

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ

Uniwersytet Warszawski

## HEDONIZM I OBOWIĄZEK. Część II<sup>1</sup>

**1. Schemat motywacji etycznej.** W (6) przedłożyliśmy pewien schemat motywacji: ciągu zjawisk i dyspozycji psychicznych – na przemian – jakie w działającym podmiocie bieżą od percepcji przezeń jego sytuacji zewnętrznej do podejmowanej w odpowiedzi na nią akcji. Schemat był bardzo uproszczony, gdyż nie pokazywał roli, jaką w motywacji pełnią przeświadczenia o tym, co powinno: sumienie i poczucie obowiązku. Deontyka została tam na modłę naturalistyczną wchłonięta przez psychologię, jako rzekomo już w niej zawarta. Teraz to skorygujemy.

Głównymi ogniwami tamtego schematu – jego modułami – były dwa zespoły dyspozycji: inteligencja jako ogół dyspozycji intelektualnych podmiotu, oraz usposobienie jako ogół jego dyspozycji emocjonalnych. Ogniwa te zróżnicujemy teraz na podmoduły. W inteligencji odróżniamy za Kantem rozum teoretyczny od praktycznego. Pierwszy jest zdolnością odróżniania prawdy od fałszu, drugi – dobra od zła. Aktem rozumu teoretycznego jest a**per**cepcja intelektualna *s* postrzeganej sytuacji *s*. Polega ona na świadomości opcji, jakie się podmiotowi w tej sytuacji otwierają i pośród których wybór tylko od niego zależy; inaczej mówiąc na świadomości, że  $Z(x: p)$ , gdzie *x* jest podmiotem, zaś *p* jedną z opcji. (Formułę  $Z(x: p)$  czytamy: „Zależy tylko od podmiotu *x* czy *p*”.) Aktem rozumu praktycznego jest a**per**cepcja m o r a l n a tych opcji.

Opozycję rozumu teoretycznego i praktycznego u Kanta dobrze pokazuje fragment następujący ((2), s. 262/3):

„Człowiek /.../ widzi siebie dwojako: raz jako istotę daną zmysłowo (*Sinnenwesen*), tzn. jako człowieka (pewien rodzaj zwierząt); ponadto zaś jako daną jedynie r o z u m o w o (*Vernunftwesen*), do której zmysły nie sięgają. (A nie tylko rozumną, bo jako teoretyczny mógłby rozum przysługiwać też stworom cielesnym.) Tę drugą poznajemy tylko moralno-praktycznie, kiedy przez wpływ rozumu na wewnętrzne prawodawstwo woli objawia się niepojęty przymiot wolności.

---

<sup>1</sup> Część I patrz „Edukacja Filozoficzna”, vol. 42/2006.

Jako rozumny twór przyrody (*homo phaenomenon*) człowiek jest determinowany swym rozumem przyczynowo do działań w świecie zmysłowym. Pojęcie powinności jeszcze się wtedy nie pojawia. Tenże jednak człowiek jako osoba, tzn. istota obdarzona wewnętrzną wolnością (*homo noumenon*) podlega zobowiązaniom.”

Kantowska opozycja nie ma oczywiście nic wspólnego z potoczną, dla której teoretycznym jest rozum od „abstrakcji” (w rodzaju „jak zróżniczkować funkcję cosinus”), a praktycznym od „konkretów” (w rodzaju „jak zrobić sos koperkowy”).

Z apercpcją moralną wchodzi do ciągu motywacyjnego coś spoza porządku zjawisk, jaki zna przyrodoznawstwo. Sokrates określał to mówiąc, że odzywa się w nas wtedy „jakiś głos wieszcz”, jakiegoś *daimonion* – więc coś boskiego. Naturalista powie, że źródłem owego „głosu” jest po prostu system nerwowy; i doda jeszcze, że „ludzie, tak samo jak gwiazdy, nie są niczym obcym w przyrodzie”. (Nagel (12), s. 229.) Ludzie może rzeczywiście nie, ale czy także ów głos? Owszem, przemawia on poprzez system nerwowy, ale skąd się tam bierze? Człowieka trzeba z Kantem widzieć dwojako: od zewnątrz przyrodniczo, od wewnątrz duchowo. Ta dwoistość oblicza jest właściwością ludzkiej natury. Może uda się nawet kiedyś „zredukować” jej stronę duchową do przyrodniczej, ale będzie ona „przyrodniczą” już w całkiem innym sensie niż to sobie dzisiaj wyobrażamy. Ani duch nie okaże się wtedy materia, ani materia duchem, lecz wchłonięte zostaną przez coś trzeciego, dla nas dziś niepojętego – jeżeli kiedykolwiek. Duch nie jest „funkcją” tkanki nerwowej, choć razem stanowią przebłysk jakiejś nienazwanej potencji wszechświata.

Nie musimy tu wnikać w ustrój rozumu teoretycznego. Natomiast w praktycznym wydzielały dwie składowe: materialną i formalną. (Czytelnik zechce spojrzeć na nasz nowy schemat niżej. Jak w starym, prostokąty markują w nim dyspozycje psychiczne, a elipsy i związane z nimi strzałki – przepływ psychicznych zjawisk.) Formalną składową rozumu praktycznego są jego abstrakcyjne zasady; ich kodyfikacja stanowiłaby „aksjologię formalną” w sensie Elzenberga. Materialną zaś składową są oceny konkretnych sytuacji; ich katalog stanowiłby „aksjologię materialną” podmiotu. (Elzenberg mówi gdzieś w rękopisach, że tę ostatnią wyobraża sobie tak: najpierw idzie formuła „To cenię:...”, a dalej 300 stron wyliczenia.)

