Aksjologia i etyka prawdy w myśli Bogusława Wolniewicza



AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł stanowi pogłębioną analizę dorobku filozoficznego Bogusława Wolniewicza, koncentrując się na jego unikalnym podejściu do aksjologii jako nauki o strukturze wartości. Autor przybliża rozróżnienie między aksjologią formalną a merytoryczną, wskazując na logikę rządzącą systemami moralnymi. Kluczowym elementem rozważań jest pojęcie normotypu cywilizacyjnego, opartego na chrześcijańskim dziedzictwie, oraz analiza etyki prawdy w obliczu współczesnych wyzwań. Tekst konfrontuje klasyczne rozumienie prawdy jako obiektywnego atrybutu człowieczeństwa z dzisiejszymi tendencjami przedkładającymi subiektywną godność nad fakty. Rozważania obejmują również sytuacje etycznie anormalne, takie jak 'szlachetne kłamstwo', oraz rolę logosu w definiowaniu kondycji ludzkiej. To niezbędna lektura dla osób pragnących zrozumieć fundamenty zachodniego ładu moralnego i dylematy etyczne współczesności.

This article provides an in-depth analysis of Bogusław Wolniewicz's philosophical work, focusing on his unique approach to axiology as a science of value structure. The author explores the distinction between formal and substantive axiology, highlighting the logic governing moral systems. A key element of this discussion is the concept of a civilizational normotype, based on Christian heritage, and an analysis of the ethics of truth in the face of contemporary challenges. The text confronts the classical understanding of truth as an objective attribute of humanity with contemporary tendencies that prioritize subjective dignity over facts. The discussion also encompasses ethically abnormal situations, such as the "noble lie," and the role of logos in defining the human condition. This is essential reading for those seeking to understand the foundations of the Western moral order and the ethical dilemmas of today.

Aksjologia, filozoficzna nauka o wartościach, sprowadzana bywa do próby skatalogowania tego, co ludzie uznają za cenne i godne ocalenia. W takim ujęciu przypomina ona jałowe muzeum, w którym eksponaty są wprawdzie piękne, lecz martwe i zakurzone. Bogusław Wolniewicz obiera

jednak ścieżkę zgoła odmienną, dla niego bowiem aksjologia jest nie tyle zbiorem wartości, ile badaniem ich wewnętrznej struktury i wzajemnych relacji. Stanowi przede wszystkim próbę uchwycenia logiki, według której wartości wchodzą ze sobą w relacje harmonii bądź konfliktu, gdyż system kierujący życiem społecznym nigdy nie jest idealnie spójny. Jeżeli jest on autentycznie ludzki i historycznie ukształtowany, musi być, z samej swej natury, wewnętrznie sprzeczny. Wolniewicz, rozwijając wątki myśli Henryka Elzenberga, wprowadza fundamentalne rozróżnienie na dwa porządki: aksjologię formalną i aksjologię merytoryczną. Ta pierwsza jest domeną czysto opisową, analizującą układ i zależności między wartościami bez zajmowania stanowiska, które z nich są obowiązujące. Zasada prawdomówności w jej ujęciu brzmi jak logiczny schemat: „Mów zawsze prawdę, chyba że zachodzi sytuacja s_1 lub s_2 lub…”. Interesuje nas tu wyłącznie konstrukcja normy, jej podstawowa reguła oraz istnienie wyjątków, nie zaś to, jakie konkretnie wyjątki uznamy za słuszne. Dopiero aksjologia merytoryczna wypełnia tę abstrakcyjną strukturę treścią. W swej wersji ogólnej stwierdza ona kategorycznie: „Mów zawsze prawdę”, dopuszczając...

SŁOWA KLUCZOWE

aksjologia formalna | normotyp | Bogusław Wolniewicz | etyka prawdy | sytuacje etycznie anormalne | zasada prawdomówności | kontratypy kłamstwa | paradygmat humanistyczny | dziedzictwo moralne | supremum wartości | prawda ontologiczna | szlachetne kłamstwo | logos | atrybut człowieczeństwa | aksjologia merytoryczna

Aksjologia formalna i merytoryczna: hierarchia a treść

jedynie teoretyczne istnienie kontratypów, ale ich nie precyzując. Ostateczne dopełnienie przynosi aksjologia konkretna, która opisuje, w jakich dokładnie sytuacjach obowiązek mówienia prawdy może zostać zawieszony, na przykład w celu ochrony ludzkiego życia. Wchodzimy wówczas w sferę normotypu cywilizacyjnego, a więc wzorca wartości i norm, który wyrasta z dziejów naszej cywilizacji i określa jej moralny profil.

Normotyp cywilizacyjny spaja strukturę społeczną

Rdzeń aksjologiczny każdej cywilizacji Wolniewicz określa mianem normotypu, a w przypadku Zachodu jego fundament dostrzega w chrześcijaństwie. Jest ono jednak rozumiane szeroko, nie jako wymóg osobistej wiary każdego członka wspólnoty, lecz jako historyczne dziedzictwo moralne, które przenika całą tkankę kulturową i kształtuje sumienia nawet tych, którzy wiarę porzucili.

