwolnienie dobra, wartości od czegokolwiek, co by je uzasadniając zredukowało przy tej okazji do czegoś różnego od niego samego. Ten właśnie błąd heterogenizacji dobra, sprowadzenia do cech empirycznych, opisowych, popełnia wraz z całym naturalizmem

<sup>43</sup> Por.: Reichenbach, op. cit.

<sup>44</sup> S. 23.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 23 n.

Schlick. Jego z pozoru „głębsza” interpretacja jest w gruncie rzeczy interpretacją płytszą. Odbiera bowiem dobru przysługującą mu niejako samodzielność, „niezależność”, „autonomię” względem materialnej, opisowo-empirycznej charakterystyki przedmiotu. Niezależnie od pozytywnej propozycji Wittgensteina trudno nie widzieć w jego krytyce poglądu Schlicka osobliwego upomnienia się o nieredukowalność powinności moralnej do powinności hipotetycznej i odpowiednio o niesprowadzalność etyki do prakseologii.<sup>46</sup> Opozycyjni względem Schlicka i naturalizmu empiryści logiczni chcą także zużytkować to wszystko, co — ich zdaniem — jest cenne w słynnej krytyce naturalizmu, jaką w swoim czasie przeprowadził G. E. Moore,<sup>47</sup> a przed nim jeszcze na swój sposób D. Hume.<sup>48</sup> Moore mianowicie trafnie — wbrew wszystkim naturalistom — zauważył, że dobro jest niedefiniowalne. Dla tej słusznej tezy dorobił jednak błędną przesłankę. Rację niedefiniowalności dobra chciał umieścić w skonstruowanej ad hoc przez siebie teorii dotyczącej ontycznej jego struktury. Miała to być swoista cecha prosta, nieempiryczna, w języku Moore’a nienaturalna. W ślad za tym założeniem poszły inne. Jeśli dobro jest cechą prostą, to nie można go rozłożyć na elementy składowe, czyli — znowu w języku Moore’a — zdefiniować. Nie tylko zresztą definicja dobra, ale żadne twierdzenie analityczne o dobru nie miało być z powyższego względu możliwe. Wszelka więc próba jego zdefiniowania jest z góry skażona błędem, niezależnie od proponowanej w definiensie treści. Błąd ten polega na redukcji dobra do czegoś, co dobrem nie jest, na jakiejś jego heterogenizacji. Ponieważ najczęściej utożsamia się je definicyjnie z cechą empiryczną naturalną, błąd ten nazwał Moore *pars pro toto* błędem naturalistycznym. Pod tą nazwą zrobił on sam i jego odkrywca znaną karierę.

Będąc rzekomo *sui generis* nieempiryczną cechą prostą, dobro może być uchwycone jedynie specyficznym aktem intuicji. Dzięki temu rezul-

<sup>46</sup> Por.: Waismann, *Notes and Talks with Wittgenstein*, s. 15. Słusznie także peroruje Stevenson wskazując na fakt sporów toczonych w sytuacjach, w których zgodnie z racjami wskazanymi przez Schlicka brak dla nich podstaw. Wydaje się także, że Schlick zbyt łatwo wytłumaczył sobie sprawę, którą na swój sposób usiłował wyjaśnić Kant, nazywając „Nikim” nakazodawcę tych powinności, dla których nie mógł znaleźć pokrycia w dążnościach do szczęścia społeczeństwa. Por.: Stevenson, *Ethics and Language*, s. 272 n., gdzie znajdujemy wyraźną aluzję krytyczną pod adresem psychologizmu Schlicka.

<sup>47</sup> Op. cit. Por. także: Stevenson, *Ethics and Language*, s. 272 n.; T. Styczeń, *Spór o naukowość etyki*, „Więź”, 1967, nr 9, s. 21—23, 27 n.; G. C. Kerner, *The Revolution in Ethical Theory*, Oxford 1966.

