



Andrzej Tarchała

# Koncepcja dobra

W UJĘCIU  
WŁADYSŁAWA TATARKIEWICZA



KONCEPCJA  
DOBRA

---

w ujęciu  
Władysława Tatarkiewicza



Andrzej Tarchała

# KONCEPCJA DOBRA

---

w ujęciu

Władysława Tatarkiewicza

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2024

Recenzje wydawnicze  
o. dr Feliks Marchewka

Korekta  
Renata Komurka

Opracowanie graficzne i łamanie  
Piotr Pielach, i-Press

Projekt okładki  
Marta Jaszczuk

Na okładce  
fot. Adobe Stock


Publikacja dofinansowana z subwencji  
dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons  
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0)



Copyright © 2024 by Andrzej Tarchała

ISBN 978-83-8370-048-9 (druk)  
ISBN 978-83-8370-049-6 (online)

 <https://doi.org/10.15633/9788383700496>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydawnictwo Naukowe  
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

wydawnictwo@upjp2.edu.pl  
<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

# Wprowadzenie

Człowiek jako istota myśląca stawia różnego rodzaju pytania. Poszukiwanie odpowiedzi na nie konstytuuje duchowy świat kultury, której ważnym elementem są wartości. Doświadczając rzeczywistości, człowiek spotyka się z pięknem, brzydotą, kłamstwem i prawdą, dobrem i złem. Jednakże jego patrzenie na świat w aspekcie wartości zdaje się być bardziej pierwotne niż czysto opisowe. Jan Galarowicz ujmuje to w następujący sposób: „Człowiek bowiem nie tylko wzrokiem ogarnia rzeczywistość. Nie tylko ją ogląda, lecz także ocenia, czuje, że jest piękna albo szkaradna, dobra albo zła, przyjemna albo przykra, szlachetna albo pospolita, święta albo nie święta, i tak dalej. Tacy już jesteśmy, że tylko dzięki wielkiemu wysiłkowi potrafimy zdobyć się na postawę czysto oglądową, a i to jedynie w rzadkich chwilach. W gruncie rzeczy kształtu naszego życia nadają wartości i wartościowania”<sup>1</sup>. Bytujemy w świecie wartości. Życiowa doniosłość świata wartości, potwierdzona chociażby w powyższym stwierdzeniu, prowokuje nas do tego, aby je dokładniej analizować.

Dziedziną, która podejmuje tego typu zagadnienia, jest aksjologia. Omawia ona podstawowe właściwości wszelkich wartości: moralnych, estetycznych, poznawczych czy utylitarnych. Do priorytetowych zagadnień aksjologii należą: interpretacja samego pojęcia wartości, sposób istnienia oraz metody poznawczego ich ujmowania. Aksjologia zajmuje się także kategoryzowaniem oraz hierarchizacją wartości, wraz z ustalaniem kryteriów i zasad dokonywania ich podziału. Czyniono to głównie w ramach nauki o dobru.

Terminem „wartość”, jako niezależnym od pojęcia dobra, filozofowie zaczęli posługiwać się dopiero pod koniec XIX wieku. Wcześniej używano go zamiennie ze słowem „dobro”. Dla myślicieli starożytnych i średniowiecznych termin „dobro” znaczył najczęściej tyle, co „wartość”.

---

<sup>1</sup> J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, Kraków 1992, s. 568.

Do problemu wartości nawiązuje niniejsza praca<sup>2</sup>. Podjęto w niej próbę przedstawienia i omówienia poglądów na temat dobra jednego z najbardziej znanych polskich filozofów wartości, jakim był profesor Władysław Tatarkiewicz<sup>3</sup>. Filozof ten, zajmując się zagadnieniem dobra, nawiązywał zarówno do myśli filozofii starożytnej, jak i do osiągnięć filozofów współczesnych<sup>4</sup>. Czynił to poprzez krytykę historycznych poglądów oraz precyzyjną analizę językową tekstów filozoficznych, ukazując proces rozwoju w rozumieniu wartości dobra. W ten sposób, nie lekceważąc osiągnięć swoich poprzedników, dostarczał nowych rozwiązań i uzasadnień. Stosował przy tym procedurę wnioskowania nie wprost, to znaczy, że poprzez wykazanie niesłuszności analizowanych rozwiązań uzasadniał prawdziwość ujęć im przeciwnych.

W niniejszej pracy zastosowano podobną metodę do tej, którą posługiwał się Tatarkiewicz. Natomiast cel, jaki sobie postawiono, to ukazanie – na bazie historycznych ujęć – utworzonej przez Tatarkiewicza syntezy dotyczącej sposobu rozumienia dobra. W związku z tym przedstawienie jego koncepcji poprzedzi omówienie teorii dotyczących pojęcia dobra w ujęciu tych filozofów, zarówno starożytnych, jak i współczesnych, do których autor traktatu *O bezwzględności dobra* nawiązywał najczęściej. Następnie zostanie poddane dokładniejszej analizie pojęcie dobra prezentowane przez Tatarkiewicza, sposób poznawania jego desygnatu oraz przysługujące mu właściwości.

W pierwszym rozdziale zostaną zatem omówione poglądy tych filozofów, z których dorobku w zakresie etyki zaczerpnął Tatarkiewicz najwięcej.

Omówienia domaga się także pojęcie wartości oraz sposób ich poznawania, czyli intuicja. Z tego względu kolejnym krokiem będzie analiza pojęcia dobra, intuicji, jej rodzajów oraz roli w ujmowaniu dobra, podjęta w rozdziale drugim.

Natomiast w trzecim rozdziale omówione będą właściwości dobra, jakie przypisuje mu Tatarkiewicz w zaproponowanym przez siebie maksymalistycznym podejściu do tego zagadnienia. Poczynione w pracy rozważania i ich wyniki znajdą swoje podsumowanie w jej zakończeniu.

---

2 Fragmenty tejsze pracy ukazały się jako artykuły: A. Tarchała, *Maksymalistyczny charakter dobra. Próba rekonstrukcji stanowiska Władysława Tatarkiewicza*, „Studia z Filozofii Polskiej” 12 (2017), s. 279–290; A. Tarchała, *Wartość dobra i sposób jego poznawania w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, „Studia z Filozofii Polskiej” 13 (2018), s. 179–205; A. Tarchała, *Sokratesa, Platona i Arystotelesa myślenie o dobru – zarys stanowisk*, „Przegląd Kalwaryjski” 24 (2020), s. 75–89.

3 Na temat Władysława Tatarkiewicza zob. biogram s. 84, a także pracę: M. Jaworski, *Władysław Tatarkiewicz*, Warszawa 1975, s. 5–131.

4 Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, Warszawa 1994, s. 18.



# 1

## Geneza poglądów Władysława Tatarkiewicza

Każda poważniejsza koncepcja filozoficzna nawiązuje w jakiś sposób do tego, co mówili na dany temat poprzednicy. Leszek Kołakowski słusznie zauważa, że „wszystko, co prawdziwie ważne w filozofii, odkrywamy przez uczenie się jej historii; wielcy filozofowie uwrażliwiają na wielość punktów obserwacyjnych, z których można na świat spoglądać, i na wielość niewspółmiernych języków, w których można go opisywać”<sup>1</sup>. Aby zatem ukazać genezę poglądów Tatarkiewicza i związek jego myśli z poprzednikami, w rozdziale tym zaprezentowane zostaną poglądy na temat dobra takich filozofów, jak: Sokrates, Platon, Arystoteles, George Edward Moore, Franz Clemens Brentano oraz William David Ross.

Dla Sokratesa<sup>2</sup> realizacja dobra i sposób jego rozumienia były czymś podstawowym. Jako myśliciel wielkiej wagi, stoi on u podstaw całej filozofii, jest – jak to ujął Adam Krokiewicz – „idealnym mędrce przeszłości, w którym późniejsze pokolenia wciąż rozpoznawały jakby rzecznika swoich doraźnych tęsknot, tudzież osiągnięć filozoficznych”<sup>3</sup>. Po części kontynuatorem myśli Sokratesa będzie Platon<sup>4</sup>, pierwszy z propagatorów idealizmu transcendentnego. So-

1 Cyt. za R. Murawski, *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Warszawa 1997, s. 10.

2 Na temat Sokratesa zob. biogram s. 81, a także prace: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2004, s. 72–82; T. Tomasik, *Sokrates*, w: M. Kuziak, S. Rzepczyński, D. Sikorski, T. Sucharski, T. Tomasik, *Słownik myśli filozoficznej*, Bielsko-Biała 2004, s. 41; A. Krokiewicz, *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 2000, s. 10.

3 Sokratesa poznajemy dzięki relacjom Arystofanesa, Platona i Ksenofanesa. Choć każdy z nich przedstawia go w innym świetle, występujące w relacjach zbieżności faktów wskazują na jego historyczność, wbrew opiniom, jakoby jego istnienie było fikcją literacką. Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*, Warszawa 1971, s. 274. Pogląd Sokratesa o tym, że w pojęciach jest zawarta wiedza pewna, Platon czyni założeniem swojej filozofii. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 86.

4 Na temat Platona zob. biogram s. 81, a także prace: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 82–84; K. Leśniak, *Platon*, Warszawa 1968, s. 133–149; T. Tomasik, *Platon*, w: M. Kuziak, S. Rzepczyński,

krates i Platon, ojcowie filozofii, byli podobnie jak Tatarkiewicz zwolennikami aksjologicznego obiektywizmu i absolutyzmu. W dalszej części zostaną zaprezentowane poglądy Arystotelesa<sup>5</sup> – twórcy określenia definicji klasycznej i filozofowania zgodnego ze zdrowym rozsądkiem, autora trzech dzieł z zakresu etyki, następnie poglądy Moore’a – przedstawiciela intuicjonizmu, Rossa – propagatora koncepcji bezwzględności i obiektywności dobra oraz względności norm, Brentana – pioniera fenomenologii. Omówienie stanowisk wymienionych filozofów winno przyczynić się do głębszego zrozumienia aksjologicznej koncepcji dobra prezentowanej przez Tatarkiewicza.

## 1.1. Nawiązanie do myśli filozofów starożytnych

Zgodnie z powyższą zapowiedzią omówione zostaną najpierw poglądy **Sokratesa**, dla którego kluczowe dla poznania prawdy i kierowania się dobrem było precyzyjne rozumienie nazw i pojęć. Według niego „początkiem wykształcenia jest badanie nazw”<sup>6</sup>. Ważne jest tutaj samo podejście Sokratesa do analizy pojęciowej, poprzez którą dążył do tego, by „jasność mówienia” była konsekwencją „jasnego myślenia”<sup>7</sup>. Sokrates za główny cel przyjmował uświadomienie

---

D. Sikorski, T. Sucharski, T. Tomasik, *Słownik myśli filozoficznej*, dz. cyt., s. 50; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 292–295; Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988, s. 163–167; A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 50. Jeżeli przyzna się Platonowi autorstwo *Listu VII*, to odnajdziemy tam część autentycznej autobiografii. Por. S. Blackburn, *Platon*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 2004, s. 293–295.

5 Na temat Arystotelesa zob. biogram s. 82, a także prace: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 104–106; T. Tomasik, *Arystoteles*, w: M. Kuziak, S. Rzepczyński, D. Sikorski, T. Sucharski, T. Tomasik, *Słownik myśli filozoficznej*, dz. cyt., s. 71–72.

6 A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 277.

7 Sokrates zmierzał do tego, aby jego rozmówcy osiągnęli jasność myślenia. W tym celu stosował dwie metody. **Metoda elenktyczna** służyła do oczyszczania umysłu poprzez doprowadzanie sposobu myślenia swego rozmówcy do absurdu. Sokrates sprawiał wrażenie, że błędną tezę rozmówcy traktuje poważnie lub że uważa ją za niebanalną (gr. *alazoneia* – udawany podziw). Następnie pytając o nią, dążył do tego, aby rozmówca zaprzeczył twierdzeniom, które uznawał (gr. *eironeia* – ironia sokratejska). Poprzez ironię nadawał on pozornym prawdom właściwe proporcje, demaskując przy tym uzurpatorskie zapędy rozmówców. Ironia Sokratesa w swej istocie wiodła ku wyeksponowaniu racji. Kontynuując rozmowę, filozof posługiwał się **metodą propreptyczną**, czyli pewnego rodzaju zachętą, aby pozbawić rozmówcę nieuzasadnionej wiedzy, po czym przechodził do **metody majeutycznej**, która polegała na tym, że nauczyciel spełniał **funkcję położniczą**, przyczyniając się do zrodzenia prawdziwej wiedzy, która tkwi w człowieku. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 76; A. Krokiewicz, *Sokrates*, dz. cyt., s. 47 oraz s. 67; J. Brun, *Sokrates*, Warszawa 1999, s. 90–91; S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2000, s. 109.

sobie samemu oraz tym, z którymi rozmawiał, właściwej treści myślowej. Dążył do definiowania pojęć oraz nauczał uświadomionego myślenia i mówienia. Proces dochodzenia do uniwersalnych pojęć ogólnych rozpoczął od analizy skończonej liczby fenomenów, zdarzeń oraz przedmiotów. Następnie, posługując się indukcją, przechodził od fenomenów do ogólnych pojęć<sup>8</sup>. Przejście od zdarzeń jednostkowych do pojęć ogólnych polegało na tym, że wynajdywał znane już etyczne nazwy, takie jak na przykład „dobro”, „doskonałość”, i na podstawie ich znaczeń formułował pojęcia.

Twierdzi się, że Sokrates utożsamiał cnotę z wiedzą<sup>9</sup>. To swoiste utożsamienie miało ważne znaczenie dla rozważań na płaszczyźnie aksjologicznej. Jego sposób pojmowania cnoty jako wiedzy charakteryzował się tym, że ujmował „jasne myślenie” w dwóch wymiarach, jednoczących się w samym podmiocie aktów aksjologicznych. Uważał, że wiedza intelektualna, jaką posiada człowiek, jest tylko jedną z kategorii wchodzących w skład procesu „jasnego myślenia”, której dopełnienie stanowi sam czyn<sup>10</sup>. Sokrates wyznaczał cel naszych dążeń, a jest nim cnota-wiedza. Ona zapewnia nam prawdziwą wolność. Wiedza ta była w pewnym sensie częścią wiedzy posiadanej przez bogów<sup>11</sup>.

Pierre Hadot zwraca uwagę na to, że wiedza, o której mówi Sokrates, nie jest zespołem twierdzeń czy abstrakcyjnych teorii. Jest ona, według niego, wiedzą życiową, czyli wiedzą o preferencjach, zespołem decyzji obarczonych intencją,

8 Sokrates mówił o tzw. skoku nad przepaścią. Chodziło właściwie o posłużenie się indukcją, czyli przejście od szczegółu do ogółu. Pojęcia ogólne obejmowały swoim zakresem nie tylko wszystkie znane fenomeny, ale także wszystkie nieznanne. Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 277. Arystoteles twierdził, że największą zasługą Sokratesa było odkrycie wywodu indukcyjnego i ogólnego oraz definicje pojęciowe. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1983, s. 336 (1078b); A. Krokiewicz, *Sokrates*, dz. cyt., s. 19; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 97.

9 Teza o tym, że cnota jest wiedzą, była wstępem do jednej z tak zwanych wielkich teorii filozofii, teorii głoszącej jedność Prawdy, Dobra i Piękna. Por. J. Woleński, *Epistemologia*, t. 1: *Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*, Kraków 2000, s. 27. Twierdzenie, że cnota jest wiedzą, czyli tzw. **intelektualizm etyczny**, wynika z przekonania Sokratesa, że cnoty-wiedzy można się nauczyć. Por. J. Woleński, *Intelektualizm etyczny*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, dz. cyt., s. 172. Intelektualizm etyczny uchodził za bardzo „suchy” pogląd, gdyż wielu uważało, że wiedzieć, jak czynić i czynić to, o czym się wie, jak czynić, jest czymś różnym i nierzadko niespełnionym. Sokrates, jako typ człowieka refleksyjnego, pełnego namysłu, miał dane ku temu, aby z punktu widzenia filozoficzno-religijnego opowiedzieć się za intelektualizmem etycznym. Intelektualizm etyczny został zakwestionowany przez Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej* (1114a). Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 74; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 279; W. K. C. Guthrie, *Sokrates*, Warszawa 2000, s. 170. Platon także odrzuca jednostronny charakter intelektualizmu etycznego, uzasadniając, że cnota nie jest zależna tylko od rozumu. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 98.

10 Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 278; W. K. C. Guthrie, *Sokrates*, dz. cyt., s. 158.

11 Por. A. Krokiewicz, *Sokrates*, dz. cyt., s. 49.

zbiorem inicjatyw, pewności wyboru<sup>12</sup>. Sokrates pojmował wiedzę specyficznie, nie miała ona dla niego charakteru spisanych tez i formułek. Wiedzy tej nie da się uchwycić w gotowej postaci. Jednostka musi sobie sama ją wytworzyć, odszukać w swoim wnętrzu<sup>13</sup>.

Sokrates utwierdzony w przekonaniu o słuszności utożsamienia wiedzy z działaniem uważał, że ci, którzy myślą inaczej, posiadają wiedzę złudną, równą fałszywym mniemaniom<sup>14</sup>. Życie ludzkie ma cel w tym, do czego wola podąża ze swej natury, a tym czymś jest właśnie dobro. Wola czynienia dobra to najważniejsza wartość<sup>15</sup>. Człowiek pragnie miłować dobro i piękno. Zjednoczenie uczucia z wolą inicjuje dążenie woli do czynienia pięknie i dobrze. Postępowanie, aby było piękne i dobre, musi być kierowane. Funkcje kierownicze, według Sokratesa, spełnia rozum<sup>16</sup>.

Uznając słuszność intelektualizmu etycznego należy konsekwentnie przyjąć, że żaden człowiek nie jest zły i nieszczęśliwy za sprawą własnej decyzji. Nikt nie jest zły umyślnie. Powyższe stwierdzenia implikują wniosek, że ten, kto posiada cnotę, czyli wiedzę o tym, co dobre i piękne, nie może nie czynić dobra, a jeżeli czyni źle, to widocznie nie wie, co jest dobre, a co złe. Motorem złego działania człowieka jest więc niewiedza o prawdziwym dobru<sup>17</sup>. Do przekonania jednostki o tym, co jest dobre i prawdziwie wartościowe, miał się, według Sokratesa, przyczyniać filozof, który uświadamiał interlokutorowi prawdziwą wiedzę, u podstaw której znajduje się umiłowanie dobra<sup>18</sup>. Powyższe

12 Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa 2000, s. 61.

13 Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, dz. cyt., s. 54.

14 Por. A. Krokiewicz, *Sokrates*, dz. cyt., s. 64.

15 Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, dz. cyt., s. 53.

16 Por. W. Jaeger, *Paideia*, t. 2, Warszawa 1964, s. 93. Według Sokratesa zasadniczym zadaniem człowieka jest wyrobienie w sobie rozumu oraz silnej wiedzy etycznej. Por. A. Krokiewicz, *Sokrates*, dz. cyt., s. 65.

17 Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, dz. cyt., s. 62.

18 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 74; W. Jaeger, *Paideia*, t. 2, dz. cyt., s. 117. Sokrates czyni swoją maksymę Solona, że: „nikt nie jest nieszczęśliwy z własnej woli oraz szczęśliwy wbrew niej”. Maksyma ta zostaje przez Sokratesa poddana wykładni radykalnie intelektualistycznej. „Z własnej woli” oznacza u Sokratesa świadomie, czyli na podstawie wiedzy, a „wbrew woli” równa się z brakiem wiedzy. Por. I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 1964, s. 97; P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, dz. cyt., s. 62.

twierdzenie jest ściśle związane ze specyfiką sokratejskiej dialektyki<sup>19</sup>, która nierozłącznie spaja poznawalność dobra z jego wyborem<sup>20</sup>.

Podejmowane zagadnienia z zakresu etyki nie były przez Sokratesa analizowane w wymiarze metafizycznym, lecz psychologicznym<sup>21</sup>. Aksjomat o pięknym i dobrym współdziałaniu uczuciowości oraz woli z kierującym nimi rozumem był fundamentalną pierwszą przesłanką jego etyki. Aby człowiek postępował dobrze i pięknie, konieczna jest władza kierownicza oraz znajomość dobra i piękna. Zdobywanie wiedzy na ten temat jest bardzo ważne, gdyż bez niej nie wiadomo, dokąd mamy kroczyć w swym postępowaniu, aby rzeczywiście było dobre i piękne. Sokrates swoją wiedzę etyczną zdobywa poprzez dialektykę, w ramach której i dzięki której wnika w znaczenie takich pojęć, jak sprawiedliwość, dobro, cnota, piękno. W trakcie przeprowadzania analizy dochodzi do wniosku, że nie da się zdefiniować tychże pojęć. Wiedza, która skupiona jest w etycznych pojęciach, powinna, twierdzi, podlegać swoistej epifanii w czynach<sup>22</sup>. Brak wiedzy o tym, co jest piękne i dobre, uniemożliwia w konsekwencji zdobycie wiedzy o tym, czym jest sprawiedliwość, odwaga czy pobożność. Wynika z tego, że wiedza o dobru i pięknie w filozofii Sokratejskiej ma znaczenie fundamentalne.

Według niego wszystko, co dobre, jest pożyteczne. W powiązaniu dobra z pożytkiem nie upatrywał on jednak uzależnienia dobra od pożytku, wręcz przeciwnie, uważał, że pożytek zależny jest od dobra, gdyż tylko to, co jest prawdziwie dobre, jest pożyteczne. Sokrates, chociaż był przeciwnikiem utilitarystów, w kwestii nierozdzielności dobra i pożytku wyrażał się tak samo jak oni<sup>23</sup>. Wyrazu „pożyteczny” używa się w znaczeniu podążania, zbliżania ku cnocie<sup>24</sup>. Człowiek zabiegający o najwyższe dobro powinien mieć bardzo silną motywację. Wola ukierunkowana na poszukiwanie i czynienie dobra wskazuje, że człowiek nie posiada cnoty, czyli wiedzy wrodzonej, lecz musi ją zdobyć,

19 Tatariewicz twierdzi, że chodzi tutaj o wiedzę epistemologiczną, bo to w niej Sokrates miał ujawniać, że wie, na czym polega wiedza, następnie, gdy miał wiedzę o tym, na czym polega wiedza, umiał rozpoznać jej brak, a z tego wynika, że był w posiadaniu pojęcia oraz kryterium wiedzy. Por. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 76.

20 Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, dz. cyt., s. 61.

21 Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 279 oraz A. Krokiewicz, *Sokrates*, dz. cyt., s. 68.

22 Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 278.

23 Por. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 74.

24 *Arete* miała być przez Greka żyjącego w Polis poznawana i praktykowana. Cnoty nie były niczym innym, jak symetrią części. W miejscu tym napotykamy na zasadniczą różnicę między Sokratejskim pojęciem dobra a tym samym pojęciem definiowanym przez nowożytną aksjologię. Por. W. Jaeger, *Paideia*, t. 2, dz. cyt., s. 93.

wytworzyć ją w sobie<sup>25</sup>. To głównie od nas, czyli od naszej intencji, zależy, czy dobro kiedykolwiek osiągniemy<sup>26</sup>. Zrozumienie sokratejskiego pojęcia dobra predysponuje nas do tego, aby nie używać określenia „dobro”, lecz określenia „to, co dobre”. Tak, więc „tym, co dobre” w opinii Sokratesa jest to, co w każdym przypadku czynimy dla samego Dobra, będącego źródłem wszelkich norm<sup>27</sup>. Tym, co dobre, jest to wszystko, co człowiekowi dopomaga w dotarciu do rzeczywistej jego natury. Dobra pragnie każdy, kto je pozna<sup>28</sup>.

Tatarkiewicz podkreśla, że w myśli Sokratesa szczęście, rozum i cnota są nierozłączne: kto posiada cnotę-wiedzę, ten może się szczyć posiadaniem najwyższego Dobra, które daje mu prawdziwe szczęście<sup>29</sup>.

Z kolei **Platon** poszukuje absolutnej przyczyny wszechświata i wychodzi od teorii Anaksagorasa, według którego taką przyczyną jest **umysł**<sup>30</sup>. Umysł ma, według niego, władzę kierowniczą oraz jest przyczyną sprawczą wszystkiego. Wiedzę o prawdziwej przyczynie miał Platon zdobyć dzięki zastosowanej metodzie. Metoda ta została wyeksponowana w metaforze „drugiego żeglowania”<sup>31</sup>. Terminem „drugie żeglowanie” określa Platon usiłowanie dotarcia do tego, co ponadmysłowe. Metoda ta nie jest możliwa do zastosowania przez wszystkich, lecz jedynie przez najzdolniejszych (filozofów), i to dopiero, twierdzi Platon, po ukończeniu pięćdziesiątego roku życia<sup>32</sup>.

25 Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, dz. cyt., s. 54.

26 Powyższa teza przytoczona została za Tatarkiewiczem. Istnieje też inny pogląd, głoszony np. przez Jeana Bruna, według którego owej cnoty-wiedzy nie można się nauczyć. Możemy ją zdobyć jedynie poprzez wewnętrzną konwersję. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 75; J. Woleński, *Intelektualizm etyczny*, dz. cyt., s. 172; J. Brun, *Sokrates*, dz. cyt., s. 82.

27 Por. S. Blandzi, *Platoński projekt*, dz. cyt., s. 111.

28 Por. W. Jaeger, *Paideia*, t. 2, dz. cyt., s. 93. Sokrates nie podaje ontologicznych podstaw swojej koncepcji dobra. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, Lublin 2002, s. 56.

29 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 78.

30 Platon czerpie koncepcję umysłu od Anaksagorasa, któremu przypisuje niewierność własnym poglądom, gdyż role przyczyny sprawczej dostrzega w elementach fizycznych, np. eterze czy powietrzu, a nie w umyśle. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, Lublin 1997, s. 77; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 87.

31 Por. S. Blandzi, *Platoński projekt*, dz. cyt., s. 129. Metafora **drugiego żeglowania** przedstawia wnioskowanie metaempiryczne. **Wnioskowanie metaempiryczne** (metoda dialektyczna) polega na tym, że wychodząc od określonych danych empirycznych i sensualistycznych, stwierdza się, że za ich pomocą nie da się ich samych wytłumaczyć. Dalszy krok to stwierdzenie, że należy wykroczyć poza to, co zmysłowe i przyjąć jako jego wytłumaczenie to, co jest ponad doświadczeniem i ponad danymi zmysłowymi. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 95; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, dz. cyt., s. 253; S. Blandzi, *Platoński projekt*, dz. cyt., s. 54.

32 Termin „pierwsze żeglowanie” oznacza metodę, którą mieli posługiwać się ci, co badają świat fizyczny. Wspomniane w tej metaforze żagle symbolizują zmysły i wrażenia zmysłowe. W przypadku „drugiego żeglowania” mamy do czynienia z „wiosłami” symbolizującymi wszelkiego rodzaju

W celu prawidłowego wyeksponowania platońskiej koncepcji dobra, należy zagłębić się w teorię idei<sup>33</sup> oraz w teorię zasad Jednego i Diady, z którymi koncepcja ta została powiązana.

Do teorii idei dochodzi Platon poprzez wnioskowanie metaempiryczne, nazywane drugim żeglowaniem, które opisano wcześniej w przypisie 36. Teoria ta uzyskuje uzasadnienie w powiązaniu z najwyższą i pierwszą ideą Dobra. Idea, czyli forma oznacza naturę rzeczy, czyli jej istotę. Platon nie był pierwszym, który głosił teorię idei. Jego poprzednicy, jak na przykład Demokryt, mówili o ideach, lecz odnosili je do świata przedmiotów fizykalnych. Dopiero Platon, posługując się metodą drugiego żeglowania, przechodzi z poziomu fizycznego na poziom metafizyczny<sup>34</sup>. Czyste istoty, czyli byty<sup>35</sup> inteligibilne<sup>36</sup> ujmowane są dzięki „oku duszy”<sup>37</sup>. Daje ono możliwość oglądu i podziwu idei. Platon uzasadniał istnienie idealnych form w następujący sposób: jeżeli istnieje akt intelektualnego oglądu, to istnieją przedmioty owego aktu, czyli idee<sup>38</sup>. Idee,

---

rozumowanie. W pierwszej metodzie dociekanie jest łatwiejsze, gdyż to – wyrażając się językiem metaforycznym – sam wiatr, wiejąc w żagle, gna statek, natomiast w drugim żeglowaniu musimy sami, wyciągając siły **fizyczne** (rozumowanie), być motorem dla okrętu. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 79. Proces dochodzenia do Dobra przedstawia Platon w traktacie *Państwo*. Zob. Platon, *Państwo*, t. 1, Warszawa 1958, s. 377–405 (325a–340a).

- 33 „Idea” – od słowa greckiego *idein* znaczy „widzieć” oraz „forma”. Pierwotnie oznacza formę zmysłową, następnie w języku filozoficznym zostaje zaadaptowana jako termin techniczny znaczeniowo ważny w ontologii i metafizyce. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, dz. cyt., s. 95; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 89. Teorię idei eksponuje Platon w dialogu *Państwo*, księga X, rozdziały I, II. Aby dobrze zrozumieć zagadnienie idei, należy zdać sobie sprawę, że duchową kulturą Greków była **kultura widzenia, kultura formy**, a forma jest przedmiotem widzenia. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 90.
- 34 Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 90.
- 35 W ontologii Platona byt posiada charakter werytatywno-esencjalny. Por. S. Blandzi, *Platoński projekt*, dz. cyt., s. 54. W klarowny sposób krytykę ontologii idei oraz rodzącej się pewnego rodzaju antynomii w poglądach filozoficznych Platona o ideach podejmuje É. Gilson w *Byt i istota*, Warszawa 1963, s. 23–32.
- 36 **Inteligibilne** (noetyczne) – ogólnie termin ten oznacza to, co jest przedmiotem intelektu, umysłu, a w szczególności taki byt, który może być ujęty przez intelekt, a nie przez zmysły. W filozofii Platona służy do oznaczenia idei i świata idei. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, dz. cyt., s. 99; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 88; S. Blandzi, *Platoński projekt*, dz. cyt., s. 54.
- 37 Platon podaje: „jedna tylko metoda (dialektyczna) mądrej rozmowy idzie tą drogą, że założenia rozbiega i odnosi je do początku, aby się umocnić, i oko duszy, zakopane istotnie w jakimś błocie barbarzyńskim, obraca po cichu i podnosi je w górę” (Platon, *Państwo*, t. 1, dz. cyt., s. 391 [532b] i s. 393 [533c–d]).
- 38 Por. L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, Kraków 2004, s. 38; S. Blandzi, *Platoński projekt*, dz. cyt., s. 81.



czyli byty niezależne, wieczne oraz niezmiennie są: inteligibilne<sup>39</sup>, niecielesne<sup>40</sup> oraz niewidzialne dla zmysłów<sup>41</sup>. Posiadają także pełny byt, który jako bezwzględnie obiektywny jest tak zwanym „węzłem wiążącym” wszystkie byty materialne uczestniczące w „pełni bytu”<sup>42</sup>.

W teorii idei eksponuje Platon ważną cechę własnej filozofii, a jest nią separacja tego, co poznawalne zmysłami, od tego, co poznawalne tylko intelektem. Twórca Akademii oddziela płaszczyznę metafizyczną od fizycznej. Pełnia bytu, jaką miały posiadać byty-formy, była ściśle powiązana z ich inteligIBILNOŚCIĄ oraz niecielesnością. Idee posiadały byt w pełni, dlatego że nie powstawały, ani nie ginęły, bytując w świecie prawdziwie rzeczywistym. Świat idei był dla Platona światem prawdziwym<sup>43</sup>. Z naturą idei była ściśle powiązana możliwość poznania prawdziwej wiedzy, która dawała czysty ogląd. Inaczej miała się rzecz z poznaniem zmysłowym, które było, według Platona, pewnego rodzaju mniemaniem na pograniczu ignorancji<sup>44</sup>.

Ignorancja poznawcza rzeczywistości przygodnej jest konsekwencją jej natury, która to, jak postulował Platon: „ma w sobie coś z bytu i niebytu, i nie może się w czystym znaczeniu nazywać ani tak, ani owak. Jeżeli ono (coś ino-bytowego) nam się pokaże, to będziemy mieli prawo nazywać to przedmiotem mniemania”<sup>45</sup>. Wynika z tego, iż platońska koncepcja wiedzy jest mocno powiązana z jego koncepcją ontologii.

Ontologiczny charakter bytów idealnych determinuje płaszczyznę epistemologiczną, co sprawia, że zdobywana przez nas wiedza musi być ogólna oraz pewna<sup>46</sup>. Poznający ma jedynie możliwość poznawania, a nie konstytu-

39 Por. Platon, *Fedon*, w: Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa 1982, s. 384-385 (65e-66a); W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 87.

40 U presokratyków termin „niecielesny” oznaczał tyle samo, co „nieposiadający ukonstytuowanej formy fizycznej”. Był on równoznaczny z wyrażeniem „nieskończony”. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 95.

41 Por. Platon, *Państwo*, t. 1, dz. cyt., s. 348 (507b-c); W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 87; S. Blandzi, *Platoński projekt*, dz. cyt., s. 112.

42 Por. Platon, *Fedon*, dz. cyt., s. 383-385 (65c-66a).

43 Por. B. Russell, *The problems of philosophy*, Oxford 1978, s. 53.

44 Por. L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, dz. cyt., s. 38; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 96; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 97.

45 Platon, *Państwo*, t. 1, dz. cyt., s. 301 (478e), s. 393 (533d). **Mniemanie**, jako opinia, ma charakter prawdopodobnego, subiektywnego przekonania. Jest ono bezprzedmiotowa i ma inny charakter niż przesądzenie odnośnie do świata widzialnego. Por. J. Woleński, *Epistemologia*, t. 1, dz. cyt., s. 282; K. Leśniak, *Platon*, dz. cyt., s. 143.

46 Por. J. Woleński, *Epistemologia*, t. 1, dz. cyt., s. 28. Różnicę, jaka zachodzi między poznaniem idei a poznaniem rzeczy zmysłowych, ukazuje Platon w słynnej **alegorii jaskini**. Por. Platon, *Państwo*,



tuowania czy kreowania bytów absolutnych. Poznając, jest jednocześnie podporządkowany rzeczywistości, którą poznaje. Determinacja ta zachodzi zarówno w aspekcie epistemologicznym, jak i aksjologicznym. Oznacza to, że rzeczywistość poznawana narzuca sposób poznawania i wartościowania<sup>47</sup>.

