

Stefan Konstańczak
Uniwersytet Zielonogórski

Kazimierz Ajdukiewicz o naukowości etyki

Twórczość Kazimierza Ajdukiewicza (1890–1963) na ogół kojarzona jest wyłącznie z logiką, semiotyką, epistemologią oraz metodologią. Prawie w ogóle nie mówi się o Ajdukiewiczu jako filozofie uniwersalnym, który nie stronił także od zagadnień aksjologicznych, a stąd w jego dorobku naukowym nie brak także wypowiedzi o charakterze *stricte* etycznym. Nie sformułował jednak żadnego konsekwentnego systemu etycznego, gdyż uważał to za zadanie w praktyce niewykonalne, bowiem próby zrationalizowania sfery powinności na sposób spełniający rygory naukowe, niejako na przekór całej tradycji filozoficznej czyniły z etyki zaledwie dział któregoś z nauk szczegółowych. Dlatego w programie naukowym Ajdukiewicza po prostu nie było miejsca na rozważania etyczne. Niemniej jednak nie mógł zlekceważyć siły tradycji, która etykę uważała za jeden z najważniejszych działów filozofii.

Analizując z dzisiejszej perspektywy wypowiedzi Ajdukiewicza na temat etyki nie sposób jednak nie zauważyć, że w nich jak w lustrze odzwierciedlają się niemal wszystkie dylematy i kontrowersje, jakich nie szczędzi współczesny dyskurs etyczny. Tę wnikliwość i chęć znalezienia zadawalających rozstrzygnięć przypomniał Tadeusz Kotarbiński w swoim wspomnieniu pozgonnym o Ajdukiewiczu, gdzie wspominał obchody 70 rocznicy jego urodzin podkreślając, że charakteryzował go:

[...] namysł wnikliwy, skupiony i pogłębiony. Imał się tego sposobu Ajdukiewicz z upodobaniem, zamiłowaniem i pasją. Słusznie więc jeden z dawnych kolegów oznajmił w przemówieniu do jubilata, że nazywał go w myślach „profundystą”, umysłem drążącym w głąb. I to trzeba tutaj powtórzyć na samym początku z akcesem i potwierdzeniem¹.

¹ T. Kotarbiński, *O Kazimierzu Ajdukiewiczu*, [w:] *Rozprawy logiczne. Księga pamiątkowa ku czci profesora Kazimierza Ajdukiewicza*, red. T. Kotarbiński, I. Dąmbska i in., PWN, Warszawa 1964, s. 7.

Metafizyczne źródła etyki

Punktem wyjścia dla poglądów etycznych Ajdukiewicza były rozważania nad kwestią ludzkiej wolności. Jeszcze w 1920 r. opublikował artykuł, któremu nadał tytuł „Polska filozofia wolności”. Było to zarazem wystąpienie przeciwko filozofii spekulatywnej, a zwłaszcza przeciwko Kantowi i jego spadkobiercom. Uznał w nim, że w Polsce wielkie zasługi w tym mieli zwłaszcza Jan Łukasiewicz i Tadeusz Kotarbiński, tworząc nową filozofię wolną od „mgieł nieproduktywnej spekulacji”. Stwierdził wówczas, że:

Wolność jest własnością, jaką człowiekowi przypiszemy, gdy człowiek może coś zrobić. Wolnym jest człowiek, gdy pewną sferę przedmiotów może do życia, do bytu powołać. [...] Jeśli możemy zrobić, aby było coś, to możemy też wtedy zrobić, aby tego czegoś nie było i odwrotnie. [...] Ta możliwość obosieczna jest warunkiem twórczości w najszerszym znaczeniu tych wyrazów².

Pretekstem do tych wywodów stały się rozważania Kotarbińskiego zawarte w jego pierwszej większej pracy *Szkice praktyczne*, a konkretniej w rozdziale „Zagadnienie istnienia przyszłości”³. W książce tej zarysowano pewne sugestie dotyczące możliwości tworzenia logik wielowartościowych, i to głównie zafascynowało Ajdukiewicza. Za Kotarbińskim wówczas przyjął, że sądy o przyszłości nie mogą być ani prawdziwe ani fałszywe, ale niezbyt fortunnie nazwał je „niezdecydowanymi”. Istotnym w tym artykule było także jednoznaczne odrzucenie fatalizmu, a zatem i determinizmu w nauce, bo czyn wolny może być tylko możliwy, nigdy zaś konieczny. Niektóre tezy z tego artykułu zostały potem wykorzystane w *Zagadnieniach i kierunkach filozofii*. Tekst ten miał w ogólnym przesłaniu tylko luźny związek z etyką, ale jak wydaje się nasunął pewne sugestie jego autorowi, co do możliwości wykorzystania jego niektórych treści dla rozważań etycznych.

Do problematyki wolności Ajdukiewicz powrócił niebawem, gdy Łukasiewicz opublikował już swe prace o logikach wielowartościowych. Za pomocą wyników tych prac bronił wówczas tez głoszonych przez Kotarbińskiego przed polemicznym i krytycznym wystąpieniem Stanisława Leśniewskiego zamieszczonym jeszcze w 1913 r. w czasopiśmie „Nowe Tory”. Leśniewski wykazał tam m.in., że: „Żadnej prawdy stworzyć nie można”⁴ a zatem zdecydowanie skrytykował stanowisko Kotarbińskiego w kwestii ludzkiej twórczości wyrażone w *Szkicach praktycznych*. Wykazał także, że „Z tego, że nie można stworzyć żadnej prawdy,

² K. Ajdukiewicz, *Polska filozofia wolności*, „Słowo Polskie”, 1920, nr 599, s. 3.

³ T. Kotarbiński, *Szkice praktyczne. Zagadnienia z filozofii czynu*, Skład główny księgarni E. Wende i S-ka, Warszawa 1913. Wspomniany rozdział mieści się w książce na stronach 118-150. Trzeba jednak wspomnieć, że Kotarbiński równolegle opublikował w „Przeglądzie Filozoficznym” (1913, z. 1) artykuł „Zagadnienia istnienia przyszłości”.

⁴ S. Leśniewski, *Czy prawda jest tylko wieczna czy też wieczna i odwieczna?: szkic popularno-polemiczny z zakresu teorii twórczości*, „Nowe Tory”, 1913, z. X, s. 515.

nie wynika bynajmniej, że nie można stworzyć nic⁵. *Notabene* oponent zarzucił też, że taki sposób rozumowania jest właściwy dla wszystkich konwencjonalistów, a zatem pośrednio zaatakował także Ajdukiewicza. Prace Łukasiewicza o logikach wielowartościowych pomogły więc bronić podstaw własnych poglądów filozoficznych, niemniej wykazały także, że filozoficzne rozważania w kwestii ludzkich wartościowań nie dają dostatecznych podstaw do sformułowania spójnych koncepcji etycznych. Ajdukiewicz wysoko cenił osiągnięcia Łukasiewicza a stąd w zakończeniu swego tekstu w obronie przemyśleń Kotarbińskiego porównywał je nieomal do odkryć Einsteina: „Kto zamierzenie to pojmie, ten nie potrafi uchronić się od dumy, że dzieło to jest dziełem Polaka”⁶.

Kwestią, która przysparzała Ajdukiewiczowi najwięcej problemów, a przez to utrudniała wypracowanie jakiejś spójnej koncepcji etyki, dotyczyła wolności ludzkiej woli. Kwestia ta wyłamywała się z prób objęcia jakąś spójną teorią. Wskazywał więc:

Zagadnienie wolności woli dotyczy więc tego, czy wola jest podporządkowana ogólnej zasadzie przyczynowości, czy też się spod jej rygorów wyłamuje, czy akty woli człowieka są tylko pośrednimi ogniwami w łańcuchach przyczynowych, mającymi zarówno swe skutki jak i też przyczyny, czy też stanowią one zawsze tylko początek jakiegoś łańcucha przyczynowego, mający wprawdzie swe skutki, ale nie mający przyczyn. Uznania woli ludzkiej za wolną w powyższym sensie zdawała się domagać godność człowieka, którą zdaje się poniżać myśl, że człowiek jest tylko składnikiem przyrody, zdany na łaskę i niełaskę sił w niej panujących, którym nie może się oprzeć⁷.