Zauważmy, że między tezami obu aksjologii zachodzą charakterystyczne różnice. Tezy aksjologii formalnej odnoszą się „do każdego stanu rzeczy *p*”, tezy materialnej ty ko „do niektórych”, i to wprost w

nich wskazanych. Ponadto w tych pierwszych operator powinności nie występuje nigdy jako główny<sup>2</sup>. Mają one postać „ $\alpha(O\beta_i)$ ”, gdzie  $\beta_i$  są jakimiś podformułami tezy  $\alpha$ . W tych drugich natomiast występuje tak zawsze – choć może tam wystąpić ponadto także inaczej. Mają one postać „ $O\alpha$ ”, gdzie formuła  $\alpha$  zawiera całą treść opisową oceny.

Także w usposobieniu podmiotu wydzielamy dwa podmoduły: dwa zespoły dyspozycji emocjonalnych. Pierwszym są te dyspozycje, od których zależy czułość podmiotu na własny interes; jego dbałość o to, by – jak mówi Seneka – *esse et bene esse*, by „być i dobrze się mieć”. Będziemy ten zespół nazywali po prostu interesem podmiotu. Równie dobrze można by tu mówić o jego „interesowności”, gdyby wyraz ten już w samym brzmieniu nie niósł tonu przygany. Kant używał w tym zastosowaniu określenia *Selbstliebe*, „troska o siebie”.

Drugim zespołem dyspozycji emocjonalnych jest charakter podmiotu. Należą do niego te dyspozycje – zwane wtedy rysami charakteru – które są nieobojętne moralnie. (Tak np. rysem takim jest pamiętliwość; a nie jest np. pobudliwość, która jest składową temperametu.) W naszym kontekście najważniejsze są te rysy, od których zależy czułość podmiotu na dobro i zło; a więc te, które składają się na jego sumienie. To one sprawiają – jeżeli tylko są, bo nie muszą! – że podmiotowi jest przyjemniej, gdy to, co powinno być, faktycznie zachodzi, niż gdy nie zachodzi. W taki sposób charakter sprzęga deontykę z hedoniką, a przez nią dalej z dążeniem i działaniem.

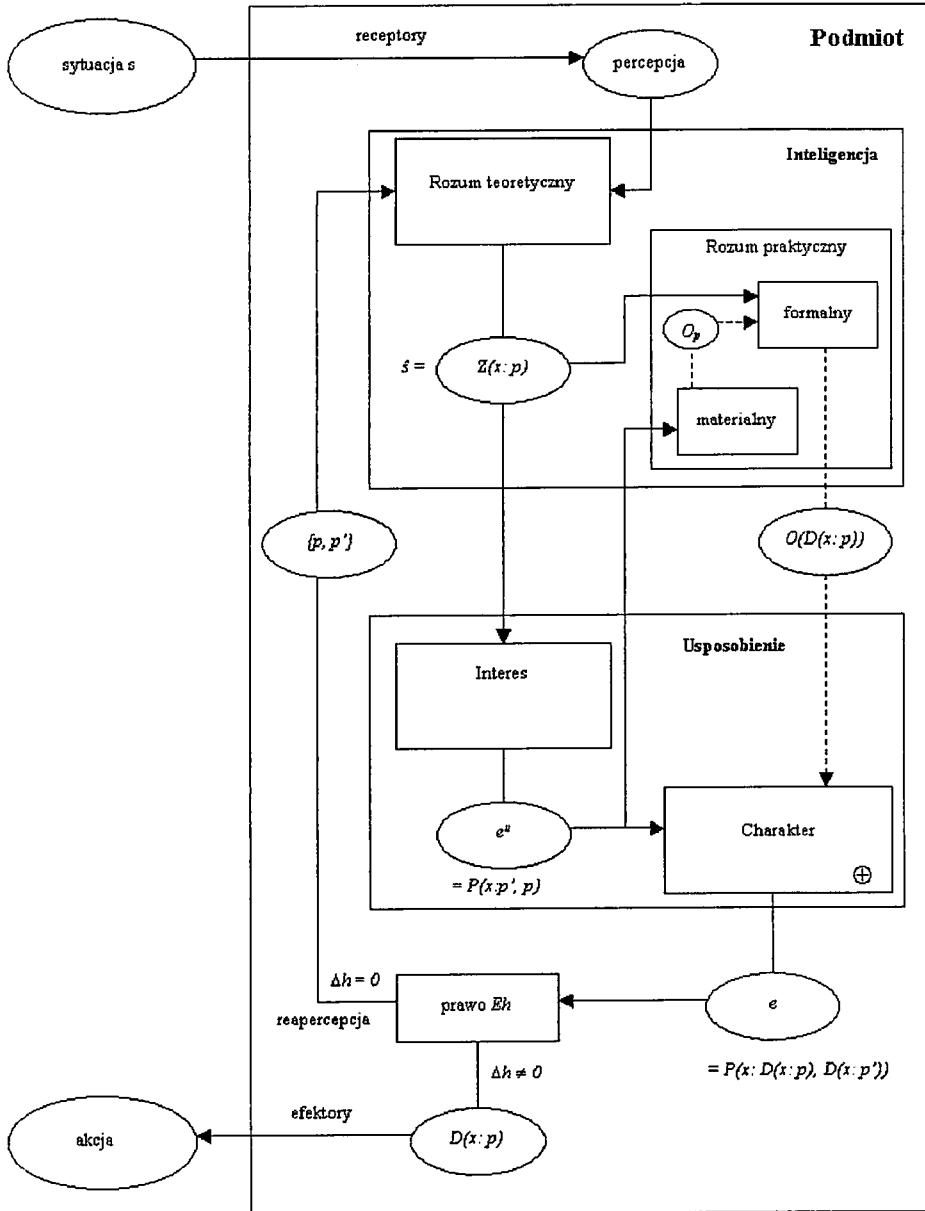
Charakter podlega ocenie moralnej: może być „dobry”, „zły”, albo „nijaki”. W schemacie (rys. na kolejnej stronie) rozpatrujemy przykładowo tylko przypadek pierwszy, co zaznaczono tam znakiem plus.

