

<http://dx.doi.org/10.17951/kw.2024.38.57-76>

## Dziejowa względność wartości moralnych a relatywizm historyczny

Antoni Płoszczyniec

 <https://orcid.org/0000-0002-9111-9773>

Celem niniejszego tekstu jest krytyczna refleksja nad relatywizmem historyczno-aksjologicznym. Zgodnie z tezą pracy (ewentualna) względność wartości moralnych nie pociąga za sobą relatywizmu. Innymi słowy: można afirmować względność (w jakiś aspektach) wartości moralnych bądź samej moralności, odrzucając jednocześnie relatywistyczny pogląd na wartości moralne. Artykuł stosuje metody analityczne. W pierwszej kolejności rzeczono metody służą wyeksponowaniu konstytutywnych własności wartości moralnych (w szczególności innoplanowości), a później rekonstrukcji struktury koncepcji relatywistycznych. Zebrane wiadomości służą krytyce, która przebiega dwutorowo: poddano krytyce relatywistyczną treść relatywizmu historycznego oraz skrytykowano tezę jakoby to właśnie dzieje miały moc czynienia wartości względny. Na końcu tekstu został sformułowany oryginalny argument, zgodnie z którym dzieje same z siebie nie mogą czynić wartości moralnych względny, co czyni relatywizm historyczny stanowiskiem niesamodzielnym.

Słowa kluczowe: wartości moralne, dziejowość, historia, relatywizm, antyrelatywizm, względność, aksjologia

---

ANTONI PŁOSZCZYNIEC, dr, Instytut Prawa, Ekonomii i Administracji, Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie; adres do korespondencji: ul. Podchorążych 2, pok. 502, 30-084 Kraków; e-mail: [antoni.ploszczyniec@uken.krakow.pl](mailto:antoni.ploszczyniec@uken.krakow.pl)

## 1. Wprowadzenie

Celem niniejszego szkicu jest krytyczny namysł nad relatywizmem historycznym w kontekście zagadnienia dziejowej względności wartości moralnych. Zakres przedmiotowy dociekań jest ograniczony do wartości moralnych, więc pominięto rozważania nad wartościami estetycznymi, religijnymi, *etc.* Tekst służy sformułowaniu argumentacji na rzecz tezy, że nawet jeżeli wartości moralne są w jakiś sposób dziejowo względne, to nie wynika stąd, że relatywizm historyczny w aksjologii jest stanowiskiem poprawnym. Wynika stąd, że można afirmować dziejową względność wartości przy jednoczesnej aprobacie takiej czy innej odmiany stanowiska antyrelatywistycznego, co sugeruje spójnik „a” w tytule pracy. Przeciwwstawienie względności i relatywizmu jest możliwe dzięki temu, że nazwy „względność” i „relatywizm”, jakkolwiek są znaczeniowo powiązane, nie są synonimiczne. Jedno wszak dotyczy pewnej właściwości, drugie zaś stanowiska (poglądu, koncepcji), które przypisuje ową właściwość jakimś obiektom. „Relatywizm” to nie „relatywność” (= „względność”).

Problematyka filozoficzna dotycząca relatywizmu historycznego jest bardzo skomplikowana. Niepodobna w ramach artykułu wyczerpująco opracować gąszczu kwestii, który towarzyszy filozofii europejskiej w zasadzie od samego początku. Wartość dodaną niniejszego tekstu stanowi zwrócenie uwagi na pewne słabości relatywizmu historycznego, które w dyskusjach nie są często podnoszone. *Novum* w artykule stanowi uwypuklenie tzw. „innoplanowości” wartości moralnych – analiza tej własności daje podstawy do zakwestionowania nieuchronności przejścia z przesłanki o dziejowej względności wartości moralnych do wniosku uznającego słuszność relatywizmu historycznego. Zwrócenie uwagi na innoplanowość wartości moralnych pozwala również na sformułowanie oryginalnego argumentu przeciwko relatywizmowi historycznemu, który znajduje się na końcu tekstu. Argument ten głosi, najkrócej rzecz ujmując, że traktowanie dziejów jako czynnika relatywizującego wartości jest przejawem hipostazowania pojęcia dziejów, ponieważ dzieje jako takie – abstrahując od tego czego są dziejami – nie mogą niczego uczynić względnym.