Cechą charakterystyczną tego normotypu jest brak jednej, absolutnie nadrzędnej wartości, czyli supremum. Prawda, choć jest wartością najwyższą w swoim rodzaju – maximum – nie panuje niepodzielnie, gdyż na równorzędnej płaszczyźnie istnieją inne, nieporównywalne z nią cnoty: litość, sprawiedliwość, wolność czy miłosierdzie. Ta właśnie struktura, pozbawiona jednoznacznej hierarchii, nieuchronnie rodzi konfliktowość. System wartości nie oferuje bowiem uniwersalnej reguły, która rozstrzygałaby, czy prymat należy przyznać prawdzie, czy litości, toteż każdy przypadek wymaga indywidualnego osądu. Prowadzi to do sytuacji, które Wolniewicz nazywa etycznie anormalnymi – momentów, gdy dwie naczelne wartości zderzają się w realnym doświadczeniu życia.

Brak wartości najwyższej rozbija spójność systemu

W myśli Bogusława Wolniewicza prawda nie jest po prostu jedną z wielu cnót, lecz wartością o statusie fundamentalnym. Stanowi ona nie tyle kwestię indywidualnej uczciwości, ile osiowy warunek spójności całego społeczeństwa. Wzajemne zaufanie, będące krwiobiegiem polityki, gospodarki, nauki czy medycyny, jest bowiem możliwe tylko w świecie, gdzie mówienie prawdy jest twardą regułą, a kłamstwo – rzadkim wyjątkiem, który wymaga uzasadnienia ostatecznego.

Tymczasem współczesny Zachód, jak zauważa filozof, podejmuje próbę „wygładzenia” tej surowej zasady, wpisując prawdę w nadrzędny paradygmat humanistyczny. Zgodnie z nim najwyższą instancją staje się abstrakcyjnie pojęty „człowiek” i jego „godność”, a prawdomówność obowiązuje jedynie pod warunkiem, że tej mglistej godności nie narusza. Tak rodzi się nowa, z pozoru szlachetna maksyma: „Mów prawdę, chyba że zaszkodzi to człowiekowi”.

Problem w tym, że owa „godność” jest pojęciem nieostrym, podatnym na dowolną interpretację, przez co łatwo przeistacza się w narzędzie ochrony reputacji, również tej zbudowanej na fałszu. Otwiera to szeroko furtkę dla kłamstwa jako akceptowalnego instrumentu polityki, reklamy czy medycyny, co w długiej perspektywie nieuchronnie zatruwa i niszczy tkankę społecznego zaufania. Teoria staje się ciałem w sytuacjach, które można określić mianem etycznie anormalnych.

W medycynie lekarz staje przed pacjentem z diagnozą śmiertelnej choroby. Czy powinien wyjawić całą, brutalną prawdę, ryzykując, że pogrąży chorego w rozpaczy i być może skróci jego życie? A może raczej złagodzić przekaz, by „oszczędzić mu cierpienia”? W logice normotypu prawda i litość to wartości równorzędne, a decyzja jest tragicznym wyborem jednostki, obciążonym ryzykiem nieodwracalnego błędu.

W polityce rząd dysponuje informacjami o poważnym zagrożeniu dla bezpieczeństwa państwa. Pełne ich ujawnienie może wywołać panikę i sparaliżować działania służb, lecz zatajenie faktów podważa fundamentalne prawo obywateli do informacji i niszczy legitymację władzy. Wartości prawdy i bezpieczeństwa publicznego ścierają się tu wprost, a każda decyzja niesie ze sobą potężny ładunek moralnych i praktycznych konsekwencji.

W relacjach osobistych ktoś dowiaduje się o zdradzie przyjaciela wobec jego małżonka. Wyjawienie prawdy prawdopodobnie zniszczy związek i rodzinę, ale milczenie oznacza podtrzymywanie iluzji, stając się cichym wspólnikiem fałszu. Konflikt rozgrywa się między prawdą a lojalnością wobec bliskich, przy czym nie istnieje żadna uniwersalna reguła, gdyż każdy wybór jest obciążony dotkliwą stratą.

W mediach dziennikarz zdobywa dowody na nieetyczne działania popularnego polityka z jego przeszłości. Publikacja materiału zniszczy jego reputację, ale fakty te mogą mieć kluczowe znaczenie dla wyborców. To klasyczne starcie prawdy z pojęciem godności, które w takich przypadkach zbyt łatwo staje się licencją na sądowe podtrzymywanie podrabianych wizerunków.

Wolniewicz obstaje przy twardym stanowisku: wszelkie próby „ucywilizowania” normotypu przez usuwanie z niego wewnętrznych konfliktów prowadzą nie do uszlachetnienia, lecz do moralnego wyjałowienia. To właśnie te nierozwiązywalne spory zmuszają nas do myślenia, do wzięcia osobistej odpowiedzialności za wybór i do poniesienia jego konsekwencji. Świat, w którym wszystkie wartości podpor

Wolniewicz: służba prawdzie jako fundament etyki

Bogusław Wolniewicz uderza w samo centrum współczesnych sporów o naturę prawdy, formułując tezę tyleż prostą, co radykalną. Prawdomówność, w jego ujęciu, nie jest powinnością wobec drugiego człowieka, lecz przede wszystkim wobec samej prawdy. „To człowiek służy prawdzie, nie zaś prawda człowiekowi” – powtarza z naciskiem, dokonując zuchwałego odwrócenia obiegowego porządku wartości. Ta pozornie niewinna formuła prowadzi do wniosku, że kłamstwo jest najpierw obrazą prawdy jako takiej, a dopiero wtórnie staje się szkodą wyrządzoną konkretnej osobie. Prawdomówność nie jest zatem kwestią grzeczności czy dobrego wychowania, lecz fundamentalnym aktem lojalności wobec bytu, który nas przekracza i który konstytuuje samą istotę człowieczeństwa.