Nie znaczyło to oczywiście, że człowiek obiektywnie nie ma wolnej woli, jednak dostrzegął, iż wszelkie ludzkie chcenia dadzą się także jakoś wytłumaczyć choćby potrzebami czy to biologicznymi czy też emocjonalnymi. Mimo to pozostawał daleki od ewolucjonizmu w stylu Spencera, jak też utylityzmu czy emotywizmu. Z drugiej strony przemawiały do niego rozwiązania, które postępowanie człowieka wiązały z przyczynami, które dawało się wytłumaczyć za pomocą empirycznie sprawdzalnych wskaźników. Nic zatem dziwnego, że w swoim podręczniku propedeutyki filozofii w duchu freudowskiego naturalizmu pisał, że:

[...] zaspakajanie pewnych pragnień naturalnych może być w pewnych warunkach niepożądane, czy to z uwagi na dobro samego osobnika, czy też z uwagi na obowiązujące normy moralne. W takich warunkach staje się rzeczą z punktu widzenia owych celów (dobro osobnika) wskazaną, by zaspokojenia danego pragnienia nie dopuścić. Istotnie też społeczeństwo nie dopuszcza często do zaspokojenia pewnych pragnień naturalnych, bądź w taki sposób, że pozbawia osobnika fizycznej możliwości nich zaspokajania⁸.

⁵ *Ibidem*, s. 518.

⁶ K. Ajdukiewicz, *Polska filozofia wolności a logika trójwartościowa*, „Słowo Polskie”, 1921, nr 17, s. 4.

⁷ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, s. 168.

⁸ K. Ajdukiewicz, *Propedeutyka filozofii. Dla liceów ogólnokształcących*, Książnica – Atlas, Lwów – Warszawa 1938, s. 202.

Ajdukiewicz miał tu jednak wyraźne problemy z usytuowaniem źródeł siły woli, którą w jakimś sensie uważał za możliwą do kształtowania za pomocą oddziaływań wychowawczych. To wychowanie powinno kształtować charakter, a więc także i moc oraz stałość woli. Podobnie rzecz się miała z uczuciami altruistycznymi, które w znacznej mierze są jednak pochodną wrodzonego typu charakteru. Jeśli chodzi zatem o wyjaśnianie pobudek działania moralnego nie wykroczył więc poza dominujące wówczas koncepcje psychologizmu. Przekonanie, że propozycji sformułowanych przez zwolenników tych koncepcji nie można bezkrytycznie zaakceptować zrodziło się zapewne dopiero na skutek osobistych doświadczeń związanych z udziałem w wojnie światowej.

Problemem, który obok wolności woli posiadał kluczowe znaczenie dla Ajdukiewicza było zagadnienie funkcji, jakie nauka ma do spełnienia w społeczeństwie. Podobnie jak większość filozofów okresu międzywojennego (np. Henryk Elzenberg) stał bowiem na stanowisku o kulturotwórczym charakterze nauki. Twierdził zatem:

Wszak nie po to człowiek żyje, by nasycać swój głód i swe pragnienie, by chronić się od zimna i deszczu, by unikać bólu fizycznego i choroby. Te potrzeby musi człowiek zaspokajać i nauka ułatwia mu to w wysokim stopniu. Lecz gdy się te zwierzęce potrzeby zaspokoją, wtedy do głosu dochodzą potrzeby wyższe, potrzeby kulturalne człowieka. Zaspokaja je człowiek oddając się sztuce i nauce. [...] Gdy mu to szczęście przypadło w udziale, gdy może uczestniczyć w budowaniu gmachu nauki, staje na szczytach ludzkości jako ten, komu dane jest uczestniczyć w tej czynności, a jej spełnienie stanowi, być może, najszczytniejsze powołanie człowieka⁹.

Z racji zajęcia stanowiska o twórczym charakterze nauki miał zrozumiałe problemy z akceptacją naukowości etyki. Ona bowiem nie tworzy narzędzi dla praktyki, bo jej rola jest ograniczona przede wszystkim do teoretycznego oceniania. Choć przyznawał nauce wielkie znaczenie dla praktyki, to jednak nie każdego rodzaju wiedza mogła zasługiwać na miano naukowej. Wiedza bowiem pozwala „dobrać środki do celów, do których dążymy, i pozwala przewidywać skutki naszych zamierzeń”¹⁰. W tym właśnie tkwił problem, bo etyka na podstawie obserwacji stanu aktualnego nie była w stanie antycypować tego jak ludzie będą się zachowywać w przyszłości, co dla przyjętej przez Ajdukiewicza koncepcji nauki miało znaczenie podstawowe. Uważał bowiem, że:

Życie ucierpiałoby na tym, gdyby dopiero wtedy, gdy aktualna stanie się jakaś jego potrzeba, zaczęto rozbudowywać teorie potrzebne do rozwiązywania z życiem związanych zagadnień. Teorie te muszą już być w pogotowiu, zanim życie zwróci się do nich po zastosowanie. Społeczeństwo, które zajmowałoby się tylko rozwiązywaniem tych zagadnień, których zastosowanie praktyczne w danej chwili już jest widoczne, postępowałoby równie nierozsądnie, jak gdyby pozwalało na

⁹ *Ibidem*, s. 155.

¹⁰ *Ibidem*, s. 152.

wyrabianie opatrunków, potrzebnych do zatamowania upływu krwi, dopiero wtedy, gdy ktoś już krwawi, a nie dozwalało na tworzenie tych opatrunków na zapas¹¹.

Tymczasem w przypadku rozważań etycznych projektowanie takich hipotez przydatnych dla ludzkich działań nie wydawało się możliwe.

Dlatego początkowo etyka dla Ajdukiewicza nie zasługiwała nawet na miano samodzielnej dyscypliny. Twierdził bowiem, że to „Logika formalna jest obok psychologii empirycznej jedyną dyscypliną filozoficzną o charakterze wybitnie naukowym”¹². Niemniej jednak aprobował to, że tradycja filozoficzna za Arystotelesem dzieli filozofię na teoretyczną i praktyczną, sam zaś tę drugą utożsamiał z filozofią wartości. Stał wówczas na stanowisku o aktywnym charakterze podmiotu poznającego w procesie poznania rzeczywistości.

Nikt nie przypatruje się wszystkim zjawiskom w świecie z zupełną obojętnością czysto poznającego obserwatora, lecz każdy czuje się zniewolony do pewnej oceny niektórych rzeczy. Jedne się uznaje i podziwia, drugie się potępia i odsądza od wszelkiej wartości. Owa ocena rzeczy bywa też podstawą naszego rozważnego działania, naszego wpływania na bieg wypadków w świecie zewnętrznym i w naszym własnym życiu psychicznym¹³.

Jednak ocena nie determinuje naszego postępowania i dzięki posiadanej wolnej woli możemy zrobić coś przeciwnego. „Ocena ta nie mówi wcale, jak się zdarzenia naprawdę odbywają, mówi ona tylko, jak być powinno”¹⁴. Nauka jednak nie zadawała się takimi odpowiedziami i dalej doszukuje się wyjaśnień dlaczego tak właśnie być powinno. W takim znaczeniu etyka naukowa stałaby się nauką empiryczną, gdyż poszukiwałaby takiej odpowiedzi na drodze zbliżonej do nauk szczegółowych. Ajdukiewicz wyjaśniał to w sposób następujący:

Pytanie to znajduje zaspokojenie w podporządkowaniu tego, co uważamy za coś, co być powinno, pod jakieś pojęcie wchodzące w skład pewnego prawa, ale już nie prawa przyrody, mówiącego o współlistnieniu i następstwie zdarzeń, lecz prawa innego, mówiącego o tym, co być powinno. Prawa te nazywamy normami¹⁵.

Norma jest więc stosowana na mocy wolnej decyzji jednostki. Ajdukiewicz podał także uogólnioną postać normy, która powinna brzmieć tak: „jeśli chcesz osiągnąć ten a ten cel, powinieneś tak a tak postępować”¹⁶. Niemniej gdy twierzimy, że jeśli chcesz być zdrowy, to powinieneś dużo przebywać na świeżym powietrzu”, to formułujemy jakąś normę, która opiera się jednak na formule, która wcale nie musi być oczywista dla wszystkich. Pojawia się bowiem naturalne pytanie, dlaczego powinniśmy dbać o zdrowie. Możemy wówczas odpowiedzieć, że po to,

¹¹ *Ibidem*, s. 153-154.

¹² K. Ajdukiewicz, *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli. (Teoria poznania – Logika – Metafizyka)*, Nakład K.S. Jakubowskiego, Lwów 1923, s. 25.

¹³ *Ibidem*, s. 26.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, s. 27.

aby długo żyć, co podkreślamy formułując nową normę „jeśli chcesz długo żyć powinieneś dbać o zdrowie”. Ajdukiewicz stwierdził, że w konsekwencji prędej czy później dochodzimy do takiego momentu, w którym dotychczasowa norma hipotetyczna zamienia się w kategoryczną. Na pytanie dlaczego? otrzymujemy wówczas odpowiedź np. że tak trzeba, lub że taka jest wola jakiegoś autorytetu, bądź „tak się robi”. Norma przybiera wówczas postać kategoryczną, a zatem ustaje potrzeba dalszego wyjaśniania. Ajdukiewicz zauważał przy tym, że:

Owo bezimienne „się” jest bezrozumnym, a tak często i bezwzględnie krępującym nas tyranem, choć konieczności przyjęcia jego przepisów i nakazów absolutnie nie rozumiemy i nie czujemy żadnego przymusu do ich przyjęcia.