W tekście wykorzystano różne metody analityczne. Zadaniem analizy językowej i pojęciowej jest rozjaśnianie znaczeń używanych terminów, ukazywanie związków między nimi oraz dyscyplinowanie wywodu. Niniejszy artykuł mieści się w obrębie tzw. filozofii systematycznej, dlatego ważną rolę odgrywa analiza

problemowa, która służy unaocznianiu trudności badawczo-filozoficznych oraz wydobywaniu na jaw owych problemów<sup>1</sup>. Uzupełniająca względem metod analitycznych jest metoda opisu fenomenologicznego, która została wykorzystana przy charakterystyce wartości moralnych i w przesłankach niektórych argumentów krytykujących relatywizm. Odwołano się do nieskomplikowanego ujęcia metody fenomenologicznej, którą we *Współczesnych metodach myślenia* przedstawił Józef Maria Bocheński<sup>2</sup> – filozof analityczny i sympatyk fenomenologii zarazem.

Najbliższa część pracy stanowi cząstkowe opracowanie wartości moralnych. Cząstkowe, ponieważ autor nie zamierza w sposób wyczerpujący rozważyć struktury wartości moralnych, lecz skupić się na dwóch – jego zdaniem – niezbywalnych rysach tychże wartości: ich osobowym charakterze i innoplanowości. Zwrócenie uwagi na te aspekty (zwłaszcza na innoplanowość) jest kluczowe z uwagi na polemiczny cel artykułu. Trzecia część pracy nawiązuje do Ingardenowskiej analizy względności wartości. Na jej podstawie omówiono różne możliwe znaczenia „dziejowej względności” dającej się orzekać o wartościach, co z kolei stanowi grunt do opracowania relatywizmu historycznego. Dalsze rozdziały zawierają krytykę tego stanowiska. Krytykę podzielono na dwie części. W części czwartej, relatywizm historyczny zostaje poddany krytyce ogólnej. Wyartykułowane tam zarzuty dotyczą każdej postaci relatywizmu, więc dotyczą także relatywizmu historycznego. Argumenty sformułowane w piątej części odnoszą się do samego relatywizmu historycznego z uwagi na specyficzne dla niego tezy i założenia. Nie można więc w sposób „mechaniczny” i „automatyczny” odnosić uwag znajdujących się w części piątej do każdej wersji relatywizmu.

Na koniec niniejszego wprowadzenia należy zaznaczyć pewną konwencję, którą przyjęto dla ułatwienia wyводу. Gdy Czytelnik znajdzie w artykule wyrażenie „relatywizm historyczny” lub wyrażenie pokrewne, należy przez nie rozumieć

---

<sup>1</sup> Zgodnie z metafizyką przyjętą przez autora tekstu, filozofia ma charakter aporetyczny i nie należy szukać rozstrzygnięć za wszelką cenę [zob. Nicolai Hartmann, *Zarys metafizyki poznania*, tłum. Ewa Drzazgowska, Paweł Piszczatowski (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2007), 9]. Samo diagnozowanie trudności ma ogromne znaczenie – czym innym jest mieć problem i niejasno zdawać sobie z tego sprawę, a czym innym jest wiedzieć, dlaczego ma się z czymś problem i na czym on polega. Wartość uprzytomnienia sobie problematycznego charakteru fenomenów filozoficznych jest n i e z a l e ż n a od wartości wszystkich – faktycznie osiągniętych lub nie – rozstrzygnięć.

<sup>2</sup> Józef Maria Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, tłum. Stanisław Judycki (Poznań: „W drodze”, 1993), 26–40.

