

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

O POJĘCIU KŁAMSTWA I ZASADZIE PRAWDOMÓWNOŚCI

1. Definicja. Według określenia klasycznego „kłamstwo” (*mendacium*) jest to *locutio contra mentem* – „wypowiedź wbrew myśli”, czyli niezgodna z przekonaniem. Potraktujmy odąd zwrot „mówić nieprawdę” jako skrót dla zwrotu „wypowiadać się niezgodnie z przekonaniem”, a „mówić prawdę” jako skrót dla zwrotu „wypowiadać się zgodnie z przekonaniem”. Klasyczne określenie kłamstwa przybiera teraz postać definicji

(D1) kłamać = mówić nieprawdę.

W domyśle przyjmujemy odąd stale, że chodzi o mówienie nieprawdy świadome, tzn. gdy mówiący wie, jak jest naprawdę. Możliwość, że mówi ją nieświadomie, komplikuje sprawę formalnie, ale dla meritum nie ma znaczenia.

Klasyczna definicja kłamstwa jest za szeroka: nie zawsze powiedzenie nieprawdy uznamy za kłamstwo. Ktoś robi nam prezent i pyta, jak się podoba. Prezent jest chybiony, ale odpowiadamy, że bardzo, bo nie chcemy robić tamtemu niepotrzebnej przykrości. Powiedzieliśmy nieprawdę, lecz nikt rozsądny nie uzna tego za kłamstwo, za coś godnego potępienia.

Definicja D1 jest za szeroka, bo w treści jej definiensa brakuje czegoś, co jest zawarte w treści jej definiendum, mianowicie o c e n y, i to wyraźnie ujemnej. Rzecz komuś „kłamiesz” to obelga; rzecz „mówisz nieprawdę” to konstatacja lub co najwyżej wyrzut. Brak oceny w definiensie przy jej obecności w definiendum sprawia, że definicja D1 nie jest adekwatna: jej lewa strona mówi więcej niż prawa i ma tym samym węższy zakres.

Dlatego zastępujemy definicję D1 inną, ciaśniejszą. Oto ona:

(D2) kłamać = mówić nieprawdę w sytuacji, gdy należy mówić prawdę.

Jej adekwatność nie budzi wątpliwości. Kto w sytuacji, gdy należy mówić prawdę, mówi nieprawdę, ten kłamie; i odwrotnie: kto kłamie, ten w sytuacji, gdy należy mówić prawdę, mówi nieprawdę.

Narzuca się pytanie, kiedy wobec tego należy mówić prawdę, w jakiej sytuacji? Jeżeli odpowiemy „zawsze” czyli „w każdej”, to relatywizację kłamstwa do sytuacji tym kwantyfikatorem wygasimy. Czy dana wypowiedź jest kłamstwem, nie zależy już wtedy od sytuacji domniemanego kłamcy. W tym więc wypadku definicja D2 pokryje się zakresowo z definicją D1.

Czy definicja D2 nie jest teraz za ciasna? Przykład z prezentem na to by wskazywał, bo kłamstwo grzecznościowe jest jednak kłamstwem, a pod definicję D2 nie podpada. – Otóż to nie szkodzi. Wbrew pozorowi językowemu kłamstwo grzecznościowe nie jest kłamstwem, jak udawana radość nie jest radością. Wobec definicji D2 przydawka „grzecznościowe” nie jest dla terminu „kłamstwo” przydawką determinującą: nie wyodrębnia części jego zakresu. Jest przydawką modyfikującą, czyli zmienia sam sens terminu i cały jego zakres – jak król pikowy nie jest pewną odmianą królów, tylko kartą do gry. (W sprawie różnych logicznie rodzajów przydawek patrz T. Czeżowski *Główne zasady nauk filozoficznych*, wyd. III, Wrocław 1959, s. 90.)

Czy jednak w definicji D2 nie objaśnia się *obscuri per obscurius*, jednego ciemnego pojęcia drugim jeszcze ciemniejszym? Termin „kłamstwo” ma przecież dość wyraźny zakres stosowalności, natomiast wyrażenie „sytuacja, w której należy mówić prawdę” zdaje się w swojej nieokreśloności niemal bez treści. Czy nie czyni to definicji D2 jałową? Chyba nie, ale wskaźmy jedynie, że definicja D2 zacieśnia definicję D1 do adekwatności. Gdyby była logicznie jałowa jak tautologia (w rodzaju „w Polsce jest jak jest”, „Prezydent powiedział, co powiedział”), to niczego zacieśnić by nie mogła. Definicja nie usuwa trudności etycznych

z pojęcia kłamstwa, ale je dokładniej lokalizuje. Będzie o tym mowa w punkcie następnym.

Czytamy (A. Sporniak o *Mini wykładach* Kołakowskiego, „Tygodnik Powszechny” z marca 1997), że w moralistyce chrześcijańskiej znany jest sposób rozumienia kłamstwa jako „zatajenia prawdy należnej”. Sposób zdaje się doskonały, bo obejmuje również kłamstwo przez przemilczenie. W naszej terminologii wyglądałby tak:

(D3) kłamać = nie mówić prawdy w sytuacji, gdy ją mówić należy.

Definicja D3 jest ogólniejsza niż D2: obejmuje nie tylko kłamstwa aktywne, czyli mówienie nieprawdy, lecz i pasywne, czyli niemówienie prawdy. Rodzi to nowe kwestie logiczne i etyczne, ale podjęcie ich tutaj w całej ogólności nie jest konieczne. Poprzestajemy na ciśniejszym rozumieniu „kłamstwa” według definicji D2.

2. Zasada. Pojęcie kłamstwa jest sprzężone z zasadą prawdomówności. To do niej odsyła się w definicji D2 klauzulą, która piętno kłamstwa uzależnia od sytuacji kłamcy. Tam też trzeba szukać odpowiedzi na pytanie, kiedy mówić prawdę, a kiedy nie. Trudności ze zdefiniowaniem kłamstwa płyną przede wszystkim z tego, że treść owej zasady chce się wtłoczyć w jego definicję. Tymczasem definicja to jedynie objaśnienie słowa, tutaj słowa „kłamstwo”. Definiowanie jest sprawą logiki, ale nie formułowanie przy tym ukradkiem prawideł moralnych. Te są sprawą etyki: trafnego skodyfikowania pewnej normy składającej się na nasz *n o r m o t y p* cywilizacyjny – na zespół norm i wartości wyższych, który cechuje i ożywia naszą cywilizację. (Pojęcie „normotypu” pojawia się bez definicji w pracy dra Roberta Piotrowskiego *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, Warszawa 2003, s. 123-133, wprowadzone tam w rozważaniach nad myślą Feliksa Konecznego. Stamtąd je też wzięliśmy.)

Każda definicja objaśnia pewne pojęcie przez inne pojęcia, a te również mogą wymagać objaśnień, czyli dalszych definicji. Regres definicyjny musi jednak mieć swój kres. Od czasu Hilberta *Grundlagen der Geometrie* (1899) wiadomo, że kresem tym są zawsze pierwsze założe-

nia jakiejś teorii: jej aksjomaty, zasady, czy postulaty, którymi charakteryzuje ona swoje niedefiniowane już pojęcia pierwotne. (Dla geometrii byłyby nimi np. „punkt”, „prosta”, „kąć”). Porównując ciąg definicji danego pojęcia z łańcuchem kotwicznym można rzec, że owe pierwsze założenia są kotwicą, którą owo pojęcie i jego definicja zaczepiają się o grunt rzeczywistości. Tak jest również z pojęciem kłamstwa i definicją D2: kotwicą jest im zasada prawdomówności. Dopiero ona precyzuje – na ile sama jest sprecyzowana – w jakich konkretnie sytuacjach należy mówić prawdę, a w jakich nie. Bez tego zakotwiczenia łańcuch logiczny biegnący od definicji D2 zawiśnie w wodzie.