Obok nich występują jednak także inne „normy, nakazy i zakazy, które, choć mają postać hipotetyczną, to w ostatniej instancji oparte są na normach kategorycznych¹⁷. W tym drugim przypadku normy te niejako narzucają nam konieczność swego przyjęcia i człowiek czuje się wewnętrznie zobowiązany do ich przestrzegania odczuwając pośrednio lub bezpośrednio, że takie postanowienie prowadzi do dobra.

Ajdukiewicz w tym miejscu formułuje oryginalną definicję dobra wyrowadzaną wprost z jego interpretacji istoty i dokonanego podziału norm.

Dobrem nazywamy też wszystko to, co jest zgodne z normami o formie hipotetycznej, sprowadzonym jednak w ostatniej instancji do [...] wspomnianych norm kategorycznych¹⁸.

Etyka zatem w tym rozumieniu jest nauką o dobru, względnie filozofią moralności. W tak rozumianej etyce ujawniają się dwie grupy zagadnień, które sprowadzają się do poszukiwania odpowiedzi na pytanie:

1. „[J]akiego rodzaju są owe przedmioty, które w ogóle ocenie etycznej podlegają (»które oceniamy jako dobre lub złe«). Problem ten nosi nazwę zagadnienia przedmiotu oceny etycznej”. Ocenie takie podlega może działanie człowieka, albo jego intencje względnie „wszystkie rzeczy zależnie od ich stosunku do pewnego przedmiotu zwanego ideałem lub ideą dobra, a przez niektórych Bogiem”¹⁹.
2. Drugie „pytanie dotyczy cechy, odróżniającej przedmioty dobre od złych”. Wedle Ajdukiewicza stanowi ono zagadnienie „źródeł moralności”. Konsekwencją odpowiedzi udzielanej na to pytanie jest podstawą do wyróżnienia „heteronomizmu i autonomizmu etycznego”. W tej samej kwestii wedle Ajdukiewicza mieści się problem „zakresu moralności”, czyli rozróżnienia cech uczynków złych od dobrych „tego punktu widzenia, czy polegają one na stosunku przedmiotu oceny do społeczeństwa, czy też do indywidualium”. Włączał także do tej kwestii problem określenia „cech, których posiadanie decyduje i wystarcza do

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, s. 28.

¹⁹ *Ibidem*.

tego, by przedmiot był dobry, względnie zły²⁰. Określenie tych cech uznaje za rozstrzygające dla całej etyki, i przypisuje mu nazwę „zagadnienia kryterium etycznego”.

Wśród wypracowanych przez tradycję filozoficzną kryteriów etycznych Ajdukiewicz wyróżniał:

1. Teleologiczne – upatrujące „cechę sprawiającą, że daną rzecz należy nazwać dobrą, w jej zgodności z pewnym celem”. Jeśli ktoś postrzega dobro w przyczynianiu się do szczęścia, to kryterium zyskuje miano eudajmonistycznego, a jeśli na szczęściu własnym, to przyjmuje kryterium, które zasługuje na miano egoistycznego, gdy zaś na szczęściu wszystkich – uniwersalistycznego bądź utylitarystycznego. Jeśli zaś kryterium staje się miarą dążenia do doskonałości, to jego zwolennicy zyskują miano perfekcjonistów.
2. Ateleologiczne – „na jej zgodności z normami. [...] Kryteria ateleologiczne mogą owe normy, z którymi zgodne są i być muszą rzeczy dobre, formułować czysto formalnie (formalizm etyczny), lub merytorycznie²¹.”

Już wówczas Ajdukiewicz dostrzegał, że nawet wśród etyków występują wątpliwości co do tego, czy w ogóle da się jakoś uzasadnić istnienie kryteriów etycznych. Zwolenników takiego stanowiska nazwał sceptykami etycznymi, gdyż odrzucają możliwość znalezienia sensownej odpowiedzi zarówno na pierwsze, jak i drugie pytanie. Sceptycy wedle jego stanowiska redukują zadania etyki do zaledwie dwóch kwestii:

1. opisanie tego, jakie były i są poglądy na to, co dobre i złe;
2. rozstrzygnięcie kwestii, skąd się bierze zdolność oceny etycznej, czy jest ona wrodzona czy nabyta, czy o różnicy pomiędzy złem a dobrem dowiadujemy się przez rozumowanie, czy też istnieje specjalna zdolność oceny etycznej, zwana sumieniem²².

Sam Ajdukiewicz trafnie zauważał, że sceptycy etyczni ograniczają zadania etyki do obszaru etyki opisowej. Pozostałe zagadnienia, czyli problem przedmiotu oceny oraz kryterium etycznego sytuują w obrębie etyki normatywnej, która umyka objęciu regułami obowiązującymi w nauce. Tak się dzieje, gdyż zajmuje się ona nie badaniem rzeczywistości, ale „pewnego rodzaju wartości”, w czym Ajdukiewicz upatrywał kolejne zadanie dla metafizyki, która chcąc „ukoronować cały gmach wiedzy ludzkiej, winna dać pogląd nie tylko na całą sferę rzeczywistości, lecz także na sferę wartości²³”. Metafizyka musi zatem nie tylko próbować określić, co jest najwyższym dobrem, ale jeśli określi, że jest nim np. Bóg, musi

²⁰ *Ibidem*, s. 28-29.

²¹ *Ibidem*, s. 29.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, s. 29-30.

zająć się relacją dobra najwyższego do świata. Innym zadaniem metafizyki było znalezienie odpowiedzi na pytanie o to, czy świat jako całość jest dobry czy zły, co wiąże się z pesymizmem bądź optymizmem, gdyż poszczególne elementy tego świata niosą część jego ogólnej wartości. Metafizyka choć przynależy do filozofii teoretycznej, musi więc sformułować pewne podstawy dla filozofii praktycznej, czyli przede wszystkim dla etyki. Zasadniczym zadaniem leżącym na styku teoretycznej i praktycznej filozofii jest problem wolności woli, a przyjęte jego wyjaśnienie z góry określa jaki człowiek jest ze swej natury, czy ciąży ku złu czy też dobru. Z tej racji zauważał rosnące znaczenie nowej subdyscypliny filozoficznej – teorii wartości, która rozwijała się dynamicznie już w jego czasach.

Zmiana poglądów Ajdukiewicza na miejsce etyki w nauce i kulturze zauważalna jest dopiero po traumatycznych przeżyciach z okresu II wojny światowej. To wówczas okazało się, że bez podstaw etycznych sama nauka staje się tylko narzędziem, którym nie tylko łatwo sterować, ale którą także można skierować przeciwko samym ludziom. Trafnie nową sytuację etyki ocenił inny reprezentant szkoły lwowsko-warszawskiej Mieczysław Wallis:

Po II wojnie światowej zagadnienia moralne stały się szczególnie palące – w związku z wojną i rozprężeniem powojennym i spowodowanym przez nie załamaniem się na wielką skalę moralności tradycyjnej opartej w znacznej mierze na wierze religijnej. Znalazło to swe odbicie m.in. w literaturze pięknej, w utworach Malraux, Sartre'a, Camusa. Ze szczególną mocą zaznaczyła się potrzeba nowego uzasadnienia norm etycznych²⁴.

Utożsamianie norm z prawami natury nie mogło przecież dać zadawalającego wyjaśnienia okrucieństw mających miejsce w czasach wojny. Niemniej Ajdukiewicz nie poświęcił wówczas więcej uwagi problemom etycznym, jak to zrobił np. Czeżowski, co w jego przypadku było głównie konsekwencją trudności z określeniem przedmiotu badań dla tej dyscypliny. W wydanych w 1948 r. *Zagadnieniach i kierunkach filozofii* w zasadzie pominął problematykę etyczną poświęcając kilkanaście linijek rozważaniom nad zagadnieniami etyki normatywnej. Wedle niego dyscyplina ta poszukuje odpowiedzi na dwa zasadnicze pytania: „Dlaczego warto dążyć?” oraz „Jak powinno się postępować?”²⁵. Stwierdził wówczas, że odpowiedź na te pytania jest zależna od przyjętych rozstrzygnięć na gruncie metafizyki, a zatem od wcześniejszej odpowiedzi na pytania o istnienie Boga „jako prawodawcy moralnego świata”, o istnienie nieśmiertelnej duszy oraz o wolną wolę człowieka²⁶. Przyjęte stanowisko w tych kwestiach narzuca odpowiedź także na pytania, jakie stawia się przed etyką normatywną. Z wypowiedzi Ajdukiewicza można także wnioskować, że takie metafizyczne rozstrzygnięcia

²⁴ M. Wallis, *T. Kotarbiński*, Materiały archiwalne Mieczysława Wallisa, Archiwum Połączonych Bibliotek WFIS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie, RpsPTF 141-3, k. 45.