„aksjologiczno-etyczny relatywizm historyczny”, czyli taką odmianę koncepcji relatywistycznej na gruncie aksjologii, która głosi, że wartości moralne są zrelatywizowane przez dzieje. Słowo „wartość” odnosi się do określonej właściwości (przynajmniej niektórych) przedmiotów, która to własność nie jest dla danego przedmiotu istotowa oraz przysługuje danemu przedmiotowi wtedy, gdy jest taki, jaki powinien być<sup>3</sup>. Z kolei termin „wartość moralna” jest rozumiany ogólnie i zbiorczo, bez podejmowania prób wskazywania odmian innych wartości charakteryzujących osobę jako sprawcę działania<sup>4</sup>. Ponadto, mówiąc o „wartościach moralnych” ma się na myśli zarówno dodatnią wartość moralną, jak i ujemną (*simpliciter* – dobro i zło).

## 2. Cechy charakterystyczne wartości moralnych

Moralność jest ważna. W rozmaitych kontekstach podtrzymuje się dyskurs, że trzeba postępować dobrze, tj. w sposób moralnie właściwy. Jest to skądinąd zrozumiałe, ale warto zapytać: dlaczego? Odpowiedź typu „trzeba, bo trzeba” nie wyjaśnia nic i jest rażąco niezgodna z codziennym funkcjonowaniem człowieka. Postępujemy moralnie po coś, albo mówiąc ściślej, ze względu na coś<sup>5</sup>. Pytania w rodzaju „czym jest moralność?” lub „co to jest moralność?” mają teoretyczną doniosłość i będą ją miały. Ale, jak zwraca uwagę Krzysztof Saja, etyka powinna pomagać w sprostaniu wyzwaniom *praxis*, dlatego wydaje się, że fenomen mo-

---

<sup>3</sup> Zatem jeżeli jakiś poszczególny sędzia jest sprawiedliwy, a zarazem wszyscy sędziowie powinni być sprawiedliwi, to ten oto sędzia jest sędzią wartościowym (bo jest taki, jaki powinien być – sprawiedliwy). Zarazem, sprawiedliwość nie jest cechą istotową sędziego – sędzia niesprawiedliwy jest oczywiście gorszym sędzią niż ten sprawiedliwy, ale nie jest prawdą, że jest sędzią w stopniu mniejszym.

<sup>4</sup> Niektórzy autorzy, tacy jak Nicolai Hartmann, na gruncie etyki odróżniają dobro moralne od szlachetności, rozumianej jako teleologia tego, co niepospolite. Zdaniem filozofa, zakresy tego, co szlachetne i tego, co dobre (moralnie), nie pokrywają się, choć obie wartości są wartościami osoby jako sprawcy działania. Por. Nicolai Hartmann, „Szlachetność”, tłum. Zbigniew Zwoliński, w: Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand, *Wypisy z „Etyki”*, tłum. Maria Grabowska, Zbigniew Zwoliński (Toruń: Wydawnictwo UMK, 1999), 17–19.

<sup>5</sup> Niewątpliwie w wielu przypadkach moralność (*resp.* etyka) pełni funkcję instrumentalną i jest np. środkiem do maksymalizacji przyjemności (np. epikureizm) lub nawet środkiem do osiągnięcia zbawienia, ale nie jest tak w każdym przypadku.

ralności będzie można lepiej zrozumieć poprzez poszukiwania odpowiedzi na pytania natury funkcjonalnej, takie jak „Do czego powinna służyć moralność i etyka?”<sup>6</sup>.

W ramach perspektywy funkcjonalnej da się stwierdzić, że wartości moralne posiadają co najmniej dwa niezbywalne rysy, bez których przestają być tym, czym są. Nazwać je można „osobowym charakterem” oraz „innoplanowością”. Być może istnieją jeszcze inne konstytutywne cechy wartości moralnych, ale wydaje się, że poniższa charakterystyka opisuje cechy, które wartości moralne muszą mieć. W szczególności, wątpliwe jest, czy da się zidentyfikować wartości moralne na podstawie samego przedmiotu intencji zachowania moralnego, ponieważ zachowania, poprzez które podmiot nabywa takiej a nie innej wartości moralnej, mogą dotyczyć praktycznie wszystkiego.