<sup>48</sup> *Treatise on Human Nature*, III, 1, 1; por. także: T. Styczeń, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do powinnościowych*, „Roczniki Filozoficzne”, 14 (1966), z. 2, s. 65—79; D. Broiles, *The Moral Philosophy of David Hume*, Hague 1964, s. 86.

tat tego uchwycenia jest już empirycznie niepodważalny. Wskutek tego twierdzenia wyrażające rezultat tego ujęcia dobra są twierdzeniami w swej obiektywnej ważności, niezależne od doświadczenia, aprioryczne lub inaczej — są to twierdzenia apodyktyczne, konieczne, a zarazem nie-empiryczne, a nawet tylko dlatego są apodyktyczne, że nie są empiryczne.<sup>49</sup>

Na całą tę konstrukcję Moore'a Stevenson i jego zwolennicy spoglądają z wyrozumiałością pobłażliwością. Mimo to doceniają w pełni negatywny wynik krytyki naturalizmu. Dlatego poza lekceważeniem wymowy języka potocznego postawią Schlickowi zarzut, iż z lekcji Moore'a nie wyciągnął odpowiednich wniosków, że zbyt lekko przeszedł do porządku dziennego nad tym, co jest słuszne, a w każdym razie „prowokująco instruktywne” w Moore'owskiej koncepcji błędu naturalistycznego.<sup>50</sup>

Łącząc w jedno instruktywne sugestie płynące z Moore'a krytyki naturalizmu oraz wymagania języka potocznego w przedmiocie swoistości dobra moralnego i powinności moralnej, konsekwentny empirysta winien inaczej rozwiązać metodologiczny problem etyki, aniżeli to uczynił Schlick. Przede wszystkim trzeba właściwie zinterpretować i spożytkować odkrywcze twierdzenie Moore'a o niedefiniowalności dobra. Specyficznym moralnym termin „dobry” jest istotnie niedefiniowalny. Jakikolwiek próby jego redukcji do terminów empirycznych takich, jak np. przyjemność, są przedsięwzięciami chybnymi. Inna jednak jest tego racja, aniżeli sądził Moore. Dobro jest niedefiniowalne, ale nie dlatego — jak wierzył Moore — że jest ono prostą, nierozkładalną cechą, lecz dlatego, iż żadną cechą nie jest. Terminowi „dobry” nic nie odpowiada ze strony rzeczywistości — ani w przedmiocie, ani w podmiocie. Mylą się naturaliści podkładając pod ten termin cechy empiryczne, myli się jednak również Moore proponując w miejsce cech empirycznych podłożyć jakąś wymagowaną przez siebie cechę *sui generis*. Moore — wyjaśnia się nam — uległ najwidoczniej zwodniczej sugestii płynącej z gramatycznej formy przymiotnika „dobry” i potraktował go na równi z innymi przymiotnikami jako nazwę. Tymczasem nie istnieje żaden desygnat w postaci prostej, nierozkładalnej cechy, odpowiadającej a parte rei temu słowu. Przymiotnik „dobry” nie pełni wcale funkcji oznaczania, jest nazwą z pozoru tylko, pseudonazwą. Nie

<sup>49</sup> Warto przy tej okazji zasygnalizować, iż mamy tu do czynienia z jednym z klasycznych rozstrzygnięć interesującego nas w tym studium problemu.

<sup>50</sup> „His [tj. Moore'a] errors are no more serious — and perhaps they are more provokingly instructive — than those of writers who insist that normative ethics is a branch of psychology or biology” (Stevenson, *Ethics and Language*, s. 272).

ma bowiem czego oznaczać, skoro dobra „w świecie” nie ma!<sup>51</sup> Oto dlaczego musiały być nieefektywne, owszem, z góry chybione wszelkie próby definicyjnego redukowania dobra do terminów naturalnych, empirycznych. Oto dlaczego błędzili naturaliści, a zarazem dlaczego musiał mylić się także Moore w wyjaśnianiu natury ich błędu.