Wolniewicz stanowczo odrzuca pogląd, jakoby prawda była jedynie wytworem kultury, czymś, co ludzkość z czasem „wymyśliła” i wprowadziła do obiegu. Jest ona, jak pisze, „atrybutem człowieczeństwa”, a to znaczy, że nie powstaje w historii, lecz zastaje nas w chwili narodzin, podobnie jak zdolność mowy czy rozumienia. Naturalnym środowiskiem prawdy jest język, postrzegany nie jako proste narzędzie komunikacji, lecz jako medium jej objawienia. W języku prawda manifestuje się jako ogół zdań prawdziwych, a każde kłamstwo jest jego skażeniem. „Kłamstwo – powiada Wolniewicz – jest jak ścieki w czystej rzece, gdyż nawet kropla zatruwa nurt”. Pobrzmiewa tu echo starożytnej metafory, wedle której logos jest kosmicznym porządkiem, a fałszywe słowo wprowadza w tę harmonię dotkliwy dysonans.

W tradycji greckiej, zwłaszcza u Arystotelesa, człowiek jawi się jako „naczynie prawdy”, czyli byt zdolny do uchwycenia tego, co wieczne i niezmienne. Arystotelesowski nous poietikos – czyli bezosobowy, czynny rozum – w akcie poznania stapia nasze indywidualne umysły w jeden potężny strumień myśli, co wyjaśnia, dlaczego idee mogą przetrwać fizyczną śmierć swoich twórców. Myśl Stagiryty trwa, ponieważ uczestniczy w porządku trwalszym niż jednostkowe życie. Wiele wieków później Tomasz z Akwinu nada tej intuicji wymiar teologiczny, twierdząc, że prawda logiczna w ludzkich sądach jest jedynie odbiciem prawdy ontologicznej, zawartej w samych rzeczach, a tym samym stanowi cząstkę „myśli Bożej”. Jest to, by użyć pięknego sformułowania, „iskra z innego świata rodem”.

Z tej perspektywy wyłania się klarowna hierarchia. Prawda jest wartością naczelną, a prawdomówność – wartością podnaczelną, ponieważ jej jedynym celem jest służba prawdzie i umacnianie jej panowania w świecie. Każdy akt mówienia prawdy poszerza jej „dominium”, zwiększa obszar jej wpływu i chroni czystość jej językowego medium. Dlatego właśnie Wolniewicz z ostrą ironią komentuje współczesne „humanistyczne” próby zastąpienia chrześcijańskiego normotypu zasadą (H), że „Należy mówić prawdę, chyba że nie służy to godności człowieka”. W takim ujęciu prawda zostaje zdegradowana do roli narzędzia w służbie mgliście pojmowanej ludzkiej „godności”, zamiast być celem samym w sobie.

Problem, jak zauważa filozof, polega na tym, że zasada H notorycznie myli godność z reputacją. „Prawda godności nie szkodzi – szkodzi tylko reputacji, jeśli ta jest fałszywa”. W konsekwencji owa humanistyczna reguła staje się w praktyce „licencją na sądowe podtrzymywanie podrabianych wizerunków”. To, co w założeniu miało

Paradygmat godności: złudzenie współczesnego humanizmu

Problem, jak zauważa Wolniewicz, tkwi w fundamentalnym pomieszaniu pojęć: zasada H myli bowiem godność z reputacją. Ujmuje to lapidarnie: „Prawda godności nie szkodzi – szkodzi tylko reputacji, jeśli ta

jest fałszywa”. W konsekwencji owa reguła staje się niczym innym jak „licencją na sądowe podtrzymywanie podrabianych wizerunków”. To, co miało być tarczą dla człowieka, w istocie staje się pancerzem chroniącym kłamstwo.

Sprzeciw filozofa jest tu absolutny i wynika z głębokiego przekonania o właściwym porządku rzeczy. Jeśli człowiek zaczyna uzurpować sobie prawo do decydowania, kiedy prawda jest „stosowna”, a kiedy należy ją przemilczeć, dokonuje aktu pychy, stawiając siebie ponad prawdą. Tymczasem relacja ta jest nieodwracalna: to prawda pozostaje ostatecznym sędzią człowieka, nigdy zaś odwrotnie.

Taki absolutyzm nie pozostaje jednak bez adwersarzy. Zwolennicy etyki troski, od Carol Gilligan po Nel Noddings, argumentowaliby, że w delikatnej tkance relacji międzyludzkich bezwzględna prawda musi czasem ustąpić, gdy może zadać niepotrzebny ból lub zniszczyć kruchą więź. Pragmatycy z kolei, jak William James czy Richard Rorty, dodaliby, że prawda nie jest bytem platonicznym zawieszonym w próżni; jej wartość mierzy się wyłącznie tym, jak służy ludzkim potrzebom i celom. Nawet filozofia polityki, od klasycznych rozważań Platona o „szlachetnym kłamstwie” po współczesne dylematy bezpieczeństwa narodowego, zna sytuacje, w których racja stanu usprawiedliwia zatajenie faktów.