Pierwszy rys dotyczy natury podmiotu wartości moralnych. „Nosicielem” wartości moralnych może być wyłącznie istota zdolna do podejmowania wyborów, przedkładania czegoś nad coś innego, decydowania o czymś w sposób świadomy i swobodny, inicjowania działań „wypływających” z niej samej, ponoszenia odpowiedzialności za własne czyny. Wszystkie te cechy są właściwe bytom osobowym. Wydaje się zatem, że wartości moralne można określać mianem „osobowych”. Cokolwiek jest wartością moralną, jest wartością moralną kogoś, a nie po prostu „czegoś”, jest wartością mogącą przysługiwać wyłącznie bytowi osobowej. Nie można ściśle przypisać wartości moralnej niczemu, co nie jest traktowane jako osoba (np. anioły, demony), stąd każdy akt przypisania wartości moralnej czemuś, co jej posiadać nie może, stanowi błąd personifikacji<sup>7</sup>. Dlatego też nie można mówić, że same wytwory ludzkiej działalności są, ściśle rzecz biorąc, moralnie dobre lub złe<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Krzysztof Saja, *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią* (Kraków: UNIVERSITAS, 2015), 248–249.

<sup>7</sup> Przykład stanowią średniowieczne procesy świeckie i kościelne, w których podsądnymi były świny, psy, krety i szarańcza. Tomasz z Akwinu pisał, że istoty nierozumne są niezdolne do grzechu, a więc i do kary.

<sup>8</sup> Czy temu twierdzeniu przeczą demoralizujące dzieła sztuki? Wypowiedzi o „moralnie złych” i „demoralizujących” dziełach sztuki wydają się dopuszczalne, ale tylko jako przenośny sposób wyrażania się o moralnie niewłaściwych intencjach artysty, których zobiektywizowany wyraz stanowi właśnie dzieło sztuki.

Drugi niezbywalny rys wartości moralnych dotyczy ich specyficznej właściwości, na którą zwróciła m.in. uwagę Maria Ossowska: „oceny moralne [...] zakładają istnienie innych ocen, «budują» się na nich”<sup>9</sup>. Wartości moralne są strukturalnie zależne od innych wartości. Jeżeli jakiś czyn realizuje jakąkolwiek wartość moralną, realizuje ją wtedy i tylko wtedy, gdy realizuje przy tym jakąś inną wartość lub w jakiś sposób odnosi się do owej wartości. Przykładowo, zarówno dodatnia wartość uczciwości jak i ujemna wartość kradzieży jest uwarunkowana przez wartość dóbr materialnych jako takich. Wartość aktu prawdomówności zakłada określoną wartość prawdy. Narazanie własnego życia dla uratowania z pożaru pięknego dzieła sztuki jest dobre, robienie tego samego dla ratowania kiczowatego bohomazu – złe. W niniejszym tekście rzeczoną właściwość nazywa się (za Ossowską) „innoplanowością”<sup>10</sup>, ponieważ konotuje ona to, że wartość moralna *per se* odnosi się do innej wartości niż ona sama<sup>11</sup>. Definicja (kontekstowa) innoplanowości jest następująca: innoplanowość wartości moralnych jest to właściwość wartości moralnych, która polega na tym, że wartość moralna określonego zachowania jest strukturalnie uwarunkowana przez wartość tego, do czego dane zachowanie się odnosiło. Mowa o zależności strukturalnej, ponieważ w naturę wartości moralnych jest wpisana bytowa niesamodzielnosc i pochodność (w sensie Ingar-denowskim) względem wartości, do której odnosiło się zachowanie realizujące wartość moralną. Należy mieć na uwadze, że wartość intencji aktu zawsze jest numerycznie różna od wartości intendowanej. Intencja aktu moralnego nigdy nie odnosi się do siebie samej. Nie zawsze jednak wartość moralna odnosi się do jakiejś pozamoralnej wartości. Zazwyczaj tak jest (np. ratowanie życia jest moralnie dobre, a życie stanowi wartość pozamoralną), ale wcale nie musi<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Maria Ossowska, *Podstawy nauki o moralności* (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1994), 313.

<sup>10</sup> Należy podkreślić, że Ossowska (zgodnie z programem deskryptywnej nauki o moralności) pisała o innoplanowości ocen moralnych, nie zaś o innoplanowości samych wartości, tak jak komentowani przez nią autorzy (Tatarkiewicz, Hartmann).