Trywialnie zasadę prawdomówności łączą z pojęciem kłamstwa dwie równoważności:

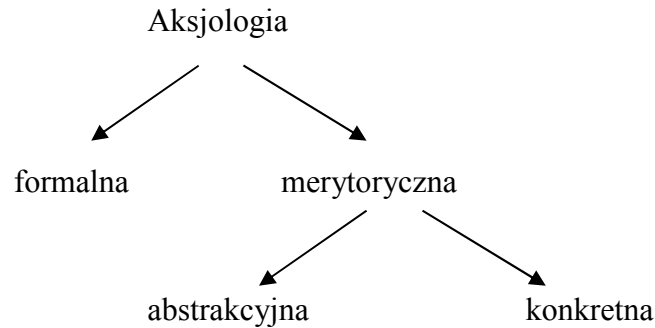
X kłamie X narusza zasadę prawdomówności
 X mówi nieprawdę w sytuacji, gdy należy mówić prawdę.

Takie połączenie jest poprawne, ale nie mówi nic o treści zasady, ani nawet o jej formie. Inaczej mielibyśmy błędne koło w objaśnianiu: kłamstwa przez prawdomówność, a prawdomówności przez kłamstwo.

Zasady prawdomówności nie da się ująć jedną zwięzłą formułą. Przyrównując nasz normotyp cywilizacyjny do świętej księgi tej cywilizacji, można rzec, że zasada prawdomówności jest w niej nie jednym zdaniem, lecz całym rozdziałem tak właśnie zatytułowanym. Ma on wypełniać treścią następujący schemat formalny: „mów zawsze prawdę, chyba że zachodzi sytuacja s_1 lub s_2 lub ... lub s_i lub ...”. Funktor prawdziwościowy „chyba że” jest tu jak wszędzie znakiem antyrównoważności: „ p chyba że q ” znaczy „ $p \quad \neg q$ ”. Np. „luty ma 28 dni, chyba że rok jest przestępny” znaczy „luty ma 28 dni zawsze i tylko, gdy rok nie jest przestępny”.

3. Elzenbergianum. Elzenberg dzielił aksjologię – w jego terminologii teorię wartości nie-utilitytarnych – na formalną i merytoryczną. (Patrz Ulrich Schrade: *Aksjologia formalna Henryka Elzenberga*. „Studia Filozoficzne” nr 12/1986; albo nasz artykuł *Z aksjologii Elzenberga*. „Etyka” nr 25/1990 lub przedruk w *Filozofia i wartości*. Warszawa

1993.) Idąc za Elzenbergiem, dzielimy drugi człon jego podziału dalej na aksjologię abstrakcyjną i konkretną, generalizując tak jego podział etyki. (Patrz nasz artykuł *Etyka abstrakcyjna i konkretna* w księdze pamiątkowej dla Mariana Przełęckiego „Nauka i język”. Warszawa 1994, albo przedruk w *Filozofia i wartości II*. Warszawa 1998). Systematyka aksjologii przedstawia się więc następująco:



Drugi podział do aksjologii formalnej się nie stosuje, bo ta jest czysto opisowa, gdy tamta – normatywna.

Nasze uwagi obracały się dotąd w sferze aksjologii formalnej; do niej też należy podany schemat formalny. Z chwilą jednak, gdy zmienne sytuacyjne s_i próbujemy zastąpić w nim pełnymi zdaniem, przechodzimy na grunt aksjologii merytorycznej. Wstawianie za te zmienne opisów określonych sytuacji życiowych przestaje wtedy być aktem czysto intelektualnym, a staje się wyznaniem wiary: opowiedzeniem się za normotypem naszej cywilizacji, tej w rdzeniu swoim chrześcijańskiej. Normotypu własnej cywilizacji nie sposób opisywać tak, jak etnologia opisuje normotyp cudzej: obojętnie. Kto sądzi, że to czyni, ten albo się myli, albo już do tej cywilizacji nie należy. Ona bowiem jest nam *m i a r ą*, inna nie istnieje.

Najsłynniejszym opisem sytuacji s_i jest oczywiście Ósme Przykazanie: „nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu”. Nie wchodzi on wprawdzie w schemacie na miejsce żadnego s_i , ale wskazuje taką sytuację, która je wszystkie jako ewentualne usprawiedliwienia fałszu wyklucza: sytuację świadczenia przed sądem na czyjąś niekorzyść.

Jednak i to przykazanie jest w istocie całym podrozdziałem wymienionej księgi, bo co robić, gdy ma się przed sobą sąd krzywoprzysiężny? I kto w ogóle jest w sądzie naszym „bliźnim”? Według normotypu tej cywilizacji, z której owa słynna formuła historycznie się wywodzi, bliźnim jest tylko współplemieniec i współwyznawca Jahwe – nikt inny. Natomiast według normotypu naszego, chrześcijańskiego, bliźnim jest każdy człowiek bez wyjątku. Formułę tę można by jednak rozumieć jeszcze inaczej: że każdemu bliźnim jest tylko jego współplemieniec, członek własnego plemienia, niekoniecznie tego historycznie wyróżnionego.

Wszystko to dobrze się zgadza z Elzenbergiem. W jego rękopisach można znaleźć – o czym kiedyś pisaliśmy – krótkie objaśnienie, jak wyobrażały sobie swoją własną aksjologię merytoryczną. Otóż tak: „najpierw deklaracja *to cenię* – a potem 300 stron wyliczenia”. Byłaby to zatem goła inwentaryzacja wartości naszego normotypu, prosta ich lista. Listy też mają swoją logikę (patrz Peter Geach: *Reference and Generality*. Ithaca 1962, r. 7 „The logic of lists”). Rozumiem, że wszelkie zabiegi logiczne na takiej „liście Elzenberga” (patrz nasz *Hedonizm i obowiązek*. „Edukacja Filozoficzna” 43/2007, s. 18), jak klasyfikacja jej pozycji, subsumowanie jednych pod drugie, czy ocena ich wzajemnej zgodności, Elzenberg zaliczyłby już do aksjologii formalnej.

Podobnie byłoby z zasadą prawdomówności: najpierw zalecenie abstrakcyjne *mów zawsze prawdę*; a potem kilkaset stron opisu konkretnych sytuacji życiowych, które to zalecenie zawieszają lub nawet zastępują przeciwnym „mów wtedy nieprawdę!”. Elzenbergizm nie jest utopijny.

4. Formalia. Rozwińmy trochę nasz schemat formalnie. Niech p^+ będzie skrótem bezokolicznika „mówić prawdę”, p^- zaś – „mówić nieprawdę”. Logicznie są to zatem dwie stałe. Podlegają one operatorowi powinności O (od *obligare* = „wiązać, zobowiązywać”): Op^+ = „należy mówić prawdę”, Op^- = „należy mówić nieprawdę”. W formie osobowej to samo wyraża tryb rozkazujący: „mów prawdę”, „mów nieprawdę”.