Platon, wyróżniając poziomy wiedzy, stopniował możliwość jej zdobywania. Wiedzę posiadającą charakter inteligibilny (*episteme*) dzieli na wiedzę intuicyjną (*noesis*) oraz wiedzę dyskursywną (*dianoia*)<sup>48</sup>. Do poznania idei Dobra prowadzi intuicja, natomiast dianoia pozwala nam poznawać byty matematyczne<sup>49</sup>. Motorem poznania jest tzw. pożądanie bytu, czyli akt, dzięki któremu, podmiot poznający jest w stanie „wyjść pod górę” i dostrzec ideę Dobra, „świecącą na szczycie świata myśli”<sup>50</sup>. Przeto najwyższym przedmiotem wiedzy i nauki jest „postać Dobra”<sup>51</sup>, której to, gdy ktoś ją dostrzeże, musi się poddać<sup>52</sup>. Intuicja w ujęciu Platona, mając charakter poznania bezpośredniego,

t. 1, dz. cyt., s. 357–360 (514a–515c). W klarowny sposób treść alegorii jaskini wyjaśniają: R. Solomon, M. K. Higgins, *Krótką historia filozofii*, Warszawa 1997, s. 72; T. Tomasiak, *Platon*, dz. cyt., s. 53; A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 51–52. Zdaniem niektórych badaczy w alegorii jaskini, tak jak w całej refleksji na temat Dobra, mamy wiele niejasności i prowizoryczności. Por. S. Blandzi, *Platoński projekt*, dz. cyt., s. 128; W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992, s. 100–110. Platońskie dobro ma bardziej wymiar ontologiczny aniżeli aksjologiczny czy aretologiczny. Ontologiczna charakterystyka dobra miała niemały wpływ na filozofię praktyczną. Por. S. Blandzi, *Platoński projekt*, dz. cyt., s. 201.

- 47 Determinacja bytu poznającego przez przedmiot poznania (świat idei) ma, twierdzi Platon, teleologiczny charakter, gdyż prowadzi do pełnej harmonii człowieka na płaszczyźnie duchowo-cielesnej. Por. P. Kunzmann, F. P. Burkard, F. Wiedmann, *Platon I: teoria idei*, w: P. Kunzmann, F. P. Burkard, F. Wiedmann, *Atlas filozofii*, Warszawa 1999, s. 39. Harmonia osiągała swą pełnię w idealnym stanie *kalokagatii* (grec. *kalos* – „piękny”, *agathos* – „dobry”). Harmonia ta mogła być urzeczywistniona tylko wtedy, gdy byt upodabniał się do idei. Aktualizacja pełnego uczestniczenia w idei wykształcała w bycie przygodnym podobieństwo owego bytu do absolutnej formy. Por. T. Tomasiak, *Platon*, dz. cyt., s. 56; W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 96; W. Stróżewski, *Arcydialog Platona*, „Znak” 1963 nr 4 (106), s. 328.
- 48 Por. A. Drabarek, *Rozważania o poznaniu intuicyjnym oraz kategorii zmysłu moralnego*, w: *Intuicja w filozofii i etyce*, red. A. Drabarek, Lublin 2000, s. 13.
- 49 Aby uzupełnić koncepcję wiedzy nazywanej *episteme*, proponuje Platon odwołanie się do teorii przegzystencji dusz oraz teorii *metempsychozy*. Por. J. Woleński, *Epistemologia*, t. 1, dz. cyt., s. 29. *Episteme* jest wiedzą prawdziwą, gdyż dotyczy natury rzeczy. Por. S. Blandzi, *Platoński projekt*, dz. cyt., s. 55; W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 98. Wszelkie mniemania są *licha warte*, a najlepsze z nich są *ślepe*. Por. Platon, *Państwo*, t. 1, dz. cyt., s. 347 (506c). **Pożądanie bytu to miłość**, która jest owym dążeniem do Dobra. Stopnie Miłości są etapami zdobywania wiedzy o najwyższej wartości. Por. W. Stróżewski, *Arcydialog Platona*, dz. cyt., s. 389–390.
- 50 Platon, *Państwo*, t. 1, dz. cyt., s. 363–364 (517b); por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 97.
- 51 Platon, *Państwo*, t. 1, dz. cyt., s. 344 (505a).
- 52 Można wnioskować, że w wartości zawarta jest norma. Norma jest w tej perspektywie funkcją Dobra. Taki stan wynika z konieczności powiązania wartości i normy na płaszczyźnie aksjologicznej,

była pewnego rodzaju „patrzeniem” intelektualnym, polegającym na stykaniu się myśli z jej przedmiotem. Intuicja w takim ujęciu to nic innego, jak samowiedza, czyli akt umysłu funkcjonującego absolutnie<sup>53</sup>.

W celu całościowego scharakteryzowania Platonijskiej koncepcji dobra, należy zapoznać się z jego nauką o dwóch podstawowych zasadach Jednego i Diady. W świecie, oprócz wielości, dostrzegamy też jedność. Wśród wielości rzeczy materialnych jedność gatunkową czy rodzajową dawały bytujące w tzw. hyperuraniu byty formy<sup>54</sup>. Z kolei wielość idei również domaga się unifikacji jakościowo-ilościowej, lecz na wyższym poziomie niż byty idealne. Szukając rozwiązania problemu pluralizmu w świecie idei, Platon przyjmuje istnienie drugiego poziomu metafizycznego, będącego uzasadnieniem dla pierwszego. Dwupoziomowość uzasadnienia platońskiego ujmuje Giovanni Reale w słowach: „Jak sfera wielości postrzeganych zmysłami zależy od sfery idei, tak sfera wielości idei zależy od następnej sfery rzeczywistości, z której wywodzą się idee; ona dopiero jest sferą najwyższą i pierwszą w sensie absolutnym”<sup>55</sup>. Tę najwyższą i pierwszą w porządku uzasadniania sferę, konstytuują dwie najbardziej pierwotne zasady: Jedno i Diada<sup>56</sup>.

Diada, mając charakter nieskończony, jest zasadą źródłową wielości bytów. Źródłowa zasada wielości, różnicująca rzeczy, determinowana jest przez Jedno jako substrat unifikacji mnogości, różnorodności i gradacji bytów<sup>57</sup>. Jedno i Diada, jako dwie pierwsze zasady, są względem siebie równe w kategoriach

a nawet psychologicznej, bo gdy naprawdę ujrzymy Dobro-Piękno samo w sobie, będziemy podążać za jego imperatywami. Por. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 175; S. Blandzi, *Platoński projekt*, dz. cyt., s. 118. Aspekt Dobra równego Pięknu ukazany jest przez Platona w dialogu *Uczta*, w: Platon, *Dialogi*, Warszawa 1993, s. 101 (201c).

53 Por. A. Drabarek, *Rozważania o poznaniu intuicyjnym*, dz. cyt., s. 13.

54 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 89. We współczesnej filozofii możemy spotkać analogiczny świat jak Platonijskie hyperuranium, a jest nim świat trzeci w filozofii Karla Poppera. Popper uznaje Platona za odkrywcę świata trzeciego. Oczywiście należy dostrzec istotne różnice między prezentowanymi poglądami. Por. K. R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 1992, s. 149; M. Heller, *Doświadczenie filozofii i filozofia doświadczenia*, w: M. Heller, J. Życkiński, *Wszelchświat i filozofia*, red. S. Grzybek, Kraków 1986, s. 135.

55 Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 115.

56 Nauka, która podejmuje zagadnienia Jednego i Diady, czyli pierwszych dwóch podstawowych zasad, nazywana jest protologią. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 115. Termin *diada* pochodzi od nazwy liczby dwa, czyli pierwszej liczby określającej mnogość. Por. S. Blandzi, *Platoński projekt*, dz. cyt., s. 201–204.

57 Diada jest esencją wielości bytów, gdyż stanowi przestrzeń możliwości różnicowania. Przestrzeni tej nie należy rozumieć fizycznie, lecz trzeba ją pojmować idealnie. Diada predysponuje do rozszerzania się tego wszystkiego, co okala. Analogatem w przestrzeni fizycznej jest efekt rozszerzania się wszechświata potwierdzony zjawiskiem Dopplera. Por. S. Blandzi, *Platoński projekt*, dz. cyt., s. 209.

pierwotności, lecz pod względem hierarchii ważności Jedno stoi wyżej od Diady. Nie mówimy o Jednym i Diadzie w sensie podwójności, ale bipolarności, czyli dwubiegunowości<sup>58</sup>. Kwantyfikacji zasad nie interpretujemy w sensie arytmetycznym, lecz metaforycznym, gdyż liczby matematyczne, jako byty pośrednie między zasadami a ideami, są chronologicznie późniejsze od zasad. Owa bipolarność wynika z tego, że jedna zasada organicznie domaga się drugiej<sup>59</sup>. Bipolarność staje się bardziej zrozumiała na terenie protologii, która poddaje analizie rzecz będącą produktem zmieszania dwóch pierwszych zasad.

Jedno natomiast, jako bipolarny odpowiednik Diady, jest zasadą, dzięki której każdy przedmiot tworzy konkretne indywidualium. Przedmiot poprzez uczestnictwo w Jednym, nie utożsamiając się z nim, jest posiadaczem „jednego” jako właściwości<sup>60</sup>. Jedno nie jest bytem, lecz czymś znajdującym się ponad nim<sup>61</sup>. Z tego powodu, że o samym Jednym nie możemy nic powiedzieć, nie jesteśmy w stanie podać jego charakterystyki. Jedno, nie będąc bytem, nie jest też nicością. Jest natomiast nieograniczoną możliwością aktualizowania się. W konsekwencji Jedno i Diada są najbardziej ogólnymi rodzajami orzekania o bycie, który jest ich mieszaniną.

Jedno w myśli platońskiej spełnia ważną funkcję, ponieważ jest utożsamiane z Dobrem. Pewne światło na dany problem rzuca interpretacja myśli Platona przez Plotyna. Jedno i Dobro, twierdzi Plotyn, są tym samym, a różnica polega jedynie na pojęciowo podwójnym ujęciu. Dualizm pojęciowy ma odpowiadać dwóm aspektom ujmowania tego samego. Jedno, twierdzi Plotyn, jest ogromną potęgą zdolną do zrodzenia wszystkiego. Pojęte w ten sposób, utożsamione jest z Dobrem. Jedno jest przyczyną dla tego, co „jest po jednym”, czyli wielości<sup>62</sup>.

Koncepcja Dobra zostaje przez Platona integralnie i kunsztownie zredagowana w alegorii słońca, które nazywa „dzieckiem Dobra”<sup>63</sup>. Słońce, czy-

58 Pojęcie **dwubiegunowości** przejawia się szczególnie na płaszczyźnie teologicznej, filozoficznej i aksjologicznej. Bipolarna relacja pierwszych zasad nie podlega realnej separacji podmiotów relacji. Odseparowanie to jest możliwe jedynie na płaszczyźnie spekulacji teoretycznych. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 120; S. Blandzi, *Platoński projekt*, dz. cyt., s. 184; W. Stróżewski, *Istnienie i dobro*, dz. cyt., s. 69.

59 Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 118; S. Blandzi, *Platoński projekt*, dz. cyt., s. 209.

60 **Jedno** ma **jedność** jako swą istotę, a nie jako predykatywną cechę, w przeciwieństwie do **jednego**, które jest orzecznikiem wszystkiego, co jest bytem. Por. S. Blandzi, *Platoński projekt*, dz. cyt., s. 194.

61 Mamy tutaj do czynienia z fundamentalną tezą platonizmu, a mianowicie, że „zasada bytu nie jest bytem”. Por. S. Blandzi, *Platoński projekt*, dz. cyt., s. 255.

62 Por. É. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 36.

63 Por. Platon, *Państwo*, t. 1, dz. cyt., s. 348 (507a), s. 351 (508b-c); W. Stróżewski, *Istnienie i dobro*, dz. cyt., s. 69.

li „dziecko Dobra”, króluje w świecie rzeczy widzialnych, a „Dobro-Ojciec” w świecie myśli<sup>64</sup>. Słońce jest źródłem światła. Owo światło jest łącznikiem między przedmiotem oglądanym a podmiotem wizualnie go percypującym. Widzimy dzięki światłu, które pochodzi od słońca, jednak bez zrównania wzroku ze słońcem. Słońce nie utożsamia się ani z przedmiotem, ani ze wzrokiem, ani ze zdolnością widzenia, ono jedynie umożliwia widzenie. W świecie poznania zmysłowego słońce jest dawcą tzw. trzeciego elementu, czyli światła, które jest „pierwsze” w porządku rzeczy widzialnych.

Analogicznie do słońca traktowane jest Dobro, będące arche wszystkich rzeczy. Tak jak słońce umożliwia nam poznanie różnych od niego przedmiotów, tak Dobro-Jedno warunkuje duchowe, umysłowe poznawanie różnego od niego świata idei. Dobro-Jedno jest jednak głównym celem w porządku ontologicznym oraz epistemologicznym<sup>65</sup>. Poznawanie Dobra umożliwia poznanie prawdy. Dobro nie jest jednak tożsame z poznaniem i prawdą, lecz „należy je stawiać od nich jeszcze wyżej, [...], i jeśli Dobro będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie”<sup>66</sup>. Działanie Dobra będzie owocne wtedy, gdy „dusza” nakieruje swoje akty nie na to, co „ciemne” i „co zamiera”, lecz poprzez kontemplację zwróci się do tego, co jest „opromienione” przez prawdę i inteligibilne<sup>67</sup>.

Platon w dialogach nie ujawnia nam całej swej wiedzy o Dobru, jedynie jej namiastkę. Więcej informacji o nim podaje w wykładach ustnych<sup>68</sup>. Platońska definicja Dobra zostaje wyodrębniona dzięki tradycji pośredniej, czyli zredagowanemu przekazowi jego uczniów<sup>69</sup>, zgodnie, z którym możemy twierdzić: Dobro, jako byt dający najwięcej szczęścia<sup>70</sup>, jest Jednym, a owo Jedno jest miarą wszystkiego<sup>71</sup>.

64 Por. Platon, *Państwo*, t. 1, dz. cyt., s. 353 (509d); W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, dz. cyt., s. 88.

65 Por. W. Stróżewski, *Istnienie i dobro*, dz. cyt., s. 63; S. Blandzi, *Platoński projekt*, dz. cyt., s. 75.

66 Platon, *Państwo*, t. 1, dz. cyt., s. 352 (508e-509a).

67 Por. Platon, *Państwo*, t. 1, dz. cyt., s. 351 (508d); G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 136.

68 Por. J. Gwiazdecka, *Etyka Platona*, Kęty 2003, s. 13.

69 Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 46.

70 Por. Platon, *Państwo*, t. 1, s. 381 (526e). Ze względu na to, że Dobro jest bytem najszczęśliwszym, warunkuje w sposób konieczny i wystarczający ludzką eudajmonię. Dobro, dążącemu do niego inno-bytowi udziela szczęścia przez partycypację. Jest ono ostatecznym kresem szczęścia. Por. W. Stróżewski, *Arcydialog Platona*, dz. cyt., s. 385.

71 W sformułowaniu „Jedno jest Miarą wszystkiego” wszystko oznacza wielość bytów. Platon stał na stanowisku, że ostatecznych pryncypiów nie da się zdefiniować, wychodząc od niższych klas bytów. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 140. Étienne Gilson twierdzi, że definicja idei Dobra jako bóstwa była przypisywana Platonowi przez jego komentatorów. Dowodem na to ma być

Kolejnym starożytnym filozofem, którego dociekania, także w odniesieniu do problematyki dobra, znacząco wpłynęły na myśl filozoficzną następnych pokoleń, był **Arystoteles**. W swoich poglądach na temat najwyższego dobra przedstawia on więcej niż jedno stanowisko. Egzemplarycznym dziełem prezentującym pluralizm poglądów na temat najwyższego dobra jest *Etyka nikomachejska*, w której spotykamy się, jak twierdzi profesor Tatarkiewicz, z trzema rodzajami stanowisk etycznych<sup>72</sup>. Różność stanowisk potwierdza rozwój myśli filozoficznej Stagiryty. Ten brak konsekwencji, który objawia się w pluralizmie poglądów na dany temat, jest charakterystyczną cechą jego dzieł<sup>73</sup>.

Arystoteles, jak podaje Tatarkiewicz, był myślicielem szczególnego typu: korzystał z różnych źródeł, kierował myśl różnymi drogami i do różnych dochodził wyników<sup>74</sup>. Skutkiem takiego działania było przyjmowanie nowych myśli, przy jednoczesnym uznawaniu starych poglądów swoich poprzedników<sup>75</sup>. W doborze tych poglądów kierował się zdrowym rozsądkiem, stąd historia filozofii nazywa go filozofem zdrowego rozsądku<sup>76</sup>.

Stagiryta podejmuje także wnikliwą analizę zagadnień aksjologicznych. Pytając go: „Czym jest dobro?”, otrzymujemy odpowiedź następującej treści: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie, jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”<sup>77</sup>. Zgodnie z tym określeniem dobro jest celem. Człowiek realizuje wiele celów, jednak są to tylko cele-środki

---

fakt, że w żadnym tekście Platona nie ma tego utożsamienia. Por. É. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 34. Platon poprzez Sokratesa w *Państwie* stwierdza, że o Dobru nie może mówić otwarcie, lecz jedynie aluzyjnie. Por. Platon, *Państwo*, t. 1, dz. cyt., s. 347–348 (506d-e) oraz s. 353 (509c).

72 Por. W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki. Studium z Arystotelesa*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane*, t. 1: „Droga do filozofii” i inne dzieła filozoficzne, Warszawa 1971, s. 325.

73 Por. W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki*, dz. cyt., s. 331.

74 Por. W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki*, dz. cyt., s. 334.

75 Tatarkiewicz jest przekonany, że naczelnym pojęć filozofii Arystotelesa nie da się odnaleźć w jednym systemie, ale w szeregu powiązanych ze sobą systemów, tworzących **wielopiętrową budowlę**, której budowniczym jest filozof zdrowego rozsądku. Por. W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, Warszawa 1978, s. 13.

76 Por. W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki*, dz. cyt., s. 329.

77 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5: *Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*, Warszawa 1996, s. 3 (1094a 1-5); Arystoteles, *Etyka wielka*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, dz. cyt., s. 309–311 (1182a); Arystoteles, *Retoryka*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6: *Polityka. Ekonomika. Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka. Zachęt do filozofii. Ustrój polityczny Aten, List do Aleksandra Wielkiego. Testament*, Warszawa 2001, s. 321–322 (1362a); Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 133–134 (1021b 12n). O precyzji Arystotelesowskiej odpowiedzi na pytanie: „co jest dobrem człowieka?” Frederick Copleston pisze: „Aristotle points out that it cannot be answered with which a mathematical problem can be answered, and that owing to the nature of the

do prawdziwie najważniejszego celu, jakim jest dobro<sup>78</sup>. Dobrem, do którego ostatecznie się dąży i którego najbardziej się pragnie, jest eudajmonia<sup>79</sup>. Wspomniana „eudajmonia”, czyli szczęście<sup>80</sup>, będąc celem ostatecznym działania, ma być – twierdzi Arystoteles – motorem wszelkiego działania<sup>81</sup>. Koncepcja dobra ujmująca go w powiązaniu z działaniem jest skoncentrowana nie na jakiejś transcendentnej idei Dobra, jak uczył Platon, lecz dotyczy konkretnych rzeczy<sup>82</sup>. Dobro nie jest czymś istniejącym na zewnątrz, poza rzeczą, lecz w jej wnętrzu, „tkwi w posiadającym je osobniku”<sup>83</sup>. Dobro osiąga się w działaniu właściwym naturze działającego<sup>84</sup>. Z powyższego wynika, że dobro w ogóle polega na działaniu bytu w zgodności z właściwą mu naturą. Zdaniem Arystotelesa człowiek zdobywa dobro najwyższe wtedy, gdy „działanie duszy jest zgodne z rozumem lub nie bez rozumu”<sup>85</sup>. Szczęście, które *in se* polega na działaniu, osiąga człowiek wtedy, gdy owo działanie znajduje się w stanie maksymalnego natężenia i dynamiki, co oznacza, że jest życiem maksymalnie odpowiadającym naturze działającego<sup>86</sup>. *Arete* wszelkiego rodzaju wskazuje na teleologiczny charakter dobra<sup>87</sup>. Cel ów ma swą podstawę w aktywności praktycznej, wynikającej z „wnętrza istoty ludzkiej”.

Idąc za definicją szczęścia zaprezentowaną przez Arystotelesa i uwzględniającą aspekt celowości działań, można stwierdzić za Jeanem Vanierem, że szczęście „nie jest losem wygranym na loterii przez kogoś, kto spokojnie i wygodnie

subject-matter, for human action is the subject-matter of ethics, and human action cannot be determined with mathematical exactitude” (F. Copleston, *A history of philosophy*, t. 1, London 1956, s. 332–333).

78 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 18 (1097a 30–1097b 1); F. Copleston, *A history of philosophy*, t. 1, dz. cyt., s. 332.

79 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 18–19 (1095a 15–25); G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 477; L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, dz. cyt., s. 50; E. Tugendhat, *Wykłady z etyki*, Warszawa 2004, s. 255; F. Copleston, *A history of philosophy*, t. 1, dz. cyt., s. 334.

80 Termin *eudaimonia* tłumaczony przez nowożytny języki jako „szczęście” jest pewną nieścisłością, gdyż posiada on szerszy zakres aniżeli wyraz „szczęście”. Por. W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki*, dz. cyt., s. 325; W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1962, s. 521–530.

81 Por. W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki*, dz. cyt., s. 326; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 118; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 479; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000, s. 148.

82 Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 479.

83 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 12–13 (1096a 10–35). „Aristotle shows the common-sense character of his thought, and that he is not ‘over-transcendental’ or hostile to this earth” (F. Copleston, *A history of philosophy*, t. 1, dz. cyt., s. 335).

84 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 10 (1095b 25–26).

85 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 21 (1098a 7–8).

86 Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 479.

87 Por. S. Blackburn, *Arete*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, dz. cyt., s. 28.



cieszy się swymi dobrami, kto jest szczęśliwy ze swą rodziną, pracą, sukcesem, bogactwami i zaszczytami, albo jest zadowolony z siebie. Szczęście jest aktywnością życiową, która daje ogromną radość, i która jest życiem”<sup>88</sup>. Arystoteles w ten sposób wyraźnie odżegnuje się od upatrywania eudajmonii jedynie w kontemplacji. Człowiek osiąga szczęście w postępowaniu zgodnym ze swą naturą<sup>89</sup>, które prowadzi do tego, co doskonale, czyli maksymalnie dobre w swoim rodzaju<sup>90</sup>.

Człowiek, aby jak najlepiej działał w zgodności z naturą, potrzebuje pewnej dyspozycji. Dyspozycja ta jest dzielnością etyczną, polegającą według Arystotelesa na „zachowaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum”<sup>91</sup>. Rozum jako kryterium rozsądnego działania określa „miarę”, która jest podstawą dla powiązanej ze słuszną oceną trwałej dyspozycji<sup>92</sup>. Trwała dyspozycja podlega właśnie zasadzie umiaru, dzięki której istnieje możliwość utrzymania działań życia praktycznego „po środku”<sup>93</sup>, gdyż jak podaje Arystoteles: „jest dzielność etyczna pewnego rodzaju umiarem, skoro zmierza do środka”<sup>94</sup>. Wśród innych cnót cnota umiaru ma status najwyższej. Arystoteles utożsamiał ją ze sprawiedliwością, ponieważ uważał sprawiedliwość za „największą z cnót”<sup>95</sup>. Sprawiedliwość pojmował jako trwałą dyspozycję do działania w stosunku do bliźnich. Wtedy trwała dyspozycja jest także dzielnością<sup>96</sup> i doskonałością etyczną<sup>97</sup>.

88 Por. J. Vanier, *Smak szczęścia*, Warszawa 2001, s. 31. Ernst Tugendhat twierdzi, że można mówić o etyce Arystotelesa w sensie współczesnego rozumienia jej jako filozofii moralności, z tym, że na pytanie o moralność udziela Stagiryta odpowiedzi nie wprost, lecz poprzez rozważania o szczęściu. Por. E. Tugendhat, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 257.

89 Por. W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki*, dz. cyt., s. 328.

90 Por. Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 133–134 (1021b 12n); W. Tatarkiewicz, *O doskonałości*, Lublin 1991, s. 15.

91 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 58 (1106b 35–1107a 2), s. 46 (1103b 32). Definicja dyspozycji podana przez Arystotelesa brzmi: „Dyspozycja» oznacza wewnętrzny układ przedmiotu, który ma części, albo według miejsca, albo według potencji, albo według formy. Musi, bowiem istnieć jakaś pozycja, jak właśnie wskazuje wyraz «dyspozycja»” (Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 137 [1022b]).

92 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 233 (1144b 25–30).

93 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 57 (1106b 15); W. Tatarkiewicz, *Historia*, t. 1, dz. cyt., s. 119.

94 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 58 (1106b 28–29).

95 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 163 (1129b 29); W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki*, dz. cyt., s. 328; L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, dz. cyt., s. 53; A. Krokiewicz, *Arystoteles*, dz. cyt., s. 67; A. Didymos, *Podręcznik etyki*, Kraków 2005, s. 161; F. Copleston, *A history of philosophy*, t. 1, dz. cyt., s. 341–342.

96 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 164 (1130a 10–15).

97 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 163 (1129b 30–35).

Byt osiąga doskonałość wtedy, gdy osiąga cel. Byty doskonałe nie posiadają braków, a w odniesieniu do dobra „nic lepszego” już nie mogą osiągnąć<sup>98</sup>. W przypadku dobra najwyższego i „tego, co najlepsze”, dzielność etyczna nie jest czymś „pośrodku”, ale czymś „skrajnym”<sup>99</sup>. Rozważając poglądy Arystotelesa w aspekcie filozofii praktycznej, uznanej *par excellence* za jego własną, możemy określić najwyższe dostępne człowiekowi dobro jako eudajmonię, czyli szczęście będące zarazem celem ostatecznym i realnym<sup>100</sup>. Celem owym jest, będący wynikiem odpowiedniego działania, stan życia doskonale zgodnego z właściwościami ludzkiej natury. Działaniami, o których mowa, są działania duchowe, myślowe, cechujące się racjonalnością. Dobro najwyższe, będące wartością immanentną, jest powszechnie dostępne<sup>101</sup>.

## 1.2. Uwzględnienie dorobku filozofów współczesnych

Po omówieniu dorobku filozoficznego filozofów starożytnych, do których nawiązuje Tatarkiewicz, należy przejść do ukazania myśli filozofów współczesnych, którzy wywarli szczególnie wpływ na kształt jego teorii dobra. Pierwszym z nich jest reprezentant brytyjskiej szkoły analitycznej **George Edward Moore**<sup>102</sup>.

98 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 134 (1021b); W. Tatarkiewicz, *O doskonałości*, dz. cyt., s. 15.

99 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 59 (1107a 5–6). Trafnie przedstawia to Copleston, idąc za wykładem profesora Nicolaia Hartmanna, podając „virtue has a double position. (i) As regards the ontological dimension, it is a mean; as regards the axiological dimension, it is excellence or extreme” (F. Copleston, *A history of philosophy*, t. 1, dz. cyt., s. 337).

100 Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., s. 19.

101 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 19 (1097b); Arystoteles, *Polityka*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, dz. cyt., s. 27 (1253a); W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki*, dz. cyt., s. 327–328.

102 Na temat George’a Edwarda Moore’a zob. biogram s. 82, a także M. Hempoliński, *Brytyjska filozofia analityczna*, Warszawa 1974, s. 39–50; F. S. Marchewka, *Semiotyka*, dz. cyt., s. 80–82; P. Kunzmann, F. P. Burkard, F. Wiedmann, *George E. Moore*, w: P. Kunzmann, F. P. Burkard, F. Wiedmann, *Atlas filozofii*, Warszawa 1999, s. 223; M. Środa, *Moore George Edward (1873–1958)*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 1, red. B. Skarga, Warszawa 1994, s. 302–307. Możliwość poznania dokładnego znaczenia, wyrażen czy terminów daje nam szczegółowa analiza. Punktem wyjścia dokładnej analizy filozoficznej jest język, gdyż to w nim zagadnienia są rozstrzygane oraz formułowane. Przedmiotem analizy były dla Moore’a pojęcia i sądy w sensie logicznym. Nie interesował się kwestiami językowymi w ścisłym znaczeniu, lecz szukał znaczeń pojęć. Analiza to pewnego rodzaju definiowanie pojęć oraz sądów logicznych. Jest ona narzędziem pracy, które dotyczyło głównie trzech zagadnień: 1) co filozof głosi o tym, co ma na myśli, gdy wypowiada swe poglądy, 2) jakie znaczenie przypisuje filozof wypowiedzanym poglądom, słowom i zdaniom gramatycznym, 3) jaka jest istota pojęć lub treści myślaných



Moore charakteryzował się tym, że był wysoce wnikliwym realistą, wglębiającym się w dane zagadnie z niezwykłą dokładnością i kunsztem analitycznym. Rozstrzygnięcia niektórych problemów filozoficznych, którymi się zajmował, stanowiły dla wielu filozofów pewnego rodzaju bodziec do refleksji<sup>103</sup>. Moore, podając argumenty za bezpodstawnością kontestacji słuszności realizmu twierdził, iż sam realizm nie musi się bronić, gdyż przemawia za nim jego naturalność. Sprzeciw wobec realizmu, tłumaczy Moore jako konsekwencję pomieszania pojęć. Z owego pomieszania, biorą się różnego rodzaju pojęciowo-znaczeniowe nieporozumienia<sup>104</sup>.

Pytając o to, „co jest dobre”, mamy według Moore’a, możliwość analizy treści wyrazu „dobry”. Konsekwencją nieudzielenia odpowiedzi na powyższe pytanie jest brak jakiegokolwiek uzasadnienia dla poszczególnych sądów etycznych. Moore, podejmując próbę zdefiniowania pojęcia dobry, stwierdza, iż jest ono niedefiniowalne<sup>105</sup>. Według niego: „dobry jest dobry”<sup>106</sup>. Treść tego pojęcia można jedynie starać się przybliżyć, posługując się opisem, przy pomocy zdań syntetycznych<sup>107</sup>. Podane przez Moore’a określenie pojęcia dobra chroni

przez filozofa. Wyniki badań nad problemem, czym jest analiza, przedstawia Moore w swojej rozprawie pod tytułem *O metodzie filozoficznej*. Por. G. E. Moore, *O metodzie filozoficznej*, dz. cyt., s. 36–44. Por. G. E. Moore, *Autobiografia*, w: G. E. Moore, *O metodzie filozoficznej. Wybór tekstów*, wstęp, opracowanie, tł. W. Sady, Warszawa 1990, s. 100–124; W. Sady, *George’a Edwarda Moore’a poglądy na filozofię*, w: G. E. Moore, *O metodzie filozoficznej*, dz. cyt., s. 3–9.

<sup>103</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa 2004, s. 230; M. Środa, *Edward Georg Moore*, dz. cyt., s. 304. Przykładem zainspirowania nauką Moore’a jest osoba Russella, który tak mocno był pod jego wpływem, że wbrew swym naturalnym predyspozycjom przyjął od niego postawę ostrożności – podziwiał go tak bardzo, że pisząc listy do narzeczonej, informował ją, iż szanuje Moore’a „niemal jak boga”. Por. M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1983, s. 50; S. Jedynak, *Z teorii i historii etyki*, Warszawa 1983, s. 180.

<sup>104</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, dz. cyt., s. 228; M. Hempoliński, *Brytyjska filozofia analityczna*, dz. cyt., s. 43; M. Środa, *Moore George Edward*, dz. cyt., s. 303. Moore jest obrońcą realizmu epistemologicznego. Analiza, którą stosował, polegała na opisach definiujących, redukcji składniowej wyrażań oraz na pragmatycznym używaniu wyrażań. Por. C. S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2001, s. 495–496.

<sup>105</sup> Por. T. Ślipko, *Absoluteness and relativity in the ethical axiology of Władysław Tatarkiewicz*, w: *Art transforming life. On Władysław Tatarkiewicz’s aesthetics*, ed. A. Kuczyńska, Warsaw 2006, s. 132. Moore przyjmuje, że istotą definiowania jest rozkład pojęcia na jego składowe. Por. A. Drabarek, *O poznawaniu dobra moralnego. Różne rozumienie intuicji w etyce polskiej*, Lublin 1999, s. 192.

<sup>106</sup> Por. G. E. Moore, *Zasady etyki*, Warszawa 1919, s. 6; B. Przybył, *Percepcja wartości*, „Etyka” 31 (1998), s. 127; M. Środa, *Moore George Edward*, dz. cyt., s. 304.

<sup>107</sup> Por. Z. Szawarski, *Etyka George’a Edwarda Moore’a*, w: G. E. Moore, *Etyka*, tł. Z. Szawarski, Warszawa 1980, s. VII–XXVII, s. XV; B. Przybył, *Percepcja wartości*, dz. cyt., s. 134. *Zdania syntetyczne* to takie zdania, których wartości logicznej nie możemy określić jedynie poprzez analizę znaczeń terminów tworzących zdanie. Por. B. Stanosz, *Wprowadzenie do logiki formalnej. Podręcznik dla humanistów*, Warszawa 1985, s. 8.

przed używaniem quasi-aksjomatów, stosowanych według niego przez Arystotelesa, o treści: *bonum est quod omnia appetunt*<sup>108</sup>. Moore, twierdząc, że pojęcie dobra jako proste nie podlega możliwości zdefiniowania, miał na myśli definicję klasyczną, która polega na podaniu rodzaju oraz różnicy gatunkowej. Pytanie o dobro jest, według niego, „soczewką”, za pomocą której podmiot ma wgląd w fundamenty etyki. Pojęcie dobra, jako niedefiniowalne za pomocą klasycznej definicji podającej rodzaj oraz różnicę specyfikującą<sup>109</sup>, nie może być umieszczane w zakresie *genus proximum* oraz doprecyzowane przez *differentiam specificam*<sup>110</sup>. Wynika z tego, że każda próba zdefiniowania dobra prowadzi do błędu, nazwanego przez Moore’a „naturalistycznym”<sup>111</sup>. Ojciec brytyjskiej szkoły analitycznej twierdzi, że brak definicji pojęcia dobra nie oznacza, iż nie możemy określić, jakie rzeczy są bezwzględnie dobre. Określenie to możliwe jest dzięki intuicji, której niestety aktu poznawczego Moore nie opisał<sup>112</sup>.