Na te wszystkie zarzuty Wolniewicz odpowiedziałby jednak z niezachwianą pewnością. Każde kłamstwo, nawet najszlachetniej uzasadnione, zatruwa samo medium prawdy i prowadzi do nieuchronnej erozji zaufania. Gdy prawdomówność przestaje być absolutem, jej wyjątki zaczynają się mnożyć, aż w końcu norma znika w gąszczu doraźnych uzasadnień. To, co pragmatyk zowie elastycznością, on postrzega jako początek moralnego rozkładu.

Sytuacje anormalne wymuszają rozstrzygnięcia etyczne

Historia filozofii zna niewiele idei równie prowokujących co platońska koncepcja „szlachetnego kłamstwa” (gennaion pseudos), która pojawia się u samych jej początków. W dialogu Państwo Sokrates sugeruje, że dla najwyższego dobra wspólnoty wolno, a nawet należy, posłużyć się mitem, który nie jest dosłownie prawdziwy, lecz pełni fundamentalną funkcję wychowawczą i spajającą polis. To narzędzie polityczne ubrane w szaty opowieści, świadomie aplikowane przez władców-filozofów.

Platon wyobraża sobie mityczny przekaz o „ziarnie metalu” – złotym, srebrnym lub spiżowym – tkwiącym w duszach obywateli, aby uświęcić naturalny porządek społeczny i wzbudzić lojalność wobec państwa. Kłamstwo staje się tu aktem troski o całość, profilaktycznym lekarstwem na potencjalny chaos i rozkład więzi. Jest to jednak wprowadzenie hierarchicznego mitu z pełną świadomością jego fałszu, co stanowi fundament politycznej inżynierii.

Dla Wolniewicza taki zamysł byłby aksjologiczną herezją. Nawet jeśli intencją jest dobro ogółu, kłamstwo pozostaje kłamstwem, a każde jego użycie osłabia samo medium prawdy. W jego ujęciu „szlachetne kłamstwo” to pojęciowy potwór, oksymoron, gdyż kłamstwo może być zręczne, skuteczne, nawet retorycznie wzniosłe, ale nigdy szlachetne. Kłamstwo jest jak ścieki w czystej rzece, gdyż nawet kropla zatruwa cały nurt, czyniąc go niezdatnym do użytku.

Platon mógłby się bronić, argumentując, że państwo, jako organizm, wymaga integrujących mitów, ponieważ nie wszyscy ludzie są w stanie udźwignąć ciężar nagiej prawdy. Czasem brutalna szczerość rozbija więzi, zanim rozum zdąży je scalić. Wolniewicz odrzuciłby to jako niebezpieczny paternalizm, nieuchronnie prowadzący do normatywnego rozkładu. Kto bowiem raz pozwolił sobie na kłamstwo „dla dobra innych”, ten zaczyna budować zamknięty system iluzji, w którym ostatecznym arbitrem staje się nie prawda, lecz polityczna użyteczność.

Ostatecznie spór ten jest nie tylko różnicą w ocenie narzędzi polityki, lecz starciem dwóch fundamentalnie odmiennych filozofii człowieka. Platon zakłada, że nie wszyscy są zdolni do życia w prawdzie, a niektórzy wręcz potrzebują mitu, by sensownie funkcjonować. Wolniewicz zaś twierdzi, że to właśnie służba prawdzie czyni człowieka w pełni człowiekiem. Odebranie mu tego obowiązku w imię rzekomej ochrony jest w istocie aktem degradacji. Zestawienie to odsłania dramatyczny wybór: czy lepiej chronić wspólnotę za pomocą użytecznej iluzji, czy ryzykować jej spójność, trwając przy bezwzględnym nakazie prawdomówności.

Zasady pośrednie: kiedy kłamstwo staje się dopuszczalne

Kontratypy kłamstwa stanowią jedno z najsubtelniejszych zagadnień etyki prawdomówności, albowiem ujawniają fundamentalne napięcie między czystością zasady a jej praktycznym stosowaniem w realnym życiu. Bogusław Wolniewicz, rozpoczynając swą analizę, sięga po klasyczną definicję kłamstwa jako wypowiedzi wbrew myśli, lecz natychmiast dostrzega jej nadmierną pojemność. Nie każda bowiem nieprawda jest kłamstwem w sensie moralnie odrażającym. Uprzejme przemilczenie czy łagodna fikcja, jak w sytuacji oszczędzenia komuś przykrości po otrzymaniu nietrafionego prezentu, nie budzą tego samego sprzeciwu, co kłamstwo zrodzone z wyrachowania. Toteż Wolniewicz proponuje definicję ciaśniejszą: kłamać to mówić nieprawdę w sytuacji, w której należy mówić prawdę. Ciężar problemu przesuwa się więc z pytania „czy to, co powiedziano, jest zgodne z faktem?” na pytanie „czy w danej sytuacji istniał obowiązek powiedzenia prawdy?”. To właśnie otwiera pole do rozważań nad kontratypami.