**2. Przebieg motywacji.** Przyjmijmy odtąd dla uproszczenia opisu, że sytuacja wyjściowa  $s$  jest rozstajną dwudzielnie, tzn. że podmiot ma w niej do wyboru tylko dwie opcje. Jej apercpcja intelektualna  $\hat{s} = (s, \{p, p'\})$ , gdzie  $p' \Leftrightarrow \neg p$ , jest wtedy równoważna świadomości, że  $Z(x: p)$ . (Por. A1 w Części I, s. 29.)

Ciąg motywacyjny zaczyna się od percepcji przez receptory (w schemacie pominięte) sytuacji zewnętrznej  $s$ , przetwarzanej dalej przez rozum teoretyczny w apercpcję intelektualną  $\hat{s} = Z(x: p)$ . Ta pada na specyficzną dla niej (por. (6), s. 111) dyspozycję interesu i tak przeradza się w emocję utylitarną  $e''$ . Jednocześnie staje się impulsem dla rozumu praktycznego, stawiając jego aparat formalny w stan gotowości.

<sup>2</sup> Z jednym wielkim wyjątkiem, który stanowi naczelną zasadą sprawiedliwości  $O(Op \Rightarrow p)$ ; por. (15), s. 287-289.)

## Schemat motywacji etycznej



Interes podmiotu to ogół odczuwalnych przezeń potrzeb. Ich odczucie polega na doznawaniu bądź przykrości (gdy są niezaspokojone), bądź przyjemności (gdy zaspokajane). Emocja  $e''$  znaczy więc jedno z trojga: bądź, że  $P(x: p, p')$ , bądź że  $P(x: p', p)$ , bądź wreszcie, że ni to, ni tamto – utylitarnie obie opcje są dla podmiotu równie dobre lub równie złe. (Formułę  $P(x: p, p')$  czytamy „przyjemniej  $x$ -owi, gdy  $p$ , niż gdy  $p'$ ”). Jak w schemacie, przyjmijmy ewentualność drugą  $e'' = P(x: p', p)$ . Ta oznacza, że podmiot ma chęć, by dążyć do stanu rzeczy  $p'$ ; że opcję tę woli. (Por. niemieckie *die Lust*, co znaczy „chęć” i „przyjemność” zarazem.)

Z jednej strony, chęć  $e''$  trafia na charakter podmiotu, z drugiej, dociera jako sygnał do rozumu praktycznego: do jego składowej materialnej, którą jak u Elzenberga stanowi po prostu katalog powinności bytu. Pojawiają się wtedy trzy ewentualności dalsze: chęć  $e''$  może się okazać z powinnością bytu bądź zgodna – gdy w katalogu figuruje pozycja  $Op'$ ; bądź sprzeczna – gdy figuruje tam  $O\neg p'$ ; bądź wreszcie przedmiot chęci – stan rzeczy  $p'$  – może być w katalogu nieobecny jako moralnie obojętny (stoickie *adiaphoron*).

W trzecim wypadku rozum praktyczny wyłącza się: z jego modułu materialnego żaden sygnał już dalej nie idzie. W schemacie zaznaczają tę ewentualność strzałki kreślone na łuku rozum/charakter linią przerywaną; znaczy to, że linia ta bywa nieczynna.

W trzecim wypadku motywacja przebiega według schematu starego, czyli naturalistycznie – tak samo u człowieka jak u szczura. Moduł charakteru, nie otrzymawszy drugiego z pary sygnałów niezbędnych do jego aktywacji, działa wtedy jako bierny przekaźnik, jako „krótkie spięcie”: przepuszcza impuls  $e''$  bez zmiany. Żadnego „poruszenia woli” przy tym nie ma. Według prawa Ehrenfelsa podmiot dąży zawsze do tego, do czego przyjemniej mu dążyć; tutaj zaś przyjemniej mu dążyć do tego, co po prostu jest przyjemniejsze. Motywacyjnie emocja utylitarna  $e''$  jest wówczas równoważna emocji wypadkowej  $e$ . I taki właśnie sygnał dociera do modułu  $Eh$ . (Zauważmy, że dyspozycja, którą reprezentuje ten moduł, należy wprowadzić do ustroju podmiotu, ale ani do jego usposobienia, ani do inteligencji; stanowi mechanizm czysto biologiczny.) Dalej sygnał  $e$  przetwarza się według prawa Ehrenfelsa samoczynnie w dążenie  $D(x: p)$ , które następnie – poprzez nie uwidocznione w schemacie efekторы – wyzwala działanie podmiotu, czyli akcję.

Tu jedno zastrzeżenie. Opisany przebieg ma miejsce, gdy interes preferuje jedną z opcji (tu przykładowo opcję  $p'$ ); wyrażamy to nierównością  $\Delta h \neq 0$ . (Wyrażenie  $\Delta h$  oznacza względny „przyrost szczęśliwo-

ści” podmiotu na wybranej opcji; w (6), s. 113, nazwaliśmy go „gradientem hedonicznym woli”). Gdy natomiast opcje okazują się hedonicznie równe – równie dobre lub równie złe – czyli gdy  $\Delta h = 0$ , wtedy moduł  $Eh$  zamiast realizować prawo Ehrenfelsa kieruje te opcje do reapercepcji przez rozum teoretyczny – i cały cykl powtarza się od początku ((6), s. 115).