Pojęcie „dobry”, jako termin prosty, jest fundamentem definiowania rzeczy i stoi na granicy możliwości definiowania<sup>113</sup>. Przymiotnik „dobry” oznacza właściwości przedmiotu, ze względu na którą ten ostatni nazywany jest wyrażeniem „dobry”. Cecha bycia dobrym jest odrębna od przedmiotu, któremu jest przypisywana. Zakresem pojęcia dobro jest ogół rzeczy, do których odnosi się przymiotnik „dobry”<sup>114</sup>. Moore mocno podkreśla różnicę między jakością „dobry”, która to może być jedną z wielu cech przysługujących rzeczy dobrej, a dobrem samym w sobie<sup>115</sup>. Brak zrozumienia powyżej przytaczanego roz-

108 Por. A. Maryniarczyk, *Dobro*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 614–616.

109 Por. G. E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt., s. 7; M. Środa, *Moore George Edward*, dz. cyt., s. 304; B. Przybył, *Percepcja wartości*, dz. cyt., s. 127.

110 Por. G. E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt., s. 9. Wszelakiego rodzaju definiowanie naturalistyczne w etyce powoduje błąd tak w treści, jak i w formie. Mówiąc ogólnie, *definiens* w tego typu definicjach nie wyczerpuje zakresu *definiendum*. Por. S. Jedynak, *Z teorii i historii etyki*, dz. cyt., s. 181; T. Ślipko, *Absoluteness and relativity*, dz. cyt., s. 132.

111 Por. M. Środa, *Moore George Edward*, dz. cyt., s. 305; T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, dz. cyt., s. 82.

112 Moore pisze: „As it is, I believe the good to be definable; and yet I still say that good itself is indefinable” (cyt. za M. Środa, *Moore George Edward*, dz. cyt., s. 305).

113 Chociaż terminu „dobry” nie da się zdefiniować, to jednak możliwe jest ustalenie, w jakim znaczeniu jest on używany w różnych językach. Por. G. E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt., s. 8.

114 Por. G. E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt., s. 8. Tak zarysowany pogląd odnośnie do rozróżnienia „dobra” i cechy „dobry” implikuje mniemanie o teoriomnogościowej, w ujęciu Moore’a, definicji dobra. Chodzi tutaj o sposób definiowania: „Dobro = ogół wszystkich rzeczy dobrych”. Takie ujęcie predysponuje cały zbiór rzeczy dobrych do określenia własności „bycia dobrym”. Można to zapisać tożsamościowo: „x jest dobrem = x należy do zbioru rzeczy dobrych”. Por. B. Przybył, *Percepcja wartości*, dz. cyt., s. 128.

115 Por. G. E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt., s. 11. Moore, aby rozstrzygnąć, czy dana rzecz jest dobra, stosował tzw. metodę absolutnej izolacji. Polegała ona na wyabstrahowaniu danej rzeczy spomiędzy

różnienia implikuje w konsekwencji błąd naturalistyczny<sup>116</sup>. Błąd ten, według Moore'a, będąc największym błędem w definiowaniu, polega na utożsamieniu pojęć etycznych nienaturalnych, jak na przykład dobro, z pojęciami związanymi z naturalnymi właściwościami rzeczy<sup>117</sup>. Przykładem definiowania naturalistycznego jest definicja: „dobre jest to, co jest przyjemne”<sup>118</sup>.

Moore, posługując się tzw. argumentem „otwartego pytania”, dobitnie wykazuje, że nie ma możliwości zdefiniowania pojęcia oceniającego. Metoda otwartego pytania prowadzi do postawienia pytania o treści: „czy dobrym jest to wszystko, dzięki czemu osiąga się stan opisywany terminem opisującym”, czy „termin «dobry» ma inne znaczenie”<sup>119</sup>. Problem ów rozważa Moore następująco: przyjmijmy jako definicję dobra wyrażenie: „przyjemność jest dobrem”. Możemy zapytać: „czy przyjemność jest ostatecznie dobra?”, to znaczy czy przyjemność jest tożsama z dobrem. Jeżeli dobro jest przyjemnością, to możemy, twierdzi Moore, termin „dobro” i „przyjemność” traktować tożsamo, a w konsekwencji nie jest błędem sformułowanie: „przyjemność jest przyjemna”. Okazuje się, twierdzi Moore, że dobro i przyjemność stanowią odrębne kategorie, stąd nie można ich utożsamiać. A zatem zawsze z sensem możemy zapytać, czy całość określana jako dobro jest dobra<sup>120</sup>.

---

wszystkich innych z nią związanych. Następnie tę totalnie wyizolowaną rzecz poddajemy intuicji. Moore pisze o niej wielokrotnie, przykładowo: „Metoda, którą posługiwałem się dla wykazania, że sama przyjemność nie jest jedynym dobrem, polegała na rozważaniu, jaką wartość przypisywalibyśmy przyjemności, gdyby istniała ona w absolutnym odosobnieniu, odarta ze wszystkich, zazwyczaj jej towarzyszących, rzeczy” (G. E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt., s. 90). Por. B. Przybył, *Percepcja wartości*, dz. cyt., s. 137. Stosowana przez Moore'a metoda epistemologiczna pozwala przypisać mu stanowisko będące opozycją do holizmu, a jest nim tzw. atomizm. Por. P. Gutowski, T. Szubka, *Fazy rozwoju filozofii brytyjskiej w XX wieku*, w: *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, red. P. Gutowski, T. Szubski, Lublin 1998, s. 15.

116 Por. G. E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt., s. 10; Z. Szawarski, *Etyka George'a Edwarda Moore'a*, dz. cyt., s. XIV; M. Środa, *Moore George Edward*, dz. cyt., s. 304; H. Juroś, *Przedmiot etyki w ujęciu G. E. Moore'a*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 6 (1968) nr 1, s. 230.

117 Określenie „naturalny” Moore rozumie jako pojęcie z zakresu nauk przyrodniczych i psychologicznych. Por. G. E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt., s. 39.

118 Por. S. Blackburn, *Błąd naturalistyczny*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, dz. cyt., s. 50. Moore podaje za przykład błędu naturalistycznego definicję teleologiczną dobra autorstwa Arystotelesa: *bonum est quod omnia appetunt*. Por. A. Maryniarczyk, *Dobro*, dz. cyt., s. 616; G. E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt., s. 10–11; P. Kunzmann, F. P. Burkard, F. Wiedmann, *George E. Moore*, dz. cyt., s. 223. Moore nie wyklucza jednak, że do rzeczy dobrych można stosować również orzeczniki, np. „przyjemny” czy „pożądany”. Por. M. Środa, *George Edward*, dz. cyt., s. 304; T. Biesaga, *Zarys metaetyki*, dz. cyt., s. 26.

119 Por. G. E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt., s. 17; S. Blackburn, *Argument otwartego pytania*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, dz. cyt., s. 30; S. Jedynak, *Z teorii i historii etyki*, dz. cyt., s. 181.

120 Por. M. Fritzhand, *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*, Warszawa 1970, s. 117.

Dobro jest jakością prostą, intuicyjnie uchwyconą<sup>121</sup>. To, że dobro jest jakością prostą, wiemy z argumentu otwartego pytania, bo gdyby nią nie było, to musiałaby być jakością złożoną, albo w ogóle musiałoby nie istnieć. Cecha dobra istnieje i jest jedyna w swoim rodzaju, dlatego musi być cechą prostą.

Naturalistyczny błąd definiowania popełniamy wtedy, gdy, jak twierdzi autor *Principia ethica*, będziemy orzekać: „to jest dobre”, myśląc jednocześnie, że rzecz będąca przedmiotem naszych osądów jest zarazem w ustalonej relacji do innej rzeczy<sup>122</sup>. Dobro w ujęciu Moore’a jest jakością nie-naturalną, a przedmiotnik „dobry” nie oznacza cechy empirycznej<sup>123</sup>. Wszystkie teorie uzależniające wartość dobra od jakiejś cechy z płaszczyzny empirycznej lub metafizycznej traktuje Moore jako błędne<sup>124</sup>.

Analiza krytyczna dzieł Moore’a wykazuje, że w uprawianiu filozofii opowiada się za minimalizmem merytorycznym oraz maksymalizmem metodologicznym<sup>125</sup>. Konsekwencją przyjętego przez niego systemu metodologicznego w rozważaniach o dobru są odpowiedzi na pytania: „Które poszczególne rzeczy są dobre?” oraz „Który rodzaj rzeczy jest dobry?”.

Na kolejnym etapie refleksji Moore odpowiada na pytanie: „Jakie jest określenie dobra samego?”<sup>126</sup>. Pierwsze dwa z postawionych pytań nie mają odpowiedzi *sensu stricte* w zakresie rozważań etyki naukowej. Dopiero trzecie zagadnienie jest niejako celem badań etycznych<sup>127</sup>. Poprawne określenie racji ostatecznych, na fundamencie których możliwe jest rozstrzygnięcie o wartości etycznej danych zdarzeń, wymaga jasnego określenia dobra, które – ujęte

121 Por. T. Biesaga, *Zarys metaetyki*, dz. cyt., s. 28–29.

122 Por. G. E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt., s. 37.

123 Por. G. E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt., s. 40.

124 Por. G. E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt., s. 40. Na s. 38 Moore twierdzi, że taki sposób definiowania przeoczy możliwości istnienia etyki jako nauki. Etyka jako nauka jest według niego niesprowadzalna do nauk opisowych oraz nie należy jej opierać na metafizyce. Przeciwno niezależności etyki jako nauki opowiadano się poprzez twierdzenia mówiące o głównym przedmiocie etyki, czyli „dobru”, w odniesieniu do innych nauk, czy to bliskich etyce, jak antropologia, psychologia, socjologia, czy choćby skrajnie różnych, jak na przykład biologia. Por. H. Juros, *Przedmiot etyki w ujęciu G. E. Moore’a*, dz. cyt., s. 230.

125 Por. H. Juros, *Przedmiot etyki w ujęciu G. E. Moore’a*, dz. cyt., s. 224. Tadeusz Styczeń uważa, że Moore pomimo trafnej tezy o tym, że dobro jest niedefiniowalne, przyjmuje względem tej tezy błędną przesłankę. Błąd polega na tym, że Moore zredukował dobro do czegoś, co dobrem nie jest. Dobro, będąc samo w sobie cechą nieempiryczną, może być uchwycone tylko intuicyjnie. W konsekwencji rezultat aktu intuicji jest nieweryfikowalny empirycznie. Por. T. Styczeń, *Problem możliwości etyk*, dz. cyt., s. 83.

126 Por. G. E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt., s. 3.

127 Zasadniczym zadaniem etyki naukowej jest zatem studium treści orzecznika „dobry”. Por. H. Juros, *Przedmiot etyki w ujęciu G. E. Moore’a*, dz. cyt., s. 227.

pojęciowo – ma, jak to zostało zaznaczone wcześniej, status pojęcia bazowego, czyli fundamentalnego dla definiowania na terenie etyki w ogóle. Z powyższego wynika, że natura dobra, będąc przedmiotem etyki, jest także warunkiem określenia dla samej etyki oraz implikuje rozumienie natury zdań etycznych i możliwość ich tworzenia<sup>128</sup>.

Moore jest zwolennikiem i głosicielem aksjologicznego obiektywizmu i absolutyzmu. Wartości są obiektywne, gdyż istnieją w sposób niezależny od jakiegokolwiek rodzaju naszych zachowań. Wartości także posiadają status bezwzględnych, czyli niezmiennych. Tym, co przemawia za ich obiektywnością, jest przede wszystkim ich kategoryczność, zobowiązująca nas do tego, aby dane wartości realizować<sup>129</sup>. Elementem podstawowym definiowalności w etyce, a zarazem kategoryzowania jej twierdzeń, jest wartość dobra. Z analitycznego punktu widzenia dobro jest zatem nieredukowalną do niczego pryncypialną jakością, do której można dotrzeć poznawczo jedynie za pomocą intuicyjnego aktu świadomości<sup>130</sup>. Intuicja<sup>131</sup> jest podstawowym sposobem poznawania, na którym opiera się wiedza etyczna. Moore, jako aksjologiczny intuicjonista<sup>132</sup>, upatrywał w intuicji swoisty czynnik, dzięki któremu następował proces „uprzytamniania sobie principów etyki”. Intuicja miała zapewniać finalne rozstrzygnięcie stwierdzające prawdziwość lub fałszywość zdań

128 W konsekwencji tak ujętego przedmiotu etyki sama etyka wykazuje cechy nauki epistemologicznej i teoretycznej, a nie praktycznej. Por. H. Juros, *Przedmiot etyki w ujęciu G. E. Moore'a*, dz. cyt., s. 228.

129 Zwolennikami obiektywizmu i absolutyzmu wartości etycznych w starożytności byli: Sokrates i Platon, w myśli współczesnej oprócz Moore'a: Brentano, Scheler, Hartmann i Hildebrand. Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, dz. cyt., s. 573.

130 Por. P. Kunzmann, F. P. Burkard, F. Wiedmann, *George E. Moore*, dz. cyt., s. 223.

131 Intuicjonizm aksjologiczny posiada wiele odmian. Por. S. Jedynek, *Z teorii i historii etyki*, dz. cyt., s. 179.

132 Z metodologicznego punktu widzenia Moore był przedstawicielem intuicjonizmu. Jednak w przedmowie do *Zasad etyki*, pisze, że „nie jest intuicjonistą w zwykłym znaczeniu tego terminu” (G. E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt., s. VII). Zauważa, że istnieją jakieś proste jakości naturalne, niemożliwe do poznania drogą zmysłową czy dedukcyjną oraz że istnieją pewnego rodzaju swoiste twierdzenia filozoficzne cechujące się oczywistością. Poznanie intuicyjne nie jest poznaniem zmysłowym. Moore odcina się od intuicjonizmu psychologicznego, mówiącego o powszechnej dyspozycji ludzi do bezbłędnego rozpoznawania dobra i zła. Intuicjonizm w jego ujęciu nie przyjmuje *extra-sensory perception* i w konsekwencji odrzuca w etyce klasyczną definicję prawdy, gdyż brak owego wewnętrznego zmysłu nie daje zgodności pewnych twierdzeń etycznych z opisaną przez nie rzeczywistością. Por. Z. Szawarski, *Etyka George'a Edwarda Moore'a*, dz. cyt., s. XVII; M. Środa, *Moore George Edward*, dz. cyt., s. 305; B. Przybył, *Percepcja wartości*, dz. cyt., s. 136.

etycznych<sup>133</sup>. Według Moore'a poznanie intuicyjne jest bezpośrednie i tak klarowne, „jak widzenie kolorów otaczającej nas przykładowo flory”<sup>134</sup>.

Tak, jak było to już wcześniej zaznaczone, niemożliwość zdefiniowania pojęcia dobra nie oznacza niemożliwości określenia dobra samego. Jak wiemy ze studium nad Moorowską koncepcją dobra, wszelka próba zdefiniowania tego pojęcia, które jest niedefiniowalne, prowadzi do błędu naturalistycznego.

Niemożność zdefiniowania pojęcia dobra, wcale, według Moore'a, nie uniemożliwia ujęcia poznawczego samego dobra. Możliwe jest to dzięki intuicji. Intuicja, którą posiadamy o tym, co dobre, nie jest jego zdaniem kryterium prawdziwości sądów etycznych. Intuicja jako źródło poznania jakości nienaturalnej, jaką jest dobro, pozwala poznać je w prostym, bezpośrednim akcie poznawczym. Nie wiadomo natomiast, jaka jest natura tegoż aktu, który daje nam wiedzę oczywistą<sup>135</sup>. Moore jako intuicjonista aksjologiczny przyjmuje, że przedmiotem intuicji są wartości; w tym punkcie jego stanowisko pokrywa się ze stanowiskiem Tatarakiewicza.

Koncepcja Brentana<sup>136</sup> na temat dobra związana jest organicznie z płaszczyzną psychologii, problematyką intencjonalności zjawisk psychicznych, ich podziałem oraz zagadnieniem oczywistości<sup>137</sup>. Wiedza zdobywana we wszelakiego rodzaju dziedzinach i dyscyplinach naukowych, także filozoficznych, musi być, według niego, oparta na doświadczeniu<sup>138</sup>. Wszelakiego rodzaju twierdzenia mają charakter zdań syntetycznych. Filozofia, według Brentana, także posiada status wiedzy empirycznej, a zawdzięcza go psychologii<sup>139</sup>. Psychologia ma możliwość opierania się na doświadczeniu wewnątrz-wglądowym, a empiryczność ma gwarantować filozofii aposterioryczność. Przedmiotem doświadczenia wewnętrznego w koncepcji Brentana były akty przeżyć wewnętrznych<sup>140</sup>. Przedmiot doświadczenia to czynność, w odróżnieniu od

133 Emotywiści uważają, że pogląd Moore'a o niemożliwości określenia słuszności czy niesłuszności danego sądu etycznego prowadzi do nihilizmu etycznego. Por. S. Jedynak, *Z teorii i historii etyki*, dz. cyt., s. 171.

134 S. Jedynak, *Z teorii i historii etyki*, dz. cyt., s. 183.

135 Por. Z. Szawarski, *Etyka George'a Edwarda Moore'a*, dz. cyt., s. XVII.

136 Na temat Franza Clemensa Brentana zob. biogram s. 83, a także: S. Kowalczyk, *Brentano Franz Clemens*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 684-686.

137 Por. W. Tatarakiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, dz. cyt., s. 161.

138 Stanowisko Brentana dotyczące empirycznej bazy filozofii zostało podważone. Główny zarzut postawiono możliwości zastosowania metod nauk przyrodniczych do badań nad rzeczywistością transcendentną. Por. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 201, 205.

139 Por. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 209.

140 Por. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 211.



treści, która jest związana z aktem, będąc zarazem czymś odrębnym od niego. Brentano kładzie mocny akcent na zbadanie natury nieuchwytnych, w mniemaniu wielu ówczesnych uczonych, aktów psychicznych<sup>141</sup>. Nie twierdzi on, jak współczesny mu sławny psycholog Wilhelm Maximilian Wundt, że świadomość to zbiór treści wewnętrznych doświadczeń, lecz podejmując badania nad samymi aktami, stwierdza, że one, mając charakter psychiczny, skierowane są jedynie ku treściom fizycznym<sup>142</sup>. Konstytutywną cechą zjawisk psychicznych jest ich ukierunkowanie na fizyczny przedmiot. Owo charakterystyczne dla aktów skierowanie ku przedmiotom jest nazwane przez Brentana intencjonalnością<sup>143</sup>. Intencjonalność w wyraźny sposób oddziela zjawiska fizyczne od aktów psychicznych. Brentano zauważa, że wszystkie akty świadomości<sup>144</sup> są intencjonalne, czyli skierowane ku przedmiotom transcendentnym wobec zbioru aktów doświadczeń wewnętrznych.

Takich właśnie zjawisk, w mniemaniu Brentana, nie należy mieszać z żadnymi zdarzeniami rozgrywającymi się w świecie zewnętrznym. W konsekwencji powyższego zrozumiałe jest Brentanowskie stwierdzenie mówiące o tym, że jedynie akty mają charakter immanentny świadomości, natomiast przedmioty owych aktów intencjonalnych są transcendentne<sup>145</sup>. Brentano wyróżnił trzy rodzaje zjawisk psychicznych, a mianowicie: **przedstawienia, sądy i zjawiska emocjonalne**<sup>146</sup>. Pośrednio i bezpośrednio owym typom zjawisk przyporządkował idee piękna, dobra i prawdy. Dobro jest tym, co łączy się z miłością bądź niechęcią<sup>147</sup>. Etyka, która zajmuje się ustaleniem stosunku w ramach miłości i niechęci do określonych wartości, jest normatywną nauką filozoficzną<sup>148</sup>.

Dobrem, w ujęciu Brentana, jest to wszystko, co wywołuje „słuszne upodobanie”<sup>149</sup>. To natomiast, co słuszne w upodobaniu, odnosi się do dóbr moral-

141 Psychologia do czasów Brentana nie brała pod uwagę jako przedmiotu badań aktów doświadczeń wewnętrznych, lecz treści owych doświadczeń. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, dz. cyt., s. 157.

142 Por. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 222.

143 Por. D. Frydman, *Zagadnienie oczywistości u Franciszka Brentana*, w: *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. T. Czeżowski, Warszawa 1960, s. 57.

144 Świadomość według Brentana jest zespołem charakteryzujących się intencjonalnością aktów psychicznych. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, dz. cyt., s. 157.

145 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, dz. cyt., s. 157.

146 Por. D. Frydman, *Zagadnienie oczywistości*, dz. cyt., s. 56.

147 Piękno to doskonałe przedstawienie, a prawda jest doskonałym sądem. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, dz. cyt., s. 159.

148 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. 3, s. 158.

149 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. 3, s. 160.

nych przyjemnościowych oraz umysłowych. Brentano twierdzi, że wszystkie dobra mają charakter skończony, a zwiększają się poprzez mnożenie ich liczby. Według niego imperatywem kategorycznym-moralnym jest pomnażanie dobra tak teraźniejszego, jak i przeszłego, swojego oraz cudzego, gdyż celem życia jest zwiększanie dobra w świecie. Miarą dobra mają być fakty oczywiste, które to lokują się w doświadczeniu wewnętrznym<sup>150</sup>.

Brentano porusza zagadnienie oczywistości, które analizuje w kontekście analiz poznania wartości. Za Arystotelesem i Leibnizem wyróżnia dwa rodzaje sądów oczywistych, danych nam bezpośrednio<sup>151</sup>. Oczywistość, twierdzi, w ścisłym rozumieniu przysługuje tylko sądom. Sądy te są: asertorycznie dane w doświadczeniu wewnętrznym; wyrozumowane, analityczne, wynikające bezpośrednio z pomyślenia odpowiednich pojęć<sup>152</sup>.

Sądy oczywiste to niewymagające uzasadnienia fundamentalne pewniki w poznawaniu<sup>153</sup>. Cechują się one także tym, że chronią przed popadnięciem w błąd *regressus in infinitum*<sup>154</sup>.

W rozprawie zatytułowanej *Gedankengang zur Lehre von der Evidenz* Brentano analizuje zagadnienie **nieuzasadniałości** sądów oczywistych. W toku analiz skupia się nad następującymi zagadnieniami: są sądy fałszywe i prawdziwe; spośród sądów prawdziwych niektóre są niesłuszne; sądy są słuszne wtedy, gdy są oczywiste; oczywistość nie polega na wyprowadzeniu jej z innych sądów; sądy oczywiste nie wynikają z żadnych przesłanek i są przyjęte bez dowodu<sup>155</sup>.

Sądy oczywiste są pewne, niedowodliwe, bezpośrednie, gdyż oczywistość nie dopuszcza żadnego rodzaju wątpliwości<sup>156</sup>. Oczywistość jest skorelowana z dwoma rodzajami poznawania: ze spostrzeżeniem wewnętrznym oraz z poznaniem *a priori*<sup>157</sup>.

Z kolei **William David Ross**<sup>158</sup>, jak twierdzi Stanisław Soldenhoff, w teorii dobra kieruje się głównie ujęciami z pola wartościowania potocznego.

150 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. 3, s. 161.

151 Por. D. Frydman, *Zagadnienie oczywistości*, dz. cyt., s. 61.

152 Por. D. Frydman, *Zagadnienie oczywistości*, dz. cyt., s. 61.

153 Por. D. Frydman, *Zagadnienie oczywistości*, dz. cyt., s. 67.

154 Por. D. Frydman, *Zagadnienie oczywistości*, dz. cyt., s. 68.

155 Por. D. Frydman, *Zagadnienie oczywistości*, dz. cyt., s. 68.

156 Por. D. Frydman, *Zagadnienie oczywistości*, dz. cyt., s. 73.

157 Por. A. Chrudzinski, *Brentanowska filozofia moralności*, „Etyka” 31 (1998), s. 113.

158 Na temat Williama Davida Rossa zob. biogram s. 83, a także: W. Dłubacz, *Ross William David*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, s. 824–825.



Podstawowe kategorie dobra wyprowadza Ross z fenomenów nazywanych potocznie realiami życia<sup>159</sup>.

Jeżeli chodzi o umiejscowienie dobra w jakiejś rzeczywistości bytowania, to na pewno nie jest on zwolennikiem ujęć idealistycznych. W tej kwestii wydaje się być bliski poglądom Moore'a, czyli umieszcza dobra w rzeczach realnych<sup>160</sup>. Ross za Moore'em uważa też, że każdy badacz etyki, rozpoczynając analizę problematyki dobra, powinien rozpocząć od zwrócenia uwagi na poznanie istoty tej wartości<sup>161</sup>. Uzasadniając potrzebę poznania istoty dobra, podaje następujące argumenty: (1) uważamy za dobre moralnie pewne osoby, dyspozycje, działania, i w konsekwencji, aby zrozumieć, dlaczego coś jest dobre, musimy znać istotę bycia dobrym; (2) fakt sprowadzenia naszych obowiązków i powinności do urzeczywistnienia dobra<sup>162</sup>.

Według Rossa pewnym bodźcem nakłaniającym nas do analizy dobra jest tak zwana moc *general duty*. Jest to pewnego rodzaju uzależnienie ujęć deontologicznych od aksjologicznych<sup>163</sup>. Dobro w analizie Rossa ujęte jest w znaczeniu **atrybutywnym** oraz **predykatywnym**. Znaczenie atrybutywne dobra charakteryzuje się tym, że możemy traktować za dobre to wszystko, co ma znaczenie instrumentalne, funkcjonalne, pragmatyczne, czyli posiada cechy zależne od ludzkich potrzeb. Można także, twierdzi Ross, uważać za dobre wszystkie skutki, wytwory twórczości człowieka. W takim znaczeniu będzie to także pewnego rodzaju forma pochwały, aprobaty dla twórcy<sup>164</sup>. Znaczenie predykatywne dobra charakteryzuje się tym, że uważa się za dobre jakieś rzeczy, na przykład przyjemność jest dobra lub człowiek jest dobry<sup>165</sup>. Ross przyjmuje za Moore'em koncepcję dobra absolutnego jako przedmiotu wartościowego samego w sobie, czyli wartościowego bez uzależnienia od innej rzeczy oraz jakichkolwiek działań czy ich skutków<sup>166</sup>.

W rozprawie *The right and the Good* (1930) Ross broni obiektywności dobra, ukazując je jako własność nienaturalną<sup>167</sup>, podtrzymuje także pogląd

159 Por. S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym*, Warszawa 1969, s. 141.

160 Por. S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym*, dz. cyt., s. 141.

161 Por. S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym*, dz. cyt., s. 142.

162 Por. S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym*, dz. cyt., s. 143.

163 Por. S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym*, dz. cyt., s. 143.

164 Por. S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym*, dz. cyt., s. 147.

165 Por. S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym*, dz. cyt., s. 148.

166 Por. S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym*, dz. cyt., s. 149.

167 Por. S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym*, dz. cyt., s. 152.

Moore'a o niedefiniowalności i absolutyzmie dobra<sup>168</sup>. Dobro jako absolutne i obiektywne jest fundamentem dla norm etycznych, które to mają charakter subiektywny i relatywny. Dobro poznawane jest intuicyjnie. Rodzaj intuicji natomiast to „intuicja racjonalistyczna *a priori*”<sup>169</sup>.

---

<sup>168</sup> Por. S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym*, dz. cyt., s. 153.

<sup>169</sup> Por. S. Soldenhoff, *Wprowadzenie do etyki*, Warszawa 1972, s. 45.

## 2

# Wartość dobra i sposób jego poznawania w ujęciu Władysława Tatarkiewicza

W celu dokładniejszego umiejscowienia dobra w świecie wartości należy najpierw zapoznać się ze sposobem rozumienia i uprawiania przez Tatarkiewicza bardziej ogólnej dziedziny wiedzy, jaką jest aksjologia. Z tego względu zadaniem pierwszego punktu tego rozdziału będzie omówienie przedmiotu aksjologii, możliwości definiowania oraz hierarchii wartości. Natomiast w ramach drugiego punktu rozważane będą kwestie metodologiczno-teoriopoznawcze dotyczące zdobywania i uzasadniania wiedzy o wartościach.

W toku prowadzonych rozważań uwzględniane też będą ważniejsze podobieństwa, różnice czy związki koncepcji Tatarkiewicza z osiągnięciami innych filozofów w tej dziedzinie.

### 2.1. Teoria wartości

Prace badawcze Tatarkiewicza obejmowały zagadnienia z wielu płaszczyzn i dziedzin wiedzy, między innymi z zakresu filozofii, estetyki, teorii wartości, historii sztuki. Przyjmuje się, że do najbardziej samodzielnych rozwiązań Tatarkiewicz doszedł w ramach aksjologii<sup>1</sup>. Metoda, jaką posłużył się w tej dziedzinie wiedzy, charakteryzuje się tym, że poprzez krytykę historycznych poglądów oraz precyzyjną analizę językową tekstów filozoficznych śledzi proces rozwoju interesujących go pojęć i idei.

Aksjologia, według niego, jest nauką, która posługuje się abstrakcją. Objawia się ona w tym, że spośród względnych związków między konkretnymi

---

<sup>1</sup> Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, w: *Człowiek i wartości moralne*, red. Z.J. Czarnecki, S. Soldenhoff, Lublin 1989, s. 290.

i złożonymi dobrami wydobywa proste, bezwzględne i obiektywne wartości, szeregując je, a następnie tworząc z nich układ pierwszych przesłanek dla wyprowadzenia innych ocen<sup>2</sup>. Profesor podejmuje także próbę zdefiniowania pojęcia wartości, określenia sposobu ich poznawania oraz ukazania istniejącej wśród nich hierarchii. Jego zdaniem właśnie klasyfikacja oraz hierarchizacja wartości jest głównym zadaniem aksjologii<sup>3</sup>. Do niej należy także analizowanie, „jakie przedmioty posiadają cechę dobra, a jakie posiadają cechę zła”<sup>4</sup>.

Podobny sposób patrzenia na powyższe zagadnienie prezentuje Moore, stwierdzając w *Principia ethica*, że termin „etyka” stosuje dla „oznaczenia ogólnych dociekań w sprawie, jakie rzeczy są dobre”<sup>5</sup>. Ogólna teoria wartości jest źródłem i fundamentem dla wszystkich aksjologii szczegółowych, które w swych ramach dokonują wglębnych analiz oraz klasyfikacji wartości<sup>6</sup>.

Aksjologia w koncepcji Tatarkiewicza, mocno związana z teorią poznania, zostaje oddzielona od ontologii. Profesor zakłada wyraźnie dychotomiczny status dla bytu i wartości<sup>7</sup> oraz adaptuje neokantowską ich dualistyczność<sup>8</sup>. W swoim podejściu do aksjologii idzie także za szkołą brytyjską, z Moore’em jako jej wybitnym reprezentantem, i wraz z nim zarzuca klasycznej teorii wartości **błąd naturalistyczny**<sup>9</sup>. Tatarkiewicz postrzega etykę jako dyscyplinę odpowiadającą w pierwszym rzędzie nie na pytanie: „Jak ze względów moralnych należy postępować?”, ale „Co jest dobre, a co złe?”. Dopiero po dokonaniu tego

2 Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 293.

3 Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości. Czyli co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*, w: W. Tatarkiewicz, *Parerga*, red. E. Nowakowska, Warszawa 1978, s. 69.

4 W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane*, t. 1, dz. cyt., s. 81.

5 G. E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt., s. 2.

6 Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 292.

7 Por. R. Wiśniewski, *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, „Etyka” 16 (1978), s. 137.

8 Władysław Tatarkiewicz w dyskusji z Mieczysławem Albertem Krąpcem na temat dualistycznego porządku bytu i wartości wypowiada się tak: „W rzeczach abstrakcyjnych rola aparatury pojęciowej jest szczególnie wielka: kto przywykł do jednej aparatury, temu trudno przejść do innej. Co do mnie, to jestem przyzwyczajony do innej niż o. Krąpiec: jest ona dualistyczna, przyjmuje dwa różne porządki: porządek bytu i porządek wartości, które się czasem stykają, ale bynajmniej nie zawsze. *In ordine divino* są jednym, ale dla człowieka byt i wartość to są dwie różne rzeczy i wydaje się sztuczne próbowanie ich łączenia. *Ens et bonum convertuntur*: to się w mych pojęciach nie mieści” (W. Tatarkiewicz, *Głos w Dyskusji po odczycie M. A. Krąpca OP, Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, „Znak” 1965 nr 130, s. 433). Por. S. Borzym, *Przeszłość dla przyszłości*, Warszawa 2003, s. 316.

9 Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 293. **Błąd naturalistyczny** polega na utożsamianiu pojęć etycznych z pojęciem naturalnym. Pojęciem „naturalnym” jest cecha przedmiotu, ze względu na którą jest ów przedmiot traktowany jako dobry bądź zły. Por. G. E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt., s. 10.

jest czas na tworzenie reguł postępowania<sup>10</sup>. Etyka, twierdzi Tatarkiewicz, ma fundament w teorii wartości, a ściślej w zdaniach o wartościach. Zdania te mają charakter bezdowodowy i oczywisty<sup>11</sup>. Oznacza to, że są prawdziwe i nie wymagają uzasadnienia. Aby dać solidne fundamenty dla rozważań aksjologicznych, należy najpierw wyeksponować sposób ujmowania, a także definiowania wartości jako takiej.

Zdaniem Tatarkiewicza termin „wartość” przechodzi w XIX wieku z ekonomii do filozofii<sup>12</sup>. Początkowo był on używany niezbyt często oraz niezadko zastępowany słowem „dobro”<sup>13</sup>. Nawiązując do teorii Moore’a, profesor twierdzi, że podanie definicji wartości jest niemożliwe, gdyż jest ona czymś „pierwszym”<sup>14</sup>. Wszelakiego rodzaju próba klasycznego definiowania pojęcia wartości okazuje się w rezultacie jedynie „zastąpieniem” bądź „omówieniem” owego terminu. Zastąpienie polega na tym, że zamiast terminu „wartość” wstawia się inny wyraz, mniej lub bardziej adekwatny. Omówienie natomiast charakteryzuje się tym, że określając daną cechę, uważa się ją za wartość, która czemuś przysługuje. W omówieniu eksponuje się wartość jako właściwość rzeczy, ze względu na którą owej rzeczy chcemy bądź potrzebujemy<sup>15</sup>. Tatarkiewicz dostrzega pewne wątpliwości w związku z podawaniem charakterystyki wartości.

Pierwsza dotyczy filozoficznego charakteru terminu „wartość” i widoczna jest przy użyciu tego wyrazu na określenie własności rzeczy lub samej rzeczy, która ową własność ma posiadać. Wątpliwe wydaje się stosowanie tego terminu jedynie na oznaczanie nim właściwości rzeczy pod względem dodatnim bądź ujemnym.

Drugą trudnością jest zamienne stosowanie rzeczowników „wartość”, „cena” i „dobro”. Brak adekwatności w tożsamościowym zrównywaniu owych

10 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 83; P. Smoczyński, *Przedmowa*, w: *Dobro i oczywistość*, red. P. J. Smoczyński, Lublin 1989, s. 7.