Zasadę prawdomówności piszemy teraz schematycznie tak:

(Z) Op^+ chyba że $s_1 \quad s_2 \quad \dots \quad s_i \quad \dots$;

albo równoważnie tak:

(Z') $Op^+ \quad \neg s_1 \quad \neg s_2 \quad \dots \quad \neg s_i \quad \dots$.

Podmiot przyjmujemy za ustalony. Formułom Op^+ i Op^- odpowiadają dwie jego przeciwne sytuacje moralne. Niewiadome s_i markują pewne mogące się podmiotowi przytrafić sytuacje zewnętrzne – fizyczne lub społeczne.

Równanie Z' rozwiązuje się w ten sposób, że na wycucie moralne wyszukujemy kolejne sytuacje, które zawieszałyby imperatyw „mów prawdę”. Szukamy tak długo, aż się nam wyda, żeśmy listę niewiadomych w Z' wyczerpali.

Sytuacje, w których imperatyw Op^+ przestaje obowiązywać, są dwojakiego rodzaju. Mogą powodować bądź jedynie jego zawieszenie $\neg Op^+$, jak w przykładzie z chybionym prezentem; bądź zastępować go kontrimperatywem Op^- , jak w zeznaniach przed krzywoprzysiężnym sądem. Zachodzi oczywisty związek

(1) $Op^- \quad \neg Op^+$,

lecz nie na odwrót, gdyż „mów nieprawdę” to nie to samo co „nie mów prawdy”. Drugie znaczy „mów nieprawdę lub milcz”.

Nazwijmy sytuację, w której należy mówić prawdę, „sytuacją etycznie normalną”, a wszystkie inne „etycznie anormalnymi”. Mówić prawdę jest normą, reszta to anomalie. W tej asymetrii mówienia prawdy i mówienia nieprawdy – bo z definicji częstotliwość normy jest większa niż anomalii – uwidacznia swoją obecność w naszym normotypie zasada prawdomówności. Operator O wyraża nacisk normotypu na wolę podmiotu i stwarza mu tym pewną sytuację moralną. Efekt tego nacisku zależy jednak również od przyrodzonego podmiotowi indywidualnie kierunku woli, który bywa osobniczo różny: są ludzie z natury swojej prawdomówni i są ludzie z natury kłamliwi. Słowa, jakie podmiot wy-

powiada w sytuacji, gdy coś mówić trzeba, są zatem wypadkową dwu sił duchowych: zewnętrznej normotypu i wewnętrznej charakteru.

Sytuacja może być etycznie anormalna dwojako: słabo i silnie. Jest słabo anormalna, gdy zachodzi $\neg Op^+$ i $\neg Op^-$: gdy wolno mówić nieprawdę, lecz wolno też prawdę (jak w przykładzie z prezentem). Jest silnie anormalna, gdy mamy Op^- : gdy należy mówić nieprawdę (jak w przykładzie z sądem krzywoprzysiężnym). Dwoistość sytuacji etycznie anormalnych komplikuje sprawę formalnie, a jeszcze bardziej komplikuje ją to, że para (p^+, p^-) nie wyczerpuje możliwych reakcji podmiotu na sytuację. Jest bowiem ewentualność trzecia: $p^o =$ „milczeć”. Czy jest więc tak, że gdy w danej sytuacji wolno wedle uznania mówić bądź prawdę, bądź nieprawdę, to należy milczeć:

$$(2) \quad \neg Op^+ \quad \neg Op^- \quad Op^o \quad (?)$$

Być może, ale w owym milczeniu p^o pojawi się dwuznaczność dalsza. Wskazują na nią dwa na pozór sprzeczne powiedzenia łacińskie: „milcząc krzyczą” (*dum tacet clamant*), oraz „kto milczy, widać się godzi” (*qui tacet, consentire videtur*). Sprzeczność jest pozorna, bo są różne rodzaje milczenia. Jest cała jego mowa, a w niej prawda i fałsz, więc także możliwość kłamstwa. Kłamstwa przez przemilczenie omawiać tu jednak nie będziemy.

5. Konfliktowość. Definicję kłamstwa możemy teraz zapisać krócej: kłamać to mówić nieprawdę w sytuacji etycznie normalnej. Takie osłabienie imperatywu prawdy jest usprawiedliwione faktem, że choć prawda jest wartością naczelną, nie znaczy to jeszcze, że jest najwyższą. Najwyższa stanowiłaby aksjologiczny absolut, a takiego nasz normotyp nie zawiera.

Wyrażając się algebraicznie, w porządku wartości „wyższa – niższa” prawda stanowi jedynie *maximum*, nie *supremum*. Jest wartością, od której nie ma tam wyższych, co nie znaczy jednak, że wszystkie inne są niższe; mogą bowiem być równie wysokie. Wartości naczelných, czyli elementów maksymalnych jest w naszym normotypie kilka lub może kilkanaście; i w tym porządku są one wzajemnie nieporównywalne.

Obecność wartości nieporównywalnych sprawia, że normotyp staje się wewnątrznie konfliktowy. Są sytuacje życiowe, których generalnie rozstrzygnąć w nim nie sposób; np. co ważniejsze: prawda czy liłość? A jednak rozstrzygać je musimy, więc to czynimy, etycznie na chybił trafił. Tak powstają sytuacje etycznie anormalne: dwie wartości naczelne zderzają się czołowo w realnym konflikcie życia. Normotypem bezkonfliktowym byłby taki, który ma swoje aksjologiczne *supremum*: w którym istnieje tylko jedna wartość maksymalna, a wszystkie inne jej „służą”. Nasz normotyp taki nie jest.

6. „Humanizm”. Czynione są herkulesowe wysiłki – jak chociażby narzucanie Europie tzw. *Karty praw podstawowych* proklamowanej na konferencji Rady Europejskiej w Nicei 7 grudnia 2000 r. – by przerobić chrześcijański normotyp cywilizacyjny na bezkonfliktowo „humanistyczny”. Ma być tylko jedna wartość naczelna, której służą wszystkie inne. Tym aksjologicznym *supremum* jest CZŁOWIEK. Pozostałe wartości, dotąd naczelne, stają się wobec tego absolutu instrumentalne, a wśród nich prawda i prawdomówność. Prawda ma być cenna tylko o tyle, o ile służy człowiekowi. To on rzuca na nią swój nieziemski blask, nie ona na niego.

Absolut CZŁOWIEK występuje zwykle pod postacią swoich awatarów, wcieleń bardziej przystępnych: jako „życie ludzkie”, jako „osobowość”, albo jako „osoba ludzka”, a ostatnimi laty także jako „godność”. Zawołanie, że „życie jest wartością najwyższą”, słyhać w krąg, a „godność ludzka” stoi na samym czele owej *Karty* jako jej *Artykuł 1*. W tym samym roku ukazał się również *Manifest humanistyczny 2000* promulgowany przez jakąś Międzynarodową Akademię Humanizmu przy prowincjonalnym uniwersytecie stanowym w Buffalo, USA – licha imitacja *Manifestu Komunistycznego* z 1848 roku. Wśród dziewięciu „kluczowych zasad etyki humanizmu” znajdujemy tam jako przykazanie pierwsze, że „wartością naczelną jest godność i autonomia jednostki” (s. 31 wydania polskiego przez „Książkę i Prasę”).