Słowo „dobry”, nie będąc nazwą, nie pełni tym samym roli orzecznika, gdy zostaje użyte w wyrażeniach mających postać gramatyczną zdania. Owszem, będąc pseudoorzecznikiem sprawia, że cały twór językowy wyglądający na zdanie staje się pseudozdaniem. Twór tego rodzaju — wbrew pozorom — nie jest wypowiedzią o czymś, informacją o obiektywnie danym stanie rzeczy, wyrażeniem, które mogłoby być prawdziwe lub fałszywe, wypowiedzią, której wartość logiczną można by rozstrzygnąć przy pomocy — jedynie do tego powołanej metody, tj. — empirycznej weryfikacji. Czymże jest tedy taka enuncjacja? Jest tym samym, czym zawarty w niej pseudoorzecznik „dobry”: narzędziem wyrażania emocji i wywoływania ich u innych. Taka bowiem jest istotna funkcja terminu „dobry” i innych terminów wartościujących.<sup>52</sup> Nie jest to funkcja semantyczna, lecz pragmatyczna, ekspresyjno-ewokatywna, emocjonalno-imperatywna. Stąd też nazwa tego stanowiska metaetycznego: emotywizm lub imperatywizm. Zrozumiałe, że przy takim pojmowaniu funkcji terminu „dobry” sądy wartościujące będą pełniły również tylko rolę narzędzi wyrażania własnych emocji, a także i wywoływania emocji chwilowych czy trwalszych (postaw emocjonalnych). Ich istotny sens nie będzie się różnił niczym od takich językowych ekspresji emocjonalnych, jak „be!” czy „cacy!”. Wyrażenie „Źle, że Piotr zabił Jana” z punktu widzenia zawartego w nim sensu poznawczego wypowiedzi jedynie „Piotr zabił Jana”. Reszta to chmura emocji. Można ją graficznie zaznaczyć przy pomocy znaku „!” po zdaniu „Piotr zabił Jana”, a w języku mówionym równie dobrze oddać przy pomocy odpowiedniej intonacji.<sup>53</sup> W zupełnie analogicznej sytuacji będzie słowo „powinien” i całe wyrażenie językowe, w którym ono występuje. Pomimo zdaniowego kształtu wypowiedzi, w której „powinien” pełni rolę jakby głównego funktora, wyrażenie takie wcale nie jest zdaniem, o niczym bowiem

<sup>51</sup> Na uproszczenie stanowiące wspólną podstawę współczesnego sporu o naturę wartości (dobra) zwracałem uwagę w artykule *Spór o naukowość etyki*, s. 27—33; por. także: H. Veatch, *Non-cognitivism: A Modest Proposal for its Diagnosis and Cure*, „Ethics”, 76 (1966) 102—115.

<sup>52</sup> Do niej też redukuje się bez reszty pseudoontologiczny problem natury dobra i pseudoepistemologiczny problem natury jego poznania. Całą „bytowość” dobro zawdzięcza twórczej imaginacji.

<sup>53</sup> Por.: Ayer, op. cit.; por. także tegoż autora *On the Analysis of Moral Judgments*, [W:] *A Modern Introduction to Ethics*, ed. M. K. Munitz, Glencoe 1958.

empirycznie, tj. spostrzeżeniowo stwierdzalnym, nie orzeka. Z tego także powodu nie może być ono wnioskiem ze zdań orzekających, nie można go logicznie wyprowadzić ze zdań stwierdzających jakieś faktyczne, empirycznie ujmowalne stany rzeczy czy zdarzenia. Nie pozostając do nich w żadnym stosunku logicznym jest względem nich niejako samodzielne, autonomiczne.<sup>54</sup> Trafna obserwacja Hume'a znajduje w ten sposób nowe uzasadnienie w emocjonalnym znaczeniu wyrażań języka potocznego. Natomiast wyjaśnienie Moore'a było półprawdą. Angażowało bowiem jakieś domniemane nienaturalne, nieempiryczne własności, które przy bliższej analizie okazują się hipostazami, projekcjami imaginacji lub — jak nam powie Stevenson — „cieniami rzucanymi przez emocjonalny sens słów”.<sup>55</sup>

Etyka więc, której zasadniczy trzon tworzą tego rodzaju sądy wartościujące czy też normatywne, nie jest w żaden sposób redukowalna do wiedzy empirycznej w rodzaju felicytologii Schlicka. Taka redukcja jest „krzywdą” wyrządzoną jej specyfice, a przede wszystkim specyfice tego, co doświadczenie potoczne wiąże z faktem posługiwania się słowami moralnie wartościującymi. Swoistość tę najdobitniej wyrażają wspomniane na początku spory etyczne. Okoliczność, że one nie ustają, tłumaczyć się ma właśnie tym, że dotyczy nie czegoś „ze świata”, tj. z dziedziny faktów empirycznie stwierdzalnych, lecz czegoś z dziedziny „wartości”, tj. emocjonalnych postaw (*disagreement in attitude*). O właściwości lub niewłaściwości tychże niepodobna jest rozstrzygać metodami empirycznymi, a więc tymi, które są właściwe dla poznania naukowego. Sądy wartościujące, właściwe etyce, są tedy ponad zasięgiem obowiązujących w nauce metod empirycznych. Gwarantuje to im nadrzędność, autonomię, niezależność i w tym sensie... także apodyktyczność. Nie można ich więc obalić przy pomocy doświadczenia, skoro są poza jego zasięgiem. Z drugiej strony jednak trzeba uznać, że ta ich autonomia i apodyktyczność są okupione ich nieempirycznością, a w ślad za tym ich nierealnością, bezprzedmiotowością, wreszcie ich nienaukowością.