²⁵ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania – Metafizyka*, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 193.

²⁶ *Ibidem*, s. 193-194.

w jakiś sposób ograniczają zakres przedmiotowy etyki, gdyż jej propozycje muszą mieć metafizyczne uzasadnienie. Dlatego zauważył:

Tylko niektórzy autorowie uprawiający etykę normatywną odwołują się do tych przesłanek metafizycznych. [...] Stwierdzić jednak należy, że nie wszelka etyka normatywna jest etyką religijną. Etykę, która nie opiera się na przesłankach metafizycznych nazywa się etyką niezależną²⁷.

Skoro zaś nie aprobował naukowości metafizyki, musiałby zakwestionować także wszystkie etyki teologicznie uzasadniane, przyzwalając zarazem na przyznanie takiego statusu etykom niezależnym, co nie wydawało się trafne w świetle utrwalonej tradycji filozoficznej.

Pomimo takiej rezerwy co do możliwości przyznania etyce statusu naukowego prowadził jednak na Uniwersytecie Jana Kazimierza zajęcia z etyki w semestrze zimowym 1935/1936, do których musiał przygotować określone tezy przekazywane później studentom w trakcie zajęć. W odręcznych notatkach zachowały się jego rozważania na temat etyki w ogóle, jak też i na temat niektórych problemów moralnych istotnych dla społeczeństwa. W swych adnotacjach jednak ani razu nie użył wobec niej określenia „nauka” i na ogół powtarzał wcześniejsze uwagi na temat etyki ujęte w swoich książkach. Bardzo skrótowo potraktował także przedmiot etyki, bo zajęło mu to zaledwie dwie niewielkie strony brudnopisu, a stąd przytoczone tu zostaną one w całości:

Nazwą etyki obejmuje się szereg różnorodnych zagadnień roztrząsanych w ciągu dziejów myśli. Zagadnienia te koncentrują się dookoła zagadnienia, co powinno być, jak człowiek powinien postępować, jakim człowiek być powinien itp. Sam wyraz „etyka” wywodzi się od greckiego *ethos* – stałe miejsce pobytu – obyczaj. Nie należy mieszać z *etos* = zwyczaj. Obyczaj w przeciw[ieństwie] do zwyczaju, [oznacza] coś gromadnego, tradycję uświęc[oną]. Zwrot p o w i n n o b y ć t o a t o jest wieloznaczny. Często używa się mianow[icie] zwrotów „powinno być to a to” eliptycznie, gdzie domyślnym jest „jeżeli ma być owo”. Np. mówimy „dziecko powinno spać 10 godz.”, z domyślnym „jeżeli ma być zdrowe”. „Wykład powinien mieć plastyczną dyspozycję” z domyślnym, jeżeli ma być przez słuchaczy zrozumiany i przyswojony. Zwrot „powinno być a”, z domyślnym „jeżeli ma być b” podaje niezbędny warunek dla domyślnego stanu rzeczy. Niekiedy jednak zwrot „powinno być a” użyty jest bez domyślnego dopełnienia. Np. „powinno się pomagać bliźniemu”. Dopełnienie jakie można by tu zgodnie z intencją mówiącego dołączyć musiałoby być tautolog[ia] np. „powinno się pomagać bliźniemu], jeżeli się ma postępować tak, jak się postępować powinno”. Rozróż[nienie] kateg[orycznego] i ipot[etycznego] term[inu] p o w i n n o b y ć . Etyka zajmuje się tym kateg[orycznym] poj[mowaniem] powinności. Zdania stwierdzające „powinno być a” nazywają się normami, jeżeli powinno kateg[oryczne], normami kateg[orycznymi]. Właściwą dziedzic[ina] etyki jest dziedzic[ina] norm kateg[orycznych]. Etyka nauką o dobru moralnym. Mówi się tak ponieważ „a być powinno = a jest dobre moralnie”²⁸.

²⁷ *Ibidem*, s. 194.

²⁸ K. Ajdukiewicz, *Etyka*, rękopis, Materiały Kazimierza Ajdukiewicza, Archiwum PAN w Warszawie, III-141, j. 110, k. 202-203. Tekst został zrekonstruowany z odręcznych zapisek użytych do prowadzenia wykładów.

Dlatego kwestia powinności miała dla Ajdukiewicza decydujące znaczenie dla ujęcia etyki. Uważał bowiem, że zagadnienia etyczne „koncentrują się dookoła zagadnienia co powinno być, jak człowiek powinien postępować, jakim człowiek być powinien itp.”²⁹.

Dalej Ajdukiewicz skrótowo przedstawił własne ujęcie historii etyki i doktryn etycznych koncentrując się głównie na filozofach starożytnych. Niemniej skrótowe adnotacje Ajdukiewicza z pewnością nie oddają treści całych wykładów. Można jednak zauważyć, że przy takim ujęciu etyka traci cały kontekst naukowy, a staje się raczej narzędziem do oceniania ludzi i ich postępowania. Nie służy do kreowania przyszłych stanów rzeczy, ale tylko do oceniania stanów przeszłych, czyli tego, co już miało miejsce.

Przeprowadzone rozważania nie przynoszą zatem jednoznacznej odpowiedzi, czy Ajdukiewicz był zwolennikiem etyki niezależnej. Świadom atmosfery panującej na lwowskim uniwersytecie bardzo oględnie wypowiadał się na tematy dotyczące religii i moralności. Ostrożność tę pogłębiła jeszcze postawa ks. Adama Bogdanowicza, który w artykule zamieszczonym w 1934 r. w „Kurierze Lwowskim” zaatakował Ajdukiewicza za jego wykład inauguracyjny wygłoszony na Uniwersytecie Jana Kazimierza, a poświęcony metafizyce³⁰. Oponent zarzucił wykładowcy, że kwestionuje metafizykę a wraz z nią w zasadzie także istnienie Boga. Na dowód tego, że Ajdukiewicz nie ma racji, przytoczył dowody na istnienie Boga sformułowane przez św. Tomasza z Akwinu. Ajdukiewicz przygotował replikę, której rękopis zachował się w jego materiałach archiwalnych, lecz redakcja jej jednak nie zamieściła³¹. Z tej racji w jego pismach nie znajdziemy podobnych wynurzeń jak to było w przypadku Kotarbińskiego, który w tym samym czasie pracował w Warszawie. Niemniej podkreślał, że człowiek jest autonomiczny pod względem moralnym, a zatem bez odwoływania się do jakichś autorytetów jest w stanie trafnie ocenić czyjeś postępowanie. Słusznym moralnie dla człowieka jest bowiem postępowanie, które zyskuje naszą własną aprobatę. Pisał więc: „ilekroć jakiś postępek stanie się dla nas przedmiotem swoistego i trudnego do opisu słownego uczucia aprobaty moralnej, tylekroć o postępku tym mówimy, że jest moralnie słuszny”³². Nie ma przy tym znaczenia czy chodzi o cudzy czy własny postępek.

Człowiek zatem sam musi dać sobie radę ze swoim życiem, nie może oczekiwać, że ktoś to zrobi za niego, a nawet tego, że ktoś pokieruje nim za niego. Ajdukiewicz wyraził to dobitnie w swoim odczycie poświęconym znaczeniu honoru w życiu człowieka. Stwierdził wówczas: „Na honor człowieka składają się takie jego właściwości, że gdyby człowiek w opinii społecznej cechy te utracił,

²⁹ *Ibidem*, k. 201.

³⁰ A. Bogdanowicz, *Nieświadomość i oklaski. Prof. Ajdukiewicz o metafizyce*, „Kurier Lwowski”, 1934, nr 321.

³¹ Materiały Archiwalne K. Ajdukiewicza, Archiwum Polskiej Akademii Nauk, sygn. III-141, j. 43, k. 1-7.

³² K. Ajdukiewicz, *O sprawiedliwości*, [w:] *idem*, *Język i poznanie*, t. I, PWN, Warszawa 1985, s. 369.

utraciłby swe dobre imię i popadłby w pogardę³³. Takie rozumienie honoru nazwał socjologicznym i odróżniał je od honoru w sensie etycznym, które posiada każda jednostka z samego faktu bycia człowiekiem. Przysługują jej zatem automatycznie określone uprawnienia, które nazywa się ludzką godnością. Honor natomiast można stracić. Wskazał na taką możliwość w tym samym odczycie:

Człowiek, którego godność ludzka została naruszona nie traci jeszcze przez to swego honoru. Utraci go dopiero wtedy, gdy na to naruszenie swej godności przystanie, gdy się temu naruszeniu nie przeciwstawia. Na tym polega ludzki honor w pojęciu etycznym. Istotą jego stanowi stanie na straży ludzkiej godności³⁴.