Prawda ma podlegać awatarowi „godności”, on nią zawiaduje. Polski Trybunał Konstytucyjny obwieścił w grudniu 2006 r. ustami swojego przewodniczącego, sędziego Jerzego Stępnia, taką oto zdumiewającą

nowość: „Myśmy w swoich orzeczeniach powiedzieli, że najwyższą wartością jest godność, a nie prawda. [...] Prawda nie jest w naszym porządku konstytucyjnym najwyższą wartością”. (Por. T. Sommer: *Wolniewicz – Zdanie własne*. Warszawa 2010, s. 207.) Animuszu przeciw prawdzie dodała sędziemu Stępniewi zapewne owa *Karta*, a może też ów *Manifest*, bo wątpliwe, by tę nową zasadę wymyślił sam; choć nie wątpimy, że faktycznie i on, i cały ten lewoskrętny Trybunał zasadę tę stale realizował i dalej realizuje.

W wyjaśnieniu przewodniczącego TK RP znalazła wyraz nowa zasada: zasada „humanistycznej” prawdomówności. Jak widać, brzmi ona tak:

(H) Należy mówić prawdę, chyba że nie służy to godności człowieka.

Gdy więc nie służy, wolno mówić nieprawdę, albo prawdę tłumić – wedle uznania. Pierwsza nasza obiekcja wobec zasady H jest taka: zasada H to hasło na krótką metę. Na dalszą tłumienie prawdy nie służy nigdy „człowiekowi”, tylko jakimś skrycie partykularnym interesom. Okupione zaś jest trwałą szkodą społeczną: zatruwa normotyp zgodą na kłamstwo jako powszechnie akceptowany styl życia. Olbrzymim przykładem jest tu kłamstwo reklamy, szczególnie drastyczne w przypadku reklamy leków. Inny przykład daje medycyna, gdy lekarz „z litości” pociesza pacjenta kłamstwem – doraźnie i na krótko, a trwale i na długo podcina tą pociechą zaufanie społeczne do medycyny w ogóle. W ten sposób wielkie dobro poświęcane jest dla małego. Trwoni się tzw. w dzisiejszym utylitarnym żargonie „kapitał społeczny”, czyli dobra moralne nagromadzone przez wieki w chrześcijańskim normotypie cywilizacyjnym.

Po drugie: zasada H stwarza sofistycznie pewien pozór logiczny. W zasadzie Z niewiadome s_i wskazywały, że wszelkie odejście od mówienia prawdy wymaga osobnej obrony i dyskusji nad sytuacją, która miałyby je usprawiedliwiać. Tymczasem zasada H załatwia sprawę na pozór za jednym zamachem, ustalając pojęcie sytuacji etycznie anormalnej jako takiej, w której powiedzenie prawdy uszkadzałoby czyjąś godność. Ta sofistyczna niby-precyzacja pełni dwie funkcje: (a) nadaje dys-

kusjom nad niewiadomymi s_i skręt z góry „humanistyczny”, w duchu owej *Karty*, której jest skrytą propagandą; (b) daje łatwą wymówkę godnościową – też jak owa *Karta*, przy całkowicie niesprecyzowanym pojęciu „godności” – arbitralnym decyzjom politycznym, jak to miało np. miejsce, gdy TK „bronił godności człowieka” utracając z pomocą zasady H ustawę lustracyjną.

Wreszcie po trzecie i najważniejsze: zasada H miesza godność człowieka z jego reputacją – z jego wizerunkiem społecznym. Jak prawda miałaby szkodzić czyjejkolwiek godności? W przeciwieństwie do fałszu, prawda zgadza się logicznie z każdą inną prawdą. Zatem nie zgadzać się może tylko z jakimś fałszem, czyli tutaj z czyjąś podrabianą godnością. Szkodzi wtedy jedynie atrapie godności, jaką jest fałszywa reputacja takiego osobnika. Promulgowanie przez Trybunał Konstytucyjny zasady H jest licencją na sądowe podtrzymywanie – jak w przypadku „Bolka” – takich atrap i podrabianych wizerunków. Jest też dźwignią dla coraz bujniej pleniącego się „godnościowego” pieniactwa, oraz dla idącego z nim dławienia społecznej krytyki. Wszelka bowiem ostrzejsza krytyka może zostać uznana za szkodliwą dla czyjejs reputacji. Godności żadna prawda nie szkodzi, ani kłamstwo nie pomaga, a reputacji owszem.

7. Arystotelizm. Ilustracją do zasady H jest artykuł Leszka Kołakowskiego *Prawda i prawdomówność jako wartości kultury* („*Studia Filozoficzne*” 2/1966, przedruk w *Kultura i fetysze*. Warszawa 1967). Czytamy tam (s. 211/212 książki):

„Prawdomówność [...] jest składnikiem generalnej zasady poszanowania osobowości. Że osobowość jest wartością samocelową, okoliczności tej usprawiedliwić niepodobna apelując do wartości bardziej ogólnych lub wyżej umieszczonych w hierarchii dóbr wewnątrz naszej cywilizacji.”

Zatem „osobowość” jako wartość „samocelowa” miałaby usprawiedliwiać nakaz prawdomówności jako czegoś, co należy się drugiemu człowiekowi. Trudno się z tym zgodzić; nie tym się ów nakaz tłumaczy.

Prawdomówność jest powinnością nie wobec drugiego człowieka, lecz wobec prawdy. Służy prawdzie, zwiększając jej dominium – obszar jej panowania w świecie. Prawdomówność jest wartością podnaczelną

względem prawdy jako wartości naczelnej. (Por. nasz artykuł *Naczelne wartości naukowego poglądu na świat, Filozofia i wartości*, j.w.).

To człowiek służy prawdzie, nie prawda człowiekowi. Ta służba czyni go dopiero człowiekiem: wynosi ponad świat zwierzęcy, do którego poza tym należy. Prawda ma oczywiście także ogromną wartość użytkową, ale ubocznie. Gdy uboczna przesłania główną, pojawia się zasada H, jak w pragmatyzmie Jamesa, tym prototypie „nowoczesnego humanizmu”.

Prawda nie jest „wartością kultury”, tylko atrybutem człowieczeństwa. Staje się nim przez język, który też nie jest „wytworem człowieka”, jak pasta do zębów czy telefon komórkowy, tylko emanacją jego natury. Język stanowi medium prawdy, w którym jawi się ona jako ogół zdań prawdziwych – w przeciwieństwie do znaków i sygnałów „przed-prawdziwych”, jak je nazwał Norwid mówiąc o wyobraźni niemowlęcia (*Rozmowa umarłych*, 1857). Kłamstwem się to medium prawdy zanieczyszcza, jak ściekami Wisłę.

Człowiek jest naczyniem prawdy. Grecy widzieli to jaśniej niż my, bo nie mąciły im spojrzenia jej oszałamiające użytki w technice i medycynie. Najjaśniej służebność człowieka wobec prawdy widział Arystoteles. Jego pogląd ujął celnie B. A. G. Fuller w swojej *Historii filozofii* (t. I, Warszawa 1963, s. 200/201), omawiając pojęcie „rozumu czynnego” (*nous poietikos*). Podajemy jego interpretację w niewielkim streszczeniu, poza tym dosłownie:

W tym, co Arystoteles nazywa r o z u m e m c z y n n y m, mamy wszystko, co w człowieku nieśmiertelne. Rozum ten jest bezosobowy i wchodząc w nas znosi nasze odrębne osobowości, stapia je niejako we wspólnym akcie uchwycenia prawdy. To, że ów rozum trwa dalej po śmierci jednostki, nie ma nic wspólnego z nieśmiertelnością osoby. Trwając po śmierci naszego ciała, rozum także nas przeżywa. Tylko uchwycenie prawdy, której na krótko staliśmy się naczyniami, ostaje się przemijaniu i przez wieki oświeca umysły kolejnych pokoleń.