Końcowy rezultat analizy emotywistów daje się więc ująć twierdzeniem, że moralne doświadczenie potoczne — wyrażające się w języku

<sup>54</sup> Jest ono przydzielane przez podmiot przedmiotowi aktem nie uwarunkowanej, nieskrępowanej aprobaty czy dezaprobaty. Człowiek ma tu występować w podobnej funkcji, w jakiej miałby występować w rozumieniu średniowiecznych woltarystów Bóg ustanawiający odpowiednimi aktami chcenia lub niechcenia — zupełnie wolnego, niczym nie ograniczonego ani skrupowanego — co dobre, a co złe. Potem pogląd skrajnego emotywizmu będzie z wolna ograniczany i modyfikowany przez R. M. Hare'a (*The Language of Morals*, Oxford 1952); por.: Styczeń, *Spór o naukowość etyki*, s. 25—30.

<sup>55</sup> *O istocie sporów etycznych*, [W:] *Filozofia amerykańska*, Boston 1958, s. 295.



potocznym — postuluje w imię tego, co swoiste dla wartościowania i normowania moralnego, a więc w imię ich swoistej autonomii wyłączenie etyki z dziedziny tego, co empirycznie kontrolowalne, co dotyczy przedmiotowej rzeczywistości, a więc usunięcie jej spośród nauk realnych.

Ostateczny wynik emotywistycznej interpretacji wyrażającego się w języku potocznym doświadczenia moralnego ludzi stanowi więc znowu niemałe zaskoczenie, a to co najmniej z dwu powodów:

1° Emotywisci stwierdzili, zgodnie zresztą z faktycznym stanem rzeczy, że spory wśród ludzi dotyczą nie tylko „środków do celu”, ale i samych „celów”. Załóżmy (dato non concessa) wraz ze Stevensonem, iż pierwsze z nich są sporami w zakresie tego, co empirycznie, tj. spostrzeżeniowo sprawdzalne, i że w związku z tym spory te ustają z chwilą przeprowadzenia odpowiedniej kontroli empirycznej. Przyjmijmy także wraz ze Stevensonem trafną jego obserwację, że mimo osiągnięcia pełnej zgody w zakresie tego, co spostrzeżeniowo sprawdzalne, spory wśród ludzi — dotyczące w tym wypadku już samych celów — trwają nadal. Otóż na podstawie obu tych przesłanek wyciąga się tu wniosek, że spory te są negatywnie: nierozstrzygalne, a pozytywnie: stanowią kolizję postaw emocjonalnych bez jakiegokolwiek ugruntowania w obiektywnej rzeczywistości.

W związku z tym należy zauważyć co najmniej dwa braki:

a) Jeżeli ludzie uzyskawszy pełną zgodę w zakresie wiedzy spostrzeżeniowo kontrolowalnej mimo to — Stevenson słusznie mówi o tym jako o nagminnym zjawisku! — kontynuują z całą powagą spory o wartości, to czynią tak dlatego, że co najmniej są przekonani o ich rozstrzygalności. Zjawisko powszechności tego przekonania wymagałoby zatem możliwie jak najstaranniejszego przebadania już z tego względu, że podejrzenie o nierealność tak masowego zjawiska wydaje się samo z góry niejako podejrzone. Diagnozę jednostkowego „doświadczenia” przeciwstawia on bowiem diagnozie opartej na doświadczeniu masowym, podobnie też „racjonalność” swego rozpoznania stawia ponad racjonalność ludzi w przekroju pokoleń i wieków. Przejawia się więc w tym jakieś zasadnicze votum nieufności w stosunku do doświadczenia wyrażającego się w języku potocznym. A przecież — deklarowano nam — analiza emotywistów miała uwyrażniać jedynie jego przedmiotową zawartość! Owszem, przypominamy sobie, w imię tego przedmiotowego sensu języka potocznego, w imię obrony przed gwałtem na potocznych rozeznaniach oponowano przeciw interpretacji naturalizmu etycznego. Co zatem decyduje o tym, że do pewnej granicy darzy się język potoczny pełnym zaufaniem, a potem kredyt ten się całkowicie wycofuje?