11 Por. P. Smoczyński, *Przedmowa*, w: *Dobro i oczywistość*, dz. cyt., s. 7–8.

12 Władysław Tatarkiewicz twierdzi, że wprowadzenie tego terminu do filozofii zawdzięczamy Friedrichowi Nietzsche. Miał on głosić hasło „przewartościowania wszystkich wartości”. Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 60. Filozofami, którzy przyczynili się do rozwoju aksjologii jako odrębnej dyscypliny naukowej, byli głównie filozofowie austriaccy i niemieccy. Do grupy filozofów austriackich zaliczyć należy: Alexiusa Meinonga oraz Franza Brentana, do niemieckich: Heinricha Rickerta, Eduarda Sprangera oraz Maxa Schelera. Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 13.

13 Starożytni utożsamiali termin „wartość” z terminami „dobro” oraz „piękno”. Por. W. Tatarkiewicz, *Czy w dziejach estetyki był postęp?*, w: *Pisma zebrane*, t. 2: *Droga przez estetykę*, Warszawa 1972, s. 205.

14 Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 60.

15 Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 63.

pojęć polega na tym, że przymiotnik „dobry” ma zakres węższy niż przymiotnik „wartościowy”. Natomiast przymiotnik „cenny” jest tożsamy z „wartościowy”, chociaż rzeczownik „cena” ma zakres węższy niż „wartość”. Profesor wykazuje dużą analityczną wrażliwość w precyzyjnym używaniu terminologii<sup>16</sup>. Wielu filozofów traktuje termin „wartość” jako wieloznaczny<sup>17</sup>.

Tatarkiewicz podkreśla, że termin „wartość” występuje w różnych dziedzinach wiedzy: w geografii, logice, matematyce, filozofii. Wartość ma ponadto charakter normatywny, gdyż wiąże się z polecaniem lub nakazywaniem<sup>18</sup>. Także w estetyce mamy do czynienia z wartościami. W rozprawie *Pojęcie wartości. Czyli co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*, analizując problemy sporne dotyczące terminu „wartość”, profesor zadaje następujące pytania: „Czy rzeczy, jeśli mają wartość, to mają ją same przez się?, Czy my im tę wartość nadajemy?, Czy każda rzecz ma swoją stałą wartość, czy zmieniają ją zależnie od czasu, miejsca i okoliczności?”<sup>19</sup>. Pierwsze dwa pytania koncentrują się na polemikach między subiektywistyczną a obiektywistyczną koncepcją wartości. Trzecie pytanie dotyczy zagadnień spornych pomiędzy relatywizmem a obiektywizmem<sup>20</sup>.

Istnieje także problem minimalizmu oraz maksymalizmu na terenie aksjologii, którym zajmowało się wielu filozofów. Ujęcie maksymalistyczne charakteryzuje się opowiedzeniem za obiektywnym i absolutnym charakterem wartości etycznych. Kierunki minimalistyczne natomiast popierają relatywistyczne i subiektywistyczne ujęcia wartości.

Według teorii wypracowanej przez profesora Tatarkiewicza wartości posiadane przez przedmioty mogą być **własne** bądź **pochodne**<sup>21</sup>. Wartość własna to taka, którą prezentuje przedmiot ze względu na siebie samego. Wartość pochodna istnieje ze względu na wartość własną. Tatarkiewicz, podając przykłady powyższego rozróżnienia, mówi o pięknie, które jako własność ma wartość

16 Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 62–63.

17 Pojęcie „wartość”, tak w użyciu potocznym, jak i na polu filozoficznym używane w znaczeniach „że ileś coś jest warte” stosuje się także do określenia rzeczy lub cechy rzeczy, której wartość przypisujemy. Może to być również myśl o tym, że coś traktujemy jako wartościowe. Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 13.

18 Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 13.

19 Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 63.

20 Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 13. Rozpatrywana problematyka przypomina podejmowaną już przez Platona próbę wyklarowania niejasności filozoficznej, która w historii filozofii nazywana jest *dylematem Eutyfrona*. Por. S. Blackburn, *Dylemat Eutyfrona*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, dz. cyt., s. 95.

21 Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., s. 532.

samą w sobie, czyli własną. Mogą natomiast istnieć także takie własności, które same z siebie nie posiadają wartości własnej, ale są „zbiornikami”, „symbolami” rzeczy wartościowych, i dlatego same stają się wartościowe<sup>22</sup>.

Na podstawie rozprawy *Pojęcie wartości. Co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki* dowiadujemy się o zaproponowanej przez Tatarkiewicza ogólnej hierarchii wartości. Owa hierarchizacja opiera się na podziale wartości własnych na dwie klasy, na wartości **ludzkie** i wartości **rzeczy**<sup>23</sup>. Do wartości ludzkich profesor zaliczył wartości: myśli, działania i uczuć<sup>24</sup>. Wartości myśli, to wartości poznawcze, czyli intelektualne. Przykładami tychże wartości są: twórczość, prawdziwość<sup>25</sup>, a także rzetelność intelektualna<sup>26</sup>. Wartości działania to wartości moralne, a są nimi na przykład szlachetność, sprawiedliwość<sup>27</sup> i dobroć<sup>28</sup>. Trzecią kategorią wartości ludzkich są wartości uczuć, czyli wartości hedonistyczne. Charakteryzują się one tym, że spełniają kryteria bycia przyjemnymi<sup>29</sup>.

Druga grupa wartości to wartości rzeczy, w które Tatarkiewicz włączył wartości estetyczne. Twierdzi, że są to jedynie własne wartości rzeczy, czyli niezapożyczone od innych przedmiotów<sup>30</sup>. W estetyce piękno jest wartością, którą

22 Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 68.

23 Por. J. Jadacki, *Chapter from the polish history of philosophy: Władysław Tatarkiewicz*, w: *Art transforming life*, dz. cyt., s. 205.

24 Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 69.

25 Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 69. **Prawda** – w filozofii poznania i logice wyekspozowano przykładowo takie teorie prawdy, jak teoria klasyczna, koherencyjna oraz pragmatystyczna. **Klasyczna teoria prawdy** pochodzi od Arystotelesa: *Veritas est adaequatio intellectus et rei*. **Koherencyjna teoria prawdy** określa prawdę jako zgodność myśli między sobą. Według zwolenników takiego rozumienia prawdy dane zdanie jest prawdziwe wtedy, gdy jest zgodne z obowiązującym systemem, czyli z innymi zdaniem. **Pragmatystyczna teoria prawdy**, mająca swego prekursora w Williamie Jamesie, cechuje się tym, że fałszywość bądź prawdziwość zdania uzależnia od następstw związanych z jego realizacją. Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 28. Istnieje także **konsensytywna teoria prawdy**. Polega ona na tym, że prawdziwość lub fałszywość twierdzenia uzależnia się od zgody uznanej grupy ludzi. Por. F. Marchewka, *Stosunek niektórych filozofów współczesnych do prawdy w rozumieniu klasycznym*, „Przegląd Kalwaryjski” 9 (2005), s. 204.

26 Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, dz. cyt., s. 574.

27 Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 69.

28 Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 303.

29 Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 69.

30 Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 69. **Piękno** – teoria piękna, podobnie jak i innych wartości, była przedmiotem licznych polemik, krytyk, sporów i rozpraw. W ramach istniejących teorii można wyróżnić kilka stanowisk dotyczących tej wartości. Należą do nich ujęcia obiektywistyczne, subiektywistyczne i relatywistyczne. Reprezentantami obiektywistycznej koncepcji piękna byli: Platon, stoicy, Plotyn, św. Augustyn, Georg W. F. Hegel, Max Scheler, Nicolai Hartmann, Roman Ingarden, Henryk Elzenberg i Tadeusz Czeżowski. Pogląd ten dominował w starożytności i w odrodzeniu. Według obiektywizmu aksjologicznego piękno jest zależne od czynników przedmiotowych. Do grupy

posiadają rzeczy. Nie oznacza to automatycznie, że ludzie nie są nią obdarzeni, wręcz przeciwnie posiadają ją, ale nie jest ona dla nich podstawowa<sup>31</sup>. Profesor Tatarkiewicz wyróżnił również trzecią kategorię wartości. Są nimi wartości **witalne**. Wartości te same w sobie nie są wartościami pryncypialnymi, a jedynie pośrednimi między ludzkimi i rzeczowymi. Tatarkiewicz wymienia jako przykład takiej wartości życie, wraz z towarzyszącą mu pełnią zdrowia<sup>32</sup>. Do wartości witalnych można zaliczyć ponadto: rześkość i tężyznę biologiczną<sup>33</sup>.

Profesor dzieli wartości również na **nieprzemijające i mniej trwałe**<sup>34</sup> oraz **wyższe**<sup>35</sup> i **niższe**<sup>36</sup>. Odnośnie do owej problematyki wyłania się pięć zasadniczo możliwych stanowisk<sup>37</sup>.

---

subiektywistów zaliczamy: Immanuela Kanta, Davida Hume'a, Theodora Lippsa, Ivora Armstronga Richardsa, Stanisława Ignacego Witkiewicza oraz Władysława Witwickiego. Filozofowie ci uważali, że piękno powstaje w wyniku zachodzenia relacji pomiędzy człowiekiem a rzeczą. Jest ono uzależnione intelektualno-wolitywnie od uczuć doznającego. Teoria relacjonizmu ujmuje problematykę piękna jako relację zachodzącą pomiędzy przedmiotem i podmiotem. Tatarkiewicz odnośnie do teorii piękna stoi na stanowisku akceptacji relacjonizmu. Twierdzi, że piękno jako wartość estetyczna jest obiektywne, ale urzeczywistnia się dopiero w trakcie przeżycia estetycznego, które jest subiektywne. Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 34. Tatarkiewicz wyróżnia dwa typy pojęcia piękna: w znaczeniu szerokim (*sensu largo*) oraz w sensie ścisłym (*sensu stricte*). W pierwszym wypadku pojęcie piękna obejmuje wszelkiego rodzaju dane audytywno-wizualne oraz owoce naszej wyobraźni. Piękno w tej kategorii zawiera pojęcie wdzięku, subtelności, odpowiedniości, malowniczości, ozdobności oraz łagodności. Por. W. Tatarkiewicz, *Dwa pojęcia piękna*, w: W. Tatarkiewicz, *Parerga*, dz. cyt., s. 11–13. Tak rozumiane piękno swym zakresem wychodzi poza estetykę; wskazuje to na dwupojęciowość i dwuznaczność przyjmowanego przez Tatarkiewicza pojęcia piękna. Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 37. Piękno w kategorii *sensu stricte* jest, jak podaje Tatarkiewicz, „obok wdzięku, subtelności, wzniosłości itp. – kategorią piękna *sensu largo*”. Piękno to jest „pięknem formy”. Por. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1975, s. 202–203.

31 Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, dz. cyt., s. 575.

32 Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 69.

33 Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, dz. cyt., s. 575; R. Wysokiński, *Władysław Tatarkiewicz*, „Edukacja Filozoficzna” 1999 nr 27, s. 192.

34 Por. S. Borzym, *Przeszłość dla przyszłości*, dz. cyt., s. 281.

35 Wartości wyższe, według Tatarkiewicza, cechują się głównie stopniem wynikowości, czyli konsekwencjonalności. Oznacza to, że dobra wyższe są rezultatami sposobów realizacji dóbr niższych. Por. W. Tatarkiewicz, *Dobra, których nie trzeba wybierać*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane*, t. 1, dz. cyt., s. 318; R. Wiśniewski, *Próba systemowej analizy oraz idealizacji ogólnoludzkiego doświadczenia aksjologicznego*, w: *Ontologia wartości*, red. J. Lipiec, Lublin 1990, s. 64.

36 Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 14.

37 Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 304.



Pierwsze z nich, reprezentowane głównie przez Blais'a Pascala<sup>38</sup>, jest nazywane „niearchimedesowym”<sup>39</sup>. Według Pascala jeżeli jedna wartość jest wyższa, a druga niższa, to są one wyższe i niższe nieskończenie. Oznacza to niemożliwość zniwelowania istniejącej między nimi różnicy jakościowej poprzez zwiększenie ilościowe jednej z nich<sup>40</sup>. Zgodnie z poglądem niearchimedesowym, w kategoriach którego Pascal prezentował wyżej przedstawione stanowisko, istniejące różnice między klasami wartości są niepokonalne oraz nienaruszalne<sup>41</sup>. Aby przeanalizować to zagadnienie, weźmy przykładowo wartość miłości, którą Pascal zaliczył do wartości wyższych. Miłość właśnie jako wartość wyższa jest niemożliwa do przewyższenia przez wartości z klas niższych. Pascal w zbiorze *Mysli* podaje: „Nieskończone oddalenie ciał od umysłów wyobraża nieskończone bardziej nieskończone oddalenie umysłów od miłości, jest bowiem nadprzyrodzona”<sup>42</sup>. Pascal mówi o trzech dziedzinach, porządkach wartości (dóbr) różniących się w rodzaju<sup>43</sup>. Mamy, więc według niego, wartości cielesne, duchowe oraz wartości miłości.

Pascal, szeregując powyższe wartości od najniższych do najwyższych, zbudował następującą hierarchiczną klasyfikację: najniższymi są wartości cielesne, wyższymi wartości duchowe, a najwyższymi wartości miłości<sup>44</sup>. Każdy z tych porządków tworzy spójną całość. Porządek ciała, twierdzi Pascal, jest tym samym, co porządek zmysłów, porządek duchowy tożsamy jest z porządkiem rozumu, a porządek miłości z porządkiem serca. Profesor Tatarkiewicz

38 W wywiadzie udzielonym dla „Tygodnika Powszechnego” Tatarkiewicz przyznaje, że Pascal pomocny mu był nie w sprawach naukowych, lecz w rozwiązywaniu problemów życia codziennego. Por. S. Kisiielewski, *Spotkanie z Władysławem Tatarkiewiczem*, „Tygodnik Powszechny” 1974 nr 38, s. 2.

39 Określenie „niearchimedesowe stanowisko aksjologiczne”, zastosowane w etyce, jest wynikiem odniesienia charakterystyki wartości do teorii matematycznych Archimidesa. W matematycznym systemie aksjomatycznym greckiego uczonego istnieje tzw. pewnik Archimidesa dla odcinków. Mówi on, jeżeli mamy dwa odcinki  $a$  i  $b$ , takie, że  $a < b$ , to możemy znaleźć taką liczbę  $n$ , która da nam  $an > b$ . Geometria niearchimedesowa opuszcza ten pewnik. Na płaszczyźnie etyki taki pewnik miałby sformułowanie: „jeśli mamy dwa dobra, przy czym są to dobra nierówne (wyższe, niższe), to przyjmując, nazwijmy go, aksjologiczny pewnik archimedesowy, mogłaby istnieć tak duża ilość, że dobro niższe wzięte w tej ilości może okazać się wyższe od dobra wyższego z pierwszego porównania”. Etyka odrzucająca taki pewnik nazywana jest „niearchimedesową”. Pascal jest przykładem filozofa wiernego takiej etyce. Por. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr. Studium z Pascala*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane*, t. 1, dz. cyt., s. 352; R. Wysokiński, *Władysław Tatarkiewicz*, dz. cyt., s. 192.

40 Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 14.

41 Pascal przyjmował stanowisko niearchimedesowe w skrajnej postaci, czerpał ową radykalność od św. Augustyna. Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 304.

42 B. Pascal, *Mysli*, tł. T. Żeleński, Warszawa 1983, myśl 829, s. 334.

43 Por. B. Pascal, *Mysli*, dz. cyt., myśl 829, s. 334.

44 Por. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr*, dz. cyt., s. 341.

twierdzi, że szczególny charakter myśli Pascala nadaje jej przyjęty *orde du coeur*, czyli porządek serca<sup>45</sup>. Porządek ów jest oznaką tego, że nie tylko rozum ocenia wartości, lecz że jest do tego zdolne również serce. W myśli 479 Pascal pisze: „poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem...”<sup>46</sup>. Serce ma możliwość, twierdzi, nie tylko czucia, lecz także poznawania i wydawania sądów. Porządek serca jest, według niego, inny niż porządek rozumu. Pascal uzasadnia powyższe stwierdzenie następująco: „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna, widzimy to w tysiącu rzeczy. Twierdzą, że serce kocha z natury swojej powszechną istotę i też z natury swojej kocha samo siebie, wedle tego, ku czemu się zwróci”<sup>47</sup>.

Mamy tutaj do czynienia, jak to określa Tatarkiewicz, z **porządkiem miłości**<sup>48</sup>. W porządku tym najwyższymi wartościami są nadprzyrodzone dobra miłości, następnie dobra duchowe oraz najniżej znajdujące się dobra cielesne. Podstawą hierarchii jest trwałość. Oznacza to, że im wartość trwalsza, tym jest wyższa<sup>49</sup>.

Pascalowy porządek dóbr uzyskuje większą klarowność w powiązaniu z **nieskończonością**. Naturę nieskończoności, chociaż niepoznawalną, można – twierdzi Pascal – w pewnym stopniu ukazać poprzez jej relację do jedności. Podaje on: „Jedność dodana do nieskończoności nie pomnaża jej ani o włos [...]. Skończoność unicestwia się w obliczu nieskończoności i staje się czystą nicością”<sup>50</sup>. Zasadnicza odrębność refleksji Pascalowej od innych, twierdzi Tatarkiewicz, była bezpośrednio związana z zagadnieniem nieskończoności, a mianowicie z podziałem wartości na nieskończenie wyższe oraz nieskończenie niższe<sup>51</sup>. Pascal twierdzi, że oprócz wiedzy o istnieniu wartości wyższych i niższych, mamy możliwość określenia, które z listy wartości są wyższe, a które niższe. W konsekwencji istnienia odrębnych porządków dobro wyższego rzędu wzięte w dowolnej ilości zawsze będzie wyższe od dobra niższego wziętego nawet w największej ilości. Uzasadnieniem tego jest uznawane przez Pascala stwierdzenie, że dobra wyższe należą do wyższego porządku<sup>52</sup>.

45 Por. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr*, dz. cyt., s. 341–342.

46 B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., myśl 479, s. 189–190.

47 B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., myśl 477, s. 189.

48 Por. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr*, dz. cyt., s. 343.

49 Por. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr*, dz. cyt., s. 344–345.

50 B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., myśl 451, s. 178.

51 Por. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr*, dz. cyt., s. 351.

52 Por. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr*, dz. cyt., s. 351–352.

W ten sposób Pascal wskazuje, zdaniem Tatarkiewicza, że mamy **powszechną materialną regułę słusznego postępowania**<sup>53</sup>. Wydaje się, że chociaż Tatar-kiewicz skłaniał się do uznania Pascalowej koncepcji, to jednak odnosił się do niej z pewnymi zastrzeżeniami. Raczej szedł za umiarkowaną linią owej teorii, prezentowaną głównie przez Rossa<sup>54</sup>.

Następnym stanowiskiem w hierarchizacji wartości jest teoria aksjologiczna nazywana archimedesową. Pogląd ten najogólniej można określić następująco: „wielka liczba wartości niższych może przeważać małą ilość wartości wyższych”<sup>55</sup>.

Kolejne stanowisko odnośnie do problematyki hierarchizacji wartości reprezentuje Brentano. Twierdzi on, że nie ma różnic między rodzajami wartości. Porównuje jedynie dobra indywidualne. Wedle jego poglądu bezwzględna hierarchia wartości, jeśli istnieje, jest niepoznawalna<sup>56</sup>.

Zwolennicy następnego stanowiska, dotyczącego podziału wartości na wyższe i niższe, nie uznają obiektywnych różnic pomiędzy wartościami. Nie zaprzeczają obiektywności wartości samych w sobie, natomiast uważają za subiektywne różnice stopnia w hierarchii. Tatarkiewicz zgadza się z tym poglądem w przypadku porównywania wartości względnych<sup>57</sup>.

Jako ostatnie stanowisko dotyczące rozpatrywanej problematyki wymienia Tatarkiewicz tak zwany **nominalizm aksjologiczny**. Według zwolenników tego stanowiska nie można mówić ani o obiektywizmie, ani o subiektywizmie hierarchizacji wartości. Teoria nominalizmu aksjologicznego w skrajnej postaci zaprzecza istnieniu wartości w ogóle. Profesor Tatarkiewicz odcina się od niego<sup>58</sup> oraz zaznacza, że nie można utożsamiać wartości bezwzględnej z wartością najwyższą<sup>59</sup>.

Władysław Tatarkiewicz twierdzi, że hierarchię wartości należy traktować jako względną<sup>60</sup>, nie podważając obiektywności samej wartości. W rozprawie

53 Por. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr*, dz. cyt., s. 358. W odniesieniu do hierarchizacji dóbr Pascal jest przedstawicielem systemu homogeniczno-wertykalnego, uważa bowiem, że wartości rzędu wyższego warunkują wartości niższe. Por. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, w: *Wybrane pojęcia i problemy etyki*, red. R. Wiśniewski, Toruń 1984, s. 34.

54 Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 304.

55 Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 304.

56 Zasada ta ma zastosowanie przy porównywaniu dóbr poznawczych i estetycznych. Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 305.

57 Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 305.

58 Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 141.

59 Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 141.

60 Por. S. Borzym, *Przeszłość dla przyszłości*, dz. cyt., s. 277.

*Obrachunek i nakazy, uczciwość i dobroć* pisze, że zestawienie porównawcze dóbr *in genere* oraz *in abstracto* jest obciążone trudnością, gdyż hierarchia zbudowana w oparciu o sądy porównujące jest „bardzo mglista”<sup>61</sup>. Według profesora można porównywać jedynie wartości indywidualne w danym momencie, bo to właśnie *hic et nunc* człowiek ma do nich dostęp. Sądy porównawcze są zarazem wartościującymi<sup>62</sup>. Mają one inny charakter niż klasyczne sądy porównawcze. Różnica polega przede wszystkim na tym, że nieklasyczne biorą pod uwagę także **całą sytuację, dostępność oraz potrzebę aktualną owych dóbr**. Sądy te nazwane są „sądami o słuszności”<sup>63</sup>. Tatarkiewicz w przyjmowanym porządku wartości akceptuje istnienie **intuicji aksjomatycznej**. Aksjomaty intuicyjne to pewniki, sądy niewymagające uzasadnienia, czyli sądy oczywiste<sup>64</sup>.

Należy zaznaczyć, że profesor Tatarkiewicz w swojej teorii wartości nie uwzględnia wartości religijnych. Jest to rezultat przyjętego przez niego **paradygmatu naukowości**. Paradygmat ten ma swoje korzenie w pozytywizmie. Nauka w takim ujęciu nie może zajmować się problematyką nierozstrzygalną. Aksjologia, aby mogła mieć status naukowy, nie może sobie pozwolić na wyłączność w kształtowaniu światopoglądu. Wartości religijne kształtują światopogląd, dlatego zdaniem profesora nie może się nimi zajmować nauka aksjologia<sup>65</sup>.

Podsumowując aksjologiczne stanowisko Tatarkiewicza, można podkreślić następujące cechy. Zadaniem aksjologii jest dostarczanie definicji wartości oraz ich podział w istniejącej hierarchii. Podanie definicji wartości, według profesora, jest niemożliwe, można natomiast dokonać ich podziału. Wśród wartości wyróżnia on trzy rodzaje: wartości ludzkie, wartości rzeczy oraz wartości witalne. Podejmując problematykę hierarchii wartości, opowiada się za istnieniem pluralizmu w tej materii. Spośród pięciu wymienionych stanowisk odnoszących się do hierarchizacji wartości nie przyjmuje nominalizmu

61 Por. W. Tatarkiewicz, *Obrachunek i nakazy, uczciwość i dobroć*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane*, t. 1, dz. cyt., s. 299.

62 Podczas rozmowy profesora Władysława Tatarkiewicza z profesorem Ryszardem Wiśniewskim pojawiła się problematyka sądów wartościujących. Zagadnienie to Tatarkiewicz ujął w następującej metaforze: „sądy o wartościach pełnią rolę podobną do założeń opisujących wartości figur na szachownicy”. Sądy te, mając charakter bezwzględnych założeń aksjologicznych, są podstawą dla sądów o słuszności. Por. W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, *Historia filozofii i etyki*, Toruń 1997, s. 620.

63 Por. W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, *Historia filozofii i etyki*, dz. cyt., s. 618.

64 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 84.

65 Por. S. Borzym, *Przeszłość dla przyszłości*, dz. cyt., s. 316.

aksjologicznego. Opowiada się natomiast za pozostałymi czterema, dokonując w nich koniecznych poprawek.

Pierwsze przyjęte przez niego stanowisko, w jego interpretacji, charakteryzuje się tym, że najmniejsza liczba wartości moralnych ma pierwszeństwo wobec nawet wielkiej liczby wartości pozamoralnych. Tak pojmowane rozróżnienie odnosi się, według profesora, do dóbr własnych, czyli takich, które są dobrami same z siebie, a nie dzięki nadaniu im wartości.

Drugie stanowisko – teoria Archimedesowa – zostaje przez Tatarkiewicza wykorzystane w celu porównywania wartości poznawczych z estetycznymi. Wskazuje to na sposób porządkowania wartości według ilości, a nie jakości<sup>66</sup>. Według trzeciego stanowiska wartości porządkuje się poprzez porównywanie konkretnych dóbr w danej klasie dóbr. Wartości, nazywane „średnimi”, lokują się w hierarchii wartości między wartościami moralnym, czyli najwyżej położonymi w hierarchii, a wartościami lokującymi się niżej od wartości średnich, czyli wartościami hedonicznymi. Wartości średnie, do których Tatarkiewicz zaliczył wartości kognitywne i estetyczne, nie tworzą hierarchii wewnątrz zakresu swej klasy. Konsekwencją braku wewnątrzklasowej hierarchii wartości jest to, że w konkretnych sytuacjach nie można orzec z całą pewnością, która wartość jest wyższa<sup>67</sup>.

Czwarte stanowisko charakteryzuje się zsubiektywizowaniem wagi wartości, przy jednoczesnym przyjmowaniu ich obiektywności. Chodzi tutaj o to, że obiektywne wartości znajdują się w subiektywnej hierarchii wartości. Wartości, o których mówi Tatarkiewicz, mieszczą się w tak zwanych *zbiornikach* wartości. Takim zbiornikiem, a zarazem nośnikiem wartości, są dobra względne, na przykład książki czy dzieła sztuki, które zawierają w sobie wartości obiektywne<sup>68</sup>. Kto pisze książkę, ten nie tworzy bezpośrednio dobra, lecz zbiornik dóbr<sup>69</sup>.

Podsumowując teorię wartości Tatarkiewicza, należy stwierdzić, że aksjologiczna baza wartościowania oraz hierarchizacji charakteryzuje się tym, iż obiektywne i bezwzględne wartości istnieją w obiektywnej hierarchii klas

66 Wartości estetyczne i intelektualne są nazywane wartościami średnimi pomiędzy wartościami moralnymi a hedonistycznymi. Wartości te w abstrakcji nie tworzą hierarchii. Por. R. Wiśniewski, *Porządek dóbr*, dz. cyt., s. 142.

67 Por. R. Wiśniewski, *Porządek dóbr*, dz. cyt., s. 142.

68 Por. R. Wiśniewski, *Porządek dóbr*, dz. cyt., s. 142.

69 Por. W. Tatarkiewicz, *Dobra, których nie trzeba wybierać*, dz. cyt., s. 319 oraz W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., s. 531.

wartości. Podstawą jest także to, że wyeksponowanie hierarchii w kategoriach obiektywnych i bezwzględnych możliwe jest jedynie *in abstracto*, natomiast w rzeczywistości hierarchia ma charakter subiektywny. Na szczycie hierarchii wartości znajdują się wartości moralne. Niżej od moralnych są wartości z klasy intelektualnych oraz estetycznych. Najniżej natomiast, według Tatarkiewicza, znajdują się wartości hedonistyczne<sup>70</sup>.

## 2.2. Określenie i rola intuicji w ujmowaniu wartości dobra

W drugiej części tego rozdziału zostanie podjęta próba określenia intuicji oraz koncepcji intuicjonizmu w ramach rozważań dotyczących aksjologicznych ujęć Tatarkiewicza. Najpierw będzie poddane analizie zjawisko intuicji, następnie zostaną omówione poszczególne rodzaje intuicjonizmów i na ich tle ukazana będzie koncepcja intuicjonizmu przyjętego przez profesora. W trakcie prowadzonych rozważań wiele uwagi poświęcone będzie powiązaniom koncepcji Tatarkiewicza z myślą filozofów starożytnych, jak i współczesnych, głównie przedstawicieli brytyjskiej szkoły filozoficznej.

Intuicjonizm jako zbiór poglądów o charakterze epistemologicznym, filozoficznym, teologicznym oraz matematycznym, jest ujęciem, według którego wiodącym sposobem poznania jest intuicja<sup>71</sup>. Analiza zagadnienia intuicji w aspekcie teoriopoznawczym prowadzi do stwierdzenia, że jest ona pewnego rodzaju bezpośrednim uchwyceniem rzeczy samej w sobie, jej pojęcia bądź prawdziwości jakiegoś sądu<sup>72</sup>. Intuicja w aspekcie teoriopoznawczym jest

<sup>70</sup> Por. R. Wiśniewski, *Porządek dóbr*, dz. cyt., s. 143.

<sup>71</sup> Termin „intuicja” pojawił się w filozofii w XIII wieku. W języku greckim odpowiada mu termin *epi-bole* oznaczający w filozofii epikurejskiej poznanie „dokonujące się od razu i całościowo”. Za Dunsem Szkotem i Williamem Ockhamem uznaje się, że intuicyjne poznanie dotyczy tego, co indywidualne i konkretne. Neoplatonizm, z Plotynem na czele, przyjmuje możliwość poznawania czysto intuicyjnego jedynie w świecie duchów. Intuicja ma zapewnić nieomyślność będącą konsekwencją niezłożonego uchwycenia rzeczy prostej. Intuicja duchowo-intelektualna odnosi się do powszechników i twierdzeń ogólnych. Intuicja w aspekcie duchowym ma być pewnego rodzaju naocznością rzeczy. Źródłem pewności intuicji jest, według neoplatonistów, **oczywistość**. Filozofia nowożytna kładzie mocny nacisk na poznanie intuicyjne, które ma dla niej charakter bezbłędnego źródła wiedzy. Intuicja w charakterze intelektualnym uruchamia dyskurs dedukcyjny, objawiający się etapowością poznania. U empirystów brytyjskich intuicja charakteryzuje się tzw. **refleksyjnością**, która dzięki naoczności prowadzi do poznania pewnego. Por. A. Póltawski, *Intuicjonistyczna epistemologia*, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, red. Z. Cackowski, J. Kmita, K. Szaniawski, P. J. Smoczyński, Wrocław 1987, s. 269–272.

<sup>72</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Intuicja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 901.

szczególne rodzaje zdolnością, władzą, dzięki której znamy prawdziwość lub fałszywość sądów<sup>73</sup>.

Istnieją różnego rodzaju kategorie wiedzy będącej rezultatem poznania intuicyjnego:

- **Wiedza zmysłowa** powstaje w konsekwencji naocznego wejrzenia.
- **Wiedza intuicyjna** jako konsekwencja intelektualnego widzenia. Już w filozofii starożytnej poznanie poprzez intuicję dotyczyło uchwycenia w sposób bezpośredni ogólnego sensu jakiegoś zjawiska. Ten typ poznania za swój przedmiot na poszczególnych etapach dyskursu przyjmuje prawdy pierwsze, które to są dyskursywnymi członami *maxime simplex*, czyli maksymalnie prostymi.
- **Poznanie intuicyjne abstrakcyjne**, czyli ogólne. Ten typ intuicji to pewnego rodzaju naoczność o charakterze zmysłowym i receptywnym.
- **Intuicja jako sympatia**. Sympatia pozwala nam wejść do wewnątrz przedmiotu sympatyzowanego przez sympatyzującego. Takie ujęcie intuicji sytuuje ją bardzo blisko introspekcji, którą oczywiście nie jest. Intuicja pozwala nam wejrzeć w to, co poza „ja”, natomiast introspekcja odsłania „ja” samo.
- **Intuicja ejdetyczna** jest uchwyceniem ogółu poprzez naoczność istoty rzeczy. Jest to proces ideacji, czyli uchwycenie pełni.
- **Intuicja naoczności kategoryjnej** ma swe źródło w aksjologii fenomenologicznej. Poznanie tego typu ma charakter intencjonalnego poznania intuicyjno-afektywnego, które jest szczególnego rodzaju idealizacją, czyli wartością<sup>74</sup>.

Ukazany pluralizm teorii i hipotez na temat intuicji jest bardzo bogaty. Tatkiewicz jako intuicjonista wpisuje się w owo bogactwo teorii i ujmuje intuicję jako zdolność posiadaną przez rozum. Zdolność ta ma być, według niego, aktywowana w tak zwanej „sytuacji granicznej poznania”. Intuicja charakteryzuje się tym, że podczas dyskursu etycznego oraz rozumowania może nastąpić jego **kres**, czyli koniec możliwości racjonalnego dyskursu. Sytuację taką można adekwatnie i w pewien sposób opisowo nazwać jako „wyraz bezradności rozumu”<sup>75</sup>.

73 Por. S. Blackburn, *Intuicja*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, dz. cyt., s. 174; A. Drabarek, *Rozważania o poznaniu intuicyjnym*, dz. cyt., s. 12.

74 Por. S. Judycki, *Intuicja*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 308.

75 Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Filozofia 4” 1979 z. 103, s. 129.



Aby wiedza osadzona była na trwałych filarach, konieczne jest odkrycie i przyjęcie aksjomatów<sup>76</sup> etycznych. Charakteryzują się one tym, że są zbiorem pewników przyjętych w systemie jako zdania wyjściowe do budowania jakichkolwiek teorii oraz przeprowadzania wnioskowań. Aksjomaty te uznawane są za prawdziwe w sposób konieczny<sup>77</sup>. Aksjomaty etyczne w zakresie aksjologii Tatarkiewicza mają status aksjomatów intuicyjnych. W rozprawie *O bezwzględności dobra* stwierdza, że „zdania o wartościach prostych cech przyjmujemy bez dowodu nie w charakterze założeń aksjomatycznej teorii, które mogą być dowolne, byleby nie były sprzeczne między sobą. Przyjmujemy je w charakterze aksjomatów intuicyjnych”<sup>78</sup>. Z zacytowanego fragmentu wynika, że aksjomat intuicyjny nie jest luźnym założeniem teorii aksjomatycznej, od którego wymagałoby się jedynie tego, aby nie prowadził do sprzeczności wewnątrz teorii, czyli nie był sprzeczny z innymi założeniami. Taki aksjomat musi także spełniać kryterium oczywistości<sup>79</sup>.