Ta myśl Arystotelesa zdaje się nam głęboka i w swoim surowym realizmie prawdziwa. Jest też sama sobie ilustracją. Ta sama prawda, która dwa i pół tysiąca lat temu rozbłysła w umyśle Arystotelesa, rozbłyska teraz swoją nagłą jasnością w naszych. W taki sposób coś z Arystotelesa trwa, choć jego samego dawno już nie ma.

Elżbieta Anscombe (*Aristotle* w: G. E. M. Anscombe, P. Geach: *Three Philosophers*. Oxford 1963, s. 58) dopuszcza, że Arystoteles rzeczywiście pojmował swój „rozum czynny” jako część rozumu boskiego: jako tę jedyną rzecz, która – jak sam rzekł – pojawia się w świecie „z zewnątrz”, więc jakby spoza świata.

Tę samą interpretację Arystotelesa wyraził ściślej Tomasz z Akwinu (*De Veritate, quaestio* 1.2): „Rzeczy przyrodzone, z których nasz rozum czerpie wiedzę, są dla niego miarą; same zaś mierzone są rozumem boskim”. Pięknie wyłożył z kolei te słowa Tomasza kardynał Mercier (*Metafizyka ogólna*. Warszawa 1902, s. 271/272). Rzeczy odzwierciedlają myśli Boże: to jest zawarta w rzeczach prawda ontologiczna. Myśli ludzkie, gdy są prawdziwe, odzwierciedlają rzeczy: to jest zawarta w tych myślach prawda logiczna. Jednakże odzwierciedlając prawdziwie rzeczy, myśli ludzkie odzwierciedlają pośrednio także ową zawartą w rzeczach prawdę ontologiczną, stając się przez to tożsame z częścią zawartą w nich myśli Bożej. To jest tych myśli prawda transcendentalna, ich metafizyczne drugie dno – iskra w duszy ludzkiej z innego świata rodem; czy, jak powiedział Arystoteles, „z zewnątrz”. (Por. też nasz artykuł *O logice Bożej*. „Edukacja Filozoficzna” 39/2005, zwłaszcza twierdzenie (17) i jego omówienie.)

Idea, że świat przyrody nie jest wszystkim, odżywa w filozofii wciąż od nowa; i niech nas tutaj nie myli teologiczny język. Jest tylko najbardziej ekonomicznym środkiem jej wysłowienia. A pogląd Kołakowskiego na naturę prawdy był jak widać całkiem nie-arystotelesowy, przynajmniej w tym artykule z 1966 roku. Artykuł szedł w ogóle w nie-dobrym kierunku, co widać także w jego neofreudowskich dywagacjach na temat „prawdomówności jako objawu nerwicowego”. Prawdomówność jest cnotą, a to, że każda cnota może się wyrodzić w jakąś przywarę, opisał też już Arystoteles.

8. Kontratypy. W schematycznej zasadzie Z niewiadome s_i reprezentują pewne typy sytuacji: takich, które zawieszają należność prawdy, tzn. powinność jej mówienia. Cała trudność z pojęciem kłamstwa i zasadą prawdomówności leży w wyznaczeniu tych niewiadomych, oraz w tym, że ich lista jest otwarta. Co można rzec o nich bliższego?

Pierwsze to ich analogia z terminologią prawniczą. Niewiadome s_i są to kontratypy kłamstwa – w sensie jaki terminowi „kontratyp przestępstwa” nadaje się w prawie karnym. Nazywają tam tak okoliczność, która wyłącza karną bezprawność czynu i powoduje, że zachowanie o znamionach czynu zabronionego nie jest przestępstwem. Dokonajmy na tej prawniczej definicji paru podstawień, adaptujących ją do rozważanego terminu etycznego:

przestępstwo / kłamstwo
 okoliczność / sytuacja s_i
 karna bezprawność / naganność (= przeciwpowinność)
 czyn zabroniony / mówienie nieprawdy .

Daje to definicję następującą:

(D4) Kontratypem kłamstwa jest każda sytuacja s_i , która wyłącza naganność czynu i powoduje, że zachowanie o znamionach mówienia nieprawdy nie jest kłamstwem.

Inaczej mówiąc, kontratypami kłamstwa nazywamy takie sytuacje, w których powiedzenie nieprawdy mamy za moralnie lub obyczajowo usprawiedliwione i dlatego nie uznajemy go za kłamstwo. (Przedtem nazwaliśmy je „etycznie anormalnymi”: zakresowo to jedno i to samo.) Dobry przykład takiego kontratypu wskazuje Richard B. Brandt (*Blameworthiness and Obligation*, w zbiorze *Essays in Moral Philosophy*, red. A. J. Melden. Seattle 1958, s. 13), autor znany i solidny, pisząc, że ktoś „nie był obowiązany mówić prawdę, bo zadano mu niestosowne pytanie” (*he was under no obligation to tell the truth, because he had been asked an improper question*).

Weźmy przykład prawny, a kłamstwu treściowo bliski: p o m ó w i e n i e, czyli niesłuszne postawienie komuś publicznego zarzutu. Według artykułu 212 KK czyn taki jest przestępstwem. Art. 213 KK przewiduje jednak dla niego kontratyp; stanowi go koniunkcja dwu okoliczności: to, że zarzut był prawdziwy, i to, że upublicznienie go służy interesowi społecznemu.

Co więcej, z art. 29 KK wynika dla spraw o pomówienie pewien kontratyp wyższego stopnia: sprawca mógł być wprawdzie w błędzie sądząc, że zachodzi pewna sytuacja s_1 kontratypowa w sensie art. 213 KK; faktycznie jednak zachodzi inna sytuacja s_2 , polegająca na tym, że to błędne przeświadczenie sprawcy co do sytuacji s_1 było *usprawiędliwione*, np. jakimiś poważnymi racjami, które za nim przemawiały. (Wagę art. 29 KK dla spraw z art. 212 KK rozpoznał przenikliwie i uświadomił nam mec. Paweł Buczek, wtedy jeszcze aplikant sądowy. Jest niezrozumiałe, czemu np. w sprawie „Wałęsa *contra red.* Wyszkowski” o to, że ten go nazwał „Bolkiem”, sąd w wyroku nie zastosował art. 29 KK, choć jego warunki były w oczywisty sposób spełnione.)

Według Kanta, „kłamstwo jest największym naruszeniem powinności człowieka wobec obecnego w jego osobie człowieczeństwa” (*Metaphysik der Sitten*, s. 277 [429]). Kantowskie bezwarunkowe potępienie jakiegokolwiek mówienia nieprawdy da się streścić w dwóch słowach: żadnych kontratypów! Słusznie jednak wskazywał już Schopenhauer, że Kant przeciw kłamstwu bardziej piorunuje niż te pioruny uzasadnia. Na to samo wskazywał Benjamin Constant w znanej polemice z Kantem (F. Boituzat: *Un droit de mentir? Constant ou Kant*, 1993). Można się spierać, co dla kłamstwa jest kontratypem, a co nie; nie można, czy jakieś kontratypy ono w ogóle ma.