Trzeci wypadek jest więc antropologicznie trywialny. Tak samo jednak jest z pierwszym! Wtedy także – jeżeli tylko charakter nie jest zły – łuk rozum/charakter zostaje wyłączony, choć z innego powodu. Przedmiot emocji  $e''$  nie jest wtedy moralnie obojętny; może nim być np. wykonanie polecenia służbowego. Jednakże kierunek powinności pokrywa się tam z kierunkiem chęci; poleceniem jest np. wyjazd na konferencję do Neapolu, o którego ujrzeniu podmiot od dawna marzył. Zdarzają się przyjemne obowiązki, choć może niezbyt często. W takich razach żaden impuls rozumu praktycznego na charakter nie pada, nie porusza go żadna powinność czynu. Podmiot nie odczuwa takiej powinności – mówiąc z Elzenbergiem – „jako nacisku na wolę”; więc emocjonalnie nie odczuwa jej wcale. Jego *daimonion* milczy.

Nietrywialny antropologicznie jest jedynie przypadek drugi: w którym chęć  $P(x: p', p)$  zderza się z powinnością bytu  $Op$  („tu serce, tam powinność”). I dopiero wtedy odzywa się *daimonion*, ów „głos jakiś wewnętrzny” – w ujęciu naszym tożsamy z materialnym rozumem praktycznym – który podług Sokratesa „ilekroć się zjawia, odwodzi zawsze od tego, co właśnie zamierzamy czynić, sam jednak nie pobudza nas do niczego”. Odwodzi od tego oczywiście, ku czemu popycha nas chęć.

Rozum praktyczny przekazuje sygnał  $Op$  swemu aparatowi formalnemu. Ten zaś – postawiony już wcześniej w stan gotowości informacją, że podmiot jest w sytuacji rozstajnej – przywołuje ze swego tezauru zasadę formalną  $Z(x: p) \Rightarrow (Op \Rightarrow O(D(x: p)))$  – patrz Część I, s. 22, warunek 2 – i stosując dwakroć *modus ponens* wyprowadza z niej powinność czynu:  $O(D(x: p))$ . Wniosek ten wyraża apercpepcję moralną sytuacji podmiotu przez rozum praktyczny. (Zauważmy, że tezaury rozumu teoretycznego i praktycznego mają elementy wspólne; należy do nich np. ów *modus*. Nasz rysunek jest tu mylący.)

Świadomość, że  $O(D(x: p))$  – że „powiniennem dążyć do  $p''$ ” – pada na charakter podmiotu i zderza się tam uczuciowo (a nie myślowo tylko) ze sprzeczną z nią chęcią  $e''$ , by dążyć do  $p'$ . Na to jednak świadomość ta musi przeradzać się na gruncie charakteru w pewną emocję moralną  $e'''$ ; czyli taką, że  $P'''(x: D(x: p), \neg D(x: p))$ , gdzie „ $P'''$ ” czytamy „mniej przykro podmiotowi  $x$ , gdy ...”. Albowiem tylko tak może się dokonać na tym gruncie hedoniczno- algebraiczne zsumowanie jej z emocją  $e''$

(ich „porównanie w duchu”), które daje w efekcie emocję *wypadkową*  $e = e'' +_h e'''$ . (Mówimy „algebraiczne”, bo emocje składowe mają tu hedonicznie znak przeciwny.) Taka jest energetyka psychiczna wszelkiego dążenia. Jej prawem naczelnym jest prawo Ehrenfelsa: nad przyjemnością/ przykrością przeważać może tylko inna przyjemność/ przykreść. To samo zresztą mówił już Spinoza („Etyka”, IV, tw. XIV): „Afekt może zostać powstrzymany lub usunięty jedynie przez afekt przeciwny i silniejszy od niego”. Stan rzeczy, do którego dążymy, musi nas obchodzić; bo obchodząc, potrąca strunę uczucia i uruchamia tym samym naszą hedonikę, ten motor dążenia. Można rzec, że jesteśmy „zmotoryzowani hedonicznie”; takie jest dziedzictwo naszej zwierzęcej natury, trzeba je wreszcie przyjąć do wiadomości.

Udziału dziedzictwa zwierzęcego w motywacji etycznej nie chciał uznać Elzenberg. Tym tłumaczą się jego daremne poszukiwania „instancji przeciwnej” wobec hedonizmu, czyli takiej sytuacji, w której ocena nie dawałaby się zredukować do skrycie hedonicznej. (Patrz jego rozprawę *Przeciwko hedonizmowi* w (13), zwłaszcza ss. 121 nn.) Nie znalazłszy jej, kończy wyznaniem: „pewne wyniki w polemice z hedonizmem zdają się osiągnięte. Zwycięskim natomiast zakończeniem (...) kampanii przeciwko hedonizmowi to jednak nie jest”. Nie mogło być, bo ocena nie została dostatecznie wyraźnie odseparowana od hedoniki; czyli uznanie, że *Op*, od doznania, że  $P(x: \neg D(x: p), D(x: p))$ . Elzenberg nie docenił sofistyki oponenta.

Weźmy przykład. Niech sytuacją wyjściową *s* będzie znalezienie na ulicy większej sumy pieniędzy; i to bez wskazówki co do jej właściciela. Co wtedy robić? Apercepcja intelektualna *ś* ukazuje dwie opcje: *p* = „oddać na policję”, *p'* = „zatrzymać sobie”. Materialny rozum praktyczny mówi, że *Op* = „powinno się oddać na policję”, i tę powinność bytu przetwarza w powinność czynu  $O(D(x: p))$  = „powiniennem oddać”. Na gruncie charakteru powinność ta zabarwia się emocjonalnie i jako emocja moralna  $e'''$  sumuje się hedonicznie z emocją utylitarną  $e''$ . Ponieważ zaś rozważany charakter jest z założenia dobry, więc – może się wprawdzie zawahawszy – w końcu wolę jednak oddać niż zatrzymać; czyli  $D(x: p)$  = „idę na policję”. Bezinteresowność nie znaczy, że impulsu hedonicznego nie było; był, i to nawet podwójny – od interesu i od charakteru. Znaczący jedynie, iż przeważał ten rodem z charakteru i sprawił, że oddać pieniądze okazało się mimo wszystko mniej przykre, niż je zatrzymać. Taka jest prosta „instancja przeciwna”, jedna z tysięcy podobnych.