Za aksjomaty są zatem uznawane nie dowolne zdania, lecz tylko te, które są pewne na mocy oczywistości<sup>80</sup>. Odwoływanie się do oczywistości pojawia się już w filozofii starożytnej. Sokrates i Arystoteles mówią o oczywistości prawd przyjmowanych bez dowodu<sup>81</sup>. Profesor Tatarkiewicz wspomina o tym w następujący sposób: „Taka ich (aksjomatów intuicyjnych) rola jest nadzwyczaj wyrażona w dowodzeniach Sokratesa [...]. Sokrates rozpoczynał każdy

76 „Aksjomat” – termin pochodzi z języka greckiego, ogólnie oznacza: założenie, pewnik, zdanie bazowe, twierdzenie przyjęte w dyskusji bez uzasadnienia. Według Arystotelesa i starożytnych matematyków i filozofów aksjomatem było ogólne założenie bezpośrednio oczywiste, przyjmowane bez dowodu. Ujęcie takie jest wspólne dla wielu dziedzin naukowych. W rozumieniu arystotelesowskim pojęcie aksjomatu było powszechne do końca średniowiecza. Od XIX wieku aksjomat definiowany jest jako naczelną przesłanką systemu dedukcyjnego przyjmowana bez dowodu. Taki sposób rozumienia aksjomatu pomija aspekt jego oczywistości. W systemie dowodzenia dedukcyjnego miano aksjomatycznego charakteru danej prawdy przysługuje nie ze względu na kryterium oczywistości i absolutności, lecz użyteczności dla danego systemu. Por. T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa 1947, s. 52.

77 Por. S. McCall, *Aksjomatyczna metoda*, w: *Encyklopedia filozofii*, t. 1: A-K, red. T. Honderich, tł. J. Łoziński, Poznań 1999, s. 9–10. **Aksjomaty prawdziwe koniecznościowo** należy rozumieć tak, jak je ujmował Arystoteles, czyli jako takie, które „nie mogą być czymś innym niż są, mają charakter absolutny i bezwzględny” (Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 110–112 [1015a] oraz Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 7, s. 20).

78 W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 271.

79 „Przyjemność jest czymś dobrym, a przykreść złym, wiemy to z całą oczywistością” (W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 271).

80 Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii*, dz. cyt., s. 122.

81 Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii*, dz. cyt., s. 126.



dowód od tego, że ustalał, iż jest zgoda co do takich właśnie przesłanek”<sup>82</sup>. Sokrates posiadał wiedzę intuicyjną o dobru<sup>83</sup>. Aksjomatami były proste zdania o etycznej treści. Dawały mu one oparcie dla wywodów prowadzonych w trakcie polemik przy użyciu metody elenktycznej bądź majeutycznej<sup>84</sup>. Tatarkiewicza koncepcja najprostszych zdań oczywistych jest reminiscencją tego, co uczynił już Sokrates<sup>85</sup>.

Istnieje jednak różnica między ujęciem oczywistości u Tatarkiewicza a ujęciem Sokratesa. U Sokratesa oczywistość w uznawaniu danego zdania za prawdziwe obarczona jest koniecznością powszechnej zgody. U Tatarkiewicza oczywistość postrzegana jest inaczej, a mianowicie uważa on, że poszczególnego rodzaju prawdy są oczywiste niezależnie od tego, czy są powszechnie znane czy nie. Według niego „nie wszystkie prawdy powszechnie uznane są oczywiste, a nie wszystkie prawdy oczywiste są powszechnie uznane. Powszechne uznanie nie jest niezbędnym warunkiem oczywistości”<sup>86</sup>. Tatarkiewicz twierdzi, że oczywistość ma niewiele wspólnego z powszechnym uznaniem<sup>87</sup>. **Oczywistość**, o której mówi profesor, ma taki charakter, jak w logice czy matematyce<sup>88</sup>, gdzie jest ona koniecznym narzędziem uzasadniania wartości **na granicy uzasadniania**. Jest ona charakterystyczna dla sądów *a priori*<sup>89</sup>.

Profesor Tatarkiewicz odnośnie do problematyki poznania na bazie intuicji czerpie także od samego Arystotelesa<sup>90</sup>. Widoczny jest wpływ jego teorii poznania, metodologii oraz ujęć aksjologicznych na koncepcję intuicjonizmu Tatarkiewicza<sup>91</sup>. Arystoteles twierdzi, że we wnioskowaniu nie można iść w nieskończoność, a na granicy definiowania są zasady pierwsze. Pierwszymi przesłankami mogą być prawdy ogólne, oczywiste i godne pełnego zaufania, które przyjmowane są bez dowodu<sup>92</sup>. Arystoteles nazywa „zasadami

82 W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 271.

83 Por. A. Drabarek, *Rozważania o poznaniu intuicyjnym*, dz. cyt., s. 13.

84 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 76.

85 Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii*, dz. cyt., s. 126.

86 W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 271–272.

87 Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii*, dz. cyt., s. 126.

88 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 272.

89 Por. R. Wiśniewski, *Aksjologia kluczem do filozofii Władysława Tatarkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 10 (2001) nr 1, s. 48.

90 We wspomnianym wywiadzie udzielonym w 1974 roku dla „Tygodnika Powszechnego” Tatarkiewicz stwierdza: „Jeślibym miał się przyznać do jakiegoś systemu, to do arystotelesowskiego” (S. Kisielewski, *Spotkanie z Władysławem Tatarkiewiczem*, dz. cyt., s. 2).

91 Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii*, dz. cyt., s. 131.

92 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 110.

w każdym rodzaju te twierdzenia, które nie mogą być udowodnione. [...] To, że zasady istnieją, trzeba przyjąć, resztę trzeba udowodnić”<sup>93</sup>. Zdania pierwotne, twierdzi Arystoteles, to aksjomaty, czyli zasady pierwsze, które musi znać każdy, „kto chce się czegoś nauczyć”<sup>94</sup>.

Pierwsze aksjomatyczne przesłanki poznawane intuicyjnie są bazą przekonań oraz wiedzy<sup>95</sup>. To właśnie pierwsze przesłanki, twierdzi Arystoteles, są punktem wyjścia rozumowań sylogistycznych<sup>96</sup>. Wiedza zdobyta przy pomocy intuicji jest pewniejsza od wiedzy uzyskanej dzięki dowodzeniu, gdyż „znamy je (pierwsze przesłanki = aksjomaty) lepiej, i w większym stopniu jesteśmy o ich słuszności przekonani, niż o słuszności wniosków z nich wynikających”<sup>97</sup>. Arystoteles traktuje aksjomaty podobnie jak Sokrates. Świadczy o tym następująca wypowiedź: „Nazywam zasadami dowodzenia powszechnie przekonania, na których wszyscy ludzie opierają swe dowody”<sup>98</sup>. Aksjomaty to zasady pierwsze, najogólniejsze, będące zarazem zasadami wszystkich rzeczy. Tymi właśnie zasadami, czyli aksjomatami posługują się, według Arystotelesa, wszystkie nauki demonstratywne<sup>99</sup>.

Podobieństwo intuicjonizmu Tatarkiewicza do koncepcji Arystotelesa widoczne jest w tak zwanej teorii *amezy*, czyli teorii terminów pierwszych przyjmowanych bez dowodu<sup>100</sup>. Podobieństwo widać także w pojmowaniu intuicji i jej roli w dochodzeniu do aksjomatów<sup>101</sup>. Fakt przyjęcia przez profesora kognitywnej zdolności intuicji pozwala zaliczyć go do intuicjonistów, wśród których wyróżnia się cztery grupy. Różnica między ich poglądami polega na nieco innym sposobie pojmowania intuicji oraz stawianych przed nią zadań<sup>102</sup>.

Aby dobrze ująć stanowisko Tatarkiewicza, przyjrzyjmy się poszczególnym koncepcjom intuicjonizmów. Typologia intuicjonizmu jest następująca:

93 Arystoteles, *Analityki wtóre*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tł. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 269 (I 10).

94 Arystoteles, *Analityki wtóre*, dz. cyt., s. 258 (72a).

95 Por. Arystoteles, *Analityki wtóre*, dz. cyt., s. 300 (89a).

96 Por. T. Kwiatkowski, *Poznanie naukowe u Arystotelesa*, Warszawa 1969, s. 26.

97 Arystoteles, *Analityki wtóre*, dz. cyt., s. 258 (72a).

98 Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 51 (996a).

99 Por. Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 51 (997a).

100 Por. J. Popiel, *Filozofia Władysława Tatarkiewicza. Próba charakterystyki*, w: *Charakteria*, dz. cyt., s. 11. O zagadnieniu *amezy* u Arystotelesa istnieje wzmianka w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, dz. cyt., s. 20.

101 Można porównać ze sobą: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 90 (1098b) oraz W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 271.

102 Por. A. Lekka-Kowalik, *Intuicjonizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, dz. cyt., s. 901–906.

pierwsze stanowisko to intuicjonizm empiryczno-logiczny, drugie – intuicjonizm empiryczno-emocjonalistyczny, trzecie – intuicjonizm irracjonalistyczno-mistyczny, czwarte to intuicjonizm aprioryczno-racjonalistyczny. Ogólna charakterystyka poszczególnych typów intuicjonizmu wygląda następująco.

Intuicjonizm **empiryczno-logiczny** przyjmuje istnienie doświadczenia aksjologicznego. Intuicja w tym ujęciu pojmowana jest jako naoczność „quasi-postrzeżeniowa” oceniająca wartość przedmiotu. Akt naocznego, bezpośredniego oceniania ma charakter racjonalny<sup>103</sup>. Naoczność quasi-postrzeżeniową należy rozumieć analogicznie do przekonań postrzeżeniowych nazywanych „jednostkowymi ocenami pierwotnymi”, odznaczających się swoistą oczywistością i bezpośredniością. W tym ujęciu przyjmuje się występowanie zmysłu aksjologicznego. Zmysł ten daje możliwość doświadczania aktów wewnętrznych, będąc jednocześnie dyspozycją do wydawania jednostkowych ocen moralnych, podobnie jak wzrok jest dyspozycją do spostrzegania jednostkowych barw i kształtów. Przedstawicielami tego kierunku są George Edward Moore, Edmund Husserl, a w Polsce Roman Ingarden i Tadeusz Czeżowski<sup>104</sup>.

Intuicjonizm **empiryczno-emocjonalistyczny** charakteryzuje się tym, że wgląd w wartość rzeczy dokonuje się na bazie afektywnej, czyli uczuciowo-emocjonalnej<sup>105</sup>. W koncepcji tej przyjmuje się także istnienie zmysłu moralnego. Reprezentantem takiego ujęcia jest Max Scheler, a w Polsce Tadeusz Kotarbiński<sup>106</sup>.

Intuicjonizm **irracjonalistyczno-mistyczny** charakteryzuje się tym, że wszelkiego rodzaju poznanie ma charakter nadnaturalny. Ten typ poznania objawia się w mistycznej kontemplacji, w chwilach natchnienia, a także w powstawaniu genialnych pomysłów<sup>107</sup>. Tego typu poznania nie należy mylić z wiarą<sup>108</sup>. Intuicja irracjonalistyczno-mistyczna nie dopuszcza możliwości wnioskowania dyskursywno-racjonalistycznego. Jej przedmiotem są np.

103 Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii*, dz. cyt., s. 123. Stanowisko intuicjonizmu empiryczno-logicznego ma swoje źródło w koncepcji empirii aksjologicznej Brentana. Por. M. Fritzhand, *Główne zagadnienia*, dz. cyt., s. 236.

104 Por. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 209; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, dz. cyt., s. 161. Koncepcja zmysłu aksjologicznego w ujęciu Brentana została klarownie wyjaśniona przez Ingardena. Por. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 209; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, dz. cyt., s. 161.

105 Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum*, Warszawa-Wrocław-Kraków-Gdańsk 1975, s. 24–25.

106 Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii*, dz. cyt., s. 124.

107 Por. J. Dawid, *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce*, Kraków 1913, s. 68.

108 Por. J. Dawid, *O intuicji*, dz. cyt., s. 64.

ukryte sensy danych treści tekstowych. Ci, co preferują ten sposób poznawania, są przekonani, iż w bezpośredni sposób mają dostęp do boskich, transcendentálnych istot. Przedstawicielami tego kierunku są Mistrz [Johannes] Eckhart, Henryk Suzo, św. Augustyn<sup>109</sup>.

Intuicjonizm **aprioryczno-racjonalistyczny** charakteryzuje się tym, że zrywa wszelkie związki pomiędzy wiedzą etyczną a doświadczeniem. Przedmiotem intuicji są aksjomaty systemowe, czyli ogólne zasady i abstrakcyjne prawdy etyczne. Sztandarowym przedstawicielem owego rodzaju intuicjonizmu w Polsce jest profesor Tatarkiewicz<sup>110</sup>. Aprioryzm racjonalistyczny przyjmuje rozum za jedyne bądź głównie uprawomocnione źródło poznania. Przedstawicielem aprioryzmu w skrajnej postaci był Platon, natomiast w umiarkowanej Immanuel Kant<sup>111</sup>. W apriorycznych dyscyplinach naukowych prawdziwość aksjomatów można orzekać bez odniesienia do doświadczenia<sup>112</sup>. Aprioryzm nazywany jest w tym wypadku racjonalistycznym, gdyż ma charakter **aktu quasi-matematycznego**<sup>113</sup>. Zwolennicy tego kierunku są przekonani, iż jedynie rozum posiada zdolność poznawania pierwszych zasad. Zdobywanie wiedzy aksjologicznej umożliwiał nam głównie intuicja<sup>114</sup>. Kazimierz Twardowski mówi o intuicjonistach jako o etykach dogmatykach. Etycy dogmatycy mają filozoficzną zdolność bezpośredniego poznawania tego, co dobre bądź złe. Twórca szkoły lwowsko-warszawskiej, podając przykłady intuicjonistów, czyli w jego terminologii etyków dogmatyków, wymienia Moore'a, a spośród Polaków Tatarkiewicza<sup>115</sup>.

109 Por. A. Bronk, *Intuicjonizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 310; T. Tomasik, *Święty Augustyn*, w: M. Kuziak, S. Rzepczyński, D. Sikorski, T. Sucharski, T. Tomasik, *Słownik myśli filozoficznej*, dz. cyt., s. 110.

110 Por. A. Drabarek, *Intuicja. Poznanie bezpośrednie*, Warszawa 2006, s. 50.

111 Por. J. Woleński, *Aprioryzm*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, dz. cyt., s. 27–28.

112 Por. M. Poletyko, *Klasyfikacja nauk*, w: *Mała encyklopedia logiki*, red. W. Marciszewski, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 104.

113 **Quasi-matematyczność** polega na tym, że założenia aprioryzmu racjonalistycznego traktuje się podobnie do założeń systemu aksjomatycznego w matematyce. Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii*, dz. cyt., s. 124. System aksjomatyczny obecny jest już u Euklidesa w jego teorii geometrycznej. Por. D. W. Hamlyn, *The theory of knowledge*, London 1977, s. 275. Należy zaznaczyć, że nie ma zgodności w klasyfikowaniu filozofów do grup przedstawicieli poszczególnych rodzajów intuicjonizmu. Przykładowo Ryszard Wiśniewski zalicza Moore'a do intuicjonistów logiczno-empirycznych, natomiast Stanisław Soldenhoff umieszcza go w gronie intuicjonistów aprioryzmu racjonalistycznego. Por. S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym*, dz. cyt., s. 14; R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii*, dz. cyt., s. 124.

114 Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 289; S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym*, dz. cyt., s. 15.

115 Por. K. Twardowski, *Wykłady z etyki. O sceptycyzmie etycznym*, „Etyka” 9 (1971), s. 197.

Istnieje także podział intuicjonistów na aksjologów i deontologów. Rozróżnienie to zawdzięczamy głównie przedstawicielom filozoficznej szkoły brytyjskiej. Stanowisko zwane aksjologicznym reprezentuje pogląd, że bezpośrednim przedmiotem intuicji są wartości, które służą jako fundament dla tworzenia norm. W szkole brytyjskiej typowym przedstawicielem koncepcji aksjologów jest Moore. Drugie stanowisko reprezentują intuicjoniści deontologowie. Według nich tym, co pierwotnie znane, są normy i obowiązki<sup>116</sup>. Przedstawicielem deontologów na polu refleksji aksjologicznej w szkole brytyjskiej jest Harold Arthur Prichard, który wbrew Moore'owi twierdzi, że to, co jest obowiązkiem, nie jest tworem pochodnym wartości, lecz jest bezpośrednim i naocznym przedmiotem intuicji. Obowiązek, zdaniem Pricharda, jest pojęciową zasadą pierwszą, nierozkładalną i nieredukowalną do niczego innego<sup>117</sup>. Istnieje także próba łączenia stanowiska aksjologicznego z deontologicznym. Syntezy takiej dokonuje Ross. O ile dla Moore'a główną kategorią etyczną jest pojęcie dobra, a dla Pricharda pojęcie „słuszny”, o tyle Ross widzi podstawowe kategorie etyczne w pojęciach „dobry” i „słuszny”<sup>118</sup>.

W tak przedstawionym podziale kierunków intuicjonistycznych profesor Tatarkiewicz, bliski szkole brytyjskiej, zaliczany jest do grupy etyków aksjologów<sup>119</sup>. Jego intuicjonizm ma wymiar aprioryzmu racjonalistycznego<sup>120</sup>, należącego do modelu aksjologicznego, którego reprezentantem jest także Moore<sup>121</sup>. Tatarkiewicz i Moore, choć należą do grupy przedstawicieli tego samego modelu intuicjonizmu, wliczani są do odmiennych typów intuicjonizmu wewnątrz danego modelu.

To, co przede wszystkim różni poglądy Tatarkiewicza od Moore'a, to sposób oglądu wartości<sup>122</sup>. Dla Tatarkiewicza wartości są przedmiotem intuicji,

116 Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii*, dz. cyt., s. 124. Stanowiska te miały mocny wpływ na kształtowanie się aksjologicznej bazy dla teorii prawa. Zagadnienie to klarownie analizuje wybitny teoretyk prawa Leon Petrażycki. Por. A. Drabarek, *Intuicja*, dz. cyt., s. 65–71.

117 Por. M. Fritzhand, *Główne zagadnienia*, dz. cyt., s. 133.

118 Por. M. Fritzhand, *Główne zagadnienia*, dz. cyt., s. 138.

119 Por. S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym*, dz. cyt., s. 17.

120 Por. A. Drabarek, *Intuicja*, dz. cyt., s. 50; R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii*, dz. cyt., s. 124.

121 Por. A. Drabarek, *Intuicja*, dz. cyt., s. 49; J. Woleński, *Filozoficzna szkoła*, dz. cyt., s. 289.

122 W wywiadzie dla „Tygodnika Powszechnego” Tatarkiewicz wypowiada się następująco: „mogę powiedzieć, jakie stanowisko odpowiadało mi w filozofii: najbardziej analityczna filozofia Brytyjczyków”. Różnica polegała jednak na tym, że Brytyjczycy, czyli Ross, Moore, Russell zajmowali się głównie analizą języka potocznego, Tatarkiewicz natomiast analizował pojęcia. Por. S. Kisielewski, *Spotkanie z Władysławem Tatarkiewiczem*, dz. cyt., s. 2.

a sądy o wartościach<sup>123</sup> mają charakter aksjomatów aksjologicznych. W charakterze aksjomatów intuicyjnych przyjmuje się, twierdzi Tatarkiewicz, nie-definiowalne i oczywiste, jedyne w swoim rodzaju, obiektywne i bezwzględne cechy wartościowo dodatnie bądź ujemne<sup>124</sup>.

Moore natomiast czyni tak zwany ogląd quasi-postrzeżeniowy wartości, przyjmując realność zmysłu wewnętrznego. Zmysł ten, wykorzystując pewne podobieństwa do zmysłu zewnętrznego, jest autonomiczną władzą poznawczą. Podobieństwa pomiędzy obydwojema rodzajami zmysłów polegają na tym, że tak zmysł zewnętrzny, jak i zmysł wewnętrzny bezpośrednio ujmują przedmiot spostrzegania<sup>125</sup>. Władysław Tatarkiewicz nie widzi przedmiotu intuicji w danych quasi-postrzeżeniowego oglądu konkretnych cech dobrych lub złych, ale w modelu quasi-matematycznym ujmującym cechy proste podane w ogólności i abstrakcyjnie<sup>126</sup>. Tym samym odrzuca możliwość postrzegania wartości poprzez zmysł wewnętrzny, jak chciał Moore<sup>127</sup>.

Konsekwencją powyższego jest to, że wartość poszczególnych cech rzeczy nie jest dana w wyniku empirycznej naoczności, lecz jest przyjmowana poprzez uznanie aksjomatycznych przesłanek pierwszych, czyli intuicyjnych aksjomatów aksjologicznych<sup>128</sup>. Intuicja dotyczy zatem przedmiotów ogólnych i abstrakcyjnych. W związku z tym powstaje pytanie: czy nie mamy tutaj do czynienia z idealizmem bądź platonizmem?

123 Tatarkiewicz w kategorii sądu etycznego rozróżnia cztery podkategorie sądów: 1. sąd o wartościach, 2. sąd o słuszności, 3. sąd o moralności, 4. sąd o zasłudze.

Ad 1. Treścią sądu o wartościach jest wartość jakiegoś czynu, cechy, rzeczy, przedmiotu. Mówi on o tym, czy dany przedmiot sam z siebie jest wartościowy dodatnio czy ujemnie. Sądami tego typu zajmuje się głównie etyka Sokratesa i Platona.

Ad 2. Treścią sądu o słuszności jest czyn wraz ze skutkami. Sąd ten mówi o tym, czy dany czyn wraz ze swymi skutkami jest w danej sytuacji ze wszystkich możliwych czynów najlepszy, według terminologii Moore'a – „słuszny”.

Ad 3. Przedmiotem tego rodzaju sądów jest fenomen psychiczny, jakim jest akt woli, zwany intencją. Natura danego sądu charakteryzuje się tym, że są one poznawane dzięki introspekcji wewnętrznej. Tego typu sądami zajmowała się głównie etyka religijna.

Ad 4. Treścią sądów o zasłudze jest wysiłek dokonany przy spełnieniu czynu moralnego. Natura tych sądów charakteryzuje się tym, że są poznawane dzięki introspekcji wewnętrznej. Zajmowała się nimi głównie etyka Kanta. Por. W. Tatarkiewicz, *O czterech rodzajach sądów etycznych*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane*, t. 1, dz. cyt., s. 290–295; J. J. Jadacki, *Chapter from the polish history of philosophy*, dz. cyt., s. 206; M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1966, s. 286–293.

124 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 269.

125 Por. M. Fritzhand, *Główne zagadnienia*, dz. cyt., s. 119.

126 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 269.

127 Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii*, dz. cyt., s. 125.

128 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 271.



Odpowiadając na to pytanie, należy stwierdzić, że według Tatarkiewicza cechy dobro i zło jako takie nie istnieją poza rzeczami, lecz w rzeczach, i mają one charakter obiektywny i absolutny. Nie można więc utożsamiać intuicjonistycznej koncepcji Tatarkiewicza z systemami idealistycznymi, na przykład Platona, Schellinga czy Plotyna. Intuicyjnie poznawane absolutne cechy dobra oraz zła istnieją, według Tatarkiewicza, tylko w rzeczach<sup>129</sup>. Wynika z tego, że podziela on poglądy Moore'a o apodyktycznym charakterze intuicji, natomiast odrzuca jego koncepcję quasi-postrzeżeniowości. Od Brentana bierze natomiast ideę oczywistości pierwszych aksjomatycznych przesłanek intuicyjnych w aksjologii oraz ideę mnożenia wartości w świecie, odrzucając jednocześnie emocjonalizm<sup>130</sup>.

Intuicjonistyczne stanowisko profesora na temat poznawalności dobra jest bliskie szkole brytyjskiej, choć w poszczególnych zagadnieniach stopień podobieństwa bywa różny. Poglądy Tatarkiewicza w zakresie refleksji nad intuicyjnym źródłem poznania podobne są do poglądów Rossa<sup>131</sup>. Koncepcja intuicjonizmu przyjmowanego przez Tatarkiewicza ma swe źródło w poglądach Arystotelesa. Intuicjonizm Tatarkiewicza jest apriorystyczny metodologicznie, a nie genetycznie<sup>132</sup>. Oznacza to, że dotyczy metody uzasadniania, a nie pochodzenia sądów<sup>133</sup>. Brak korespondencyjności między metodą poznawania a metodą uzasadniania wartości jest spotykany już w filozofii klasycznej, a mianowicie u Arystotelesa. Stagiryta rozdziela dedukcyjny porządek uzasadniania od psychologicznego porządku kognitywnego<sup>134</sup>. Interesujące jest spojrzenie Tatarkiewicza na samą naturę intuicji, które bliskie jest metodologicznym ujęciom Arystotelesa.

Intuicja, twierdzi profesor, ma zdolność ewoluowania, dojrzewania, a zarazem jest ona psychologicznie wpleciona w totalny zakres wiedzy o realnych i indywidualnych dobrach<sup>135</sup>. Tatarkiewicz w *O bezwzględności dobra* stwierdza,

129 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 266; R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii*, dz. cyt., s. 122.

130 Por. W. Tatarkiewicz, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 300.

131 Por. S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym*, dz. cyt., s. 17; R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii*, dz. cyt., s. 125.

132 Przypisywanie Tatarkiewiczowi intuicjonizmu genetycznego byłoby wbrew jego pogładowi, w którym deklaruje się jako przeciwnik natyvizmu aksjologicznego. Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii*, dz. cyt., s. 127.

133 Por. T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania*, dz. cyt., s. 262–263.

134 Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii*, dz. cyt., s. 127.

135 Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii*, dz. cyt., s. 127.

że ludzkość stopniowo odkrywa dobro. Zdolność intuicyjna, czyli możliwość większego lub mniejszego wykorzystania intuicji jako władzy poznawczej, jest zależna od rozwoju ludzkości, a także od rozwoju wydarzeń. Zdaniem tego filozofa człowiek pierwotny nie miał takiej wrażliwości na wartości, jakie ma człowiek współczesny<sup>136</sup>. Wynika z tego, że intuicja nie jest zdolnością wrodzoną, lecz jest pewnego rodzaju funkcją rozwoju umysłowego i kulturowego ludzkości, całych pokoleń<sup>137</sup>.

Podsumowując analizę charakteru intuicjonizmu przyjmowanego przez Tatarkiewicza, należy jeszcze raz podkreślić, że zaczerpnął wiele z dziedzictwa klasycznych koncepcji aksjologicznych. Szczególnie ważne są jego związki z filozofią starożytną. Od Sokratesa i Arystotelesa zaczerpnął koncepcję intuicjonizmu racjonalistycznego<sup>138</sup>. Także w nawiązaniu do nich buduje teorie etyczne oparte na pierwszych zasadach, czyli aksjomatach.

Tatarkiewicz czerpie również z tradycji aksjologów brytyjskich. Od Moore'a bierze koncepcję apodyktyczności intuicji oraz teorię **błędu naturalistycznego**. W interpretacji zagadnień aksjologicznych najbliższy jest Moore'a oraz Rossa. Profesor Władysław Tatarkiewicz jest polskim intuicjonistą aprioryczno-racjonalistycznym. Jego aprioryzm racjonalistyczny przedstawia formę systemu quasi-matematycznego. Owa quasi-matematyczność polega na tym, że system jest oparty na aksjomatach intuicyjnych. Przedmiotem intuicji są bezwzględne i obiektywne wartości abstrakcyjne, które egzystują jedynie w realnych rzeczach. Intuicjonizm Tatarkiewicza można syntetycznie określić jako aksjologiczny, aprioryczny oraz racjonalistyczny<sup>139</sup>.

---

136 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 246.

137 Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 301; R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii*, dz. cyt., s. 128.

138 Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 300.

139 Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 299.



# 3

## Próba ustalenia przysługujących dobru wartości

Celem trzeciego rozdziału jest zaprezentowanie postawy Tatarkiewicza wobec minimalistycznych oraz maksymalistycznych koncepcji aksjologicznych<sup>1</sup>. Przyjęta tutaj metoda zbliżona jest do metody zastosowanej przez Tatarkiewicza w jego pracy habilitacyjnej z 1919 roku zatytułowanej *O bezwzględności dobra*. Pierwszy etap polega na przedstawieniu omawianych stanowisk wobec danego problemu. Drugi natomiast na rozważaniu argumentów przemawiających za ich słusnością lub jej brakiem. Trzeci będzie się koncentrował na eliminacji wszelkiego rodzaju wieloznaczności i ekwiwokacji<sup>2</sup>.

Analizie zostaną poddane następujące kierunki: relatywizm etyczny, subiektywizm etyczny, nominalizm i sceptycyzm. Na końcu zostanie omówione stanowisko Tatarkiewicza jako obrońcy absolutnego i obiektywnego charakteru wartości.

- 
- <sup>1</sup> Tatarkiewicz porusza się w ramach dwóch typów filozofii: maksymalistycznego i minimalistycznego. **Typ maksymalistyczny** charakteryzuje się tym, że filozofia podejmuje rozległe zadania, uznaje prawdy transcendentne, intuicyjne, aprioryczne, idealne, duchowe. Jest to typ filozofii podziwu i ambicji. Filozofia ta wywodzi się z tradycji platońskiej i jest wiedzą o pierwszych przyczynach, celach, o prawdziwym bycie. **Typ minimalistyczny** charakteryzuje natomiast ostrożność i nieufność, analiza możliwości naszego poznania, poddawanie rzeczywistości i przekonań mocnej krytyce. W jego ramach uznaje się minima, które są względnie stałe. Por. R. Wysokiński, *Władysław Tatarkiewicz*, dz. cyt., s. 189; I. Dąmbaska, *Wśród książek i myśli Władysława Tatarkiewicza*, „Tygodnik Powszechny” 1971 nr 24, s. 1.
  - <sup>2</sup> Por. J. Pelc, *Semantic analysis in the works of Władysław Tatarkiewicz*, „Organon” 28–30 (1999–2001), s. 195.

### 3.1. Stosunek Władysława Tatarkiewicza do minimalistycznych ujęć wartości dobra

W omawianiu minimalistycznych stanowisk istniejących w ramach aksjologii główny nacisk zostanie położony na wyeksponowanie i krytyczne rozważenie założeń relatywizmu oraz subiektywizmu etycznego.

#### 3.1.1. Krytyka relatywizmu etycznego

Ogólnie relatywizm jest teorią, która daną cechę bądź wartość traktuje jako względną. Tatarkiewicz wśród cech relatywnych wyróżnia na przykład cechy: dalekości, bliskości, wcześniejszości, bycia krótkim, lepszym, dużym<sup>3</sup>. W zależności od rzeczy oraz cechy, do których teoria relatywizmu się odnosi, wyróżniamy różne typy relatywizmów<sup>4</sup>. Profesor uwzględnia takie rodzaje relatywizmu, jak: relatywizm powszechny, logiczny oraz aksjologiczny. Relatywizm powszechny uznaje wszystkie cechy za relatywne. Relatywizm logiczny przyjmuje względność prawdziwości oraz fałszywości, natomiast relatywizm etyczny stoi na stanowisku, że względne są dobro i zło<sup>5</sup>.

Dobro i zło, w rozumieniu szerokim, utożsamiane jest z wartością dodatnią oraz ujemną<sup>6</sup>. Pojęcie dobra rozumiane szeroko obejmuje, według Tatarkiewicza, takie dobra, jak: moralne, użyteczne, estetyczne oraz sumy dóbr<sup>7</sup>. Dobro, które w ujęciu relatywizmu jest względną cechą przedmiotu, określane jest przez profesora jako to wszystko, co w jakikolwiek sposób cenne<sup>8</sup>. Przymiotnik „cenny”, jest równoznaczny z przymiotnikiem „wartościowy”, natomiast nie oznacza tego samego, co przymiotnik „dobry”<sup>9</sup>. Tatarkiewicz uważa, że to kaprys języka sprawił, iż przymiotnik „dobry” ma sens węższy niż przymiotnik „wartościowy”, pomimo tego, że pojęcie „wartość” ma taki sam zakres, jak

3 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 212.

4 Por. J. Dembowski, *Dlaczego „etyczny relatywizm” nie powinien stać się „etyką przyszłości”?*, w: *Między logiką a etyką*, red. E. Muszyńska, Lublin 2001, s. 439.

5 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 212.

6 Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 63; A. Kuczyńska, *O etyce i estetyce*, w: W. Tatarkiewicz, *Wybór pism estetycznych*, red. A. Kuczyńska, Kraków 2004, s. XLIV.

7 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 214.

8 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 214.

9 Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 12.

pojęcie „dobre”<sup>10</sup>. Relatywizm etyczny odnosi się do dobra i zła moralnego, czyli wartości dodatnich oraz ujemnych. Wartością moralną jest to wszystko, co cenne moralnie<sup>11</sup>. Tatarkiewicz mówi o relatywizmie etycznym jedynie w znaczeniu relacjonalności<sup>12</sup>. Względność relacjonalna polega na dwoistości stosunku danego przedmiotu do innego. Może to być relacja „dla kogoś” lub relacja „do czegoś”<sup>13</sup>. Relatywność typu „dla kogoś” ujmuje przedmiot jako wartościowy dla kogoś, ze względu na jakiś podmiot<sup>14</sup>. Profesor, mówiąc o podmiocie, ma na myśli jednostkę ludzką lub jakiś przedmiot „czujący”. Taką względną wartość dodatnią „dla” może mieć jakaś rzecz, np. roślina, która jest pożywna (wartościowa) dla zwierzęcia<sup>15</sup>. Relacjonalność nie generuje względności wartości rzeczy, to znaczy, że jeżeli dana rzecz jest w relacji do innej rzeczy, nie oznacza to jednocześnie względności jej wartości. Względność wartości jest wtedy, kiedy jakość danej rzeczy jest relacjonalna lub wtedy, gdy dana cecha zacznie istnieć dzięki relacyjności jednej rzeczy do drugiej<sup>16</sup>. Dobro typu „do czegoś” jest środkiem użytecznym do celu<sup>17</sup>.

Tatarkiewicz zaznacza, że konieczna jest klarowność w używaniu sformułowań dobry lub zły „do” lub „dla”. Konieczność ta wynika z tego, że na płaszczyźnie relatywizmu etycznego nie ma ani przedmiotów samych w sobie dobrych, ani złych. Przedmioty, zgodnie z uznawanym przez relatywistów relacjonizmem, są jedynie dobre „do” czegoś lub „dla” kogoś. Używanie pojęcia „dobry” lub „zły” bez precyzyjnego określenia „dla” kogo lub „do” czego jest nieprawidłowością<sup>18</sup>. Mówiąc o przedmiotach dobrych lub złych „dla kogoś” lub „do czegoś”, należy brać pod uwagę, że są one takie w konkretnym aspekcie *hic et nunc*. Przykładowo, dla danej osoby jakaś rzecz może być dobra rano, a wieczorem już jest zła, przedmiot ten jest dobry i zły zarazem<sup>19</sup>.