9. Klasyfikacje. Czy kontratypy kłamstwa, owe sytuacje s_i etycznie anormalne, dadzą się jakoś poklasyfikować? Kłamstwo jest pewnym stosunkiem między ludźmi, w którym ktoś kogoś *zwoodzi*. Nazwijmy zwodzącego „podmiotem fałszu”, a zwodzonego – jego „przeciwpodmiotem”. Tzw. samookłamywanie się pomijamy, bo nie jest sprawą logiki ani etyki, tylko lichej psychologii z Freuda rodem.

Każda realna sytuacja kontratypowa s_i jest splotem wielu okoliczności: wewnętrznych w duszy podmiotu i zewnętrznych w jego otoczeniu. Najprostszą zasadą podziału dla kontratypów kłamstwa jest *motyw*, więc okoliczność wewnętrzna: subiektywna składowa sytuacji s_i . Motywy dzielimy tu najpierw na dwie klasy: te, które powiedzenie nieprawdy spod zarzutu kłamstwa wyjmują, czyniąc całą sytuację s_i jego kontratypem; oraz te, które kłamliwość owego powiedzenia utwierdzają.

Wskażemy po kilka podklas w każdej z tych klas, na pewno nie wszystkie.

W przykładzie z prezentem motywem stwarzającym kontratyp była *delikatność*. (Czy jednak nie nadmierna? To już zależy od okoliczności dalszych.) Innym motywem usprawiedliwiającym byłaby *lojalność*, np. chronienie nieprawdą kogoś, kto nam zaufał. („Kto to zrobił?” – Odpowiadam „nie wiem”, choć wiem i to może właśnie od samego sprawcy.) W kłamstwach medycznych motywem jest często *litotność* („Panie doktorze, czy jest na to jakaś rada?” – „Ależ tak, zaraz coś zapiszemy!”), choć wiadomo medycynie, że tu rady nie ma.) Motywem bywa także pragnienie *spokoju*. („Kocham nade wszystko spokój”, mawiał w *Dewajtisie* Rodziewiczówny pan Marwitz.)

Jednym z dwóch najpowszedniejszych motywów kłamstwa jest *strach*. (Drugim jest *wyrachowanie*, ale to już klasa druga, niekontratypowa.) Ktoś kłamie, bo wie, że prawda pociągnie konsekwencje, których się boi. Czy może to być kontratypem? Czasem tak, czasem nie – zależnie od okoliczności dalszych, których różnorodność trudno ogarnąć. Przeważnie będzie to strach o siebie, ale może być też strach o bliskich, albo ogólniej o swoich; albo nawet o jakieś dobro publiczne. U Norwida czytamy w tym samym wierszu, że „kto prawdę mówi, ten niepokój wszczyna”. Mówienie prawdy nieraz kosztuje. W przypadku, który miał na myśli Norwid, zachodzi kolizja dwóch wartości naczelnych, jakimi są prawda i pokój. Jedną trzeba wybrać kosztem drugiej – ale którą? Robi się dwa bilanse i patrzy, który korzystniejszy; lecz to żadna odpowiedź, bo przeformułuje jedynie trudność na język jakiejś fikcyjnej buchalterii moralnej. Nietknięta pozostaje nadto kwestia, jak ową „korzyść” rozumieć: jako doraźną czy po czasie, *à la longue*. Od tego zaś zależy, czy ewentualność społecznych niepokojów uznamy za kontratyp do publicznego okłamywania ludzi, czy nie. I jeszcze jedno: trzeba tu odróżnić usprawiedliwianie nieprawdy strachem dwojakie, słabe i silne. Przy słabym rozgrzesza się jedynie osobę kłamcy („Kłamał, ale cóż miał robić”), przy silnym uchyla się sam zarzut („Ta nieprawda to nie było kłamstwo”). Tylko to silne jest kontratypem kłamstwa, kasuje je.

Drugą klasą motywów są te, które kłamstwa nie tylko nie kasują, lecz nigdy go nawet nie usprawiedliwiają. Jeden już wymieniliśmy: wy-

rachowanie, czyli wprowadzanie ludzi w błąd dla własnej korzyści. Maszynowymi przykładami są tu fałszywe reklamy i propagandy. Innym takim motywem jest *wygoda*: zbywa się kogoś kłamstwem, by uniknąć długich tłumaczeń („Czemu nie przyszedłeś?” – „Bo nie mogłem”, choć mogłem, ale coś innego zdało mi się ważniejsze, i może było takie naprawdę, ale wyjaśnić to byłoby trudno). Trzecim jest *próżność*, objawiająca się np. w skłonności do pochlebnych zmyśleń na swój temat. Jej odmianą jest skłonność do *konfabulacji*, niekoniecznie nawet na swój temat, ale stawiających konfabulatora czy konfabulatorkę w centrum cudzego zainteresowania, pławienie się w nim. Wreszcie motywem bywa czysta *złośliwość*: otumanienie kogoś, by go np. ośmieszyć, bywa źródłem złej radości, całkiem poza tym bezinteresownej. Są ludzie, którzy okłamywać innych po prostu lubią. Zło bywa pasjonujące – jeżeli tylko nie uderza w nas samych, bo wtedy już nie pasjonuje. (Jest swoją drogą zastanawiające, że na liście najważniejszych przywar ludzkich, jaką jest „Siedem grzechów głównych”, nie ma kłamliwości – ważniejszej chyba, niż nieumiarkowanie w jedzeniu i piceniu.)

Podział kontratypów kłamstwa ze względu na motyw opiera się na podstawie subiektywnej: leżącej w duszy tego, kto mówi nieprawdę. Teoretycznie bardziej istotnym byłby podział obiektywny, z podstawą w zewnętrznej sytuacji s_i , która pobudza podmiot do mówienia nieprawdy. (Zakresowo podziały te mogłyby się zresztą częściowo pokrywać.) To bowiem, że naganność nieprawdy zależy nie tylko od motywu, lecz także od okoliczności, widać już na przykładzie z prezentem. Obdarowany został tam przez ofiarodawcę zapytany o ocenę daru, co wstawiło go w sytuację przymusową. (Por. wyżej uwagę R.B. Brandta.) Bez tego nie rzekłby nic poza „dziękuję” i do mówienia nieprawdy by nie doszło. Obiektywnym rysem kontratypowej sytuacji jest tutaj obecny w niej *przymus* mówienia. Mówimy nieprawdę, bo nas do mówienia zmuszają. Jakim prawem to czynią?

Innym rysem obiektywnym w kontratypie kłamstwa bywa potrzeba *obrony* przed cudzą natarczywością, np. przed czyimś wścibstwem. („Ile za to dostaniesz?” – „Nie wiem”, choć dobrze wiem, ale co mu do tego.) Dotykamy tu szerokiego kontratypu *prawdy nienależnej*. Są pod tym względem „stopnie prawd”, jak mówi Poeta: nie każda prawda

każdemu się należy. Gdy chcą nas brać na spytki, wolno bronić się także nieprawdą; np. przed sądem krzywoprzysiężnym, bo takiemu przeciwpodmiotowi żadna prawda się nie należy. To jest przypadek jasny, inne mniej.