**3. Parę wyjaśnień.** Rozum praktyczny stwarza konflikt chęci z powinnością, ale nie on go rozstrzyga; jest w nim stroną, nie arbitrem. Arbitrem jest charakter, ten rdzeń osobowości. On stanowi wagę, na której ważą się emocje i ustala wypadkowa wyrażająca kierunek w o li.

Dlaczego obowiązek jest zwykle odczuwany jako przykry? Schemat daje tu pewną odpowiedź. Odczuwa się obowiązek jako przykry nie dlatego bynajmniej, by wszelka powinność była z istoty swej przykra. Matka opiekująca się dzieckiem czyni swą powinność, a wcale nie z przykrością; przeciwnie, na ogół jak najchętniej. Zbitka pojęć „przykry obowiązek” (*saure Pflicht* u Kanta) bierze się z tego, że odczuwamy coś jako powinność („nacisk na wolę” u Elzenberga) dopiero wtedy, gdy odzywa się *daimonion*. Albowiem jest to zawsze głos sprzeciwu wobec jakiejś naszej chęci. Idąc za nim, wyrzekamy się jej – ale z przykrością, bo zmierzała ku rzeczy nam miłej. To zaś, że się jej wyrzekamy, jest wyłącznie sprawą charakteru: dzięki niemu przykrość wyrzeczenia okazuje się jednak mniejsza niż przykrość zignorowania głosu. Można rzec, że charakter to jest nasz słuch moralny na głos *daimonionu*.

Gdzie w schemacie motywacji etycznej jest miejsce na sumienie? Według definicji w słowniku Webstera, od której lepszej nie znamy (por. (15), s. 204/205) sumienie jest to „rozpoznanie lub wyczucie tego, co dobre i złe, wraz z przynagleniem wewnętrznym, by iść za dobrem”. Ma zatem dwie składowe: intelektualną, którą stanowi owo „rozpoznanie lub wyczucie”, oraz emocjonalną, którą jest „wewnętrzne przynaglenie” (*urge*). W tej dwoistości jest odpowiedź. Sumieniem nie jest sam rozum materialno-praktyczny, lecz dopiero wraz z charakterem – i to nieujemnym, czyli dobrym lub przynajmniej nijakim. W schemacie reprezentuje je zatem para modułów: rozum + charakter. (Prof. Schrade nazywa ją „osobowością aksjologiczną”, a jej elementy odpowiednio „świadomością aksjologiczną” i „intencją aksjologiczną” podmiotu.)

Według Kanta ((2), s. 290), „każdy człowiek ma sumienie”, według schematu nie każdy. Każdy ma jego część bierną: rozum praktyczny z głosem *daimonionu*. Nie każdy natomiast ma czynną, bo są charaktery złe. Przy nieujemnym charakterze impuls emocji moralnej  $e^m$  jest zawsze współbieżny z powinnością bytu; przy złym jest jej przeciwbieżny. Są tacy, których cieszy zło; emocje moralne są u nich zwrócone w spak.

Skąd bierze się znak charakteru? Przede wszystkim jest wrodzony i stały, jak kolor oczu czy grupa krwi: określony od chwili poczęcia. Na-być go ani zmienić nie można (por. (14), s. 105/8). Gdy nieujemny, jest darem Łaski rozumianym jak u św. Augustyna. Oznacza więc podatność



charakteru na głos *daimonionu*: pochodzi spoza porządku natury i do naszego dziedzictwa zwierzęcego już nie należy.

Przez „brak sumienia” rozumie się czasem czystą interesowność. Ta jednak znaczy tylko, że powinność nie przeważa nigdy nad interesem. Owszem, bywa nieraz realizowana – ale wtedy jedynie, gdy z nim nie koliduje. Impuls takiego charakteru jest wprawdzie współbieżny z powinnością, ale zawsze okazuje się słabszy od najsłabszego nawet impulsu interesu. Kant nazywał to „przewrotnością ludzkiego serca” (por. (15), s. 356). Brak sumienia to nie interesowność. Trzeba jednak pamiętać, że ci, co go nie mają, mogą go nie mieć jedynie na niektórych rysach charakteru. Charakter to instrument wielostrunowy. Pokazuje to przykład tych upiornych funkcjonariuszy niemieckich obozów koncentracyjnych, którzy niekiedy bywali podobno dobrymi mężami, ojcami, czy kolegami.

Brak sumienia jest w charakterze rysem diabelskim. Jednak ani Elzenberg, ani Kant – dziedzicząc meliorystyczne iluzje Oświecenia – nie chcieli dopuścić jego możliwości w człowieku. Brali za fantom wyobraźni, co jest złowrogą rzeczywistością. Dziś także wielu zetknąwszy się z diabelstwem woli bagatelizować je *quasi*-medycznie jako „patologię”, „paranoję”, „psychopatię” czy „obłąd moralny” (*moral insanity*), byle nie spojrzeć mu w oko. Diabeł to nie obłąd; rozum praktyczny i teoretyczny działa u niego prawidłowo, tylko charakter ma wspak. Nie ma moralnych „obłądów”, jest natomiast czysta złośliwość, wolna od przymieszki utylitarnej. Impuls takiego charakteru kieruje się przeciw rozpoznanej powinności, bo jej rozpoznanie jest mu warunkiem koniecznym. Bez niego nie byłoby przyjemności wspak. Mały chłopczyk szarpie małą dziewczynkę za warkoczyk nie dlatego, by nie wiedział, że to boli, lecz dlatego, że wie. Obecność owego rysu jest często przesłanianą emocją utylitarą, której zwrot może się pokrywać z powinnością bytu, a jej natężenie przeważać nad zwróconą wspak emocją moralną. W dążeniu go wtedy nie widać, bo został przytłumiony. Nazywam ową ciemną emocję emocją „moralną”, bo choć wspak, to jednak płynie ona nie jak „amoralność” z interesu, lecz z charakteru. (Manifestuje się rozmaicie; np. w namiętnym i nienasyconym zaciekawieniu wszelką zbrodnią i okropieństwem, oraz w żerowaniu na nich mediów. Jak w lustrze, oglądamy wtedy z upodobaniem sami siebie.)