Taką zgodę na odarcie swej godności nazwał bez ogródek upodleniem. Konkludował swe rozważania w duchu bliskim Kotarbińskiemu:

Że honor ludzki jest każdemu droższy niż życie, jest w świetle tego, co się wyżej powiedziało, rzeczą nie wymagającą komentarzy. Wszak lepiej jest nie żyć jako obiekt tylko pozbawiony woli, traktowany jako martwa rzecz³⁵.

Nie istnieje zatem żadna nauka, która zastąpi człowiekowi własny wysiłek podejmowania decyzji o znaczeniu moralnym.

Podobnie należy ocenić zasadę sprawiedliwości sformułowaną przez Ajdukiewicza: „nikomu nie należy się nic z tego tylko tytułu, że to właśnie on, a nie kto inny”, którą dalej sprecyzował: „żaden człowiek, jako on właśnie, nie posiada jakichś przywilejów przed innymi”³⁶. Źródło zła tkwiłoby zatem w nas samych, gdy zaczynamy działać egoistycznie, przyznając sobie wyróżnioną pozycję pozwalającą wszystkim pozostałym potraktować jako środki do osiągnięcia założonego celu. Zadaniem wychowania moralnego byłoby więc przede wszystkim przezwyciężanie takiego egocentryzmu w sytuacji, gdy tylko sami uznajemy się za podmiot, a pozostałych degradujemy do roli przedmiotowej. Zasada równej miary nie nakazuje jednak zaniechania zabiegów o własny interes, każdy ma do tego prawo pod warunkiem jednak, że „uprawnienie, które przyznaje sobie, przyznał i każdemu innemu”³⁷. Przy tej okazji trafnie zauważył, że podobne zjawisko następuje również w skali zbiorowości ludzkiej, gdy własna grupa jest wyróżniana nad wszystkie inne. Wychowanie moralne zatem miało za zasadniczy cel dać ludziom siłę decydowania i udźwignięcia brzemienia odpowiedzialności.

Zasada równej miary w koncepcji Ajdukiewicza ma charakter wyłącznie pozytywny, bo nie daje podstaw do przyznawania sobie czy też komuś jakichś szczególnych uprawnień. Nakazuje zarazem, aby w sytuacji gdy sobie przyznajemy jakieś przywileje, automatycznie zgodzić się na to, że takie same uprawnienia

³³ K. Ajdukiewicz, *O honorze*, Materiały Archiwalne K. Ajdukiewicza, Archiwum Polskiej Akademii Nauk, sygn. III-141, j. 75, k. 90.

³⁴ *Ibidem*, k. 91.

³⁵ *Ibidem*, k. 93.

³⁶ *Ibidem*, s. 372-373.

³⁷ *Ibidem*, s. 373.

należą się także innym. Można bowiem mieć szczególne prawa tylko do tego, co sami wytworzyliśmy. Wskazywał więc, że to, co dostaliśmy w darze od losu (np. za to, że urodziliśmy się w mieście) nie może być źródłem dodatkowych uprawnień. Formuła ta nie zakłada jednak, że wszystkim należy się po równo, czego dowodem jest każdy człowiek obdarzony jakimś talentem, np. śpiewak. Otrzymuje on wówczas więcej niż inni, ale tylko za to, co rzeczywiście potrafi, ale nie można tego uważać za pogwałcenie zasady równej miary, bo jego talent jest dziełem natury, a nie można przecież uważać, że natura jest niesprawiedliwa. Niemniej posiadając talent nie zawsze osiąga się mistrzostwo, bo to wymaga własnej pracy i wysiłku w doskonaleniu tego, w co natura dana jednostkę wyposażyła. Ajdukiewicz jednak dość pesymistycznie konstatował w swym przemówieniu wygłaszanym w rocznicę śmierci Kazimierza Twardowskiego, że zasada ta nie jest żadnym wielkim odkryciem, bo zawsze była znana wszystkim społecznościom w przeciągu dziejów ludzkości. Natomiast fakt, że się o niej zapomina świadczy o regresie moralnym, jaki się dokonał lub dokonuje.

Problemem, z którym zasada równej miary nie mogła się uporać, była kwestia ludzkich upośledzeń i ułomności, które nie pozwalają na korzystanie z tego, z czego bez przeszkód korzystają inni. Ajdukiewicz kończąc w lutym 1939 r. swój wykład o sprawiedliwości wskazał na potrzebę dalszej pracy nad tym zagadnieniem. Najważniejszym jednak wnioskiem wypływającym z prac Ajdukiewicza jest to, że aby postępować moralnie nie potrzeba odwoływać się do żadnych racji zewnętrznych, bo żyć moralnie potrafi każdy, pod warunkiem, że skorzysta ze swego rozumu.

Praktyka moralna

Ajdukiewicz był optymistą co do pozytywnych skłonności człowieka, co było zauważalne zwłaszcza przy jego ocenie znaczenia zarysowującej się możliwości wykorzystania energii jądrowej dla potrzeb ludzkości³⁸. Uważał bowiem, że to wielki wynalazek nauki, który ludzie muszą potrafić wykorzystywać do dobrych celów, choć zaczęli od wykorzystania najgorszego z możliwych. Mówił o tym w swoim przemówieniu wygłoszonym na spotkaniu Komitetów Obrońców Pokoju 25 września 1949 r.:

Wszyscy wiemy co za szalona potęga tkwi w tym wynalazku, zrodzonym w umysłach uczonych. Otóż uczeni dając ludziom potęgę stawiają sobie nieraz pytanie, czy mają prawo to robić, jeśli ludzie tę potęgę wykorzystują dla celów zniszczenia, czy ujarznienia narodów. Zagadnienie to szczególnie jaskrawo wystąpiło w ostatnich czasach, właśnie wtedy, kiedy ta potęga udzielona przez naukę człowiekowi stała się tak olbrzymia dzięki umożliwieniu wykorzystania energii jądrowej. Otóż właśnie

³⁸ K. Ajdukiewicz, *Człowiek wobec rewolucji technicznej* (wypowiedź dla Polskiego Radia z 4.10.1958), Materiały Archiwalne Kazimierza Ajdukiewicza, III-141, j. 89, k. 22.

fakt, że nauka daje człowiekowi środki, które można zużyć do dobrego i do złego, skłania wszystkich ludzi zajmujących się nauką do tego, by pragnęli, aby istniała siła, która by uniemożliwiała wykorzystanie wynalazków stworzonych przez umysły uczonych do celów niszczycielskich, aby istniała siła, która by sprawiała, że owoce wysiłków uczonych będą zużyte na dobro a nie na zło³⁹.

Takie zadanie spełniać miała przede wszystkim właśnie etyka.

Polemizując z pesymizmem Schopenhauera Ajdukiewicz stwierdził także:

W skutecznej pracy zmierzającej do celu, którego naprawdę pragniemy, znaleźliśmy źródło wartości, a nie cierpienia. Źródłem tej radości jest, po pierwsze – świadomość zbliżania się do upragnionego celu, po drugie – poczucie własnej mocy, które w pracy znajduje potwierdzenie⁴⁰.

Nikt nie wymaga od ludzi moralnych rekordów, wystarczy tylko być konsekwentnym w dążeniu do przyjętych celów. Niemniej jednak Ajdukiewicz zaprezentował w tym przypadku specyficzną odmianę perfekcjonizmu opartego na wartości samego dążenia a nie na wartości celu.

Nie zawsze jednak wykonywane przez nas działania dostarcza nam rozkosznego poczucia własnej wartości. Działanie bywa niekiedy łatwe i pospolite. Lecz i wtedy, o ile celu naprawdę dla niego samego pragniemy, nie cień, lecz światło pada od niego na samo działanie. Matka, która swym kochanym dzieciom piecze ulubione przez nie smakołyki, tanie i pospolite, przy których żadnej specjalnej nie trzeba sprawności kucharskiej, czyż nie raduje się postępowaniem tak pospolitego dzieła?⁴¹

Taką formą doskonalenia człowieka było dla Ajdukiewicza samo uczestniczenie w społecznym procesie pracy bowiem:

[...] jeśli praca prowadząca do obojętnego celu bezpośredniego, praca nie dostarczająca poczucia własnej wartości, wraz z zapłatą będącą pośrednim celem pracy, jest wyżej przez nas ceniona niż sama zapłata bez pracy, to widocznie nie tylko pieniądze otrzymywane za taką pracę, ale i sama taka praca posiada dla nas wartość. [...] dopóki praca nie jest pracą nad siłą, dopóty sama w sobie posiada wartość, a nie tylko jako środek do zdobycia pośredniego czy bezpośredniego celu. Posiada ją choćby jako aktywność organizmu, jako wyładowanie sił w nim utajonych.⁴²

Wedle Ajdukiewicza wartość pracy zatem wzrasta jeśli osoba ją wykonująca odnajduje w niej i czerpie coś, co ją wzbogaca, jak np.:

1. odnajduje w jej skutkach walory estetyczne;
2. rytm pracy współgra z rytmem właściwym rozrywce, czy też zabawie;
3. a wreszcie: „Aby wydobyć dla siebie z pracy jak najwięcej zadowolenia, niezależnie od owoców, które ta praca przyniesie, trzeba mieć

³⁹ *Trzy głosy w walce o pokój. Z obrad Polskich Komitetów Obrońców Pokoju w dniu 25 września br. w Warszawie*, „Odrodzenie”, 1949, nr 40, s. 1.