Pojęcie kontratypu Wolniewicz zaczerpnął z prawa karnego, gdzie oznacza ono okoliczność wyłączającą bezprawność czynu, który formalnie spełnia znamiona przestępstwa – jak w przypadku obrony koniecznej.

W etyce kontratyp kłamstwa jest analogiczną sytuacją, w której powiedzenie nieprawdy nie podlega moralnej naganie, gdyż zostaje usprawiedliwione przez wyjątkowy kontekst. Takie sytuacje filozof nazywa etycznie anormalnymi, w odróżnieniu od normalnych, gdzie obowiązek prawdomówności jest bezdyskusyjny. Ich katalog nie jest z góry zamknięty, lecz tworzy się w toku doświadczenia i precedensów, gdzie każdy rozstrzygnięty przypadek staje się wzorcem dla przyszłych dylematów. Spór, jak zauważa autor, nie toczy się więc o to, czy kontratypy istnieją – bo istnieją – lecz o to, które przypadki można do nich zaliczyć. Kant odrzucał je w całości, twierdząc, że kłamstwo jest naganne zawsze, nawet wobec zabójcy pytającego o kryjówkę przyjaciela. Schopenhauer i Benjamin Constant stali na stanowisku przeciwnym, wskazując, że odmowa prawdy bywa niekiedy wręcz wymogiem etycznym.

Kontratypy można analizować z perspektywy motywów lub obiektywnej sytuacji. Motywacyjnie usprawiedliwiać nieprawdę może delikatność, lojalność, litość czy nawet strach, o ile dotyczy on zagrożenia dobra wyższego niż prawda w danym momencie. Natomiast wyrachowanie, próżność czy złośliwość nigdy nie mają mocy kontratypu. W ujęciu obiektywnym mamy z nim do czynienia na przykład wtedy, gdy prawda się komuś nie należy, bo mogłaby posłużyć złu, gdy odpowiadamy na pytanie niestosowne albo gdy stajemy wobec przymusu mówienia, którego złamanie jest usprawiedliwione ochroną innej, ważniejszej wartości.

Dopuszczenie kontratypów, jak wskazuje Wolniewicz, przenosi nas z etyki abstrakcyjnej do aksjologii konkretnej, gdzie rozstrzygnięcia wymagają roztropności i ważenia racji. Tu pojawia się centralne dla jego myśli pojęcie zasad pośrednich, które, w ujęciu Benjamina Constanta, służą adaptacji zasad pierwszych. Zasady pierwsze to ogólne, abstrakcyjne imperatywy, jak „mów prawdę” czy „nie zabijaj”, stanowiące moralny azymut. Problem w tym, że ich literalne stosowanie, bez uwzględnienia kontekstu, mogłoby prowadzić do skutków destrukcyjnych. Constant podaje przykład absolutyzmu prawdomówności, który zmusiłby nas do wydania niewinnego człowieka mordercy, czyniąc nas tym samym współwinnymi zbrodni.

Estetyka kłamstwa: fałsz jako deformacja rzeczywistości

Gdyby odwrócić tę fundamentalną relację, wówczas nie człowiek służyłby prawdzie, lecz kłamstwo zaczęłoby służyć człowiekowi – oczywiście ku jego własnej zgubie. Historia filozofii zna jedną z najbardziej prowokujących idei już u swych greckich początków, a mianowicie koncepcję „szlachetnego kłamstwa”, czyli „gennaios pseudos”, którą Platon wkłada w usta Sokratesa w swoim „Państwie”. Pada tam myśl, że dla dobra wspólnoty wolno, a nawet należy, posłużyć się mitem, który nie jest dosłownie prawdziwy, lecz pełni kluczową funkcję wychowawczą i spajającą „polis”.

Platon wyobraża sobie mityczny przekaz o „ziarnie metalu” tkwiącym w duszach ludzi – złotym, srebrnym lub spiżowym – aby uzasadnić naturalny porządek społeczny i zachęcić do lojalności wobec państwa. Kłamstwo staje się tu aktem politycznej troski, swoistym lekarstwem na potencjalny chaos i rozpad. W praktyce jest to jednak świadome wprowadzenie hierarchicznego mitu jako narzędzia władzy, z pełną świadomością jego nieprawdziwości przez tych, którzy go głoszą. Dla Wolniewicza taki pomysł byłby aksjologiczną herezją, gdyż nawet jeśli intencją jest dobro wspólnoty, kłamstwo pozostaje kłamstwem, a każde jego użycie osłabia samo medium prawdy. W jego ujęciu „szlachetne kłamstwo” to oksymoron, bowiem kłamstwo może być zręczne, skuteczne, nawet wzniosłe w swej retoryce, ale nigdy szlachetne.

Platon mógłby się bronić, argumentując, że państwo wymaga mitów integrujących, ponieważ większość ludzi nie jest w stanie udźwignąć pełnej, często brutalnej prawdy, która rozbija więzi, zanim rozum zdąży je scalić. Wolniewicz odrzuciłby to jako niebezpieczny paternalizm, prowadzący nieuchronnie do normatywnego rozkładu. Kto bowiem raz pozwolił sobie na kłamstwo „dla dobra innych”, ten zaczyna tworzyć zamknięty system iluzji, w którym granice dobra wyznacza już nie prawda, lecz wygoda i użyteczność. Ostatecznie spór ten jest nie tylko różnicą w ocenie narzędzi polityki, ale starciem dwóch odmiennych filozofii człowieka. Platon zakłada, że nie wszyscy są zdolni do życia w prawdzie, a niektórzy wręcz potrzebują mitu do funkcjonowania. Wolniewicz zaś twierdzi, że to właśnie służba prawdzie czyni człowieka w pełni człowiekiem, a odebranie mu tego obowiązku w imię rzekomej ochrony jest w istocie jego degradacją.