b) Stevenson — jak przedtem Schlick dla uzyskania swego, zamierzonego, jak widać, z góry wniosku — wzbogaca zasób przesłanek o tezę, która nie tylko nie zawiera się w depozycie potocznego doświadczenia moralnego i wyrażającego je języka, ale najwyraźniej mu się przeciwstawia. Jest to czysto pozytywistycznej, empirystycznej proveniencji teza stawiająca znak równości pomiędzy tym, co spostrzeżeniowo rozstrzygalne, i tym, co doświadczeniowo-obiiektywnie rozstrzygalne. Teza ta jest najewidentniej sprzeczna z przekonaniem potocznym, które — jak sam Stevenson przyznał — uznaje sensowność kontynuowania sporu w przypadkach, w których po „sposrzeżeniu” już niczego się nie spodziewa. Wszak warunkiem sine qua non podtrzymania i istnienia sporu jest przekonanie o jego rozstrzygalności, przekonanie, że istnieje metoda, w świetle której przeciwnik uzna tezę, aktualnie odrzucaną. Doświadczenie potoczne co najmniej w to wierzy. Jego adekwatna analiza winna zatem poważnie tę okoliczność wziąć pod uwagę. W przeciwnym razie nie jest to znowu metoda analizy języka potocznego, lecz selekcyjonowanie treści tego doświadczenia przy pomocy heterogennej względem niego metody, metody wypływającej z apriori przyjętej doktryny, a więc ze źródeł obcych doświadczeniu, przynajmniej temu, którego „konceptję” implikuje język potoczny.

2° Ostateczny rezultat emotywistów jest wreszcie godny uwagi z tego powodu, że stanowi dokładne przeciwieństwo tego, co nam usiłował zasugerować Schlick, powołując się przy tym — tak samo jak emotywisci — na stojące u podstaw języka potocznego moralne doświadczenie ludzi. Tak oto stajemy wobec znamienego curiosum. Autorzy powołujący się na to samo źródło informacji, a nadto podzielający prawie identyczną koncepcję epistemologiczną na temat doświadczenia i nauki doświadczałnej, realnej, prezentują nam zupełnie przeciwstawne diagnozy metodologiczne na temat tego samego: etyki. Nie może więc nas nie zdumiewać ta równoczesna zgodność w założeniach wyjściowych, a zarazem tak krańcowa polaryzacja stanowisk w sprawie metodologicznej kwalifikacji poznania moralnego i etyki. Nie może nas nie dziwić fakt „wynioskowania” z tej samej nadrzędnej teorii pary tak skrajnie przeciwstawnych opinii, zwłaszcza zaś okoliczność, że przydarzyło się to czołowym inspiratorom logikalnego empiryzmu. M. Schlick wybrał — słowo to wydaje się tu bardzo na miejscu! — naturalizm etyczny. L. Wittgenstein wraz z innymi zdecydowali się na emotywizm. Oczywiście, z punktu widzenia „wewnętrznej logiki” systemu jedna i druga ewentualność mogą się wydać na równi dopuszczalne. Zresztą obaj wymienieni autorzy są doskonałymi logikami. Tylko że z chwilą, gdy dwie sprzeczne ewentualności „współlistnieją” z sobą, zaczyna nam już nie wystarczać sama