⁴⁰ K. Ajdukiewicz, *Pochwała życia pracowitego*, [w:] *idem*, *Język i poznanie*, t. II, s. 79.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, s. 80.

odpowiednie zainteresowania, trzeba lubić daną czynność, a nie tylko jej owoce⁴³.

Jednak obok walorów, jakie człowiek zyskuje z pracy, mogą się poprzez nią ujawnić także negatywne strony, z których najważniejszą wydaje się rutyna, odzierająca pracę ze wszelkiej radości i zadowolenia. Dlatego Ajdukiewicz apelował: „Im lepiej ktoś potrafi urok ten wyzyskać, im więcej zabawą będzie dlań praca, tym więcej będzie miał w życiu”⁴⁴. Ten specyficzny perfekcjonizm jest zarazem zgodny z naturą człowieka, jako istoty aktywnej wobec otaczającej rzeczywistości.

Obiecując sobie wszystko po zdobyciu dalekich celów nie chcemy widzieć radości, jaka tkwi w samym dążeniu. W dążeniu w drodze nauczymy się szukać wartości życia, jeśli chcemy się zabezpieczyć przed pesymistyczną jego oceną⁴⁵.

Takie stanowisko jest podstawą dla poglądu Ajdukiewicza na pracę naukową, które zwane jest najczęściej „metodologią rozumiejącą”. Zakłada się w niej, że postępowanie właściwe dla naukowca wymaga stosowania się tylko do jednej dyrektywy: gdyby naukowiec „postawił sobie tak a tak określony cel, to stosowana przezeń metoda postępowania byłaby racjonalna – w tym sensie, że stanowiłaby skuteczny sposób osiągnięcia owego celu”⁴⁶. Taka dyrektywa nikogo nie wyklucza z możliwości poznawania świata na sposób naukowy. Różnica zaś w sposobie poznawania świata pomiędzy naukowcem a nienaukowcem wpływa z radykalnego konwencjonalizmu Ajdukiewicza, który ogłosił w swej pracy *Obraz świata i aparatura pojęciowa*:

Chcemy tu sformułować i uzasadnić twierdzenie, że nie tylko niektóre, ale wszystkie sądy, które przyjmujemy, i które tworzą cały nasz obraz świata, nie są jeszcze jednoznacznie wyznaczone przez dane doświadczenia, lecz zależą od aparatury pojęciowej, przy pomocy której odwzorujemy dane doświadczenia. Można jednak wybrać taką lub inną aparaturę pojęciową, przez co zmieni się nasz obraz świata⁴⁷.

Takie założenie tłumaczy także dlaczego dążąc do tego samego celu każdy człowiek, nie tylko naukowiec, może to czynić na odmiennej drodze. W przypadku etyki, wyjaśniałoby to zarazem dlaczego sam cel u jednych wzbudza dążenie do jego osiągnięcia a u innych już nie. W żadnym przypadku nie chodzi tu o relatywizm, bo cele (wartości) przecież są percypowane przez wszystkich, ale nie u wszystkich wzbudza to określone działanie zmierzające do osiągnięcia celu. Moralność nie staje się przez to sprawą wyłącznie indywidualną, bo każdy funkcjonując w obrębie danej społeczności nabywa od niej określonego obrazu świata, ale zachowania,

⁴³ *Ibidem*, s. 81.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 82.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ K. Szaniawski, *Filozofia w oczach racjonalisty*, [w:] K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria Poznania – Metafizyka*, Czytelnik 1983, s. 11.

⁴⁷ K. Ajdukiewicz, *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, [w:] *idem*, *Język i poznanie*, t. I, s. 175.

które nazwiemy moralnymi nie są przez tą społeczność arbitralnie narzucane. Dlatego wskazywał, że:

Wszelkie pojęcie poprawności takiej lub innej roboty myślowej wymaga relatywizacji względem celu, który się bierze pod uwagę. Jeśli się tej relatywizacji nie uczyni, to zakłada się ten cel milcząco⁴⁸.

Trafnie uchwycił to Klemens Szaniawski wskazując, że człowiek jest istotą racjonalną, która nim podejmie działanie dokonuje jakiejś oceny sytuacji, zgodnie z jej wynikami dobiera metodę, która prowadzi do założonego celu. Z takiego rozumienia racjonalności u Ajdukiewicza:

Wprowadza się pojęcie stopnia wiary w dane zadanie, zdefiniowanego jako gotowość do podjęcia działania przy założeniu, że zadanie to jest prawdziwe. Im większe ryzyko związane z takim działaniem, tym wyższy stopień wiary. Z kolei schematowi wnioskowania można przypisać stopień niezawodności, określony jako częstość, z którą schemat ów prowadzi od prawdziwych przesłanek, do prawdziwych wniosków⁴⁹.

Przenosząc tok rozumowania na grunt etyki wypada dodać, że ludzie błędą, racjonalnie czynią zło, nie tylko kierując się egoistycznymi pobudkami, ale także pokładając wiarę w nietrafnie obrane dla danych okoliczności drogi działania. Ajdukiewicz uznając za Arystotelesem etykę za dział filozofii praktycznej, dostrzegął zatem potrzebę jej niesprzeczności z pozostałymi działaniami filozofii. Dyrektywy skłaniające do działania mogą mieć zarazem charakter wynikający z rozumowania indukcyjnego (ten sposób działania zazwyczaj prowadzi do celu, jest skuteczny) lub dedukcyjnego, przy czym cel jest wyprowadzany z jakiejś dyrektywy najogólniejszej, którą jest w tym przypadku przyjęta formuła sprawiedliwości oparta na zasadzie równej miary.

Trzeba tu jednak wskazać na to, że takie poglądy nie były w polskiej filozofii odosobnione. Maria Ossowska w swej recenzji książki Chaima Perelmana dostrzegła także powinowactwo jego przemyśleń z opartą na zasadzie równej miary koncepcją sprawiedliwości Ajdukiewicza. Formuła Ajdukiewicza, która miała postać „nikomu nie należy się nic z tego tylko tytułu, że to właśnie on, a nie kto inny”⁵⁰, wedle niej jest postulatem formalnym, żądającym, aby tak samo traktować wszystkie jednostki, które przynależą „do tej samej kategorii zasadniczej”. Idąc dalej, każde uprawnienie, jakie sobie przypisujemy musi się mieścić w tej formule, a zatem egoistyczne i hedonistyczne koncepcje etyki nie mają racji bytu. W tym ujęciu pogląd Ajdukiewicza był bardzo bliski stanowisku Twardowskiego. Wypada przy tym raz jeszcze odwołać się do próby określenia postawy naukowej autora *Zagadnień i kierunków filozofii* dokonanej przez Klemensa Szaniawskiego:

⁴⁸ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienie racjonalności zawodnych sposobów wnioskowania*, „Studia Filozoficzne”, 1958, nr 4, s. 26.

⁴⁹ K. Szaniawski, *op. cit.*, s. 11-12.

⁵⁰ M. Ossowska, Recenzja z: *Ch. Perelman, De la justice, Bruxelles 1945*, [w:] *eadem*, *O człowieku, moralności i nauce*. Miscellanea, PWN, Warszawa 1973, s. 411.

Wyznawał niewątpliwie empiryzm, i to w wersji dość skrajnej, w jego ujęciu nawet definicje okazywały się zależne w pewnym stopniu od doświadczenia. Nie uznawał spekulacji filozoficznej nie popartej konkretnymi⁵¹.

Dlatego właśnie etyka nie mogła być przez niego bezkrytycznie przyjęta za naukę.

Działanie człowieka staje się zatem moralne nie dlatego, że jest wolne, bo musi w jakiś sposób przewyżczać determinizm przyczynowo-skutkowy. Człowiek może tak działać, ale przecież nie musi.