Zestawienie to odsłania dramatyczny wybór: czy lepiej jest chronić wspólnotę za pomocą iluzji, czy ryzykować jej spójność, trwając przy bezwzględnej prawdomówności? Wolniewicz odpowiada bez wahania, że prawda jest wartością nadrzędną, ponieważ stanowi warunek samego istnienia autentycznej wspólnoty. Jeśli rzeka zostanie zatruta u źródła, żaden mit nie przywróci jej czystości.

Kontratypy kłamstwa należą do najbardziej subtelnych zagadnień etyki, ponieważ ujawniają napięcie między absolutną zasadą a jej stosowaniem w realnym życiu. Bogusław Wolniewicz rozpoczyna analizę od klasycznej definicji kłamstwa jako „mendacium”, czyli wypowiedzi wbrew myśli, lecz szybko dostrzega jej nadmierną szerokość. Nie każda nieprawda jest wszak kłamstwem w sensie moralnie nagannym; uprzejme przemilczenie czy łagodna nieprawda, by oszczędzić komuś przykrości po otrzymaniu nietrafionego prezentu, nie budzą tej samej reakcji co kłamstwo z wyrachowania. Dlatego Wolniewicz proponuje definicję ciaśniejszą: kłamać to mówić nieprawdę w sytuacji, w której należy mówić prawdę. Sedno problemu przesuwa się więc z pytania „czy to, co powiedziano, jest zgodne z faktem?” na pytanie „czy w danej sytuacji istniał obowiązek powiedzenia prawdy?”. To właśnie otwiera pole do rozważań nad kontratypami.

Pojęcie kontratypu Wolniewicz zaczerpnął z prawa karnego, gdzie oznacza ono sytuację, w której czyn spełniający znamiona przestępstwa nie jest bezprawny z uwagi na szczególne okoliczności, jak w przypadku obrony koniecznej. W etyce kontratyp kłamstwa to okoliczność, w której powiedzenie nieprawdy nie podlega

moralnej naganie, gdyż jest usprawiedliwione przez kontekst. Sytuacje takie filozof nazywa etycznie anormalnymi, w odróżnieniu od normalnych, gdzie obowiązek prawdomówności jest bezwzględny. Ich katalog nie jest z góry zamknięty, lecz powstaje w toku doświadczenia i precedensów. Każdy nowy przypadek, który rozstrzygniemy jako usprawiedliwiony, staje się wzorcem dla podobnych sytuacji w przyszłości. Spór nie toczy się więc o to, czy kontratypy istnieją – bo istnieją – lecz o to, które przypadki można do nich zaliczyć. Kant odrzucał je w całości, utrzymując, że kłamstwo jest zawsze naganne, nawet wobec zabójcy pytającego o ukrywającego się przyjaciela. Schopenhauer i Benjamin Constant byli przeciwnego zdania, wskazując, że niekiedy odmowa prawdy jest wręcz wymogiem etycznym.

Kontratypy można ujmować od strony motywów lub od strony obiektywnej sytuacji. Motywacyjnie usprawiedliwiać może delikatność, lojalność, litość czy strach, o ile dotyczy on zagrożenia dobra wyższego niż prawda w danym momencie. Natomiast wyrachowanie, wygoda, próżność czy złośliwość nigdy nie mają mocy kontratypu. W ujęciu obiektywnym mamy z nim do czynienia na przykład wtedy, gdy prawda się komuś nie należy, bo mogłaby posłużyć złu, gdy podmiot odpowiada na pytanie niestosowne albo gdy staje wobec przymusu mówienia, którego naruszenie jest usprawiedliwione ochroną innej wartości.

Wolniewicz wskazuje, że dopuszczenie kontratypów przenosi nas z etyki abstrakcyjnej do aksjologii konkretnej, gdzie rozstrzygnięcia są trudne i wymagają roztropności. Tu pojawia się centralne dla jego myśli pojęcie zasad pośrednich, które, w ujęciu Benjamina Constanta, służą adaptacji zasad pierwszych. Zasady pierwsze to ogólne, abstrakcyjne imperatywy, jak „mów prawdę” czy „nie zabijaj”, stanowiące moralny azymut. Problem w tym, że ich literalne stosowanie, bez uwzględnienia kontekstu, mogłoby prowadzić do skutków destrukcyjnych. Constant podaje przykład absolutyzmu prawdomówności, który zmusiłby nas do wydania niewinnego człowieka mordercy, czyniąc nas współwinnymi zbrodni. Zasady pośrednie pełnią funkcję „przepisów wykonawczych” – uregulowanych obyczajem i rozsądkiem wyjątków, które pozwalają zastosować zasadę pierwszą w konkretnej sytuacji życiowej.