Tatarkiewicz spostrzega, że wychodząc od sądu: „przedmiot może być dobry i zły” oraz „każdy przedmiot dobry jest też zły i każdy przedmiot zły jest też

10 Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 63.

11 Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 69; W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 214–215.

12 Termin „relacjonalność” został zastosowany po raz pierwszy przez Hartmanna. Por. R. Ingarden, *Uwagi o względności wartości*, w: *Metaetyka*, wybór i red. I. Lazari-Pawłowska, Warszawa 1975, s. 435.

13 Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła*, dz. cyt., s. 287.

14 Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła*, dz. cyt., s. 287.

15 Por. R. Ingarden, *Uwagi o względności wartości*, dz. cyt., s. 435.

16 Por. R. Ingarden, *Uwagi o względności wartości*, dz. cyt., s. 436.

17 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 215.

18 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 217.

19 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 217.

dobry”, łatwo przeprowadzić skrót myślowy i otrzymać rezultat w sformułowaniu „dobro i zło są tym samym”. W tym miejscu profesor nawiązuje do koncepcji relatywizmu prezentowanej już przez Heraklita<sup>20</sup>. Heraklit twierdził, że w ciągłym, niekończącym się przepływie rzeczy nikną wszelkiego rodzaju różnice między przeciwieństwami<sup>21</sup>. Relatywizm etyczny rodzaju „dla” kogoś może być nim dla dowolnej osoby, dowolnej jednostki czującej bądź dla określonej osoby o szczególnych kwalifikacjach<sup>22</sup>.

Profesor odróżnia typ relatywizmu etycznego „dla kogoś” i „do czegoś” od niesłusznie według niego utożsamianych z nim poglądów opowiadających się za: (1) niezgodnością sądów etycznych; (2) względną prawdziwością sądów o dobru i złu; (3) porównawczą teorią dobra i zła; (4) teorią przyjmującą, że nie ma bytów jedynie dobrych i jedynie złych; (5) teorią sceptycyzmu<sup>23</sup>.

Pierwszy błąd polega na tym, że miesza się teorię dobra i zła z sądami wydawanymi przez poszczególne jednostki na temat dobra i zła.

Drugi błąd ma swą przyczynę w tym, że opowiadając się za względnością prawdy, traktuje się relatywizm logiczny jako tożsamy z relatywizmem etycznym, z czego wynika, że dobro i zło są wartościami względnymi<sup>24</sup>.

Trzeci błąd wyraża się w tym, że porównawczą teorię dobra i zła przyjmuje się jako relatywizm etyczny. Porównawcza teoria dobra polega na tym, że badając przedmiot pod względem jego wartości, porównuje się go ze wzorem<sup>25</sup>. W zależności od tego, w jakim stopniu dany przedmiot przystaje do obranego wzoru, jest on dobry lub zły. Błędem tej koncepcji jest to, iż nie dostrzega się, że przedmiot wzór nie jest porównywany z innym przedmiotem wzorem, a w konsekwencji nie możemy tutaj mówić o powszechnym relatywizmie etycznym<sup>26</sup>.

Czwarty błąd polega na ocenianiu danego przedmiotu jako jednocześnie dobry i zły w oparciu o występowanie w nim cech dobrych i złych. Nie bierze się tutaj pod uwagę tego, że cechy dobra bądź zła wcale nie muszą względne<sup>27</sup>.

20 Por. W. Tatariewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 217.

21 Por. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 31; R. Solomon, M. K. Higgins, *Krótką historia filozofii*, t. 1, N. Szczucka-Kubisz, Warszawa 1997, s. 50; J. Woleński, *Epistemologia*, t. 1, dz. cyt., s. 19.

22 Por. W. Tatariewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 218.

23 Por. W. Tatariewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 222–224.

24 Por. W. Tatariewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 221.

25 Por. J. Dembowski, *Dlaczego „etyczny relatywizm” nie powinien stać się „etyką przyszłości”?*, dz. cyt., s. 440.

26 Por. W. Tatariewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 221.

27 Por. W. Tatariewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 222–223.

Piątym błędem jest utożsamienie relatywizmu etycznego ze sceptycyzmem. Mimo że sceptycyzm, nie dopuszczając jakiegokolwiek bezwzględności, podobny jest w tym aspekcie do relatywizmu etycznego, to jednak trzeba pamiętać, że nie dopuszcza on także jakiegokolwiek względności<sup>28</sup>.

Profesor Tatarkiewicz przeprowadza krytykę relatywizmu etycznego, różniąc dwa typy zdań. Pierwszy typ to zdania opisowe, stwierdzające istnienie i właściwości danego stanu rzeczy, drugi natomiast to zdania komentujące, opiniujące, oceniające dany stan rzeczy<sup>29</sup>. Teorie relatywistyczne posługują się zdaniami opisowymi stwierdzającymi, że dobro i zło są cechami relatywnymi<sup>30</sup>. Z tego względu nie dowodzą swej prawdziwości, lecz jedynie gromadzą jak najwięcej argumentów przemawiających za zasadnością ich teorii.

Relatywiści, jeżeli próbują dowieść racji relatywizmu etycznego, robią to w oparciu o fakt niezgodności ocen wartościujących<sup>31</sup>. Tatarkiewicz przyznaje rację twierdzeniu, że istnieją rozbieżności w ocenach wartości, lecz jednocześnie uważa, że owa niezgodność nie pociąga za sobą ich względności<sup>32</sup>. W związku z tym usiłuje dociec, na czym ta niezgodność sądów etycznych polega oraz co może być jej źródłem<sup>33</sup>. Według niego niezgodność sądów etycznych może mieć swe źródło w różnicach kulturowych, jak to miało miejsce u starożytnych ludów i plemion. Jako przykład podaje zwyczaje Kamczadałów, dla których uratowanie tonącego było czymś złym<sup>34</sup>.

Niezgodność sądów może wynikać również z błędów intelektualnych<sup>35</sup>. Występowanie błędów w teoriach dobra i zła wskazuje na to, że ludzkość stopniowo dochodzi do ich właściwego rozumienia. Proces coraz głębszego rozumienia dobra jest związany ze zjawiskiem humanizacji. Oznacza to, że wrażliwość na wartości związana jest z całościowym bagażem ludzkich doświadczeń wobec konkretnych dóbr. Wrażliwość aksjologiczna rozwija się, twierdzi profesor, dzięki doświadczeniu jednostek i grup ludzkich<sup>36</sup>.

28 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 224.

29 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 240.

30 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 241.

31 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 242.

32 Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 65.

33 Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła*, dz. cyt., s. 288.

34 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 243 oraz W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 65.

35 Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła*, dz. cyt., s. 288.

36 Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii*, dz. cyt., s. 129.

Rozbieżność i zmienność sądów etycznych spowodowana jest także, lansowanym niekiedy nawet przez słowniki językowe, pomieszaniem pojęć i znaczeń oraz wieloznacznością terminu „dobro” i „dobry”<sup>37</sup>. Pomieszczenie terminologiczne przyczynia się do tego, że teoria relatywizmu etycznego wydaje się uzasadniona<sup>38</sup>. Tatarkiewicz zwraca baczną uwagę na protagonistów relatywizmu etycznego, którzy słuszność tego poglądu uzasadniają zmiennością ocen i sądów wartościujących. Sądy: „mam to a tamto za wartościowe”, „ktoś ma to a tamto za wartościowe” oraz „wszyscy mają to a tamto za wartościowe”, nie są, według niego, sądami wartościującymi, ani żadne sądy wartościujące z nich nie wynikają. One są, sądami sprawozdawczymi, że „ten a tamten ma to czy tamto za wartościowe”<sup>39</sup>.

Relatywizm etyczny w niektórych przypadkach jest stanowiskiem przyjmowanym przez podmiot wtórnie. Jest to wynik tego, że wpieryw dany podmiot akceptuje założenie: **dobrze jest to, co jest przyjemne**; w konsekwencji musi opowiedzieć się za relatywizmem etycznym<sup>40</sup>. Tatarkiewicz uważa, że nie jest możliwe indukcyjne ani dedukcyjne wyprowadzenie zdań o wartościach ze zdań o faktach. To, że ktoś coś uważa za dobre, nie jest argumentem za tym, że dana rzecz jest dobra. Nawet powszechne uznanie, że dana rzecz jest wartością, nie stanowi potwierdzenia tego, że jest dobra<sup>41</sup>.

Tatarkiewicz deklaruje się jako zdecydowany przeciwnik relatywizmu etycznego (na terenie teorii dobra i zła). Słuszność maksymalistycznej koncepcji aksjologicznej potwierdza nie wprost, czyli poprzez wykazanie niesłuszności stanowiska relatywizmu etycznego. Jako główną metodę zwalczania relatywizmu przyjmuje wykazywanie niejasności oraz nietrafności przytaczanych argumentów, na których ma się on opierać<sup>42</sup>.

37 Na przykład *Słownik języka polskiego* pod redakcją Jana Karniłowicza wymienia 15 różnych znaczeń wyrazu „dobry”. Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 249; R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 296.

38 Por. K. Twardowski, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 184.

39 Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 66.

40 Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 297.

41 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 268–269.

42 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 249. Przykłady pomieszania pojęć i twierdzeń prowadzących do fałszywych teorii etycznych podaje także Moore w *Principia ethica*, w rozdziale trzecim. Spór relatywizmu z absolutyzmem istnieje tam, gdzie doszło do pomieszania pojęć bądź płażczyzn dyskusji. Por. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, dz. cyt., s. 37.

### 3.1.2. Krytyka subiektywizmu etycznego

Subiektywizm etyczny charakteryzuje przekonanie, że jeżeli przedmiot posiada cechę dobra lub zła, to posiada ją w zależności od jakiegoś podmiotu<sup>43</sup>. Koncepcja subiektywistyczna była różnorodnie formułowana. Niektórzy aksjologowie opowiadają się za tym, że rzeczy same nie mają wartości, zostaje im ona jedynie nadana przez podmiot. Jest to subiektywizm *sensu stricte*<sup>44</sup>. Dobra i zła są w ujęciu subiektywizmu etycznego wartościami dodatnimi i ujemnymi, uzależnionymi od podmiotu. Podmiot jest sprawcą tego, że dany przedmiot posiada wartość<sup>45</sup>. Z powyższego łatwo wywnioskować, że w teorii subiektywizmu etycznego nie dopuszcza się jakiegokolwiek różnicy między przedmiotem dobrym i złym, gdyż właściwie żaden przedmiot nie jest dobry ani zły. To podmiot ustala, czy określony przedmiot posiada daną wartość<sup>46</sup>.

Tatarkiewicz przytacza różnego rodzaju teorie subiektywistyczne. Podstawą wprowadzonej przez niego klasyfikacji są różne sposoby pojmowania dobra i zła w zależności od podmiotu. Wyszczególnia on dwa typy subiektywizmu: w pierwszym z nich dobro bądź zło badanej rzeczy jest uzależnione od podmiotu, który może być różny od podmiotu wydającego sąd o dobru i złu; w drugim z kolei dobro i zło jest zależne od podmiotu, który wydaje sąd o dobru i złu<sup>47</sup>.

Pierwszy z przytoczonych typów subiektywizmu to konwencjonalizm. Jego podstawą jest umowa, konwencja, a zatem jest to umowny system etyczny<sup>48</sup>. Wartościowanie ma charakter konwencji. Brak zgody umownej eliminuje daną wartość z listy wartości. Jedną z form konwencjonalizmu etycznego jest na przykład utylitaryzm propagowany przez Jeremy'ego Benthama oraz Johna Stuarta Milla. Kryterium dobra jest konwencja, na mocy której ustala się, że to jest dobre, co daje maksimum pożytku maksymalnej liczbie ludzi<sup>49</sup>.

43 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 226.

44 Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 64.

45 Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, dz. cyt., s. 572.

46 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 228.

47 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 229.

48 Por. S. Blackburn, *Konwencjonalizm*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, dz. cyt., s. 200. Konwencjonalizm etyczny, czyli umowa na płaszczyźnie etycznej, nie jest tym samym, co konwencjonalizm społeczny. Według Rousseau, autora koncepcji umowy społecznej, umowie podlegają relacje społeczne, a nie system wartości. Dla niego wartości są pierwotniejsze aniżeli umowa społeczna. Wartości przynależą do przedmiotu z natury. Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 231.

49 Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, dz. cyt., s. 84; K. Stępień, *Konwencjonalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin 2004, s. 842.



Typowym przykładem konwencjonalizmu jest także emotywizm, którego reprezentantami byli Charles Leslie Stevenson i Alfres Jules Ayer. Zwolennicy emotywizmu twierdzą, że sądy etyczne są sądami o uczuciach. Zachowania moralne, według nich, są efektem wytworzonej historycznie umowy<sup>50</sup>. Słabość konwencjonalizmu objawia się w tym, że nieustannie musi dowodzić możliwości przyjmowania nowych konwencji, pomimo dużej nieufności, co do ich zasadności i adekwatności. Teza, według której dana prawda etyczna ma charakter konwencjonalny, daje możliwość przyjęcia zasady, która będzie bardziej użyteczna dla ogółu ludzi<sup>51</sup>.

Drugą formę subiektywizmu charakteryzuje pogląd, że dobro i zło są zależne od podmiotu, który wydaje sąd o dobru i złu. Zależność ma źródło w **organizacji** psychicznej i fizycznej<sup>52</sup>. Zależność ta rozgrywa się jedynie w kontekście natury podmiotu<sup>53</sup> i może być zależnością od: 1. uczuć podmiotu, 2. potrzeb woli podmiotu, 3. sądu podmiotu<sup>54</sup>.

Powyższe sformułowania w ujęciu teorii wartości brzmią: a) dobre jest to, co odpowiada uczuciom podmiotu, a złe to, co im nie odpowiada; b) dobre jest to, co odpowiada pragnieniom woli jakiegoś podmiotu; c) dobre jest to, co uważamy za dobre.

Według pierwszego i drugiego stanowiska sądy są zależne od naszych uczuć i potrzeb. Dobre jest to, co odpowiada uczuciom oraz pragnieniom jakiegoś podmiotu, dobro jest zatem zależne od zmian uczuć i pragnień podmiotu<sup>55</sup>. Uczucia, o których tu mowa, mają charakter uczuć przekonaniowych<sup>56</sup>. Oznacza to, że są uwarunkowane przeżyciem pewnego przekonania. Przekonanie to

---

50 Dezaprobata dla stanowisk konwencjonalistycznych następuje wraz z historycznym rozwojem refleksji nad koniecznymi warunkami ludzkiego poznania. Por. K. Stępień, *Konwencjonalizm*, dz. cyt., s. 842.

51 Por. S. Blackburn, *Konwencjonalizm*, dz. cyt., s. 200. Stanowisko konwencjonalistyczno-dekretalistyczne, charakteryzujące się pojmowaniem subiektywizmu tak jak w starożytności, przyjmował w kategoriach aksjologicznych Nietzsche. Ten rodzaj subiektywizmu był zwalczany przez Platona. Por. W. Tatkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 232.

52 Jest to forma subiektywizmu, która zazwyczaj przypisuje sobie po prostu nazwę subiektywizmu. Por. W. Tatkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 229.

53 Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, dz. cyt., s. 83.

54 Por. W. Tatkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 235.

55 Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, dz. cyt., s. 83.

56 Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, dz. cyt., s. 84.



generowane jest na uprzednim przeżyciu uczucia<sup>57</sup>. To dzięki tym uczuciom możemy przepisać rzeczy wartość<sup>58</sup>.

Trzecie stanowisko ujmuje sąd jako tak zwane zjawisko pierwotne. Zgodnie z nim sąd, będąc faktem pierwszym, nie potrzebuje wyjaśnień za pomocą uczuć ani pożądań<sup>59</sup>. Stanowisko mówiące o tym, że to, co uważamy za dobre, jest dobre, wskazuje, że to człowiek w jakimś sądzie „czyni” dobrą bądź złą daną rzecz, która obiektywnie nie jest ani dobra, ani zła. Wyrażenie „uważam za dobre” ukazuje kontekst psychologiczny zagadnienia<sup>60</sup>. Sąd tego typu jest charakterystyczny dla człowieka, lecz zależny od odpowiedniego sposobu pojmowania rzeczy<sup>61</sup>.

W kontekście zwrócenia uwagi na uczuciowo-afektywny charakter poszczególnych koncepcji subiektywistycznych należy wspomnieć o tak zwanym subiektywizmie naiwnym. **Subiektywizm naiwny** ujmuje sądy etyczne jako opisy uczucia w „danej sprawie”. Słabość tego stanowiska polega na tym, że podmiot, opisując własne odczucia, przyjmuje dany przedmiot za dobry jedynie tak długo, jak długo uważa go za dobry.

Mamy tutaj do czynienia z pomieszaniem przekonania podmiotu z prawdziwością, co jest niepoprawne<sup>62</sup>. Można założyć, że dane przekonanie jest wprawdzie adekwatne do uwarunkowanej psychofizycznej organizacji danego podmiotu, lecz jest to przekonanie niesłuszne, tak że w konsekwencji dany sąd jest mylny. Subiektywiści, omijając ową trudność, mówią, że dana rzecz jest dobra lub zła, bo „ja” jestem słusznie przekonany o tym, że jest dobra bądź zła. Okazuje się, że z takim stanowiskiem trudno dyskutować, ponieważ odrzuca ono fundamentalną zasadę niesprzeczności. A tam, gdzie zasada niesprzeczności jest kontestowana, adekwatne pozostaje scholastyczne stwierdzenie *contra principia negantem non est disputandum*<sup>63</sup>.

57 Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, dz. cyt., s. 76. Uczucia, które w teorii subiektywizmu i relatywizmu mają być czynnikami umożliwiającymi nam percepcję rzeczywistości, są według Ingardena antypoznawcze, tzn. uniemożliwiają nam pewność poznania. Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, oprac. A. Węgrzycki, Warszawa 1989, s. 169.

58 Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, dz. cyt., s. 77.

59 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 235.

60 Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, dz. cyt., s. 84.

61 Por. K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, w: *Wybrane pisma filozoficzne*, red. nauk. K. Ajdukiewicz, S. Błachowski, Warszawa 1965, s. 329.

62 Por. S. Blackburn, *Subiektywizm naiwny*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, dz. cyt., s. 381.

63 K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, dz. cyt., s. 328.

W zależności od podmiotu, który jest kryterium dobra i zła przedmiotu, Tatarkiewicz wyróżnia subiektywizm indywidualistyczny, uniwersalistyczny oraz majorystyczny<sup>64</sup>. W subiektywizmie indywidualistycznym podmiotem jest jednostka, w subiektywizmie uniwersalistycznym – zbiór świadomych jednostek, a w subiektywizmie majorystycznym podmiotem jest przeważająca liczba świadomych jednostek<sup>65</sup>. Profesor wymienia także tak zwany subiektywizm społeczny, w którym podmiotem jest społeczeństwo, i to ono określa, czy dany przedmiot jest dobry czy zły. Czym większa liczba ludzi opowiada się za jednego typu usankcjonowaniem wartości dla danej rzeczy, tym mocniej dana cecha tkwi w tej rzeczy<sup>66</sup>.

W mniemaniu subiektywistów tylko ludzie wydają sądy o wartościach. Wypowiadanie tego typu sądów predysponuje ich do tworzenia wartości. Według tego stanowiska sądy o wartościach są sądami człowieka<sup>67</sup>. Zdaniem Tatarkiewicza należy odróżnić często mylony subiektywizm uniwersalistyczny od subiektywizmu majorystycznego. Pierwszy z nich, charakteryzując się powszechnością, opiera się na założeniu, że wszystkie istoty świadome i rozumne, mając taką samą naturę, potrzeby, uczucia oraz pragnienia, wydają takie same sądy<sup>68</sup>. Subiektywizm majorystyczny przyjmuje, że to większość, wydając sąd, decyduje o tym, że coś jest dobre<sup>69</sup>. Profesor zwraca uwagę na to, że nasze przekonanie, iż coś jest dobre albo złe nie oznacza jednocześnie, że tak właśnie jest. Stwierdzenie faktu, że tyle a tyle osób uważa coś za dobre, jest sądem o fakcie: dana liczba ludzi ma pewien pogląd na daną sprawę. Sądy o faktach nie są sądami wartościującymi<sup>70</sup>.

Tatarkiewicz odróżnia takie stanowiska, które wydają się subiektywistyczne, od prawdziwie subiektywistycznych. Do stanowisk niesubiektywistycznych, a jedynie brzmiących jako subiektywistyczne, należą:

1. koncepcja przyjmująca, że sąd o dobru i złu jest tożsamy z faktem posiadania przez dany przedmiot cechy dobra lub zła;

64 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 236.

65 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 235.

66 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 236.

67 Por. K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, dz. cyt., s. 327.

68 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 236.

69 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 237.

70 Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 66.

2. subiektywne przekonanie, które zrównuje sąd: „dana rzecz jest dobra” i „ja uważam daną rzecz za dobrą”<sup>71</sup>.

Od subiektywizmu należy także odróżnić pogląd, według którego rzeczy nie są dobre ani złe, natomiast są takimi jedynie przedmioty psychiczne, jak charakter, uczucia czy akty teleologiczne<sup>72</sup>. Tatarkiewicz odróżnia też teorię subiektywizmu od teorii subiektywistycznych kryteriów etycznych.

Łatwo i często myli się ponadto subiektywizm etyczny z nominalizmem etycznym<sup>73</sup>. Nominalizm<sup>74</sup> zaprzecza istnieniu wszelkiego rodzaju przedmiotów abstrakcyjnych w rzeczywistości pozazmysłowej. Redukuje on tym samym te przedmioty do wrażeń języka. Nominalizm przyjmuje, że żadna cecha nie jest ani absolutna, ani obiektywna. Rzeczy dobrych i złych nie ma, są jedynie nazwy „dobry” i „zły”. Nazwy te oznaczają cechy danej rzeczy. Zbiór cech dobrych nie istnieje. Istnieje tylko nazwa ogólna, której po stronie rzeczywistości nic ogólnego nie odpowiada<sup>75</sup>. Nominaliści traktują dobro i zło jako wyraz, który wyraża jedynie naszą wolę oraz pożądania<sup>76</sup>.

Błędem jest również mieszanie subiektywizmu etycznego z relatywizmem etycznym<sup>77</sup>. Błąd ten ma podłoże psychologiczne<sup>78</sup>. Relatywizm mówi o tym, że dobro i zło są cechami względnymi, rzeczy są dobre lub złe „dla” kogoś bądź „do” czegoś. Subiektywizm etyczny natomiast głosi, że rzeczy są dobre lub złe w zależności „od” kogoś. To, co łączy subiektywizm z relatywizmem, to posiadanie cechy niestałości. Pomiędzy subiektywizmem a relatywizmem nie ma związku logicznego, gdyż z tego, że coś jest dobre dla kogoś, nie wynika, że jest dobre przez kogoś<sup>79</sup>. Subiektywizm jest teorią, która musi dowo-

71 Por. K. Twardowski, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 184.

72 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 237–238.

73 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 239.

74 W literaturze o tematyce filozoficznej termin „nominalizm” najczęściej interpretuje się jako: a) stanowisko, które wyklarowano podczas średniowiecznych polemik nad problematyką uniwersaliów; b) teoretycznie podobne stanowisko charakterystyczne dla empirystów XVII i XVIII wieku; c) stanowisko będące rezultatem rozstrzygnięć nad przedmiotami abstrakcyjnymi, nad językiem i jego odniesieniami do rzeczywistości. Zagadnienie nominalizmu rozpatrywane było także przez Moore’a. Problem nominalizmu rozważany był na kanwie rozstrzygnięć analitycznych dotyczących natury i sposobu istnienia przedmiotów abstrakcyjnych. Por. M. A. Krąpiec, *Nominalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, s. 693–697.

75 S. Blackburn, *Nominalizm*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, dz. cyt., s. 260.

76 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 240.

77 Por. J. Popiel, *Filozofia Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 11.

78 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 227.

79 Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 297.

dzić swych racji, relatywizm natomiast nie<sup>80</sup>. Tatarkiewicz jako zdecydowany krytyk subiektywizmu etycznego stwierdza, że podważyć argumenty subiektywizmu etycznego jest trudno.

Zwolennicy subiektywizmu posługują się dwoma typami argumentacji. Pierwszy z nich, to tzw. argumentacja własna subiektywizmu, drugi natomiast charakteryzuje się tym, że wyprowadza teorię szczegółową z teorii ogólnej. W ramach pierwszego rodzaju argumentacji profesor wylicza następujące argumenty:

- rozbieżność sądów etycznych;
- absolutność dobra i zła;
- uczuciowy charakter wartościowania;
- zmiany w podmiotach wartościujących mające decydujący wpływ na wartość przedmiotu<sup>81</sup>.

Oдноśnie do punktu pierwszego Tatarkiewicz twierdzi, że choć są rozbieżności, to nie mają one decydującego wpływu na usankcjonowanie teorii subiektywizmu. Ponadto zarzuca zwolennikom subiektywizmu posługiwanie się niewłaściwymi pojęciami<sup>82</sup>.

Ewidentnym błędem jest także przyjmowanie relatywności wartości jako argumentu za subiektywizmem. Wartości subiektywne mogą być absolutne, dlatego relatywizm wartości nie jest mocnym argumentem za subiektywizmem<sup>83</sup>. Relatywizm podmiotowy ujmujący dobro w aspekcie „dla” kogoś i „do” czegoś nie implikuje wzmocnienia teorii subiektywizmu<sup>84</sup>.

Subiektywizm nie wynika również z tezy o afektywnym, uczuciowym sposobie wartościowania<sup>85</sup>. Argumenty tego typu nie mają podstaw logicznych, lecz przeciwstawiają stany kognitywne stanom uczuciowym. Stan poznawczy charakteryzuje się tym, że jest przedmiotowy, czyli obiektywny, że odtwarza obiektywną rzeczywistość. Stany uczuciowe natomiast charakteryzują się tym, że nie odtwarzają żadnej rzeczywistości. Uczucie ma charakter podmiotowy i nie jest ukierunkowane na przedmiot, tak jak myśli i zmysły. Uczucia mogą jedynie towarzyszyć sensualnym percepcjom bądź aktom mentalnym<sup>86</sup>.

80 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 250.

81 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 254.

82 Por. R. Wiśniewski, *Aksjologia kluczem do filozofii*, dz. cyt., s. 47.

83 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 255.

84 Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt. s. 297.

85 Por. R. Wiśniewski, *Aksjologia kluczem do filozofii*, dz. cyt., s. 47.

86 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 255.

Tatarkiewicz, mówiąc o uczuciach, dzieli je na dodatnie i ujemne<sup>87</sup>. Uczucia dodatnie i ujemne klasyfikuje następnie jako silne i słabe, przelotne oraz trwałe. Jako przykład najogólniej pojętych uczuć dodatnich i ujemnych podaje przyjemność i przykrość<sup>88</sup>. Podstawami uczuć są wrażenia, wyobrażenia i myśli<sup>89</sup>. Szczególnie problematyczny jest stan, kiedy dane uczucie ma wiele podstaw psychologicznych<sup>90</sup>. Podstawy psychologiczne, o których tu mowa, mają źródło bądź to wewnątrz organizmu podmiotu aktów uczuciowych, bądź to w świecie zewnętrznym.

Władysław Tatarkiewicz sprzeciwia się twierdzeniu, według którego wartości będąc sprawcami uczuć, są subiektywne. Ocenianie, wartościowanie rzeczy nie jest prostym zadaniem. Nie można twierdzić, że wszystko, co jest sprawą uczuć, jest subiektywne, gdyż tego nie dowiedziono<sup>91</sup>.

Drugi rodzaj argumentacji subiektywizmu charakteryzuje się tym, że teoria szczegółowa zostaje wyprowadzona z teorii bardziej ogólnej. W tym przypadku chodzi o subiektywizm etyczny wyprowadzany z subiektywizmu pojętego ogólnie<sup>92</sup>. Tatarkiewicz wymienia następujące argumenty, jak: (a) subiektywizm powszechny, (b) relatywizm powszechny, (c) sensualizm powszechny, (d) mutabilizm<sup>93</sup>.

**Subiektywizm powszechny**, według niego, jest niedowiedziony, a tym samym jest stanowiskiem słabym.

---

87 Współcześnie przez uczucia rozumie się subiektywne stany mentalne, których źródłem jest obiektywna rzeczywistość. Przykładowymi uczuciami są: przygnębienie, osamotnienie, smutek, żal itd. Należy odróżnić uczucia od wrażeń. Uczucia to np. złość, a sąd o uczuciu to: odczuwam złość, natomiast wrażenie to np. mieć kołatanie serca. Trzeba też odróżnić uczucia od zachowań, do których prowadzą. Przykładowo uczucie wyrażone sądem „boję się” należy odróżnić od zachowania wywołanego przez uczucie strachu, jakim jest ucieczka. Uczucia musimy odróżnić ponadto od sądów wydanych na ich temat. Przy podziale zjawisk emocjonalnych w literaturze można spotkać rozróżnienie między uczuciami a emocjami. Uczucie w tym rozróżnieniu definiowane jest jako stan świadomego przeżywania emocji. Uczucia są jakby wyższym stopniem procesów emocjonalnych i są charakterystyczne jedynie dla ludzi. Por. K. Zielińska, *Emocje i uczucia*, w: *Człowiek i psychologia*, red. J. Robakiewicz, Bielsko-Biała 2005, s. 105-106.

88 Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., s. 72.

89 Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 22.

90 Wyrażając ten pogląd, profesor powołuje się na Pietra Verriego żyjącego w XVIII wieku. Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., s. 74.

91 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 256.

92 Por. C. Porębski, *Polish value theory. Five lectures with texts*, Cracow 1996, s. 36.

93 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 257.

**Relatywizm powszechny** także nie może być argumentem za subiektywizmem, gdyż relatywizm etyczny ma z subiektywizmem jedynie związek psychologiczny, a nie logiczny<sup>94</sup>.

**Sensualizm** uznaje za jedyne realne przeżycia – przeżycia zmysłowe. Sylogizm w tej argumentacji jest następujący: (1) Nie ma innych przeżyć jak tylko zmysłowe; (2) Przeżycia psychiczne należą do zakresu przeżyć zmysłowych; (3) Wszystkie przeżycia zmysłowe są subiektywne; wniosek: (4) Wszystkie przeżycia psychiczne są subiektywne<sup>95</sup>.

Jeżeli wszystkie przeżycia są subiektywne, to także stany określające wartości. Stany, o których mowa, to stany przyjemności bądź przykrości<sup>96</sup>. Błąd sensualizmu powszechnego polega na tym, że utożsamia się wartości dodatnie i ujemne z przyjemnością i przykrością<sup>97</sup>.

Subiektywiści, jako argumentu za słusznością swego stanowiska, używają także **mutabilizmu**. Stanowisko to nawiązuje do poglądów Heraklita oraz Protagorasa o nieustannej zmienności wszystkiego. Heraklitowska teoria powszechnej zmienności, czyli wariabilizm, przedstawia rzeczywistość jako rzekę, czyli stan nieustannego rodzenia i umierania. Natura, twierdzi Heraklit, jest nieustannym powstawaniem i zanikaniem<sup>98</sup>. Jeżeli nic nie jest stałe, jeżeli wszystko podlega zmianie, także własności dobra i zła w zależności od podmiotu, to są one subiektywne<sup>99</sup>. Stanowisko mutabilizmu przyjmuje za obiektywne to wszystko, co jest niezmienne, trwałe. Nastąpiło tutaj, twierdzi Tatarkiewicz, pewnego rodzaju pomieszanie, gdyż zmienność jest cechą relatywizmu oraz subiektywizmu. Subiektywizm etyczny implikuje mutabilizm, zakłada go, lecz nie odwrotnie. Dlatego mutabilizm nie może być argumentem za subiektywizmem<sup>100</sup>. Pomieszanie, o którym tu mowa, ma swoje źródło w zastosowanym przez subiektywistów sposobie wnioskowania nazywanego *quaternio terminorum*<sup>101</sup>.

94 Por. J. Popiel, *Filozofia Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 11.

95 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 257.

96 Por. C. Porębski, *Polish value theory*, dz. cyt., s. 36.

97 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 258.

98 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 31; W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, *Historia filozofii i etyki*, dz. cyt., s. 33.

99 Por. C. Porębski, *Polish value theory*, dz. cyt., s. 37.

100 Por. C. Porębski, *Polish value theory*, dz. cyt., s. 37.

101 W logice tradycyjnej błąd czterech terminów (*quaternio terminorum*) jest spowodowany wieloznacznością terminu średniego sylogizmu. Błąd ten jest jedną z form ekwiwokacji. Por. A. Podsiad, Z. Więckowski, *Błąd czterech terminów*, w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 37. Ekwiwokacja może być zupełna lub częściowa. Zupełna jest wtedy, gdy

Tatarkiewicz w argumentacji przeciw subiektywizmowi etycznemu przytacza również historyczny kontrargument zaproponowany już w XVII wieku przez Ralpa Cudwortha, według którego podmiot, nadając cechy przedmiotowi, zmienia go. W tym miejscu profesor stawia zarzut, że zmiana cech przedmiotu nie jest możliwa bez użycia siły fizycznej, nie sposób tego uczynić samą tylko siłą woli czy siłą aktów mentalnych. Tatarkiewicz przytacza tego autora, gdyż ta argumentacja w jego czasach była bardzo popularna<sup>102</sup>. Dobro i zło zdaniem Cudwortha były niezienne, gdyż jako właściwości rzeczy należały do jej istoty<sup>103</sup>.

Najsilniej swoje antysubiektywistyczne stanowisko argumentuje Tatarkiewicz następująco: jeżeli podmiot nadaje przedmiotowi wartość, to owo nadawanie ma dwa wymiary, zewnętrzny i wewnętrzny. Charakter zewnętrzny polega na upragnieniu, pożądaniu<sup>104</sup>. W miejscu tym dochodzi się do znanego już u Platona problemu, a mianowicie tak zwanego **dylematu Eutyfrona**. Platon w dialogu *Eutyfron* podejmuje się rozstrzygnięcia następującego dylematu: czy „zbożne uczynki są zbożne, bo podobają się bogom, czy podobają się bogom, bo są zbożne”. Zgodnie z pierwszą częścią podanego dylematu boska decyzja stwarza wartości. Druga część uniezależnia dobro od bogów i czyni je przedmiotem ich pragnienia<sup>105</sup>. Za Platonem w tej kwestii poszedł Leibniz, twierdząc: Bóg jest doskonały, wszechmocny i dobry. Jest dobry i dlatego chce dobra, nakazuje dobro, robi dobro. Bóg pragnie tego, co dobre, a nie czyni dobrym tego, czego pragnie<sup>106</sup>.