Gdy dostrzegam jakieś zdarzenie w swoim życiu praktycznym, wówczas zawsze umieszczam je myślą w jakichś związkach przestrzennych, czasowych i przyczynowych z e s o b ą s a m y m i z innymi zdarzeniami, które już w ten sposób powiązałem. Gdy widzę woźnicę, katującego na ulicy konia, to ujmuję go jako „tak a tak” od siebie oddalonego, wykonującego swój niesympatyczny zabieg w tej samej chwili, kiedy ja właśnie mijam latarnię, zdaję sobie sprawę z tego, że mogę przez czynną interwencję wpłynąć na jego postępowanie; wiem, że istnieje policja, towarzystwo ochrony zwierząt, itd., które miałyby tu coś do powiedzenia. Jednym słowem ujmuję to zdarzenie jako część mego praktycznego świata; tj. całej masy zdarzeń, powiązanych ze mną i między sobą związkami przyczynowymi, czasowymi, przestrzennymi itd.⁵²

Nie może więc istnieć etyka uniwersalna, bo kontekst ludzkiego działania jest za każdym razem inny. Zabieg Ajdukiewicza prowadzi więc co najwyżej do aprobaty jakiejś postaci etyki sytuacyjnej.

Nic zatem dziwnego, że nie wszystkie starania Ajdukiewicza o usystematyzowanie sfery ludzkich powinności przetrwały próbę czasu. Henryk Elzenberg w swoich notatkach zachowanych w jego materiałach archiwalnych krytycznie odniósł się do rozumienia nieśmiertelności duszy zaproponowanej na jednym z wykładów gościnnych przez Ajdukiewicza. Było to związane z poszukiwaniem przez filozofa metafizycznych uzasadnień dla sfery ludzkich powinności:

W odczycie o materializmie, który miał swego czasu w Toruniu, Ajdukiewicz dawał do zrozumienia, plus minus, że dusza jest potrzebna tylko po to, żeby była nieśmiertelna. Nie jest to prawda. Przyjmując istnienie duszy uzyskujemy poza tym:

1. Jeżeli nie wolność, to przynajmniej możliwość w o l n o ś c i . Bez niej na pewno jesteśmy niewolnikami praw rządzących ciałem, z nią e w e n t u a l n i e możemy nie być. – Do tego: tym samym daje ona nam możliwość: (a) wyłamując się z naszych praw, doskonalenia się moralnego; (b) niezdeterminowanej, a więc ewentualnie ważnej, oceny (świata, nas samych itd.).

2. Daje pewną konsystencję „i rzeczywistość moim treściom psychicznym (tzn., ostatecznie, treści mojego życia) czyniąc z nich *modus* pewnej substancji. Jeśli natomiast jest tylko ciało, to treści te stają się jakimiś cieniami unoszącymi się w próżni, są „wesełos”⁵³.

⁵¹ K. Szaniawski, *op. cit.*, s. 14.

⁵² K. Ajdukiewicz, *Scena a rzeczywistość*, „Tydzień Polski” 1935, nr 2, s. 11.

⁵³ H. Elzenberg, *Varia z zapisek 1950 i 1951*, Materiały Archiwalne Henryka Elzenberga, Archiwum PAN w Warszawie, j. 89, k. 1.

Etyczne standardy w nauce

Ajdukiewicz był, podobnie jak większość mu współczesnych filozofów, przekonany o tym, że rozwój nauki jest warunkiem postępu kulturowego. Nauka zatem powinna się rozwijać nie wedle jakiegoś z góry przyjętego planu, bo o kierunku jej rozwoju decydować ma nieskrępowana myśl poszczególnych ludzi nauki. Nie da się przewidzieć kierunku rozwoju nauki, a sytuacja, w której ten rozwój stanie się przewidywalny oznaczać nieuchronnie musiałby stagnację kultury spowodowaną przez spętaną naukę. W swoim szkicu „O wolności nauki” pisał, że zaspokojenie potrzeb biologicznych przez zwierzęta kończy ich aktywność życiową, dla człowieka zaś jest wstępem do ujawnienia się potrzeb wyższych – duchowych. Nauka wypływa więc z potrzeb człowieka, a przy okazji ułatwia mu w coraz większym stopniu zaspokojenie potrzeb egzystencjalnych.

Kultura zyskała więc szczególne znaczenie u Ajdukiewicza, który w swych poglądach nie odbiegał daleko od Elzenberga. Twierdził bowiem, że człowiek był niegdyś zdany na łaskę przyrody, „w której ręce był igraszką, zanim dzięki sile swego rozumu stał się jej panem”. Siła ducha wytworzyła kulturę, którą tę niezależność od przyrody ciągle powiększa. Tym w zasadzie mierzy się postęp, ale „nie wszelkie pomnażanie kultury służy sprawie postępu, lecz tylko takie, które w swych skutkach niedoli ludzkiej nie pomnaża”⁵⁴.

Problemowi wolności Ajdukiewicz poświęcił dwa swoje teksty opublikowane w latach 1948 i 1957 r.⁵⁵ Należy jednak pamiętać, że pisząc pierwszy tekst był wówczas rektorem Uniwersytetu Poznańskiego, czyli był formalnie wtłoczony w ówczesny system władzy piastując z urzędu rozmaite funkcje społeczne, których dobrowolnie piastować wcale nie zamierzał. To wówczas boleśnie musiał zdać sobie sprawę z tego, że względy moralne bywają niekiedy ważniejsze od naukowych. Wahał się w swoich decyzjach pomiędzy lojalnością wobec władz a wiernością wobec przyświecających mu ideałów nauki. Przypomnieć należy tu zwłaszcza kwestię obrony dobrego imienia swego teścia Kazimierza Twardowskiego bezpardonowo zaatakowanego w sławetnym artykule Henryka Hollanda „Legenda o Kazimierzu Twardowskim”. Można nawet zauważyć analogię pomiędzy sytuacją Twardowskiego w monarchii Austro-Węgierskiej a Ajdukiewicza w Polsce Ludowej. Przede wszystkim obaj piastowali funkcje publiczne, które w naturalny sposób wymagały ich obecności na rozmaitych uroczystościach i obchodach świąt, także państwowych. Z konieczności zasiadali także w rozmaitych ciałach przedstawicielskich oraz instytucjach społecznych. Atak Hollanda a później i Schaffa nie tyle dotyczył poglądów filozoficznych Twardowskiego, co jego publicznych, często tylko kurtuazyjnych wystąpień związanych ze służbowym obowiązkiem

⁵⁴ *Przemówienie prof. Uniw. dra Kazimierza Ajdukiewicza*, „Lwowskie Wiadomości Muzyczne i Literackie”, 1934, nr 84.

⁵⁵ K. Ajdukiewicz, *Co to jest wolność nauki*, „Życie Nauki”, 1948, z. 67.

uczestniczenia w takich uroczystościach. Ajdukiewicz w swym usytuowaniu służbowym musiał dostrzegać taką analogię i zdawał sobie sprawę z konsekwencji z tym związanych. Niewątpliwie zaważyło to na jego decyzji powrotu do Warszawy i późniejszym zaangażowaniu wyłącznie w sprawy naukowe. Nie musiał potem już uświetniać swą obecnością uroczystości, których nie chciał obchodzić ani zabierać głosu w sprawach, które go w ogóle nie interesowały.

Niewątpliwie doświadczenia z okresu piastowania funkcji rektora i rozmaitych funkcji w ciałach przedstawicielskich, w których zasiadał z racji swego autorytetu naukowego czy też jako redaktor naczelny „*Studia Philosophica*” a potem „*Studia Logica*”, spowodowały, że zaczął doceniać etykę, a zwłaszcza jej moc wpływania na postępowanie innych. Ajdukiewicz bowiem nie tylko zajmował się teoretycznymi aspektami wolności nauki, ale starał się bronić jej niezależności, gdy była zagrożona przez czynniki polityczne. Taki stan rzeczy miał miejsce, gdy po powołaniu do życia Polskiej Akademii Nauk, wówczas instytucji państwowej, której odgórnie podporządkowano cały społeczny ruch naukowy. Wówczas powołano Komisję Towarzystw Naukowych, która miała zadecydować o losie tych towarzystw. Był to organ Prezydium PAN, którego istnienia nie przewidywała ustawa tworząca o PAN. Piotr Hübner charakteryzując działanie tej komisji trafnie zauważył, że miała ona „wyznaczoną rolę dość dwuznaczną. Mogła być przekształcona w swoistą komisję likwidacyjną”⁵⁶. Ajdukiewicz jako członek tej komisji trafnie upatrywał w likwidacji społecznego ruchu naukowego zagrożenia dla wolności nauki w Polsce. Dlatego w swoim referacie wygłoszonym na posiedzeniu komisji nawoływał, aby nie tylko zachowały swe dotychczasowe uprawnienia, ale nawet żeby rozszerzyły zakres swej działalności: „powinny działać nie tylko »wszerz« ale i »wzwyż« – „nie powinno im się odbierać uprawiania nauki na najwyższym poziomie”. Powinny pozostać „terenem dyskusji naukowych”⁵⁷.