Autor posługuje się sugestywną metaforą żeglugi. Zasada pierwsza to polecenie „płynąć na wschód”. Na drodze mogą jednak pojawić się skały czy prądy, zmuszające do chwilowego odchylenia kursu. Zasada pośrednia jest właśnie takim odchyleniem – najmniejszym możliwym, które pozwala ominąć przeszkodę, nie tracąc z oczu ostatecznego celu. Zasady te nie są relatywizacją wartości, lecz ich ochroną przed wypaczeniem w realnych, złożonych warunkach. Dzięki nim moralność zachowuje swoją integralność, a jednocześnie pozostaje zdolna do funkcjonowania w świecie, w którym wartości często wchodzą ze sobą w bolesny konflikt. Wolniewicz pokazuje więc, że kontratypy kłamstwa nie są furtką dla dowolnego naginania prawdy, lecz narzędziem racjonalnej adaptacji norm moralnych do życia, które nigdy nie jest wolne od kolizji i napięć. W świecie, gdzie absolutyzm zasady łatwo może stać się narzędziem zła, to właśnie zasady pośrednie, wyłaniane przez precedensy i osadzone w roztropnym ważeniu racji, pozwalają prawdzie przetrwać bez utraty jej sensu.

Upadek normotypu destabilizuje współczesną demokrację

Analiza ta nieuchronnie wkracza w sferę polityki, albowiem jeśli kłamstwo jest w swej istocie odrażające, to każdy ustrój, który je toleruje, niechybnie zaraża się jego brzydotą. Autor osadza ten problem w szerszym procesie, który określa mianem upadku normotypu cywilizacyjnego, czyli stopniowym odchodzeniu od wzorca kulturowego ukształtowanego przez chrześcijaństwo. Wzorca, w którym prawda stanowiła wartość naczelną, a prawdomówność uznawaliśmy za zasadę niepodlegającą negocjacjom.

Krytyce poddane zostają „herkulesowe wysiłki" mające na celu przekształcenie tego normotypu w wariant „humanistyczny", gdzie na piedestale postawiono „człowieka" i jego „godność". W tej nowej hierarchii prawda została zdegradowana do roli narzędzia, które ma służyć człowiekowi, co rodzi fundamentalny paradoks. Staje się ona bowiem wartością warunkową, którą można głosić tylko wtedy, gdy nie „szkodzi godności". Ta z kolei niebezpiecznie łatwo bywa mylona z wizerunkiem, reputacją, a nierzadko z czysto partykularnym interesem.

W praktyce oznacza to, że zasada prawdomówności w wersji humanistycznej (H) zyskuje nowe, niepokojące brzmienie: „Mów prawdę, chyba że mogłoby to zaszkodzić czyjejś godności". Autor dostrzega w tym zapisie furtkę, która staje się licencją na sądowe podtrzymywanie podrabianych wizerunków, ochronę fikcji i tłumienie wszelkiej krytyki pod pretekstem obrony dóbr osobistych. Skutek jest łatwy do przewidzenia: postępująca erozja zaufania społecznego, rozplenienie się kłamstwa jako stylu życia i ostateczna utrata „kapitału moralnego" gromadzonego przez stulecia.

Kluczowe staje się zatem rozróżnienie między godnością rzeczywistą a jej atrapą. Prawda nigdy nie niszczy autentycznej godności; niszczy jedynie fasady wzniesione na fundamencie kłamstw. Gdy instytucje państwowe zaczynają mylić te dwa pojęcia, ochrona godności przeistacza się w ochronę iluzji, a to, co miało być szlachetnym humanizmem, zamienia się w systemową zgodę na fałsz.

Dalszy ciąg tego procesu uderza w samą demokrację, której jedyna autentyczna legitymacja, jak zauważa autor, płynie z otwierania przestrzeni publicznej na swobodną krytykę, a tym samym – na ekspansję prawdy. Tam, gdzie krytyka jest dławiona, kłamstwo zaczyna kwitnąć, a wraz z nim postępuje rozkład demokratycznego porządku. Jeśli normotyp upada, demokracja traci swoje najgłębsze uzasadnienie i staje się zaledwie pustą procedurą.

Puenta jest gorzka. „Ojciec kłamstwa istnieje", stwierdza autor, a ci, którzy promują zasadę (H), naiwnie sądzą, że do jego pokonania wystarczą im humanistyczne egzorcyzmy. Przekonanie, że można wygnać zło, jednocześnie zachowując dla siebie przywilej jego stosowania w imię „wyższych racji", jest w jego oczach samym rdzeniem diabelskiej ironii.

Jeśli normotyp upada, demokracja traci swoje najgłębsze uzasadnienie i staje się zaledwie pustą procedurą. Puenta jest gorzka. „Ojciec kłamstwa istnieje”, stwierdza autor, a ci, którzy promują zasadę (H), naiwnie sądzą, że do jego pokonania wystarczą im humanistyczne egzorcyzmy. Przekonanie, że można wygnać zło, jednocześnie zachowując dla siebie przywilej jego stosowania w imię „wyższych racji”, jest w jego oczach samym rdzeniem diabelskiej ironii.

Inspiracje

[1] **"„O pojęciu kłamstwa i zasadzie prawdomówności”"** Bogusław Wolniewicz

Polski filozof i logik, profesor Uniwersytetu Warszawskiego (1963-1998). Znany jako tłumacz i komentator Ludwiga Wittgensteina. Twórca ontologii sytuacyjnej, specjalizował się w filozofii religii i filozofii nowożytnej.