<sup>11</sup> Termin wprowadzono w celu oznaczenia omawianej własności, przy czym wydaje się, że jest on bardziej odpowiedni niż „superaddytywność” (który wydaje się zbyt wąski) czy „pochodność” i „wtórność” (które z kolei są zbyt szerokie). Szczegółowe omówienie różnic semantycznych między nimi wykraczałoby nadmiernie poza cel tego artykułu.

<sup>12</sup> Jeżeli ktoś zamierza wychować dziecko na dobrego człowieka, lub zamierza przestać kłamać, to w obu przypadkach zarówno wartość intencji, jak i wartość intendowana są jakimiś wartościami moralnymi.

### 3. Dziejowa względność wartości moralnych a relatywizm historyczny

Niełatwo jest scharakteryzować znaczenie wyrazu „relatywizm”, jeżeli mamy na uwadze jego ogólny i filozoficzny sens. Powodem są nie tylko odmienne postaci względności i niezgodne ze sobą definicje relatywizmu, ale także kontrowersje – teoretyczne, praktyczne, a nawet obyczajowe (!) – które wiążą się ze stanowiskiem relatywistycznym lub są mu przypisywane. Nierzadko wyraz „relatywizm” jest używany jako obelga adresowana do przeróżnych grup: od burzycieli fundamentów cywilizacji, po zwolenników tzw. moralności Kalego. Gdyby *sine ira et studio* przyjrzeć się sposobowi używania nazwy „relatywizm” w dyskursie filozoficznym, okazuje się, że owa nazwa denotuje zbiór stanowisk między którymi zachodzi „podobieństwo rodzinne” w znaczeniu Wittgensteinowskim. Można więc wnioskować, że wyodrębnianie jakiejś wersji czy odmiany relatywizmu powinno raczej odwołać się do typologii, a nie podziału logicznego.

Wydaje się, że koncepcje relatywistyczne operują ogólnym kwantyfikatorem, jak stwierdził Władysław Tatarkiewicz<sup>13</sup>. Relatywizm relatywistycznej koncepcji *X*-a polega na tym, że wszystkim elementom zbioru zawierającym przedmioty *X* przypisujemy względność z jakiegoś powodu: na przykład uznajemy, że cokolwiek jest prawdą, jest względne i że owa względność ma takie a takie źródła. Owo coś, co sprawia, że przedmioty jakiegoś zbioru są względne, w języku polskim często jest wyrażane za pomocą przysłowka, co może sugerować, że chodzi o jakies *modi* względności, określone „jak” względności (niem. *Wieheit*). Rozpatrzmy zdanie: „wartości moralne są dziejowo względne”. Przysłówek „dziejowo” może podsunąć myśl, że wartości są względne w jakiś „dziejowy” sposób, podczas gdy w istocie chodzi o to, że wartości są względne z powodu dziejów; dzieje sprawiają, że wartości są względne; dzieje determinują względny charakter wartości. *Per analogiam*, zdanie „prawda jest ewolucyjnie względna” oznacza, że konstytucja filogenetyczna warunkuje względność prawdy itd. Oczywiście różnego rodzaju przyczyny mogą wspólnie determinować względność określonych zjawisk (np. gatunek biologiczny i język).

---

<sup>13</sup> Władysław Tatarkiewicz, „O bezwzględności dobra”, w: Władysław Tatarkiewicz, *Pisma z etyki i teorii szczęścia* (Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1992), 18.

Na tym etapie analizy osiągnięto pewną jasność co do fundamentalnych rysów relatywizmu: każdy relatywizm przypisuje elementom pewnego zbioru względność, która to względność jest rezultatem działania pewnych czynników (niekoniecznie przyczynowego). Na tym wniosku nie można poprzestać, ponieważ sama względność może być rozumiana na wiele sposobów. Literatura poświęcona różnym zagadnieniom względności rozmaitych zjawisk jest bogata, dlatego warto się ograniczyć do syntetycznego (i poniekąd klasycznego w polskiej literaturze badawczej) ujęcia Romana Ingardena oraz krytycznie je rozważyć.