Można tu wskazać na kolejne powinowactwo poglądów pomiędzy Elzenbergiem a Ajdukiewiczem, tym razem w kwestii arystokracji ducha. Porażka w walce nie jest żadną klęską, bo to co wartościowe zawsze przetrwa, a co przemijające, samo zaniknie. Nie znaczy to jednak wcale, że Ajdukiewicz miał na wszystkie kwestie moralne skryształizowane poglądy niesprzeczne z przyjętymi założeniami metodologicznymi. Maria Ossowska na przykład w swoim liście do męża tak pisała o spotkaniu z Ajdukiewiczem:

Miałam dzisiaj u Ajdukiewicza konwersację, która mnie trochę od prof. Ajdukiewicza odsunęła. Znowu nieszczęśliwa „sprawa kobieca” – okazało się, że prof. Ajdukiewicz jest w tej sprawie bardziej jeszcze ciasny niż Kotarbiński. „Kobiety nie nadają się właściwie prawie do niczego” – mówił prof. Ajdukiewicz. „Są złymi

⁵⁶ P. Hübner, *Siła przeciw rozumowi. Losy Polskiej Akademii Umiejętności w latach 1939–1989*, Wyd. Secesja, Kraków 1994, s. 224.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 225.

nauczycielkami itd. itd.”. [...] Mam nieodparte przekonanie, że gdyby pani Ajdukiewiczowa zarabkowała lekcjami greki czy łaciny byłaby traktowana inaczej⁵⁸.

Konkluzja

Łatwo jest dziś krytykować postawy tych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, którzy piastowali rozmaite stanowiska w instytucjach polskiej nauki powojennej. Mieli oni jednak przy tej okazji możliwość przekonać się, że ich standardy moralne w kwestii uprawiania nauki nie są powszechnie aprobowane w środowisku. Na przypomnienie zasługuje tu imputowanie Ajdukiewiczowi przez Adama Schaffa antysemityzmu. W swoich wspomnieniach Schaff przedstawia go jako „mego ukochanego przyjaciela wśród starszej profesury” oraz pośrednio podkreśla jego współudział w procesie etatyzacji i ideologizacji nauki polskiej:

Budowaliśmy wspólnie ten nowy Instytut Filozofii i Socjologii PAN, a to, że on był moim zastępcą, a nie odwrotnie, opierało się na jego zgodzie, tak było wówczas lepiej, jak mi powiedział, gdy go o to zapytałem⁵⁹.

Antysemityzm Ajdukiewicza został tylko zasugerowany, ale w sposób nader wymowny: „I nagle dochodzi do mnie wiadomość, że mój kochany Ajdukiewicz skarży się na to, że w instytucie jest za dużo Żydów”. Wedle Schaffa było ich tam zaledwie kilka procent, a więc miały to być wyolbrzymione obawy wynikłe z uprzedzenia. Stąd dalej napisał: „Tym bardziej zasmuciła mnie informacja o dolegliwościach Ajdukiewicza z tego powodu”⁶⁰. Analiza literatury problemu jak i zasobów archiwalnych pozostałych po tym reprezentancie szkoły lwowsko-warszawskiej nie dają jednak żadnych powodów do takich zarzutów, podobnie jak nie potwierdzają rzekomej wielkiej zażyłości Ajdukiewicza z Schaffem. Analogiczne wątpliwości można mieć także przy wskazaniu autora *Języka i poznania* wraz z Władysławem Tatarkiewiczem, jako przeciwników nieskrępowanego rozwoju Zakładu Mediewistyki funkcjonującego w ramach IFiS PAN⁶¹. Na potwierdzenie takiego stanowiska należy zwłaszcza przypomnieć sytuację z obrad w 1951 r. Kongresu Nauki Polskiej, gdy na kierowanej właśnie przez Ajdukiewicza podsekcji Filozofii i Nauk Społecznych Adam Schaff samowolnie jako oficjalne stanowisko całej sekcji rozkolportował własne opracowanie w sposób dość prymitywny atakujące szkołę lwowsko-warszawską. Wątpliwość taka powstaje także z tego powodu, że to właśnie Schaff był autorem książki w całości poświęconej krytyce poglądów filozoficznych Kazimierza Ajdukiewicza, która w konkluzji stara się wykazać ich anachroniczność:

⁵⁸ *Intymny portret uczonych. Korespondencja Marii i Stanisława Ossowskich*, Wyd. Sic!, Warszawa 2002, s. 255.

⁵⁹ A. Schaff, *Próba podsumowania*, Wyd. Scholar, Warszawa 1999, s. 145.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 146.

⁶¹ *Ibidem*, s. 162.

Przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej są oburzeni, gdy materialści stwierdzają marazm, rozkład współczesnej filozofii burżuazyjnej, włączają w ten kontekst filozofię semantyczną. Psychologicznie można wytłumaczyć oburzenie ludzi, którzy wierzyli w mit naukowości swego stanowiska, gdy mit ten zostaje rozbity. Niemniej jednak jest to prawda, na którą nie pomoże żadne oburzenie⁶².

W tym samym czasie Schaff odmówił także publikacji polemicznego tekstu Ajdukiewicza broniącego dobrego imienia swego teścia – Kazimierza Twardowskiego – zaatakowanego w niewybredny sposób na łamach „Myśli Filozoficznej” przez Henryka Hollanda. O żadnej zażyłości nie mogło więc być mowy, choć zapewne pracując razem na Uniwersytecie Warszawskim oraz w PAN jakąś formę współpracy musieli realizować.

Notabene atak Schaffa na Ajdukiewicza wsparł także Leszek Kołakowski, który w „Myśli Filozoficznej” w tym samym duchu skrytykował jego stanowisko filozoficzne:

Jest to doktryna błędna, bo operująca fikcjami fetyszizowanych „sensów wyrażen”, których badanie ma nam rzekomo dawać jakąś wiedzę; jest idealistyczna, bo jej naczelną tendencją jest deprecjonowanie obiektywnej wartości poznania naukowego; jest szkodliwa, bo dogmatyzuje wiedzę, a zarazem zabezpiecza wszelki irracjonalizm przed naukową krytyką⁶³.

Dyskusja z tymi atakami nie mogła mieć charakteru merytorycznego, bo powinna toczyć się na płaszczyźnie etyki uprawiania nauki. Ale na tym polu możliwości toczenia polemicznego dyskursu wówczas już nie było.

Tym samym fakt, że Ajdukiewicz nie napisał żadnej pracy poświęconej *stricto* etyce nie oznacza bynajmniej, że nie doceniał jej znaczenia i potrzeby uprawiania. Była to jednak dla niego raczej sztuka życia a nie prawdziwa nauka. Problemy te jednak z różnych przyczyn były przedmiotem jego rozważań, w tym także z racji potrzeb dydaktycznych. Nie zgadzał się niewątpliwie z opieraniem etyki na jakimkolwiek autorytecie, gdyż uważał to za podejście nienaukowe zakładające z góry, że istnieje tylko jedna droga prowadzenia etycznego dyskursu. W tym także był wierny swej zasadzie:

[...] domagam się bowiem oparcia poglądu na świat na fundamencie racjonalnym a nie irracjonalnym, i nie chcę opierać poglądu na świat na refleksji nad poznaniem, jak to czyni wielu nowoczesnych filozofów, ale pragnę go oprzeć na empirycznym, na doświadczeniu i praktyce opartym na badaniu rzeczywistości, jakiego najwyższy wykwit stanowią nauki⁶⁴.

⁶² A. Schaff, *Poglądy filozoficzne Kazimierza Ajdukiewicza. (Szkic krytyczny)*, Książka i Wiedza, Warszawa 1952, s. 68.

⁶³ L. Kołakowski, *Filozofia nieinterwencji. Głos w dyskusji nad radykalnym konwencjonalizmem*, „Myśl Filozoficzna”, 1953, nr 2, s. 372.

⁶⁴ K. Ajdukiewicz, *W sprawie artykułu prof. A. Schaffa o moich poglądach filozoficznych*, [w:] *idem*, *Język i poznanie*, t. 2, s. 191.

Stefan Konstańczak

Kazimierz Ajdukiewicz on Scientificity of Ethics

Abstract

Logic was a basis for the philosophical considerations of Kazimierz Ajdukiewicz. Accordingly, the scientific description of the world was not accidental, but was the result of the order and harmony observed in this world. Following Ajdukiewicz's thread of thought, each scientific problem resulted of the order of reality, which could be perceived by every man. Ethics treated as a science should approve such a state of affairs. The presentation proposed is therefore an attempt to reconstruct the views of Kazimierz Ajdukiewicz in the field of ethics. Subordinated to logic, his ethics proved to be independent of any other external conditions.

Keywords: Kazimierz Ajdukiewicz, science, ethics.