Kolejnym argumentem przeciwko subiektywizmowi, twierdzi Tatarkiewicz, jest fakt, że subiektywizm domaga się od podmiotu nadania wartości przedmiotowi, lub inaczej, przedmiot niejako, aby mieć wartość, domaga się jej nadania przez podmiot. Owo „nadanie” może mieć charakter albo zewnętrznego aktu polecenia, dekretu czy umowy, albo aktu wewnętrznego, jakim jest

termin pierwszorzędnie dotyczy różnych typów desygnatów. Ekwiwokacja częściowa jest wtedy, gdy dane wyrażenie oznacza pewien typ przedmiotów pierwszorzędnie, a inny – przenośnie. Istnieje także ekwiwokacja względna, polegająca na tym, że wieloznaczność pochodzi z różnej konsekwencji kontekstu, zależnej od czasu, liczby, rodzaju. Por. S. Kamiński, *Metoda i język*, Lublin 1994, s. 204.

102 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 259–260.

103 Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum*, dz. cyt., s. 37.

104 Por. C. Porębski, *Polish value theory*, dz. cyt., s. 37.

105 Por. S. Blackburn, *Dylemat Eutyfrona*, dz. cyt., s. 95.

106 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 263. Jeżeli uznać, że Bóg jest źródłem dobra, to odpowiednia wydaje się argumentacja św. Tomasza z Akwinu, który twierdzi, że źródłem dobra w Bogu jest Jego natura, a nie wola. Por. S. Blackburn, *Dylemat Eutyfrona*, dz. cyt., s. 95. Zagadnienie to omawia Artur Andrzejuk w książce *Prawda o dobru* (Warszawa 2000).



uczucie, pożądanie. Dobrem w konsekwencji ma być cecha nakazana lub będąca rezultatem nakazania<sup>107</sup>.

Profesor Tatarkiewicz twierdzi, że jeżeli jest coś nakazane, to nie oznacza jednocześnie, że mamy do czynienia z subiektywizmem, lecz etycznym nominalizmem. Dobrem nie musi być przedmiot nakazany przez podmiot, gdyż mamy rzeczy, które są dobre bez nakazu, oraz rzeczy, które są nakazane, a nie są dobre<sup>108</sup>.

Argumentacja typu: dobra jest ta rzecz, która jest rezultatem nakazania, jest słaba, gdyż do tego, aby rezultat był dobry, nie jest konieczne, by podmiot był dobry; w tym miejscu argumentacja się załamuje<sup>109</sup>. Tego typu mętne argumentacje, zdaniem Tatarkiewicza, miały służyć jako poparcie dla subiektywizmu. Argumenty, jakimi posłużyli się subiektywiści, broniąc swego stanowiska, chociaż nie są adekwatne, mają duży wpływ na ludzi: za ich pomocą manipuluje się ludzką decyzją dotyczącą przyjęcia bądź odrzucenia ujęć subiektywistycznych. Umiejętnie skomponowana argumentacja skutkuje, twierdzi Tatarkiewicz, stworzeniem sprzyjającej atmosfery wokół subiektywizmu, co prowadzi do pozyskania jego nowych zwolenników<sup>110</sup>.

Podsumowując zagadnienie krytycznej refleksji nad stanowiskami minimalistycznymi w aksjologii, należy stwierdzić, że profesor Tatarkiewicz odrzuca subiektywizm etyczny, wedle którego dobro i zło są cechami subiektywnymi, oraz relatywizm, który utrzymuje, że dobro i zło jest cechą względną<sup>111</sup>.

### 3.2. Obrona absolutnego i obiektywnego pojmowania dobra

Tatarkiewicz w odniesieniu do teorii wartości dodatniej, czyli dobra, oraz wartości ujemnej, czyli zła, jest propagatorem ujęć maksymalistycznych<sup>112</sup>, które w aksjologii mają także charakter stabilizujący<sup>113</sup>. W analizie jego krytycznych uwag dotyczących pojęcia dobra należy mieć na uwadze to, że używa on terminów „dobro” czy „wartość” na trzy sposoby.

107 Por. C. Porębski, *Polish value theory*, dz. cyt., s. 37.

108 Por. C. Porębski, *Polish value theory*, dz. cyt., s. 37.

109 Por. C. Porębski, *Polish value theory*, dz. cyt., s. 37; R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 299.

110 Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 16.

111 Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 16.

112 Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 65.

113 Por. S. Borzym, *Przeszłość dla przyszłości*, dz. cyt., s. 277.



Pierwszy podstawowy sposób ujmowania dobra odnosi się do tego, że cechy dobra i zła są niedefiniowalne oraz nierozkładalne<sup>114</sup>.

Drugi sposób wynika z tego, że własności, którym cecha dobra absolutnie i obiektywnie przysługuje, nie są jednorodne<sup>115</sup>.

Trzeci sposób użycia wspomnianych terminów polega na tym, że wykorzystuje się je jako określenia dla konkretnych przedmiotów wyposażonych w zespoły cech dobrych i złych. Nieuwzględnienie owego trojkiego używania przez Tatarkiewicza określenia „dobry” może spowodować niezrozumienie jego analiz<sup>116</sup>.

Profesor w swojej analizie maksymalistycznych ujęć aksjologicznych zajmuje się dwiema teoriami, które wbrew pozorom są różne. Według jednej z nich dobro jest bezwzględne, według drugiej obiektywne.

Absolutystyczna teoria dobra jest teorią stwierdzającą dany stan rzeczy<sup>117</sup>. Bezpośrednie stwierdzenie tego stanu rzeczy nie wymaga dowodu. Uzasadnienie poprzez stwierdzenie polega jedynie na zrozumieniu natury cech denotowanych przez terminy „dobro” i „zło”<sup>118</sup>.

Teoria absolutyzmu dobra według profesora Tatarkiewicza ujmuje dobro jako bezwzględne. Według absolutystycznej koncepcji dobra przedmioty posiadają wartość **same z siebie**. Absolutyzm charakteryzuje się tym, że konstytuuje tak zwaną **relację aksjologiczną**. Dzięki niej jesteśmy w stanie poznać te przedmioty, których wartość jest nierelatywna, czyli nie jest wartością „dla” kogoś lub wartością „do” czegoś<sup>119</sup>.

114 W celu oznaczenia najogólniejszych cech wszystkich przedmiotów wartościowych dodatnio Tatarkiewicz używa sformułowania „cecha dobra”, a dla oznaczenia cech wszystkich przedmiotów wartościowych ujemnie posługuje się określeniem „cecha zła”. Cechy, o których mowa, mając charakter abstrakcyjny i ogólny, są ekwiwalentami wartości dodatnich i wartości ujemnych realnego świata. Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii*, dz. cyt., s. 294.

115 „Absolutyzm” – słowo pochodzi od łacińskiego terminu *absolutus*. Dosłownie znaczy tyle co: odwiązany, rozwiązany, uwolniony, bezwzględny, nieuwarunkowany, samoistny, nieograniczony, a niekiedy: doskonały. W filozofii zagadnienie absolutyzmu istnieje niemal od samych jej początków. Absolutyzm odnosi się do różnego rodzaju przedmiotów. Jako powody powstawania absolutyzmów podaje się głównie takie przyczyny, jak: 1. psychiczna potrzeba pewności ocen; 2. społeczna potrzeba jedności przekonań moralnych; 3. pedagogiczna potrzeba absolutu; 4. poznawcza potrzeba prawdy. Tylko czwarta przyczyna, ukształtowana na logiczno-metodologicznych podstawach, jest poszukiwaniem prawdy absolutnej w ramach etyki. Pierwsze trzy nie ukazują w pełni uzasadnionych podstaw istnienia absolutyzmu. Por. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, dz. cyt., s. 19, 23–25.

116 Por. R. Wiśniewski, *Porządek dóbr*, dz. cyt., s. 133.

117 Por. W. Stróżewski, *O bezwzględności wartości*, w: Władysław Tatarkiewicz. *W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii”*, red. C. Głombik, Katowice 2003, s. 73.

118 Por. W. Tatarkiewicz. *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 265.

119 Por. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, dz. cyt., s. 22.

Uzasadnienie absolutyzmu nie wymaga dowodu<sup>120</sup>. Autor *O bezwzględności dobra* twierdzi, że to właśnie w tej kategorii absolutyzm spiera się z relatywizmem o prawidłowe sformułowanie sądów w zakresie rozpoznawanego i stwierdzanego układu powiązań i zależności między wartościami. Uzasadnienie niedowodzone to nic innego, jak typ poznania intuicyjnego oraz intelektualnego<sup>121</sup>.

W ogólnej teorii koncepcji absolutystycznych wyróżnia się dwie kategorie absolutyzmów: absolutyzm etyczny i metaetyczny<sup>122</sup>. Absolutyzm etyczny głosi, że dobro jest absolutne, natomiast absolutyzm metaetyczny, że istnieje jeden system wartości. Klasyfikacji absolutyzmów dokonuje się ze względu na przyjmowanie kryterium sposobu uzasadnienia wartości i norm oraz ze względu na przedmiot absolutyzacji<sup>123</sup>. Ze względu na sposób uzasadniania wartości wyróżnia się:

- Absolutyzm **supranaturalistyczny** – ten typ przyjmuje istnienie rzeczywistości bytu absolutnego, transcendentnego, idealnego. W tym ujęciu byt jest tożsamy z wartością.
- Absolutyzm **naturalistyczny** – absolutyzm ten ma swe podwaliny w teorii logosu. Jego formami są: utylitaryzm, hedonizm, naturalizm racjonalistyczny oraz ewolucjonistyczne i witalistyczne koncepcje ujęć etycznych Spencera i Nietzschego. Do grupy tychże absolutyzmów należy zaliczyć także historiozoficzne i socjologiczne konwencje społeczne.
- Absolutyzm **non-naturalistyczny**, czyli epistemologiczny. W tej grupie klasyfikuje się intuicjonizm etyczny oraz neokantyzm. Tym, co wspólne dla tego rodzaju absolutyzmów, jest wystrzeżenie się wyprawdzania zdań etycznych ze zdań nieetycznych, czyli unikanie błędu naturalistycznego.

Wartości w ramach powyżej zaprezentowanych absolutyzmów ujmowane są w kategoriach nienaturalnych, intencjonalnych<sup>124</sup>. Absolutyści non-naturalistyczni oddzielili porządek bytu od porządku wartości. Byt nieutożsamiany jest z wartością ani organicznie, ani logicznie<sup>125</sup>. Absolutyzm ten ma swe

120 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 256.

121 Por. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, dz. cyt., s. 26.

122 Por. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, dz. cyt., s. 27.

123 Por. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, dz. cyt., s. 30.

124 Por. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, dz. cyt., s. 28–29.

125 Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii*, dz. cyt., s. 124.

korzenie w filozofii klasycznej, mającej za ojców Sokratesa i Arystotelesa<sup>126</sup>. Na polu filozofii brytyjskiej reprezentantem jest Hume, którego propozycje metodologiczne przyczyniły się do innego niż naturalistyczny sposobu uzasadniania i badania wartości. Kolejnymi przedstawicielami brytyjskiej szkoły filozoficznej wchodzącymi w nurt absolutyzmu non-naturalistycznego są: George Edward Moore i Harold Arthur Prichard, William David Ross. W Niemczech Brentano, a na gruncie polskim Władysław Tatarkiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Roman Ingarden, Henryk Elzenberg, Tadeusz Czeżowski, Karol Wojtyła i Tadeusz Styczeń<sup>127</sup>.

W przypadku Tatarkiewicza uzasadnienie absolutyzmu dobra ma charakter intuicjonistyczny. Ujęcia intuicjonistyczne zakwalifikowane są natomiast w kategoriach aprioryzmu metodologicznego nawiązującego do metody uzasadniania fundamentalnych zasad systemu wiedzy u Arystotelesa<sup>128</sup>. Ze względu na przedmiot absolutyzacji wyróżnia Tatarkiewicz trzy typy absolutyzmów: (1) absolutyzm teleologiczny, czyli aksjologiczny; (2) absolutyzm deontologiczny; (3) absolutyzm aksjologiczno-deontologiczny.

**Absolutyzm aksjologiczny** charakteryzuje się tym, że uznaje za pierwotny przedmiot świadomości dobra, czyli wartość. Normy etyczne są konsekwencjami sądów o wartościach. Celem wszelkiego działania jest dobro, czyli absolut stojący na szczycie hierarchii wartości. Takie ujęcie jest charakterystyczne dla eudajmonizmu klasycznego i chrześcijańskiego, utylitaryzmu czy hedonizmu etycznego. Profesor, choć należy do grona zwolenników absolutyzmu aksjologicznego, formułuje koncepcję aksjologii wartości poprzez przyjęcie wielu bezwzględnych wartości porównywalnych. Wartości te charakteryzują się także tym, że dają się zakwalifikować do hierarchii wartości na płaszczyźnie ogólnej lub indywidualnej. Stanowisko takie prezentowali również Brentano i Moore<sup>129</sup>. Absolutyzm aksjologiczny rozumiany jako bezwzględne określenie naczelnej wartości. Dla relatywistycznych ujęć norm słusznego postępowania absolutystyczna etyka wartości jest układem założeń ogólnych oraz abstrakcyjnych<sup>130</sup>.

**Absolutyzm deontologiczny**, czyli tak zwany pryncypializm, jest charakterystyczny dla etyki deontologicznej, tj. kodeksowej. Przedstawicielami tego

126 Por. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, dz. cyt., s. 29; J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, dz. cyt., s. 573.

127 Por. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, dz. cyt., s. 29.

128 Por. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, dz. cyt., s. 29.

129 Por. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, dz. cyt., s. 30.

130 Por. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, dz. cyt., s. 32.

typu etyki byli: Kant, Bergson, Prichard. Deontolodzy, gdyż tak się nazywa grupę aksjologów uznających za pryncypia systemu intuicyjnie poznawane normy, przyjmują realność tak zwanego **użyteczności** reguł, który odnosi się głównie do zasady użyteczności<sup>131</sup>.

**Absolutyzm aksjologiczno-deontologiczny** jest pewnego rodzaju próbą syntezy stanowiska aksjologicznego z deontologicznym. Zagadnienie to zostało klarownie opisane przez Rossa w *The right and the Good*<sup>132</sup>.

Profesor Tatarkiewicz cechę **absolutną**, czyli bezwzględną, definiuje następująco: „bezwzględną cechą przedmiotu jest ta cecha, która nie jest względna, czyli taka, której nie odpowiada żaden stosunek tego przedmiotu do innego czy innych przedmiotów”<sup>133</sup>. Absolutny charakter dobra i zła polega na tym, że cechy te są niezienne<sup>134</sup>. Niezmiennosc jest charakterystyczna dla cech abstrakcyjnych, a nie dla rzeczy, te bowiem mogą je posiadać<sup>135</sup>. Cecha wartościowa dodatnio i ujemnie jest taką zawsze i wszędzie. Z kolei rzecz, która posiada wartość dodatnią bądź ujemną, może ją stracić<sup>136</sup>. Cechy absolutne mogą być cechami rzeczy zmiennych<sup>137</sup>. Niezmiennosc wartości będących cechami danego przedmiotu nie upoważnia do tego, aby wnioskować, że wartości samych przedmiotów są niezienne, gdyż przedmiot, posiadając wartość dodatnią, może ją stracić, przykładowo w wyniku utraty cechy wartościowej dodatnio<sup>138</sup>. Adekwatne jest także stwierdzenie odwrotne, a mianowicie, że ze zmienności przedmiotów nie wynika zmienność wartości cech<sup>139</sup>.

Dobra, o których mówi Tatarkiewicz, są dostępne w ramach doświadczenia<sup>140</sup>. Odcina się on tym samym od ujęć idealizmu transcendentnego, tak odnośnie do absolutyzmu, jak i obiektywizmu<sup>141</sup>. Profesor, jak sam się wyraził w pracy *O bezwzględności dobra*, chce „tylko opisać realne dobra dostępne

131 Por. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, dz. cyt., s. 31.

132 Por. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, dz. cyt., s. 31.

133 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 213; J. Dębowski, *Dlaczego „etyczny relatywizm” nie powinien stać się „etyką przyszłości”*, dz. cyt., s. 439.

134 Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 17.

135 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 275; P.J. Smoczyński, *Przedmowa*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, wybór, oprac. i red. P.J. Smoczyński, Wrocław, Lublin 1992, s. 10.

136 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 275.

137 Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 17.

138 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 275.

139 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 275.

140 Por. S. Borzym, *Tło filozoficzne nauki polskiej*, Warszawa 1995, s. 29.

141 Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 17.

ludziom”<sup>142</sup>. To ujęcie jest potwierdzeniem tego, że stoi on na stanowisku tak zwanego realizmu w aksjologii<sup>143</sup>. Dobro, mając charakter absolutny, nie jest absolutem. Dobro bezwzględne nie jest dobrem jedynym oraz najwyższym<sup>144</sup>. Absolutności dobra nie można utożsamiać ze stopniem doskonałości. Wszystkie dobra, nawet te najmniejsze, są bezwzględne<sup>145</sup>.

Cecha dobra absolutnego jest jedna, natomiast możliwość posiadania tej jednej cechy przez wiele przedmiotów implikuje wielość tak zwanych dóbr, gdyż jest wiele przedmiotów posiadających tę samą bezwzględną wartość dodatnią bądź ujemną<sup>146</sup>. Faktyczność posiadania przez przedmiot danej cechy jest uzależniona od okoliczności, sytuacji i uwarunkowań, w których dana rzecz się znajduje<sup>147</sup>. Cechy absolutne, które posiada dana rzecz, są dostępne i możliwe do oceny, jednak nie przez każdy podmiot<sup>148</sup>. Oznacza to, że nie wszystkie podmioty uniwersum posiadają daną cechę absolutną oraz ją oceniają<sup>149</sup>. W tak ujętym zagadnieniu można dopatrywać się pewnego rodzaju nieścisłości, gdyż powyższe stwierdzenie ukazuje jakby względność wartości. Rzeczywiście mamy tutaj do czynienia ze względnością, jednak nie jest to względność samych wartości, lecz jedynie faktu jej posiadania przez daną rzecz<sup>150</sup>.

Konkretny przedmiot, posiadając daną wartość, może ją utracić i wtedy charakter aksjologiczny tego przedmiotu ulegnie zmianie, natomiast utracona wartość nadal ma charakter absolutny. Oznacza to, że przedmiot wartościowy dodatnio może poprzez utratę wartości dodatniej przemienić się w wartościowy ujemnie<sup>151</sup>. Fakt ten potwierdza adekwatność teorii dóbr bezwzględnych profesora Tatarkiewicza, która głosi, że zmienność konkretnych przedmiotów

142 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 279.

143 Por. P. J. Smoczyński, *Przedmowa*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, dz. cyt., s. 10.

144 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 266.

145 Por. T. Ślipko, *Absoluteness and relativity*, dz. cyt., s. 131.

146 Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła*, dz. cyt., s. 288.

147 Por. P. J. Smoczyński, *Przedmowa*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, dz. cyt., s. 11.

148 Por. S. Borzym, *Tło filozoficzne nauki polskiej*, dz. cyt., s. 29.

149 Możliwość posiadania danej wartości przez dany podmiot lub grupę podmiotów wprowadza pewną względność, wynikającą ze zmienności predyspozycji i uwarunkowań danego podmiotu do posiadania danej cechy bezwzględnej lub grupy cech. Scheler ma rację, twierdząc, że istnieją tak zwane stopnie względności, mówiące o mniejszej i większej względności dóbr. Chodzi tutaj o to, że owa względność charakteryzuje stopień dostępności pewnych dóbr dla danej klasy podmiotów. Wartości mają charakter absolutny, względna jest tylko faktyczność posiadania owych dóbr przez podmiot, będąca rezultatem uwarunkowań i okoliczności podmiotu w danym miejscu i chwili. Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 272–273.

150 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 273.

151 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 275.

będących zbiornikami wartości jest bez znaczenia dla niezmienności cech wartościowych dodatnio i wartościowych ujemnie<sup>152</sup>.

Kolejnym przedmiotem analiz profesora jest obiektywistyczna teoria dobra, zgodnie z którą jest ono obiektywne, czyli niezależne zarówno od podmiotu, jak i od przedmiotu<sup>153</sup>.

Teoria obiektywności dobra musi dowodzić swego stanowiska. Obiektywności nie można stwierdzić tak jak absolutności, dlatego konieczny jest dowód. Celem dowodzenia jest wykazanie braku istnienia związku wartości dodatniej i ujemnej z podmiotem, gdyż nie da się bezpośrednio stwierdzić tej zależności<sup>154</sup>. Tatarkiewicz twierdzi, że owego braku zależności można dowodzić poprzez zaprzeczenie dwóch tez – że dobra i zła nie ma oraz że dobro i zło są cechami subiektywnymi – wykazując tym samym obiektywność dobra.

Według niego teza pierwsza, nominalistyczna, nie zasługuje na uwagę i dlatego nie zajmuje się wykazywaniem jej nieadekwatności i braku jej zasadności<sup>155</sup>.

Następnym krokiem obrony obiektywizmu jest, jak twierdzi Tatarkiewicz, wykazanie niesłuszności też nieobiektywistycznych<sup>156</sup>. Dowodząc fałszywości teorii broniącej subiektywizmu, dowodzi się nie wprost<sup>157</sup> prawdziwości teorii opowiadającej się za obiektywizmem zgodnie z prawem logicznym  $[(\sim p \rightarrow q) \wedge \sim q] \rightarrow p$ , w którego konwencji  $p$  oznacza prawdziwość obiektywizmu,

152 Por. P. J. Smoczyński, *Przedmowa*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, dz. cyt., s. 11. Tatarkiewicz podaje tak zwane „twierdzenia określające stosunek przedmiotów wartościowych do cech wartościowych”. **Twierdzenie pierwsze** mówi o tym, że przedmiot, który posiada jedynie cechy dobre, jest dobry, a przedmiot posiadający tylko cechy złe jest zły. **Twierdzenie drugie**: przedmiot zawierający w przewadze cechy dobre jest dobry, a w większości cechy złe jest zły. **Twierdzenie trzecie**: przedmiot posiadający jakąś cechę dodatnią sam nie jest dodatni oraz przedmiot posiadający jakąś cechę ujemną może sam nie być ujemny. Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 273–274.

153 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 264; C. Porębski, *Polish value theory*, dz. cyt., s. 37.

154 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 265.

155 Por. S. Borzym, *Tło filozoficzne nauki polskiej*, dz. cyt., s. 28.

156 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 265; A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 15.

157 **Dowód nie wprost**, inaczej dowód apagogiczny, dowód przez sprowadzenie do niedorzeczności, łac. *reductio ad absurdum*. Może on na przykład przebiegać według następującego schematu:  $[(\sim p \rightarrow q) \wedge \sim q] \rightarrow p$ . Z dwóch zdań sprzecznych jedno jest zdaniem fałszywym oraz koniunkcja zdań sprzecznych jest zdaniem fałszywym. W dowodzeniu nie wprost poszukiwanie racji dla zdania dowodzonego polega na szukaniu odpowiednich następstw dla zaprzeczenia zdania dowodzonego. Charakterystyczne dla dowodu nie wprost jest to, że przynajmniej jedna z przesłanek ma postać okresu warunkowego, w którym poprzednikiem jest zaprzeczenie zdania dowodzonego. Por. M. Poletyko, *Dowodzenie*, w: *Mała encyklopedia logiki*, dz. cyt., s. 54–56.



a  $q$  prawdziwość subiektywizmu<sup>158</sup>. Zatem jeżeli nieprawdą jest, że obiektywizm jest prawdziwy ( $\sim p$ ), to prawdziwy jest subiektywizm ( $q$ ), i jeżeli się okaże, że fałszywy jest subiektywizm ( $\sim q$ ), to wynika z tego, że prawdziwy jest obiektywizm ( $p$ ). Aby uzasadnić prawdziwość obiektywizmu, wystarczy wykazać fałszywość subiektywizmu. Tatarkiewicz robi to, pokazując, że wartości dobra i zła nie posiadają związku z podmiotem. W ten sposób (nie wprost) dowodzi prawdziwości obiektywizmu w świecie wartości dodatnich i ujemnych<sup>159</sup>.

Z Tatarkiewiczową teorią bezwzględności i obiektywności dobra ściśle koresponduje tak zwana teoria czynu słusznego oraz względnych reguł słusznego postępowania. Czyn słuszny to taki, w wyniku którego powstaje największa ilość dobra lub najmniejsza ilość zła<sup>160</sup>. Profesor stoi na stanowisku, że w uniwersum wartości dodatnich i ujemnych, absolutnych i obiektywnych, słuszność czynu<sup>161</sup> ma charakter obiektywny<sup>162</sup>, natomiast reguły postępowania, czyli normy czynu słusznego, nie mają charakteru absolutnego i obiektywnego<sup>163</sup>. Obiektywność czynu słusznego ma charakter indywidualny, czyli czyn słuszny jest obiektywny dla konkretnej osoby znajdującej się w danej sytuacji oraz okolicznościach<sup>164</sup>. Słuszność czynu jest więc uzależniona od okoliczności potencjalnego dokonania czynu, który jest jednocześnie treścią normy moralnej<sup>165</sup>. Temu, kto realizuje czyn słuszny dlatego, że jest słuszny, przysługu-

158 Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 16; W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 265.

159 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 265.

160 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 281; A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 18.

161 Słuszność czynu określana jest w *sądzie o słuszności*. W ramach aksjologicznych analiz wyodrębniły się dwa stanowiska ujmowania sądów o słuszności. **Stanowisko Brentana-Moore'a** jest stanowiskiem klasycznym, przyjmującym, że słuszne jest zawsze takie postępowanie, które przysparza najwięcej dobra. Charakteryzuje się porównywaniem dóbr. **Stanowisko Hume'a-Pricharda** jest stanowiskiem wedle którego do określenia słuszności nie jest konieczne porównywanie dóbr. Słuszność jest rzeczą nakazów. Por. W. Tatarkiewicz, *Obrachunek i nakazy*, dz. cyt., s. 299-302.

162 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 282.

163 Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 17. Postępowanie według reguł czynu słusznego ma doprowadzić postępującego do osiągnięcia najlepszego stanu rzeczy, czyli maksymalnego dobra. Reguły takie obowiązują indywidualnie oraz warunkowo, czyli w zależności od okoliczności indywidualnej sytuacji. Etyka, jeżeli tworzy reguły, to nie są to reguły jednostkowe, lecz reguły powszechne oraz bezwarunkowe. Z kolei różnorodność sytuacji oraz ich zmienność i niepowtarzalność kontestuje możliwość reguł powszechnych oraz bezwarunkowych. Stanowisko Tatarkiewicza w tej kwestii jest bliskie poglądom Moore'a oraz Russella. Por. A. Drabarek, *O poznawaniu dobra moralnego*, dz. cyt., s. 214-215.

164 Por. P. J. Smoczyński, *Przedmowa*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, dz. cyt., s. 11; A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 18.

165 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 282; A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 18; A. Drabarek, *O poznawaniu dobra moralnego*, dz. cyt., s. 214. Pomimo tego, że istnieją dobra



je wartość moralna. Moralność zdefiniowana jest przez profesora jako jakość woli, którą jest intencja czynienia czynu słusznego dlatego, że jest słuszy<sup>166</sup>. Treść intencji konstytuująca moralność, określona została przez Tatarkiewicza jako „pomnażanie bilansu dobra w świecie”<sup>167</sup>.

Teoria słusznego czynu umieszczana jest w nurcie utylityzmu niehedonistycznego, czyli idealnego, lansowanego przez Moore’a. Utylityzm ten cechuje dążenie do powiększania dobra w świecie w stopniu maksymalnym<sup>168</sup>.

Podsumowując powyższe zagadnienia, należy stwierdzić: teoria maksymalistycznych ujęć dobra i zła charakteryzuje się tym, że określa owe wartości jako absolutne i obiektywne. Władysław Tatarkiewicz w teorii moralności opowiada się za maksymalizacją dobra i perfekcjonizacją wyboru czynu określanego jako słuszny. Obiektywizm i absolutyzm dobra są w jego ujęciach połączone ze względnością reguł słusznego postępowania<sup>169</sup>.

---

bezwzględne, nie można na ich fundamencie sformułować powszechnych zasad słusznego postępowania. Można, posługując się indukcją, sformułować reguły, dzięki którym w danej rzeczywistości czasoprzestrzennej wytworzy się optymalną ilość dobra. Ponieważ nie ma reguł absolutnych, ludzkie postępowanie nieustannie obarczone jest ryzykiem moralnym. Por. S. Borzym, *Tło filozoficzne nauki polskiej*, dz. cyt., s. 28–29.

166 Por. R. Wiśniewski, *Aksjologia kluczem do filozofii*, dz. cyt., s. 49. Tatarkiewicz twierdzi, że znajomość czynu słusznego wymaga poznania wyników tego czynu. W konsekwencji tego reguły czynu słusznego zawierają tak zwany „pierwiastek empiryczny”. Powszechność takich reguł jest tylko empiryczna. Oznacza to, że fundamentem powszechności jest indukcyjne zestawienie poszczególnych przypadków słusznego czynu. Tatarkiewicz bierze pod uwagę możliwość istnienia indukcyjnej, powszechnej reguły postępowania, wynikającej z faktu powtarzalności. Wymienia trzy racje przemawiające za powtarzalnością słusznego postępowania: 1. Warunki ludzkiego działania są stałe, pomimo tego, że sytuacja, w których ludzie działają, są zmienne. Jako przykład stałego warunku działania podaje życie. Reguła powszechna mogłaby brzmieć: szanuj życie swoje i innych. 2. Wyniki dodatnie mogą być konsekwencją naturalnej właściwości sposobu działania. Przykład to czyny z miłości lub życzliwości. 3. Niektóre czyny same w sobie posiadają tak wysoką wartość dodatnią, że przewyższą wyniki ujemne innych czynów. Przykładem są czyny szlachetne. Wymienione racje przyczyniają się do uogólnienia reguł słusnych, jednak nigdy nie zagwarantują ich powszechności. Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 285–286.

167 Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 18. Wydaje się, że takie ujęcie intencji bliskie jest Sokratesowi, znającemu wartość moralnego działania i intencji moralnej, które zależą od ludzkiego wyboru, od decyzji i zaangażowania. Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, dz. cyt., s. 61.

168 Por. R. Wiśniewski, *Aksjologia kluczem do filozofii*, dz. cyt., s. 50. Za maksymalnym powiększaniem dobra w świecie opowiadał się Brentano. Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 18.

169 Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 289.

## Zakończenie

Przyjęcie określonej wizji świata wartości pociąga za sobą pewien status priorytetów oraz hierarchii w wartościowaniu. Krytyczna refleksja nad historią ludzkości, w którą w szerokim znaczeniu wpisują się także dzieje filozofii i filozofującego człowieka, ukazuje wielość i różnorodność poglądów, koncepcji i projektów rozpowszechnianych, aprobowanych i adaptowanych przez człowieka, czyli gospodarza uniwersum. Historia z różnym stopniem precyzjności opowiada o czynach, wydarzeniach, dokonaniach ludzkości, a tym samym pośrednio i bezpośrednio zaświadcza o przyjmowanych przez człowieka koncepcjach teorii i hierarchii wartości.

Typ aprobowanej teorii i hierarchii wartości miał niejednokrotnie wpływ na rozwój, jak i na destrukcję samego człowieka, jego wytworów oraz „tu i teraz” jego życia. Śledząc historię myśli filozoficznej, można zauważyć wielką różnorodność w konstytuowaniu się teorii aksjologicznych. Zagadnienia dotyczące teorii wartości dodatnich i ujemnych były i są przedmiotem zainteresowania wielu kręgów i nurtów myśli naukowej. Przykładem owej naukowej refleksji nad tematyką wartości dodatniej i ujemnej, czyli dobra i zła, jest myśl filozoficzna wybitnego polskiego filozofa, profesora Władysława Tatarkiewicza. Wpisuje się on do kanonu filozofii polskiej, a także światowej, jako jeden z najwybitniejszych badaczy teorii wartości, ze szczególnym uwzględnieniem pojęcia dobra i szczęścia. Na podstawie badanych przez siebie pojawiających się na przestrzeni wieków różnorodnych projektów teorii wartości Tatarkiewicz, choć nie tworzy systemu etycznego, to jednak projektuje teorię wartości. Charakteryzuje się ona tym, że jest oryginalnym pomysłem połączenia różnego rodzaju elementów z szerokiego spektrum innych teorii wartości. Jak już wspomniano filozofami, od których szczególnie czerpał wiedzę na jej temat, są: Sokrates, Arystoteles, Pascal, Moore, Brentano i Ross.

Zadaniem tej publikacji było przedstawienie stanowiska Tatarkiewicza dotyczącego wartości dobra. Dokonano tego na podstawie analizy jego prac odnoszących się do teorii wartości. W wyniku dokonanych badań ustalono, że

wartość dodatnia i ujemna w teorii aksjologicznej profesora jest niedefiniowalna. Jej niedefiniowalność wynika z tego, że mamy do czynienia z terminami będącymi na granicy definiowania. Terminy takie nazywa się „pierwszymi”, ponieważ są podstawą definiowania innych pojęć.

Tatarkiewicz ze swoją teorią wartości zaliczany jest do przedstawicieli intuicjonizmu aksjologicznego. Ten typ intuicjonistycznych ujęć charakteryzuje się tym, że wartości dodatnie i ujemne poznawane są intuicyjnie, i to one stanowią podstawę dla kategorii deontologicznych, w ramach których formułuje się normy i nakazy. Poznanie intuicyjne dostarcza oczywistych aksjomatów dla systemu etycznego. Intuicyjny sposób poznawania pewników ma proveniencje klasyczne. Tatarkiewicz przypomina, że zagadnienie oczywistych aksjomatów intuicyjnych pojawia się już u Sokratesa. Do filozofii Platona nawiązuje poprzez korzystanie z metody dialektycznej oraz okazywanie dezaprobaty dla relatywistycznych i subiektywistycznych teorii dobra. Z Arystotelesem łączy go opowiedzenie się za teorią amezy, czyli przyjęcia zdań pierwszych w dowodzeniu, gdyż w argumentowaniu nie można iść w nieskończoność.

Dobro i zło są w ujęciu profesora cechami, które same będąc niezmiennie, istnieją tylko w rzeczach zmiennych, będących zbiornikami wartości. Dobro i zło nie bytują zatem w idealnym świecie, jak uważał Platon. Profesor Tatarkiewicz należy do grupy aksjologów mocno oddzielających porządek wartości od porządku bytu, za których utożsamieniem opowiadał się między innymi Plotyn.