Lista kontratypów kłamstwa pozostaje otwarta. Uzupełnia się ją nie przez ogólne wytyczne, lecz krok po kroku przez precedensy. Są nimi przypadki, gdy jakaś sytuacja s_i staje przed nami w całej swojej naglącej a zagmatwanej konkretności i trzeba rozstrzygać: jest tu jakiś kontratyp, czy nie ma? Odpowiedź pozytywna stworzy precedens, a ten według innej zasady naszego normotypu – zasady konsekwencji – wymaga, by tak samo rozstrzygać potem wszystkie przypadki podobne. Na ile „podobne”? To jest nowa kwestia, która – gdy się pojawi – wymaga nowego rozstrzygnięcia, czyli stworzenia kolejnego precedensu. Dotyczyć on będzie jednak już nie wprost kontratypu kłamstwa, lecz uznania dwu sytuacji s_i oraz s_j za „kontratypicznie podobne”. Będzie więc precedensem niejako drugiego stopnia. Pytając o dopuszczalność nieprawdy wkraczamy na teren aksjologii konkretnej, a tam trudno o proste odpowiedzi.

10. Szpetność. Pytaliśmy dotąd na czym kłamstwo polega. Zapytajmy teraz inaczej: co w kłamstwie złego? Niektórzy oczekują prosto dusznie, że i na to odpowie im jego definicja; co jest oczywiście mrzonką, bo definicje nie są od formułowania ocen. Trudność leży w tym, że w ujemnej ocenie kłamstwa etyka stapia się z estetyką: kłamać jest szpetnie.

Oto cztery próbki z estetyki kłamstwa. Kant (j.w.): „Kłamstwo jest nikczemne” (*Lügen ist niederträchtig*); Fontane (*Effi Briest*): „Kłamać to takie podłe” (*Lügen ist so gemein*); prof. Anscombe na odczycie w Warszawie: „Kłamstwo jest jak zepsute powietrze” (*What’s wrong with lying? It’s like foul air*); i w tym samym duchu Elzenberg (*Przyczynki do aretologii*, „Przegląd Humanistyczny” nr 4/1987, wyd. J. Zubelewicz; to samo w *Pisma etyczne*, wyd. L. Hostyński, Lublin 2001, s. 232):

„Jakikolwiek mogą być na temat kłamstwa rozważania racjonalno-dyskursywne, bezpośrednie poczucie mówi nam, że kłamstwo p l a m i – i że jedną z najdoskonalszych czystości jest czystość człowieka prawdomównego. W wypadku zaś takiej rozbieżności między

dyskursem a poczuciem moralnym, trzeba iść za poczuciem moralnym.”

W każdej z przytoczonych wypowiedzi, z różnych przecież czasów i miejsc pochodzących, słyhać ten sam ton: ton odrazy. Powiedzmy wprost: kłamstwo śmierdzi – jak padlina czy ekskrementy. Śmierdzi zawsze, niezależnie od ewentualnych kontratypów. Jego ocena etyczna bywa względną; ocena estetyczna jest bezwzględna, żywiołowa jak odraza do wszystkiego, co cuchnie. Ocena ta jest sprawą nie tyle sumienia, co powonienia. Przyznać się do kłamstwa mniej ludzie się boją, niż wstydzą – jak do brzydkiej choroby.

Kłamstwo budzi wstręt – jak wlanie nieczystości do górskiego jeziora. Zdolność do doznawania takiego wstrętu jest nam przyrodzona wraz z językiem: jest częścią naszego wyposażenia genetycznego. Jest też składową naszego człowieczeństwa – jednym z jego wymiarów logicznych; jest ono bowiem tworem wielowymiarowym i w różnych wymiarach ma różne miary, odpowiednio do różnych wartości naczelných naszego normotypu. W rozpoznawaniu kłamstwa nasza logika czasem nas zawodzi, ale nie zawodzi węch.

Czy każdy czuje szpetność kłamstwa? Nie, bo nie wszyscy są z jednakowego nasienia i awersja do kłamstwa jest u ludzi nierówna. Brak jej świadczy, że w genetycznym wyposażeniu człowieka występuje czynnik *d i a b e l s k i*. Wiadomo przecież, że Księżę tego świata stoi w opozycji do Ducha Prawdy (Jan 15:26); i tylko „kiedy kłamie, od siebie mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa” (Jan 8:44).

Racjonalność prze ku prawdzie, prawdomówność ją w tym dążeniu wspiera. Dla awersji do kłamstwa nie ma racjonalnego uzasadnienia, bo nie ma racjonalnego uzasadnienia dla racjonalności. Stanowi ona *datum* antropologicznie ostateczne: dar owego Ducha Prawdy „który od Ojca pochodzi” (Jan tamże). Trzeba to *datum* przyjąć po prostu do wiadomości, podobnie jak suchy dwuwiersz Goethego:

Na nikczemność ludzką niech się nikt nie żali,
bo to jest potęga – cokolwiek by gadali.

(*Über das Niederträchtige niemand sich beklage, / denn es ist das Mächtige, was man dir auch sage.*) Od jakiegoś brzegu trzeba odbić, mówił Roman Suszko. Tutaj brzegiem odbicia jest nam ludzki genotyp i jego nadbudowa w naszym normotypie cywilizacyjnym.

Normotyp cywilizacyjny jest tworem organicznym: nowe treści bądź przetwarza i wchłania, bądź odrzuca jak organizm zwierzęcy obce mu proteiny. Reakcja społeczna na kłamstwo słabnie, np. na coraz jawniejsze sądowe dławienie artykułem 212 KK jego publicznej krytyki. Gdzie zaś zamiera swoboda krytyki, a z nią i wolność słowa, tam rozkwita kłamstwo – nieuchronnie. Zamiera również demokracja. Jedyną bowiem jej legitymacją wyższą jest to, że przez swobodę krytyki otwiera w przestrzeni publicznej pole dla ekspansji prawdy. Inne legitymacje są czysto utylitarne (jak „humanitarność”), albo dość wątpliwe (jak „wola ludu”); ta jedna nie jest. Słabnąca reakcja na kłamstwo oznacza, że nasz normotyp pada; tym samym pada też demokracja, tracąc w nim swoją jedyną legitymację. Padający wielbłąd przyciąga wiele noży, mówi przysłowie arabskie.

Ojciec kłamstwa istnieje. Ci od zasady H nie mogą w niego uwierzyć, choć stoi im żywy przed oczyma, odkąd z czeluści wszechświata wychynął na spiralę ludzkiego genotypu, to przedziwne drzewo wiadomości dobrego i złego. Myślą, że to mara, na którą starczą ich „humanistyczne” egzorcyzmy.

11. Constant. Cechowała go niezwykła równowaga sądu. Polemikę z Kantem zawierają jego *Réactions politiques* (1797) w rozdziale *O zasadach*. Boituzat zamieszcza ten rozdział w całości wraz z repliką Kanta, mało jednak przekonującą.