Polish philosopher and logician, professor at the University of Warsaw (1963-1998). Known as a translator and commentator of Ludwig Wittgenstein. He created situational ontology and specialized in philosophy of religion and modern philosophy.

University of Warsaw

Literatura uzupełniająca

Książki

Autorzy przywoływani w artykule:

[1] **"Filozofia i wartości"**

Bogusław Wolniewicz

1993 | Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego

[2] **"Filozofia i wartości II"**

Bogusław Wolniewicz

1998 | Wydział Filozofii i Socjologii UW

[3] **"Ontologia sytuacji"**

Bogusław Wolniewicz

1985 | Państwowe Wydawnictwo Naukowe

[4] **"Rzeczy i fakty. Wstęp do filozofii pierwszej Wittgensteina"**

Bogusław Wolniewicz

1968 | Państwowe Wydawnictwo Naukowe

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[5] **"Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education"**

Nel Noddings

1984 | University of California Press

[6] **"Contingency, Irony, and Solidarity"**

Richard Rorty

1989

Google Scholar

[7] **"In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development"**

Carol Gilligan

1982 | Harvard University Press

Google Scholar

[8] **"Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu"**

Henryk Elzenberg

1963 | Państwowy Instytut Wydawniczy

Google Scholar

[9] **"Mapping the Moral Domain: A Contribution of Women's Thinking to Psychological Theory and Education"**

Carol Gilligan, Janice Attanucci, Nona P. Lyons, Blythe Clinchy

1989 | Harvard University Press

Google Scholar

[10] **"Metaphysics"**

Aristotle

-350 | Unknown

Google Scholar

[11] **"Nicomachean Ethics"**

Aristotle

-350 | Unknown

Google Scholar

[12] **"Philosophy and the Mirror of Nature"**

Richard Rorty

1979 | Princeton University Press

Google Scholar

[13] **"Philosophy of Education"**

Nel Noddings

1995 | Westview Press

[14] **"Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking"**

William James

1907 | Longmans, Green, and Co.

Google Scholar

[15] **"Summa Contra Gentiles"**

Thomas Aquinas

1264 | Various publishers

Google Scholar

[16] **"Summa Theologica"**

Thomas Aquinas

1273 | Various publishers

Google Scholar

[17] **"The Republic"**

Plato

-380 | Multiple publishers; originally written in ancient Greece

Google Scholar

[18] **"The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature"**

William James

1902 | Longmans, Green, and Co.

Google Scholar

[19] **"Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii"**

Henryk Elzenberg

1966 | Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Google Scholar

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] "Normotyp cywilizacyjny społeczności internetowych: o tożsamości społecznej w sieci"

Bogusława Lewandowska Gruszka

2012

[2] "Henryka Elzenberga krytyka koncepcji etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego"

Stefan Konstańczak

2017 | Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria

Google Scholar

[3] "Ewolucja aksjologii Elzenberga w świetle jego tekstów. Analiza filologiczno-filozoficzna"

Jan Zubelewicz

2017 | Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria

Google Scholar

[4] "De Ente et Essentia"

Thomas Aquinas

1256 | N/A

Google Scholar

[5] "Anormalna sytuacja motywacyjna – aspekty psychologiczne i prawnokarne"

Damian Drabik

2024 | Acta Iuris Stetinensis

Google Scholar

[6] "In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and of Morality"

Carol Gilligan

1977 | Harvard Educational Review

Google Scholar

[7] "The Language of Care Ethics"

Nel Noddings

2012 | Knowledge Quest

[8] "Moral Education in an Age of Globalization"

Nel Noddings

2010 | Educational Philosophy and Theory

[9] **"Caring for the ethical ideal: Nel Noddings on moral education"**

Daniel Vokey

2004 | Journal of Moral Education

[10] **"The Will to Believe"**

William James

1896 | The New World

Google Scholar

[11] **"Philosophical Conceptions and Practical Results"**

William James

1898

[12] **"William James: Pragmatism, Social Psychology and Emotions"**

Jack Barbalet

2014

Google Scholar

[13] **"Objectivity, Relativism, and Truth"**

Richard Rorty

1991

Google Scholar

[14] **"Truth and Progress"**

Richard Rorty

1998

Google Scholar

[15] **"The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns"**

Benjamin Constant

1819 | Speech at the Royal Athenaeum of Paris

Google Scholar

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[16] **"Wittgensteinian Foundations of Non-Fregean Logic"**

Bogusław Wolniewicz

1971 | Contemporary East European Philosophy

[17] **"Zur Semantik des Satzkalkuels; Frege und Wittgenstein"**

Bogusław Wolniewicz

1973 | Der Mensch - Subjekt und Objekt. Festschrift für Adam Schaff. Europaverlag

[18] **"Poniatije fakta kak modalnego opieratora"**

Bogusław Wolniewicz

1974 | Fiłasofia w sowriemiennom mire. Fiłosofia i łogika, Izd. Nauka, Moskwa

APA ONE Publishing System

Fundacja Dobre Państwo © 2026

Article ID: 8a571340-bb10-4986-93be-af0393dd91e4