Charakter – ściślej jego znak – jest podstawą etyki. Przyjeliśmy z Schopenhauerem, że jest ona nie nabyta, lecz wrodzona. Przychodzi się z nią na świat: dodatnią, nijaką lub ujemną. To nie wychowanie ją stwarza; przeciwnie, ona je dopiero umożliwia; jest także jego podstawą. Mawia się „okazja czyni złodzieja”. Nieprawda, ona go tylko uja w-

nia. Gdyby usposobienie takie – złodziejski rys charakteru – w danym osobniku już nie tkwiło, żadna okazja nic by z niego uczynić nie mogła. *Operari sequitur esse*, powtarzał Schopenhauer za scholastyką, „tak postępujesz, jaki jesteś”. Inni się jedynie tego, jaki jesteś, z twego postępowania dowiadują – ty sam zresztą też. Wcale nie przypuszczałeś, że siedzi w tobie złodziej, a tu ot, przyszła okazja, i już wiesz, co o sobie sądzić. Charakter jest empiryczny, mówi Schopenhauer.

Wiążąc jak tutaj Elzenbergowską opozycję wartości użytecznych i perfekcyjnych z opozycją dwóch modułów osobowości, nie łudźmy się, żeśmy jakoś tę pierwszą przez drugą wyjaśnili, czy uzasadnili. One są równoważne, trudność się jedynie przesunęła. W dodatku nie uprościło to sprawy, tylko ją jeszcze skomplikowało, skoro okazuje się, że stosunek podmiotu do wartości perfekcyjnej może być dwojaki: wprost lub wspak. Nie ma zaś takiej dwoistości przy użytecznej. Między obu opozycjami nie ma zatem i symetrii. Można rzec, że wartości użyteczne to cel dążeń „interesownych”; ale nie, że perfekcyjne to cel „bezinteresownych”, bo to zależy od znaku dążenia.

Elzenbergowską opozycję rozjaśnia trochę opozycja całkiem inna, o której będzie mowa w punkcie następnym. W każdym jednak razie na pytanie, czemu jednym niespełnienie obowiązku jest przykre, a drugim nie, odpowiedź brzmi: bo tacy są. (Jak na pytanie „czemu pragną żyć”, albo „czemu lubią tańczyć”.) Owe doznania moralne stanowią pierwotny fakt antropologiczny, który logicznie do niczego dalej sprowadzić się już nie daje. Wittgenstein mówi w uwadze z 1931 r. ((16), s. 38):

„Nic, co czynimy, nie da się obronić ostatecznie, lecz jedynie ze względu na coś innego, już przyjętego. Tzn. nie da się podać racji, dlaczego należy (albo należało) tak postąpić – prócz tej, że stwarza się tym taki oto stan rzeczy, który jako cel trzeba znowu po prostu przyjąć.”

Wittgenstein ma rację. Zauważmy jednak, że dotyczy to wszystkich celów ostatecznych. Ostateczne użytecznie tak samo wiszą w próżni logicznej jak inne. O tym, co je w pewnym stopniu wyróżnia, niżej.

**4. Nerw sofizmu.** W naszej terminologii „hedonista teoretyczny” to ten, kto mniema, że ludzie zawsze dążą tylko do tego, co w danej sytuacji zdaje im się przyjemniejsze (albo mniej przykre) niż rysująca się w niej alternatywa. (Por. (1), s. 20, teza Ht; oraz s. 29.) Nie ma zatem – wnioskuje on – innych dążeń niż hedoniczne, a twierdzić inaczej to obfuda lub błąd.

Wniosek hedonisty jest sofistyczny. Jak w każdym sofizmacie kryje się w nim jednak pewna paralogika, która nadaje mu pozór zniewalającej słuszności. Spróbujmy odsłonić jej ukryty nerw.

Aby tezę hedonisty uwyraźnić, zapiszmy ją w symbolice logicznej (por. Część I, s. 24 oraz (1), s. 28). Przybiera wtedy postać implikacji:

$$(Ht^+) \quad D(x: p) \Rightarrow P(x: p, \neg p),$$

co czytamy: jeżeli podmiot  $x$  dąży do stanu rzeczy  $p$ , to przyjemniej mu (albo mniej przykro), gdy  $p$ , niż gdy  $nie-p$ .

Nerwem sofizmu jest kwantyfikacja formuły  $Ht^+$ . W słownym sformułowaniu kwantyfikator jest tylko domyslny, może się więc łatwo przesunąć. Dzięki temu hedonista wypowiada dwie różne tezy na raz: słabą i mocną. Słaba służy mu do obrony, mocna do ataku; polemika z nim staje się przez to jak wyścig zająca z jeżem w znanej bajce. Gdy zakwestionujemy tezę, hedonista wysunie wersję słabą, z którą trudno się nie zgodzić, bo wyraża w istocie prawo Ehrenfelsa. Gdy zaś wskażemy, że wniosek z tezy nie wynika, wysunie mocną – i znowu trzeba będzie się z nim zgodzić, bo wtedy faktycznie wynika. Jakkolwiek wysiłaby się zając, jeż zawsze będzie pierwszy – bo to są naprawdę dwa jeże, ale tak podobne, że ich zając nie rozróżnia.