Filozof wskazał w *Uwagach o względności wartości* pięć nierównoważnych sformułowań wyrazu „względność” które są stosowne do rozważań nad pojęciem wartości:

- a) względność polegająca na ustawicznym podleganiu złudzeniu co do istnienia wartości i przysługiwania ich przedmiotom – wartości są tylko „dla nas”, bo stwierdzamy obecność wartości w rozmaitych przedmiotach, mimo że istnienie takich rzeczy jak wartość stanowi fikcję, jest iluzoryczne (np. oceniając obraz jako piękny stwierdzam, że ma on w sobie piękno, ale rzeczywiście takich cech jak piękno nie ma);
- b) względność polegająca na tym, że z powodu okoliczności zmienia się sama wartość przedmiotu, bez powodowania zmiany przedmiotu wartościowego (np. wartość abakusów zmniejszyła się po wynalezieniu kalkulatorów elektronicznych);
- c) względność jako relacjonalność – przedmiot jest wartościowy o tyle, o ile jest wartościowy dla kogoś lub czegoś innego, a zatem bycie wartościowym jest cechą, której każdorazowo odpowiada stosunek między przedmiotem wartościowym a jakimś innym przedmiotem, *resp.* podmiotem (np. mięso posiada wartość dla lwa, lecz nie dla słonia);
- d) względność jako bytowa pochodność – względność wartości polegałaby na tym, że (za)istnienie wartości oraz jej określenie (*Washeit*) ma swoją przyczynę poza nią samą;
- e) względność jako bycie danym ekskluzywnie – w omawianym tu znaczeniu wartości są „względne”, gdyż są obecne tylko dla niektórych, są poznawczo dostępne wyłącznie dla podmiotów odpowiednio ukwalifikowanych (np.

wartość malarstwa abstrakcyjnego, która istnieje tylko dla tych, którzy są w stanie ją dostrzec dzięki odpowiednim kompetencjom)<sup>14</sup>.

Najpierw parę słów objaśnień, następnie – krytycznych komentarzy. Przy sposobie rozumienia (a) o względności wartości moglibyśmy mówić tylko wtedy, gdyby przysługiwanie wartości stanowiło coś w rodzaju powszechnego błędu, w który popada ludzkość. Tak więc relatywizmem nie byłaby koncepcja głosząca, że niektórym ludziom (prawdopodobnie każdemu) czasem zdarza się, że dostrzegają wartość tam, gdzie jej nie ma. Tatariewicz w rozprawie *O bezwzględności dobra* zawężił pojęcie względności w ogóle do względności w znaczeniu (c)<sup>15</sup>. Względność w znaczeniu (d) występuje w dwóch zasadniczych odmianach: podmiotowej, zgodnie z którą wartość jest „wytworzona” przez indywidualium lub zbiorowość ludzką oraz przedmiotowej, wedle której wartości są wywoływane przez jakieś nie-podmioty (np. Słońce, proces ewolucyjny). Względność w rozumieniu (e) nie pokrywa się z (a), ponieważ przy (e) można rozumieć wartości jako zastane, obiektywnie przysługujące przedmiotom wartościowym, choć odkrycie ich wymagałoby bycia odpowiednio ukwalifikowanym. Wariant (e) nie pokrywa się również z (c), ponieważ wartość widoczna wyłącznie dla niektórych nadal może być cechą własną przedmiotu wartościowego, a nie czymś relacjonalnym.

Przechodząc do uwag krytycznych, na początku należy zauważyć, że choć wszystkie wymienione odmiany znaczeniowe „względności” mają charakter aksjologiczny, bo dotyczą rozmaitych zagadnień z zakresu filozofii wartości, to jednak nie każda podany sens słowa „względny” dotyczy *stricte* względności samych wartości. Na przykład w wariantach (a) i (e) słowo „względny” bezpośrednio dotyczy nie wartości, lecz ich postrzegania. Dobrze jest mieć na uwadze owe rozróżnienie, nawet jeśli na gruncie jakiegoś relatywistycznego stanowiska nie przeprowadza się podobnych dystynkcji. Współcześnie koncepcje relatywistyczne często są artykułowane poprzez tezę o niewspółmiernych schematach pojęciowych. „Schematy pojęciowe są [...] sposobami organizowania danych doświadczenia, systemami kategorii nadającymi formę danym zmysłowym, punktami widzenia,

---

<sup>14</sup> Roman Ingarden, „Uwagi o względności wartości”, w: Roman Ingarden, *Przeżycie – dzieło – wartość* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1966), 68–75.