formalna poprawność ich wniosków i nie o nią się już obawiamy, ale o wartość logiczną wspólnej im przesłanki wyjściowej. Chodzi, rzecz jasna, o podzieloną przez omawianych autorów koncepcję doświadczenia. Cóż to bowiem za koncepcja doświadczenia, która w konfrontacji z określonym faktem prowadzi do alternatywnych względem niego stanowisk, a nawet więcej: zmusza niejako do rozrywania wewnętrznej jedności aspektów, które dopiero w tej właśnie jedności wykreślały właściwą temu faktowi fizjonomię. Musi szokować koncepcja doświadczenia, która zmusza do przekreślenia czy zignorowania jednego aspektu, gdy potwierdza drugi i vice versa, koncepcja, która nie zezwala na potwierdzenie ich obu. A przecież zgodnie z wymową potocznego doświadczenia moralności dobro moralne czy powinność moralna były rejestrowane zarazem jako dane wprost rzeczywistości obiektywne, a równocześnie jako rzeczywistości osobliwe, jakkolwiek wymykające się w swej specyfice zmysłowemu spostrzeżeniu. I rzecz szczególna: empirystyczna koncepcja doświadczenia, nie pozwalając naszym autorom na jednoczesne potwierdzenie obu tych aspektów, równocześnie staje się matką rodzicielką dwu przeciwstawnych teorii metaetycznych, które z osobna — przez sam fakt swego istnienia! — oba te aspekty, ich przedmiotową rzeczywistość, potwierdzają. Co więcej, istniejąc w pewnym sensie właśnie dzięki wytykaniu sobie tego, co w potocznym doświadczeniu moralnym na przemian zaprzeczają i gwałcą, obie te teorie łącznie potwierdzają nie tylko rzeczywistość obu wymienionych aspektów z osobna, lecz także ich realną, przedmiotową nierozłączność w fakcie moralnym i jego bezpośrednim odbiorze poznawczym, w doświadczeniu ludzi. Zaiste, trudno o bardziej dobitne potwierdzenie. Przez to samo jednak — i jest to jeszcze jeden w szeregu paradoksów omawianego *curiosum* — teorie te stają się mimo woli świadectwem przeciw sobie samym, a na koniec przeciw ich własnej rodzicielce: zbyt jednostronnej, empirystycznej koncepcji doświadczenia, zawiązującej doświadczenie do tego, co ujmowalne wyłącznie przy pomocy spostrzeżeń zmysłowych. Teorie te, obnażając sobie wzajemnie własną połowiczność i niewydolność w zakresie nieokrojonego tłumaczenia „fenomenu moralnego”, uchylają się wzajemnie jako jego jednostronne, a więc fałszywe z tego powodu teorie. Dzieje się tu coś na podobieństwo sytuacji charakteryzujących klasyczną tragedię: bohaterowie unicestwiają się wzajemnie, lecz ich śmierć nie tylko nie umniejsza, owszem, dopiero okazuje w pełni treść i żywotność idei, dla której walczyli. I wreszcie na marginesie „śmierci bohaterów” trzeba jeszcze zwrócić uwagę na jedno, co niejako okazyjnie wyszło na jaw. Okazało się mianowicie, że zarówno naturalizm, jak i emotywizm były nie tyle teoriami wyjaśniającymi „fakt poznania i języka moralnego”, ile raczej teoriami uzgadniającymi „fakt poznania i języka moralnego” — bo jakoś przecież

do tego faktu trzeba się było ustosunkować! — ze swą presuponowaną, nadrzędną teorią epistemologiczną, w szczególności z płynącą z niej koncepcją doświadczenia i nauki doświadczalnej. Zaprzysięgli rzekomo na wierność faktom i doświadczeniu zarówno naturalistyczni, jak emotywistyczni empiryści dekonspirują się więc przy zderzeniu z faktem moralnego poznania jako wierni wyznawcy swej dogmatycznie przyjętej doktryny, dla której gotowi są poświęcić nawet skądinąd uznawane fakty.