Trudno przeciąć nerw hedonistycznego sofizmu w jego ujęciu obiegowym, bo język potoczny nie jest dość wrażliwy na zmiany sensu płynące z przesunięć kwantyfikatorów. A na tym sofizmat ów właśnie polega. Oto to przesunięcie.

W wersji słabej teza hedonisty brzmi:

$$(Ht^+/1) \quad \wedge p \wedge x: D(x: p) \Rightarrow P(x: p, \neg p),$$

co czytamy: „każdy dąży zawsze do tego, co jemu przyjemniejsze (albo mniej przykre)”. Kwantyfikatorowi „ $\wedge p$ ” odpowiada tu przysłówek „zawsze” = „dla każdej sytuacji  $p$ ”. (Dwukropek za kwantyfikatorem działa jak lewy nawias, do którego prawy stoi w domyśle na samym końcu formuły.)

W wersji mocnej natomiast kwantyfikator zmiennej podmiotowej zostaje przesunięty z czoła implikacji przed jej następnik, co daje tezę następującą:

$$(Ht^+/2) \quad \wedge p: D(x: p) \Rightarrow \wedge x P(x: p, \neg p).$$

Czytamy to: „każdy dąży zawsze do tego, co k a ż d e m u przyjemniejsze (albo mniej przykre)”. Zauważmy, że z wersji tej poprzednia natychmiast wynika wobec tautologii  $\wedge x f(x) \Rightarrow f(x)$ .

W wersji słabej tezę hedonisty uznajemy, jako konsekwencję prawa Ehrenfelsa. Gdy bowiem ograniczyć rozważanie do takich jedynie sytuacji wyjściowych podmiotu, w których wysiłek przy realizacji którejkolwiek z obu opcji jest jednakowy, wtedy zachodzi równoważność (por. (6), ss. 114-115):

$$P(x: D(x: p), \neg D(x: p)) \Leftrightarrow P(x: p, \neg p);$$

czyli: „przyjemniej nam dążyć do  $p$  zawsze i tylko, gdy samo to  $p$  jest nam przyjemniejsze”. Oczywiście nie zawsze tak jest, ale ograniczenie to upraszcza wywód, a nie zmniejsza ogólności jego konkluzji.

W obu wersjach tezy mówi się niby to samo: że coś jest komuś od czegoś „przyjemniejsze”. Ale niepostrzeżenie zmienia się sens tego terminu w sposób, który odpowiada w zapisie symbolicznym przesunięciu kwantyfikatora. Sofizmat sprowadza się więc w końcu do ekwiwokacji, czyli do mylnej sugestii, że co jednakowo nazwane, to i samo jednakie. Ekwiwokacje kwantyfikatorowe są jednak trudno uchwytne, na tym polega zwodnicza siła tego sofizmu.

Teza  $Ht^+/2$  głosi, że wszystko, co podmiotowi „przyjemniejsze”, jak takim gatunkowo. Niech  $G$  oznacza gatunek biologiczny rozważanego podmiotu. Tezę można wtedy zapisać jeszcze wyraźniej jako

$$(Ht^+/2') \quad \wedge p: D(x: p) \Rightarrow \wedge x \in G: P(x: p, \neg p).$$

Mówi ona, że każdy człowiek dąży tylko do tego, co przyjemniejsze wszystkim biologicznie normalnym osobnikom jego gatunku. Wszystkie te gatunkowe przyjemności są więc z założenia przez wszystkich odczuwane i powszechnie zrozumiałe; jak to, że wszyscy wolimy być syci niż głodni, zdrowi niż chorzy, wypoczęci niż zmęczeni, chwaleni niż ganieni, weseli niż smutni. Według tezy  $Ht^+/2'$  nie ma innych przyjemności i przykrości niż takie gatunkowe. To jest jej najistotniejszy sens: hedonizm stanowi teoretyczną podbudowę dla egalitaryzmu. Mówią: każdy dąży tylko do swojej przyjemności, a zatem wszyscy mają takie same dążenia. Otóż nie! To „a zatem” jest logiczna mistyfikacja, bo przesłanka to  $Ht^+/1$ , a wniosek to  $Ht^+/2$ ; więc wynikania nie ma. Teza  $Ht^+/2$  jest tezą skrycie ideologiczną.

Natomiast teza  $Ht^+/1$  żadnych treści ideologicznych nie niesie, wyraża jedynie pewne prawo przyrody. Przyjemność – lub raczej

„przyjemniejszość” – o której w niej mowa, nie jest gatunkową, lecz osobniczą. Każdy osobnik gatunku powoduje się swoją przyjemnością: nie tylko w tym sensie „swoją”, że przez niego odczuwana, bo to rozumie się samo przez się; lecz i w tym, że może jest mu ona właściwą jedynie osobniczo, jak kolor oczu lub słuch muzyczny. Jedni jej doznają, drudzy nie; jednego cieszy, gdy może komuś pomóc, drugiego – gdy może mu podstawić nogę. U każdego osobnika znajdują się oczywiście pośród ogółu jego osobniczych przyjemności także wszystkie przyjemności gatunkowe – ale nie tylko te! Bo będą tam i takie, które u różnych osobników są różne. Charakter objawia się w tym, co komu przyjemne osobniczo; gatunkowo przyjemne jest wszystkim to samo.

Na koniec wróćmy jeszcze do pojęcia „emocji utylitarnej”, by się zastanowić nad jego stosunkiem do pojęcia „gatunkowej przyjemności”.