Z teorią wartości dodatniej i ujemnej koresponduje teoria słusznego postępowania, umieszczana w nurcie utilitaryzmu niehedonistycznego, czyli idealnego, lansowanego przez Moore'a. Zwolennicy tego typu utilitaryzmu zachęcają do działania zwiększającego ilość dobra w świecie. Czyn słuszny nie zawsze jednak i nie wszędzie jest tożsamy z czynem dobrym.

Główne postulaty Tatarkiewiczowej teorii wartości, skierowane przeciwko różnorodnym zrelatywizowanym i zsubiektywizowanym koncepcjom teorii dobra i zła, pozwalają zaliczyć go do grupy największych obrońców maksymalistycznych, czyli obiektywnych i bezwzględnych ujęć wartości dobra.

# Biogramy filozofów

## Sokrates

(470/469–399 przed Chr.)

Urodził się i nauczał w Atenach. Jest uważany za jednego z największych filozofów starożytności, w tym za twórcę etyki. Nie pozostawił żadnych pism. Poznajemy go dzięki relacjom Arystofanesa, Platona i Ksenofanesa. Choć każdy z nich przedstawia go w innym świetle, występujące w relacjach zbieżności faktów wskazują na jego historyczność, wbrew opinii, jakoby jego istnienie było fikcją literacką. Swoje poglądy i brak czci dla oficjalnej religii Sokrates przypłacił życiem – w wielu 70 lat został skazany na śmierć. Przyjął ją ze spokojem i godnością.

## Platon

(427–347 przed Chr.)

Urodził się w czasach rozkwitu Aten. Żył w atmosferze rozwoju kulturalnego, na który szczególny wpływ wywarli: ówczesnie panujący Perykles, w sztuce prym wiodący Fidiasz, a w formowaniu narodu w aspekcie moralnym Sokrates. Platon pochodził ze znamienitego rodu arystokratycznego. Matka, mająca krewnego w Solonie, dbała o staranne i kulturalne wychowanie małego Arystoklesa, gdyż takie miał prawdziwe imię Mistrz Akademii. Przydomek „Platon” otrzymał od nauczyciela gimnastyki, prawdopodobnie ze względu na duże i szerokie barki. Mając dwadzieścia lat, poznał Sokratesa i towarzyszył mu przez osiem lat jako uczeń. Po śmierci mistrza opuścił Ateny, rozpoczynając dwunastoletni okres wędrówek. Po powrocie do Aten założył w gaju Akademosza szkołę, oddając się tym samym pracy nauczycielskiej i pisarskiej.

Nie założył własnej rodziny, jedyną jego rodziną była Akademia, w której do końca życia rozwijał swoje poglądy, przykładem może być to, że tuż przed śmiercią poprawił napisaną dziesiątki lat wcześniej pierwszą księgę *Państwa*. Zmarł w wieku osiemdziesięciu lat. Pozostawił po sobie wielką liczbę dzieł spisanych, tworzących tzw. tradycję bezpośrednią, oraz wiele myśli niespisanych, przeznaczonych dla „wtajemniczonych” i przekazywanych w trakcie wykładów w Akademii.

## Arystoteles (384–322 przed Chr.)

Urodził się w Stagirze. Wcześnie osierocony, wychowywał się u krewnych. Od 17 roku życia przez dwadzieścia lat był związany z Akademią Platona, kolejno jako uczeń, asystent swego mistrza, wykładowca. Wkrótce zaczął rozwijać własny system filozoficzny. W latach 343–342 był nauczycielem Filipa Macedońskiego. Po powrocie do Aten założył własną szkołę, nazywaną perypatetyką. O jego geniuszu świadczą dziedziny, którymi się zajmował, klasyfikując zarazem ówczesną wiedzę. Najważniejsze pisma, stanowiące tak zwany *Corpus Aristotelicum*, to: (1) pisma logiczne, którym nadano nazwę *Organon*, obejmujące traktaty: *Kategorie*, *Hermeneutyka*, *Analityki pierwsze*, *Analityki wtóre*, *Topika*, *O dowodach sofistycznych*; (2) pisma z zakresu fizyki: *Fizyka*, *O świecie*, *O niebie*, *Meteorologia*, *O powstawaniu i ginięciu*; (3) pisma biologiczne: *O ruchu zwierząt*, *Zoologia*, *O życiu i śmierci*, *O rodzeniu się zwierząt*; (4) pisma psychologiczne: *O duszy*, *O śnie i czuwaniu*; 5. pisma dotyczące tak zwanej filozofii pierwszej: *Metafizyka*; (6) pisma dotyczące tak zwanej filozofii praktycznej, etyki, polityki, teorii państwa i prawa: *Etyka nikomachejska*, *Etyka eudemejska*; 7. pisma z dziedziny retoryki i poetyki: *Retoryka*, *Poetyka*.

## Moore George Edward (1873–1958)

Urodził się w Londynie, w rodzinie lekarzy i intelektualistów. Studiował filologię klasyczną, nauki moralne i filozofię w Trynity College w Cambridge, to tam poznał Bertranda Russella. W latach 1925–1939 był profesorem Uniwersytetu

Cambridge – najważniejszego wówczas ośrodka filozofii na świecie, w którym prowadził wykłady z filozofii i logiki. Był wieloletnim redaktorem wiodącego czasopisma filozoficznego „Mind”. Moore’a cechowało oryginalne podejście do problemów filozoficznych. Zainteresował się filozofią nie dzięki refleksji nad światem, lecz nad tym, co filozofowie mówili o świecie. Wraz z Bertrendem Russellem jest twórcą brytyjskiej filozofii analitycznej. Historia filozofii nadała mu przydomek „filozofa zdrowego rozsądku”, czyli takiego, który chciał dokładnie wiedzieć, jaki jest sens wypowiedzianych zdań, oraz jakie jest znaczenie poszczególnych wyrażen i terminów. Do najsłynniejszych jego dzieł należą *Zasady etyki* z 1903 roku. Zmarł w Cambridge w wieku 85 lat.

### **Brentano Franz Clemens** **(1838–1917)**

Urodził się w Marienbergu. Pochodził ze zniemczonej rodziny włoskiej, osiadłej w Austrii. Studia filozoficzno-teologiczne oparte na myśli Arystotelesa oraz św. Tomasza z Akwinu odbył w Würzburgu, Monachium, Berlinie, Münster oraz Tybindze. Doktorat obronił w 1862 roku. Święcenia kapłańskie w zakonie dominikanów przyjął w 1864 roku. Habilitował się w 1866 roku na Uniwersytecie w Würzburgu, gdzie wykładał do 1873 roku. W tym samym roku wystąpił z Kościoła katolickiego i do końca życia był bezwyznaniowym teistą. Wyłożył swoje poglądy w dziele *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, wydanym w 1874 roku, po czym otrzymał stanowisko profesora na Uniwersytecie w Wiedniu. W 1880 roku zrezygnował z tej funkcji. Zmarł w Zurychu w wieku 79 lat.

### **Ross William David** **(1877–1971)**

Urodził się w Thurso w północnej Szkocji. Sześć lat swojego dziecięcego życia spędził w Indiach. Uczył się w Rogal High School w Edynburgu. Studiował języki oraz literaturę na Uniwersytecie w Edynburgu. Był wykładowcą na Uniwersytecie Oksfordzkim oraz jego prorektorem. Pełnił funkcje przewodniczącego Towarzystwa Arystotelesowskiego, British Academy oraz Classical Association. Najbardziej znana jego praca to *The right and the Good* (1930). Ross

uznawany był za znawcę literatury klasycznej oraz był zwolennikiem tradycyjnej interpretacji filozofii Platona oraz Arystotelesa. Przeciwwstawił się poglądom Johna Burneta i Alfreda Edwarda Taylora, że Sokrates z dialogów Platona nie wyraża poglądów Platona. Odrzucił także pogląd, że teoria idei była pierwotnym dziełem Sokratesa. W pracy *The right and the Good* broni intuicjonizmu oraz indefinityzmu opartego na wiedzy intuicyjnej, a nie przyrodniczej. Odciał się ponadto od etycznych poglądów Kanta i jego teorii obowiązku. Zmarł w Oksfordzie w wieku 94 lat.

## Tatarkiewicz Władysław (1886–1980)

Urodził się w Warszawie. Jego rodzina była nieliczna. Jego dziadek Jakub Tatarkiewicz był wybitnym rzeźbiarzem nawiązującym do okresu klasycznego. Od niego prawdopodobnie wnuk zaczerpnął zamiłowanie do sztuki. Władysław interesowało wiele zagadnień, toteż wybór studiów nie był prosty. Tymczasowo podjął studia prawnicze, jednak w 1905 roku z powodu uczestnictwa w wiecu studenckim podczas strajku studentów, został usunięty z uniwersytetu. Po tym zajściu wyjechał za granicę. W Szwajcarii, w Zurychu uczęszczał na zajęcia z filozofii, psychologii, biologii, historii, antropologii. Ostatecznie wybrał filozofię. Następnie studiował w Paryżu, Berlinie i Marburgu. W Paryżu interesował się sztukami plastycznymi, a w Berlinie teatrem. W Marburgu w 1910 roku broni pracy doktorskiej dotyczącej podstaw filozofii Arystotelesa pod tytułem: *Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien*.

Po obronie wraca do kraju i udaje się do Lwowa, gdzie działał wybitny profesor Kazimierz Twardowski. Tatarkiewicz wspomina: „chciałem się dowiedzieć jak pracują Polacy. Od razu przekonałem się, że pracują inaczej i lepiej: szkoła Twardowskiego uczyła właśnie, jak pracować naukowo”. Następnie wyjechał na rok do Paryża. W 1912 roku powrócił do Warszawy. Od 1915 roku prowadził wykłady z filozofii na nowo powstałym Uniwersytecie Warszawskim. Cztery lata później zrobił habilitację na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie na podstawie pracy *O bezwzględności dobra*. W 1924 roku Wydawnictwo Ossolineum zaproponowało mu napisanie podręcznika do historii filozofii. To podczas pisania tego podręcznika, wspomina profesor, uformował się jego styl pisarski. W 1919 roku przez specjalną komisję naukową został powołany na jedną



---

z katedr Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. Po dwóch latach mianowano go profesorem historii i teorii sztuk w Uniwersytecie Poznańskim. W 1923 roku powrócił na Uniwersytet Warszawski jako profesor filozofii, i działał tam do 1961 roku.

W czasie wojny wykładał w Warszawie na dwóch tajnych uniwersytetach, na Uniwersytecie Ziemi Zachodnich oraz na Uniwersytecie Warszawskim, przez pewien czas prowadził także zajęcia w Krakowie, na tajnych spotkaniach w ramach szkolnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. W czasie okupacji hitlerowskiej napisał dzieło *O szczęściu*, które stało się bestsellerem, a jego wydanie w 1947 roku wielkim wydarzeniem. W 1956 roku objął katedrę estetyki na Uniwersytecie Warszawskim. W 1961 roku przeszedł na emeryturę. Zmarł w wieku 85 lat.



**Andrzej Tarchała**

 <https://orcid.org/0009-0001-7348-7724>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

## Abstrakt

### *Koncepcja dobra w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*

Praca poświęcona jest koncepcji dobra w ujęciu Władysława Tatarkiewicza, którego filozofia wartości stanowi ważny asumpt do analizy aksjologicznej. Autor wskazuje na znaczenie wartości w doświadczeniu ludzkim, podkreślając, że percepcja rzeczywistości jest głęboko związana z wartościowymi aspektami, takimi jak dobro i zło. W pierwszym rozdziale zbadano poglądy wybranych filozofów, z których Tatarkiewicz czerpał inspiracje, w tym zarówno starożytnych, jak i współczesnych. Drugi rozdział skupia się na intuicji jako sposobie poznawania wartości, podczas gdy trzeci omawia właściwości dobra w kontekście maksymalistycznej interpretacji Tatarkiewicza. Praca kończy się podsumowaniem, które syntetyzuje kluczowe wnioski dotyczące rozumienia dobra oraz jego miejsca w aksjologii. W ten sposób, poprzez krytyczną analizę i historię myśli filozoficznej, autor wnosi nowe perspektywy do tematu wartości w filozofii.

**Słowa kluczowe:** Władysław Tatarkiewicz, dobro, wartość, bezwzględność dobra, aksjologia

**Andrzej Tarchała**

 <https://orcid.org/0009-0001-7348-7724>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

## Abstract

### *Władysław Tatarkiewicz's concept of the good*

This work is devoted to the concept of good as understood by Władysław Tatarkiewicz, whose philosophy of values forms the foundation for axiological analysis. The author emphasizes the significance of values in human experience, highlighting that the perception of reality is deeply connected with its value-laden aspects, such as good and evil. The first chapter of the work examines the views of selected philosophers from whom Tatarkiewicz drew inspiration, including both ancient and contemporary thinkers. The second chapter focuses on intuition as a means of recognizing values, while the third discusses the properties of good in the context of Tatarkiewicz's maximalist interpretation. The work concludes with a summary that synthesizes key insights regarding the understanding of good and its place in axiology. Through critical analysis and the history of philosophical thought, the author offers new perspectives on the topic of values in philosophy.

**Keywords:** Władysław Tatarkiewicz, goodness, value, absolute goodness, axiology

# Bibliografia

## Literatura źródłowa

- Tatarkiewicz W., *Czy w dziejach estetyki był postęp?*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane*, t. 2: *Droga przez estetykę*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 205–224.
- Tatarkiewicz W., *Dobra, których nie trzeba wybierać*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane*, t. 1: *„Droga do filozofii” i inne dzieła filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 312–320.
- Tatarkiewicz W., *Dwa pojęcia piękna*, w: W. Tatarkiewicz, *Parerga*, red. E. Nowakowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978, s. 7–19.
- Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Tatarkiewicz W., *Głos w Dyskusji po odczycie M. A. Krąpca OP Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, „Znak” 1965 nr 130, s. 424–438.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 1: *Estetyka starożytna*, Wydawnictwo Arkady, Warszawa 1988.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2004.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2004.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2004.
- Tatarkiewicz W., *O bezwzględności dobra*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane*, t. 1: *„Droga do filozofii” i inne dzieła filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 211–289.
- Tatarkiewicz W., *Obrachunek i nakazy, uczciwość i dobroć*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane*, t. 1: *„Droga do filozofii” i inne dzieła filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 297–311.

- Tatarkiewicz W., *O czterech rodzajach sądów etycznych*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane*, t. 1: „*Droga do filozofii*” i inne dzieła filozoficzne, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 290–296.
- Tatarkiewicz W., *O doskonałości*, Instytut Wydawniczy Daimonion, Lublin 1991.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962.
- Tatarkiewicz W., *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, wybór, opracowanie i red. nauk. P.J. Smoczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław; Fundacja Biblioteki Etycznej, Lublin 1992.
- Tatarkiewicz W., *Pojęcie wartości. Czyli co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*, w: W. Tatarkiewicz, *Parerga*, red. E. Nowakowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978, s. 60–73.
- Tatarkiewicz W., *Porządek dóbr. Studium z Pascala*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane*, t. 1: „*Droga do filozofii*” i inne dzieła filozoficzne, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 339–365.
- Tatarkiewicz W., *Trzy etyki. Studium z Arystotelesa*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane*, t. 1: „*Droga do filozofii*” i inne dzieła filozoficzne, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 324–338.
- Tatarkiewicz W., *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, tł. I. Dąmbska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978.
- Tatarkiewicz W., *Wybór pism estetycznych*, wprowadzenie, wybór i opracowanie A. Kuczyńska, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2004.

## Literatura pomocnicza

- Ajdukiewicz K., *Logika pragmatyczna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.
- Andrzejuk A., *Prawda o dobru*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2000.
- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, tł. Juliusz Zychowicz, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Teologicznego, Kraków 1992.
- Arystoteles, *Analityki wtóre*, przełożył i komentarzem opatrzył K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1: *Kategorie. Hermeneutyka. Analityki pierwsze. Analityki wtóre. Topiki. O dowodach sofistycznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 255–325.

- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1994.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.
- Arystoteles, *Etyka wielka*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył W. Wróblewski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5: *Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1996, s. 302–383.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tł. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983.
- Arystoteles, *Polityka*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6: *Polityka. Ekonomika. Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka. Zachęt do filozofii. Ustrój polityczny Aten, List do Aleksandra Wielkiego. Testament*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2001, s. 8–226.
- Arystoteles, *Retoryka*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6: *Polityka. Ekonomika. Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka. Zachęt do filozofii. Ustrój polityczny Aten, List do Aleksandra Wielkiego. Testament*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2001, s. 265–477.
- Bartnik C. S., *Historia filozofii*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2001.
- Blackburn S., *Arete*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. J. Woleński, tł. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 28.
- Blackburn S., *Argument otwartego pytania*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tł. P. Dziliński, red. nauk. J. Woleński, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 30.
- Blackburn S., *Błąd naturalistyczny*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. J. Woleński, tł. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 50.
- Blackburn S., *Cnota*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. J. Woleński, tł. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 64.
- Blackburn S., *Dylemat Eutyfrona*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. J. Woleński, tł. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 95.



- Blackburn S., *Intuicja*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. J. Woleński, tł. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 174.
- Blackburn S., *Konwencjonalizm*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. J. Woleński, tł. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 200.
- Blackburn S., *Nominalizm*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. J. Woleński, tł. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 260.
- Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. J. Woleński, tł. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2004.
- Blackburn S., *Platon*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. J. Woleński, tł. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2004.
- Blackburn S., *Subiektywizm naiwny*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. J. Woleński, tł. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 381.
- Blandzi S., *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000.
- Biesaga T., *Zarys metaetyki*, Wydawnictwo Poligrafia Salezjańska, Kraków 1996.
- Borzym S., *Przeszłość dla przyszłości*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003.
- Borzym S., *Tło filozoficzne nauki polskiej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1995.
- Bronk A., *Intuicjonizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, s. 309–311.
- Brun J., *Sokrates*, tł. H. Igalson-Tygielska, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.
- Buczyńska-Garewicz H., *Uczucia i rozum w świecie wartości*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa–Wrocław–Kraków–Gdańsk 1975.
- Chrudzimski A., *Brentanowska filozofia moralności*, „Etyka” 31 (1998), s. 109–124.
- Copleston F., *A history of philosophy. Greece and Rome*, t. 1, Burns & Oates LTD, London 1956.
- Dawid J. W., *O intuicyi w mistyce, filozofii i sztuce*, Czcionkami Drukarni Literackiej, Kraków 1913.
- Dąmbaska I., *Wśród książek i myśli Władysława Tatarkiewicza*, „Tygodnik Powszechny” 1971 nr 24, s. 1–2.

- Dembowski J., *Dlaczego „etyczny relatywizm” nie powinien stać się „etyką przyszłości”?*, w: *Między logiką a etyką*, red. E. Muszyńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2001, s. 435-455.
- Didymos A., *Podręcznik etyki*, tł. M. Wojciechowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Dłubacz W., *Ross William David*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. nauk. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 824-825.
- Drabarek A., *Intuicja. Poznanie bezpośrednio*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Handlu i Prawa im. Ryszarda Łazarskiego w Warszawie, Warszawa 2006.
- Drabarek A., *O poznawaniu dobra moralnego. Różne rozumienie intuicji w etyce polskiej*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999.
- Drabarek A., *Rozważania o poznaniu intuicyjnym oraz kategorii zmysłu moralnego*, w: *Intuicja w filozofii i etyce*, red. A. Drabarek, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000, s. 11-27.
- Fritzhand M., *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1970.
- Frydman D., *Zagadnienie oczywistości u Franciszka Brentany*, w: *Charisteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. T. Czeżowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 55-83.
- Galarowicz J., *Na ścieżkach prawdy*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1992.
- Galewicz W., *Fenomenologia dobra w dialogach Platona*, „Etyka” 35 (2002), s. 99-116.
- Gilson É., *Byt i istota*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1963.
- Gutowski P., Szubka T., *Fazy rozwoju filozofii brytyjskiej w XX wieku*, w: *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, red. P. Gutowski, T. Szubski, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1998, s. 11-40.
- Guthrie W. K. C., *Sokrates*, tł. K. Łapiński, S. Żuławski, Wydawnictwo Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Gwiazdecka J., *Etyka Platona*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.
- Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, tł. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Hamlyn D. W., *The theory of knowledge*, London 1977.
- Heller M., *Doświadczenie filozofii i filozofia doświadczenia*, w: M. Heller, J. Życiński, *Wszecławiat i filozofia*, red. S. Grzybek, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1986, s. 119-146
- Heller M., Życiński J., *Drogi myślących*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1983.

- Hempoliński M., *Brytyjska filozofia analityczna*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1974.
- Ingarden R., *Uwagi o względności wartości*, w: *Metaetyka*, wybór i red. I. Lazari-Pawłowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 432–446.
- Ingarden R., *Wykłady z etyki*, opracował A. Węgrzycki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
- Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963.
- Jadacki J. J., *Chapter from the polish history of philosophy: Władysław Tatarkiewicz*, w: *Art transforming life. On Władysław Tatarkiewicz's aesthetics*, ed. A. Kuczyńska, Warsaw University Press, Department of Philosophy and Sociology Warsaw 2006, s. 199–220.
- Jaeger W., *Paideia*, t. 1, tł. M. Plezia, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1962.
- Jaeger W., *Paideia*, t. 2, tł. M. Plezia, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1964.
- Jaworski M., *Władysław Tatarkiewicz*, Wydawnictwo Interpress, Warszawa 1975.
- Jedynak S., *Z teorii i historii etyki*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1983.
- Judycki S., *Intuicja*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, s. 306–309.
- Juros H., *Przedmiot etyki w ujęciu G. E. Moore'a*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 6 (1968) nr 1, s. 223–241.
- Kamiński S., *Aksjomat*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, s. 25–26.
- Kamiński S., *Metoda i język*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.
- Kisielewski S., *Spotkanie z Władysławem Tatarkiewiczem*, „*Tygodnik Powszechny*” 1974 nr 38, s. 1–2.
- Kołakowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1947.
- Kowalczyk S., *Brentano Franz Clemens*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, red. nauk. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 684–686.
- Krąpiec M. A., *Intuicja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. nauk. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 897–901.
- Krąpiec M. A., *Nominalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, red. nauk. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 693–697.
- Krokiewicz A., *Arystoteles, Piron i Plotyn*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1974.

- Krokiewicz A., *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2000.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1971.
- Krońska I., *Sokrates*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1964.
- Książek A., *Filozofia wartości*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1994.
- Kuczyńska A., *O etyce i estetyce*, w: W. Tatarkiewicz, *Wybór pism estetycznych*, red. A. Kuczyńska, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2004, s. XLIII–LII.
- Kunzmann P., Burkard F. P., Wiedmann F., *George E. Moore*, w: P. Kunzmann, F. P. Burkard, F. Wiedmann, *Atlas filozofii*, tł. B. A. Markiewicz, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 223.
- Kunzmann P., Burkard F. P., Wiedmann F., *Platon I: teoria idei*, w: P. Kunzmann, F. P. Burkard, F. Wiedmann, *Atlas filozofii*, tł. B. A. Markiewicz, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 38–40.
- Kwiatkowski T., *Poznanie naukowe u Arystotelesa*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Learitos Diogenes, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tł. I. Krońska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- Lekka-Kowalik A., *Intuicjonizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. nauk. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 901–902.
- Leśniak K., *Arystoteles*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1965.
- Leśniak K., *Platon*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1968.
- Marchewka F. S., *Semiotyka. Zarys teorii i jej rozwoju*, Wydawnictwo Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 1996.
- Marchewka F. S., *Stosunek niektórych filozofów współczesnych do prawdy w rozumieniu klasycznym*, „Przegląd Kalwaryjski” 5 (2005), s. 197–226.
- Maryniarczyk A., *Dobro*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. nauk. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 614–626.
- McCall S., *Aksjomatyczna metoda*, w: *Encyklopedia filozofii*, t. 1: A–K, red. T. Honderich, tł. J. Łoziński, Poznań 1999, s. 9–10.
- Moore G. E., *Autobiografia*, w: *O metodzie filozoficznej. Wybór tekstów*, wstęp, opracowanie, tł. W. Sady, Klub Otrycki, Biuro Informacji Studenckiej RN ZSP, Warszawa 1990, s. 100–124.
- Moore G. E., *Etyka*, tł. Z. Szawarski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980.

- Moore G. E., *O metodzie filozoficznej. Wybór tekstów*, wstęp, opracowanie, tł. W. Sady, Klub Otrycki, Biuro Informacji Studenckiej RN ZSP, Warszawa 1990.
- Moore G. E., *Zasady etyki*, tł. C. Znamierowski, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1919.
- Murawski R., *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1997.
- Ossowska M., *Podstawy nauki o moralności*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.
- Pascal B., *Myśli*, tł. T. Żeleński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1983.
- Pelc J., *Semantic analysis in the works of Władysław Tatarkiewicz*, „Organon” 28–30 (1999–2001), s. 193–202.
- Platon, *Fedon*, w: Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 351–538.
- Platon, *Państwo*, t. 1, tł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Platon, *Uczta*, w: Platon, *Dialogi*, tł. W. Witwicki, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1993, s. 71–122.
- Podsiad A., Więckowski Z., *Błąd czterech terminów*, w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1983, s. 38.
- Poletyko M., *Dowodzenie*, w: *Mała encyklopedia logiki*, red. W. Marciszewski, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 54–56.
- Poletyko M., *Klasyfikacja nauk*, w: *Mała encyklopedia logiki*, red. W. Marciszewski, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 103–106.
- Popiel J., *Filozofia Władysława Tatarkiewicza. Próba charakterystyki*, w: *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. T. Czeżowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 7–15.
- Popper R. K., *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tł. A. Chmielewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1992.
- Porębski C., *Polish value theory. Five lectures with texts*, Jagiellonian University Press, Cracow 1996.
- Półtawski A., *Intuicjonistyczna epistemologia*, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, red. Z. Cackowski, J. Kmita, K. Szaniawski, P. J. Smoczyński, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1987, s. 901–906.
- Przybył B., *Percepcja wartości w etyce G. E. Moore’a*, „Etyka” 31 (1998), s. 125–144.

- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, tł. I. Zieliński, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1997.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 5: *Słownik, indeksy, bibliografia*, tł. I. Zieliński, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2002.
- Russell B., *The problems of philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1978.
- Sady W., *George'a Edwarda Moore'a poglądy na filozofię*, w: G. E. Moore, *O metodzie filozoficznej. Wybór tekstów*, wstęp, wybór, tł. W. Sady, Klub Otrycki, Biuro Informacji Studenckiej RN ZSP, Warszawa 1990, s. 3–9.
- Smoczyński J. P., *Przedmowa*, w: *Dobro i oczywistość*, red. P. J. Smoczyński, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1989, s. 5–24.
- Smoczyński J. P., *Przedmowa*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, wybór, opracowanie i red. P. J. Smoczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław; Fundacja Biblioteki Etycznej, Lublin 1992, s. 7–14.
- Soldenhoff S., *O intuicjonizmie etycznym*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Soldenhoff S., *Wprowadzenie do etyki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972.
- Solomon C. R., Higgins M. K., *Krótką historia filozofii*, tł. N. Szczucka-Kubisz, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.
- Stanosz B., *Wprowadzenie do logiki formalnej. Podręcznik dla humanistów*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.
- Stępień K., *Konwencjonalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. nauk. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 838–843.
- Stróżewski W., *Arcydialog Platona*, „Znak” 1963 nr 4 (106), s. 371–400.
- Stróżewski W., *Istnienie i dobro*, „Etyka” 35 (2002), s. 63–76.
- Stróżewski W., *Istnienie i wartość*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1981.
- Stróżewski W., *O bezwzględności wartości*, w: Władysław Tatarkiewicz, *W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii”*, red. C. Głombik, Wydawnictwo Gnome, Katowice 2003, s. 67–76.
- Stróżewski W., *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1992.
- Styczeń T., *Problem możliwości etyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa–Wrocław 2000.
- Szawarski Z., *Etyka George'a Edwarda Moore'a*, w: George E. Moore, *Etyka*, tł. Z. Szawarski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. VII–XXVII.

- Ślipko T., *Absoluteness and relativity in the ethical axiology of Władysław Tatarkiewicz*, w: *Art transforming life. On Władysław Tatarkiewicz's aesthetics*, ed. A. Kuczyńska, Warsaw University Press, Department of Philosophy and Sociology Warsaw 2006, s. 132–140.
- Środa M., *Edward Georg Moore (1873–1958)*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 1, red. B. Skarga, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1994, s. 302–307.
- Tarchała A., *Maksymalistyczny charakter dobra. Próba rekonstrukcji stanowiska Władysława Tatarkiewicza*, „*Studia z Filozofii Polskiej*” 12 (2017), s. 279–290.
- Tarchała A., *Sokratesa, Platona i Arystotelesa myślenie o dobru – zarys stanowisk*, „*Przeгляд Kalwaryjski*” 24 (2020), s. 75–89.
- Tarchała A., *Wartość dobra i sposób jego poznawania w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, „*Studia z Filozofii Polskiej*” 13 (2018), s. 179–205.
- Tomasik T., *Arystoteles*, w: M. Kuziak, S. Rzepczyński, D. Sikorski, T. Sucharski, T. Tomasiak, *Słownik myśli filozoficznej*, Wydawnictwo Park, Bielsko-Biała 2004, s. 71–89.
- Tomasik T., *Platon*, w: M. Kuziak, S. Rzepczyński, D. Sikorski, T. Sucharski, T. Tomasiak, *Słownik myśli filozoficznej*, Wydawnictwo Park, Bielsko-Biała 2004, s. 50–70.
- Tomasik T., *Sokrates*, w: M. Kuziak, S. Rzepczyński, D. Sikorski, T. Sucharski, T. Tomasiak, *Słownik myśli filozoficznej*, Wydawnictwo Park, Bielsko-Biała 2004, s. 41–43.
- Tomasik T., *Święty Augustyn*, w: M. Kuziak, S. Rzepczyński, D. Sikorski, T. Sucharski, T. Tomasiak, *Słownik myśli filozoficznej*, Wydawnictwo Park, Bielsko-Biała 2004, s. 108–124.
- Tugendhat E., *Wykłady o etyce*, tł. Janusz Sidorek, Wydawnictwo Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
- Twardowski K., *O tak zwanych prawdach względnych*, w: *Wybrane pisma filozoficzne*, red. nauk. K. Ajdukiewicz, S. Błachowski Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 315–336.
- Twardowski K., *Wykłady z etyki. O sceptycyzmie etycznym*, „*Etyka*” 9 (1971), s. 171–222.
- Tyburski W., Wachowiak A., Wiśniewski R., *Historia filozofii i etyki. Do współczesności. Źródła i komentarze*, Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa Dom Organizatora, Toruń 1997.
- Vanier J., *Smak szczęścia*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2001.
- Wiśniewski R., *Absolutyzm w etyce*, w: *Wybrane pojęcia i problemy etyki*, red. R. Wiśniewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1984, s. 19–43.
- Wiśniewski R., *Aksjologia kluczem do filozofii Władysława Tatarkiewicza*, „*Przeгляд Filozoficzny – Nowa Seria*” 10 (2001) nr 1, s. 43–53.



- Wiśniewski R., *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Filozofia 4” 1979 z. 103, s. 117–133.
- Wiśniewski R., *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, w: *Człowiek i wartości moralne*, red. Z. J. Czarnecki, S. Soldenhoff, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1989, s. 289–312.
- Wiśniewski R., *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, „Etyka” 16 (1978), s. 131–145.
- Wiśniewski R., *Próba systemowej analizy oraz idealizacji ogólnoludzkiego doświadczenia aksjologicznego*, w: *Ontologia wartości*, red. J. Lipiec, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1990, s. 61–71.
- Woleński J., *Aprioryzm*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. J. Woleński, tł. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 27–28.
- Woleński J., *Epistemologia*, t. 1: *Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2000.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.
- Woleński J., *Intelektualizm etyczny*, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. J. Woleński, tł. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 172.
- Woleński J., *Metamatematyka a epistemologia*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1993.
- Woleński J., *W stronę logiki*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1996.
- Wysokiński R., *Władysław Tatarkiewicz*, „Edukacja Filozoficzna” 1999 nr 27, s. 183–201.
- Zielińska K., *Emocje i uczucia*, w: *Człowiek i psychologia*, red. J. Robakiewicz, Wydawnictwo Park, Bielsko-Biała 2005, s. 105–122.



# Spis treści

<b>Wprowadzenie</b>	5
<b>1. Geneza poglądów Władysława Tatarkiewicza</b>	7
1.1. Nawiązanie do myśli filozofów starożytnych	8
1.2. Uwzględnienie dorobku filozofów współczesnych	22
<b>2. Wartość dobra i sposób jego poznawania w ujęciu Władysława Tatarkiewicza</b>	33
2.1. Teoria wartości	33
2.2. Określenie i rola intuicji w ujmowaniu wartości dobra	44
<b>3. Próba ustalenia przysługujących dobru wartości</b>	55
3.1. Stosunek Władysława Tatarkiewicza do minimalistycznych ujęć wartości dobra	56
3.2. Obrona absolutnego i obiektywnego pojmowania dobra	70
<b>Zakończenie</b>	79
<b>Biogramy filozofów</b>	81
<b>Abstrakt</b>	87
<b>Abstract</b>	88
<b>Bibliografia</b>	89





Człowiek jako istota myśląca stawia różnego rodzaju pytania. Poszukiwanie odpowiedzi na nie konstytuuje duchowy świat kultury, której ważnym elementem są wartości. Doświadczając rzeczywistości, człowiek spotyka się z pięknem, brzydotą, kłamstwem i prawdą, dobrem i złem. Jednakże jego patrzenie na świat w aspekcie wartości zdaje się być bardziej pierwotne niż czysto opisowe. Jan Galarowicz ujmuje to w następujący sposób: „Człowiek bowiem nie tylko wzrokiem ogarnia rzeczywistość. Nie tylko ją ogląda, lecz także ocenia, czuje, że jest piękna albo szkaradna, dobra albo zła, przyjemna albo przykra, szlachetna albo pospolita, święta albo nie święta, i tak dalej. Tacy już jesteśmy, że tylko dzięki wielkiemu wysiłkowi potrafimy zdobyć się na postawę czysto oglądową, a to jedynie w rzadkich chwilach. W gruncie rzeczy kształtu naszemu życiu nadają wartości i wartościowania”. Niniejsza publikacja podejmuje próbę analizy poglądów na temat dobra jednego z najbardziej znanych polskich filozofów wartości, jakim był profesor Władysław Tatarkiewicz.



Uniwersytet Papieski  
Jana Pawła II  
w Krakowie