\*

Cała powyższa analiza krytyczna posiada jednak również swój pozytywny wymiar: omawiane dywagacje w łonie empiryzmu logikalnego na swój sposób okazują i potwierdzają ujawnioną istotę i realność epistemologicznego problemu etyki. Naturalizm jest — opaczny zapewne, ale przecież mimo to — nader wymownym przejawem uznania przedmiotowej realności tej etyki. Emotywizm z kolei jest niewątpliwie także opaczny, ale nawet w tej karykaturalnej formie obrońcą i rzecznikiem jej apodyktyczności. Jakkolwiek więc obie te teorie z osobna prowadziły do wniosku, że pomiędzy rzeczonymi cechami metodologicznymi nie może istnieć koniunkcja, że „przyswojenie” etyce empiryczności prowadzi do wykluczenia apodyktyczności i vice versa: że przyznanie jej apodyktyczności musi iść w parze z wyłączeniem etyki z dziedziny poznania empirycznego, a nawet poznania w ogóle, to przecież jednak końcowy efekt starcia się z sobą proponowanych przez obie te teorie metaetyczne rozwiązań jest jednoznacznie czytelny. Miejsce dysjunkcji cech apodyktyczności i empiryczności zajmuje ich koniunkcja. Metodologiczny problem etyki — potwierdza to wynik analiz — może już tylko być problemem wyrażającym się pytaniem, w jaki sposób taka koniunkcja jest możliwa. Problem ten jest problemem wskazania metody efektywnego połączenia obu wymienionych znamion metodologicznych w twierdzeniach etycznych. O to połączenie, jak pokazano, woła elementarne doświadczenie moralne, wyrażające się w odnośnych pytaniach. Rzecz jasna, potoczne, spontanicznie wyrażające się w odnośnych pytaniach zapotrzebowanie na tego rodzaju wiedzę nie liczy się wcale z ewentualnością teoretycznych trudności, jakie mogą stanąć na drodze jego realizacji. Ono po prostu stawia określone dezyderaty, wyraża potrzebę. Mieliśmy wyborną okazję, aby się przekonać o tym, jak ten zasadniczy profil metodologiczny potocznego zamówienia poznawczego został potwierdzony przez metaetyków-empirystów. Został potwierdzony mimo chęci doktrynalnego zminimalizowania go „o połowę” raz z tej, raz z tamtej strony. Widzieliśmy, że była to w gruncie rzeczy próba okrojenia zapotrzebowania na etykę wyrażonego przez doświadczenie moralne życia. Widzieliśmy także, iż tendencje w kierunku zminimali-

zowania tego programu etyki były motywowane nie tyle empirycznie, ile empirystycznie i że były właśnie raczej motywowane aniżeli uzasadniane. Empiryzm empirystów stanąwszy przeciwko doświadczeniu stanął w końcu przeciwko sobie. Unicestwił się w swej własnej, zbyt ciasnej, koncepcji doświadczenia i nauki doświadczalnej. Otóż ten negatywny wynik ma pozytywny wymiar. Toruje bowiem drogę pozytywnemu rozwiązaniu metodologicznego problemu etyki. Wskazuje najwyraźniej, że znaleźć je można wyłącznie na drodze uznania doświadczenia „w jego własnych granicach”, a więc na drodze „uzgadniania” koncepcji doświadczenia nie z a priori przyjętą doktryną, ale niejako z „własną” jego, a nie narzuconą mu koncepcją. Aby więc móc ruszyć naprzód z rozwiązaniem problemu apodyktyczności i empiryczności etyki, trzeba najpierw dysponować właściwą, „ex visceribus rei” zaczerpniętą koncepcją doświadczenia w ogóle, a moralnego w szczególności.

#### LE CARACTÈRE EMPIRIQUE ET APODICTIQUE DE L'ÉTHIQUE CHEZ LES POSITIVISTES CONTEMPORAINS

##### Résumé

L'article constitue une tentative d'appréciation des vues métaéthiques chez les positivistes contemporains. Le point de départ de l'analyse est la constatation de ce fait singulier que dans le cadre de l'attitude de l'empirisme logique, attitude exceptionnellement homogène en ce qui concerne la théorie de la connaissance, se sont dégagées deux façons, diamétralement opposées, de concevoir le caractère épistémologique de l'éthique: le naturalisme éthique représenté par M. Schlick, et l'émotivisme représenté par A. J. Ayer et Ch. Stevenson. L'auteur montre que la source de l'opposition de ces conceptions est à chercher dans le désir de rendre compte du caractère épistémologique de la connaissance morale: empirique et apodictique. Cependant, ayant adopté une vue étroite de l'expérience, les positivistes se voient obligés à briser la conjonction des caractères épistémologiques mentionnés. Le naturalisme, s'efforçant de sauver le caractère empirique de l'éthique, est réduit à refuser son aspect apodictique, tandis que l'émotivisme éthique, désireux de sauver à sa façon l'aspect apodictique, est réduit à en nier l'aspect empirique. Dans les deux cas, il ne s'agit en effet que d'une différence de forme pour liquider l'éthique. Mais les arguments que ces deux courants mettent en avant pour se combattre mutuellement, incitent plutôt à rejeter tous les deux points de vue — en montrant à l'occasion que la voie menant à une solution de problèmes méthodologiques de l'éthique doit être cherchée dans la révision de la notion positiviste de l'expérience.