Generatorem emocji utylitarnych jest interes podmiotu, czyli ogół odczuwanych przezeń potrzeb; a obiektywnym korelatem tych emocji są wartości utylitarne, czyli te stany rzeczy, od których zależy „być i dobrze się mieć” podmiotu. Z drugiej strony za „gatunkowe” możemy słusznie uznać te emocje, których przyjemność jest gatunkową. I tutaj pozwalamy sobie wyrazić pewne domniemanie; mianowicie, że wszystkie emocje gatunkowe są utylitarne, choć nie odwrotnie. Oznaczmy przez  $E_g$  ogół pierwszych, przez  $E_u$  ogół drugich. Mielibyśmy zatem inkluzję

$$E_g \subset E_u,$$

za której nieodwracalnością przemawiają proste przykłady. Niech np. będzie  $p$  = „upić się”,  $p'$  = „nie upić się”. Są osobniki naszego gatunku, dla których jest prawdą, że  $P(x: p, p')$ ; ale nie dla wszystkich. Przyjemności pijaństwa nie są zatem gatunkowe. Są jednak utylitarne, bo w nich pijak widzi właśnie swój interes; a w tym, co przyjemniejsze jemu, on jest ostatnią instancją. Pojęcie „wartości utylitarnej” jest czysto subiektywne, a ci, co je chcą zobiektywizować jako „interes dobrze pojęty”, zamieniają je milcząco na pojęcie „wartości gatunkowej”, dużo ciaśniej. Także ono zresztą jest subiektywne, lecz już nie osobniczo, tylko gatunkowo: co przyjemniejsze wszystkim osobnikom jednego gatunku (np. gatunku „człowiek”), nie musi być takie wszystkim drugiego (np. gatunku „aligator”). W obrębie gatunku nikt preferencji gatunkowych nie kwestionuje, bo są tam z konstrukcji przedmiotem powszechnego konsensu; a utylitarne nie są.

Można więc wyrazić nasze domniemanie również tak: rdzeń wartości użytecznych stanowią te stany rzeczy, które ludziom są od swych przeciwności przyjemniejsze gatunkowo.

**5. Postscriptum logiczne.** (1) Zmienne sytuacyjne  $p, p'$  reprezentują tutaj nie sytuacje jednostkowe, lecz ich typy: schematy predykatywne, w których wszystkie argumenty podmiotowe – jawne i ukryte – zostały uzmienne. Taki schemat jest tylko szkieletem sytuacji, jednakowym w wielu sytuacjach jednostkowo różnych.

(2) Rozważaliśmy dwa uniwersa: podmiotów  $U$  i sytuacji  $S$ . Parę sytuacji  $(p, p')$  taką, że  $P(x: p, p')$  dla danego podmiotu  $x$ , nazywamy „preferencją” tego podmiotu, a sam ów podmiot – jej „preferentem”. Każdemu podmiotowi  $x$  można przyporządkować ogół jego preferencji  $L(x)$ , czyli funkcję o postaci  $L: U \rightarrow P(S \times S)$ . Nazwijmy ją „listą Elzenberga”, bo wyraża aksjologię materialną pewnego podmiotu daną jedynie *per enumerationem simplicem*. Każdy podmiot ma swą indywidualną listę Elzenberga; ale listę taką ma też każda grupa podmiotów. Jest nią przecięcie mnogościowe wszystkich list indywidualnych – w obrębie jednego gatunku zawsze niepuste, choć niekoniecznie też międzygatunkowo. Na odwrót, każdej parze sytuacji  $(p, p')$  odpowiada grupa wszystkich podmiotów, które są jej preferentami. W ten sposób między listami Elzenberga a grupami podmiotów powstaje sprzężenie Galois. Jednym z przejawów tego sprzężenia jest odpowiedniość między gatunkiem *homo sapiens* a ogółem jego preferencji gatunkowych, czyli naszą wspólną listą Elzenberga.

To samo sprzężenie Galois wiąże też ogół „wartości perfekcyjnych” z grupą podmiotów, której można by dać miano „jasnych duchów ludzkości” – grupą także daną jedynie przez ich wyliczenie: od Konfucjusza i Sokratesa po Bolesława Prusa i Janusza Korczaka. Oczywiście ani grupa tych duchów nie definiuje „wartości perfekcyjnej”, ani lista owych wartości nie definiuje „jasnego ducha”. Jednakże przez swe sprzężenie wzajem się one charakteryzują – i to daje do myślenia: że właśnie ci (tu ich wyliczenie) mają akurat taką (tu znowu wyliczenie) grupową listę Elzenberga. Wartość perfekcyjna to ta, co figuruje na wszystkich listach osobniczych z grupy jasných duchów ludzkości; czyli która wyraża ich konsensus. Zauważmy przy tym, że zbiory wartości użytecznych i wartości perfekcyjnych mimo swej opozycyjności treściowej nie są bynajmniej rozłączne, tzn. nie dają podziału logicznego (por. (14), s. 149). Na przecięciu tych dwu zbiorów znajdują się bowiem wszystkie wartości gatunkowe, ze zdrowiem jako przykładem pokazowym na czele.

**Literatura** (uzupełnienie do Części I)

- (12) E. Nagel: „Naturalizm” w *Filozofia amerykańska*, wyd. J. Krzywicki, Boston 1958.
- (13) H. Elzenberg: *Wartość i człowiek*, Toruń 1966.
- (14) B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości*, Warszawa 1993.
- (15) B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości II*, Warszawa 1998.
- (16) L. Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt/Main 1997.

Warszawa, 14/2. 2007

**Summary**

The paper exhibits the sham plausibility of anthropological hedonism, i.e. of the thesis “all strive for their own pleasure only”. This is shown to consist in a tacit shift of quantifiers. Thus two theses are expressed by one sentence: a weak and innocuous one “everyone strives only for what is pleasant to h i m” – which is true, but trivial; and a strong and noxious one “everyone strives only for what is pleasant to everyone” – which is thrilling, but false.