Constant odróżnia dwojakie zasady moralne: abstrakcyjne zasady pierwsze (takie jak „mów prawdę” albo „nie zabijaj”) i konkretyzujące je „zasady pośrednie”, wiążące tamte z faktycznym postępowaniem ludzi. Są to zatem dyktowane rozsądkiem i uregulowane obyczajem wyjątki od głoszonej *in abstracto* zasady pierwszej. U Elzenberga odpowiadałoby to podziałowi etyki na abstrakcyjną i konkretną. Każdą zasadę pierwszą otacza system wspierających się wzajem zasad pośrednich. Adaptuje on ją do sytuacji życiowej podmiotu i stabilizuje przez to cały ład społeczny. Constant pisze (106/107):

„Abstrakcyjne zasady moralne, gdyby je oddzielić od ich zasad pośrednich, spowodowałyby społeczny zamęt. Tak np. zasada moralna, by mówić prawdę – gdyby ją brać absolutnie i w oderwaniu – uczyniłaby współzycie społeczne niemożliwym. Widać to we wniosku, jaki z niej wysnuł pewien filozof niemiecki. Posunął się do twierdze-

nia, że kłamstwo stanowiłoby czyn występny nawet wobec zabójców, którzy nas wypytyją, czy nasz ścigany przez nich przyjaciel ukrywa się w naszym domu.”

Jako zasadę pośrednią wysuwa Constant zalecenie, by mówić prawdę tylko temu, kto ma do niej prawo. A kto prawa tego nie ma? Tutaj trzeba szukać następnej zasady pośredniej, może nawet kilku. Jedną już widzimy: nie ma prawa do prawdy ten, komu pomogłaby w zbrodni. Na razie to wystarczy.

Weźmy inny przykład: „miłujcie nieprzyjaciół wasze”. Owszem, byle nie nazbyt wylewnie; nade wszystko zaś nie na równi z przyjaciół. A gdyby przyszło ich zabijać, co się może zdarzyć, to skutecznie, ale bez znęcania się. Oto zasada pośrednia do tamtej ewangelicznej. Wyraża ją Czerwony Krzyż, ten znak swoisty chrześcijańskiej cywilizacji Zachodu i znamię jej wpływu na świat. Przepaść, jaka dzieli zasady pierwsze od ich życiowej aplikacji, dzięki zasadom pośrednim maleje.

Jak widać, zasady pośrednie Constanta to to samo, co nasze kontraty typy etyczne. Każdy precedens, który uchyla zasadę pierwszą Op^+ , staje się względem niej zasadą pośrednią.

Zasadę Z zapisaliśmy skrótowo. Rozwijając skrót widzimy, że syntaktycznie stała Op^+ jest operatorem kategorii z/z . Piszmy ją więc $Op^+(s)$ i czytamy „w sytuacji s należy mówić prawdę”. Zasada Z przybiera wtedy postać:

(Z'') $s \quad S: Op^+(s)$ chyba że $s = s_1$ lub ... lub $s=s_i$ lub ... ,

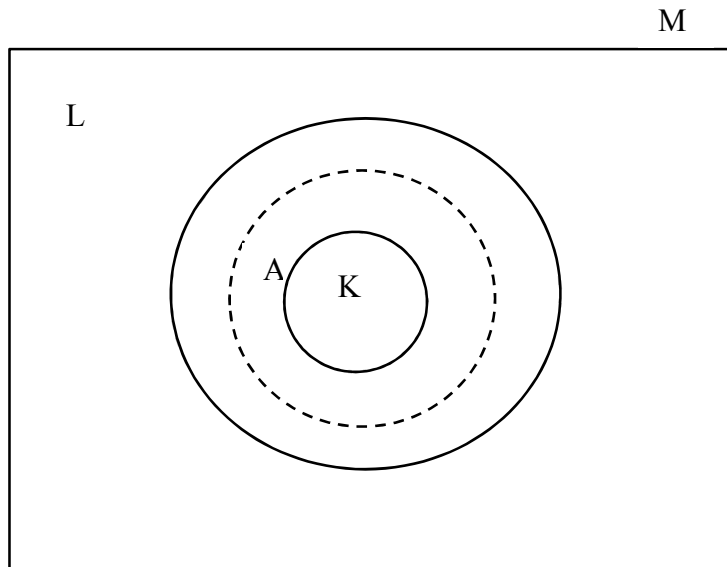
gdzie znak równości jest spójnikiem Suszki. Niech teraz N będzie ogółem sytuacji etycznie normalnych, zaś A – anormalnych. Uniwersum sytuacji S zacieśnijmy do sytuacji „mownych” $M \subseteq S$: takich, w których podmiot widzi się zmuszony coś rzec. Wtedy mamy

(3) $s \quad M: Op^+(s)$ chyba że $s \in A$,

bo niepustość zbioru A gwarantuje tu właśnie zasada Z'' , gdzie s_1 jest stałą: skrótem pewnego precedensu, powiedzmy tego z Kanta.

Formuła (3) jest tezą pewnej abstrakcyjnej aksjologii merytorycznej. Ogranicza bowiem imperatyw Op^+ jakimiś kontratypami (w tym jej merytoryczność), ale żadnego konkretnie nie wskazuje (w tym jej abstrakcyjność). Wyrażone w niej związki pojęć pokazuje wykres, gdzie K jest ogółem kontratypów do zasady Op^+ rozpoznanych już precedensami; L to obszar, o którym *a priori* wiadomo, że żadnych kontratypów

tam nie ma; a pierścień $M - (K \cup L)$, w którym leży granica między A i N , to obszar etycznej niepewności. Oczywiście $N = M - A$.



Dzięki Constantowi łatwiej dostrzec, czemu służy etyka abstrakcyjna. Zdaje się ona bowiem równie słabo związana konstrukcyjnie z etyką konkretną, jak dostawiona do budynku dla dekoracji fasada czy attyka. We wskazanym wyżej artykule dopatrywaliśmy się jej sensu w tym, że zgodne głoszenie zasad pierwszych – niezależnie od ich realizacji – sprzyja integracji społecznej. Takie tłumaczenie jest jednak antropologicznie dość płaskie. Constant daje lepsze. Pierwsze zasady etyczne są nie po to, by je dosłownie i wprost stosować, lecz po to, by w ich duchu szukać stosownych zasad pośrednich, niejako „przepisów wykonawczych” do nich. Odwołajmy się do analogii: dążymy do jakiegoś celu. Zasada pierwsza wskazuje nam jego azymut: „kierujcie się prosto na wschód”. Tam się więc kierujemy, lecz trafiamy po drodze na przeszkody, które trzeba wymijać, a przy wymijaniu trzeba nieraz pójść w inną stronę, nawet w przeciwną. Nasz stały azymut „na wschód” objawi się jedynie w tym, że odchylamy się od niego zawsze jak najmniej. Odchylenie od azymutu jest tu analogią kontratypu, czyli zasady pośredniej; a dążność do minimalizacji tego odchylenia jest analogią samej owej zasady pierwszej, wyrażanej jednak nie słowem, lecz czynem.

W formule Z'' trzy kropki na jej końcu mówią, że jej strony równoważą się logicznie dopiero w granicy czasu. Nie wiemy przecież, jakie kontratypy o postaci $\neg Op^+(s_i)$ przyniesie nam przyszłość – zwłaszcza w epoce tak zawrotnych przemian cywilizacyjnych jak nasza.

Summary

To define lying is easy: telling untruth where truth should be told. This definition, however, is coupled to a principle of veracity which determines the sense of the differentia, and which is the really moot point here. It cannot be stated by a neat general formula, but only piecemeal by precedents. It is of the form “tell the truth, except when any of the following situations occurs: ...”, – and there follows a list of “countertypes”, i.e. of situations saving a falsehood from being a lie. In such context the relation of veracity to human dignity arises: is saving the latter ever reason enough to depart from the former? The answer is “no”, appearances to the contrary stemming from confounding dignity with reputation.

Key words: lying, truth, veracity, falsehood.