<sup>15</sup> Por. Tatariewicz, „O bezwzględności dobra”, 17, 25.

z których ludzie, kultury czy epoki obserwują bieg rzeczy”<sup>16</sup>. W zależności od sposobu rozumienia tezy o niewspółmiernych schematach pojęciowych, rozróżnienie między (ontyczną) względnością wartości a względnością ich postrzegania może być: 1) ignorowane; 2) uświadomione i interpretowane w ten sposób, że z powodu niemożności wskazania lepszego schematu pojęciowego (skoro nie są współmierne) nie możemy mieć adekwatnej i ponadperspektywicznej wiedzy o wartościach<sup>17</sup>; 3) kwestionowane, o ile poznanie wartości (*resp.* poznanie w ogóle) rozumiane jest w duchu konstruktywistyczno-antyrealistycznym.

Ponadto, nawet jeśli w odniesieniu do wartości mówi się o „względności” w określonym znaczeniu, to nie każdy z przedstawionych sposobów rozumienia względności nadaje się do tego, aby zrekonstruować na jego podstawie pojęcie relatywizmu. Dotyczy to w szczególności punktu (a) – traktowanie relatywizmu jako koncepcji głoszącej fikcyjny i iluzoryczny charakter wartości jest po prostu mylące. Stosowniejszą nazwą byłby „nihilizm”, „non-objektywizm” lub „antyrealizm”<sup>18</sup>. Konstruowanie pojęcia relatywizmu na podstawie znaczenia (e) również jest chybione, ponieważ współcześnie nikt nie rozumie relatywizmu jako stanowiska głoszącego ekskluzywny dostęp do wartości przez podmioty odpowiednio ukwalifikowane.

Zastrzeżenia można mieć również wobec prób opracowania relatywizmu na podstawie względności w znaczeniu (d). Jeżeli wartość w ogóle jest pewną „cechą” bądź „uposażeniem” przynajmniej niektórych przedmiotów, to żadna wartość nie może nie być względna, gdyż wszelka wartość *in concreto* jest wartością czegoś i jest uwarunkowana naturą swojego nosiciela. Wszelka wartość jest własnością, a własność jako taka jest w swym istnieniu i określeniu pochodna względem przedmiotu, któremu dana własność przysługuje.

---

<sup>16</sup> Donald Davidson, „O schemacie pojęciowym”, tłum. Jarosław Gryz, *Literatura na Świecie* 238, nr 5 (maj 1991): 100.

<sup>17</sup> Przy tym sposobie rozumienia tezy o niewspółmierności schematów pojęciowych relatywizm zbliża się do sceptycyzmu lub agnostycyzmu.

<sup>18</sup> Tezę o iluzorycznym charakterze wartości głosi m.in. projektywizm Simona Blackburna, wedle którego nasze stany emocjonalne są rzutowane na przedmioty oceny, oraz teoria błędu Johna Leslie Mackie’go, zgodnie z którym sądy etyczne presuponują istnienie nieistniejących faktów moralnych. Zob. Nick, Zangwill, „Quasi-Quasi-Realism”, *Philosophy and Phenomenological Research* 50, nr 3 (marzec 1990): 583–584.

Jeśli wartości moralne cechują się innooplanowością, to są one, *sit venia verbo*, bardziej niż inne wartości nacechowane względnością w znaczeniu (d). Istnienie i określenie wartości moralnych nie tylko jest zależne od natury jej nosiciela, ale ponadto jest konstytutywnie uwarunkowane przez inne wartości, do których dana wartość moralna się odnosi. Między dwoma moralnie dobrymi aktami nadal może zachodzić ważka różnica moralna z uwagi na różnicę wartości intendowanych przez owe akty. Czym innym jest bowiem jest chcieć powiedzieć prawdę, gdy powołujemy się na godność człowieka, a czym innym jest chcieć powiedzieć prawdę tylko dlatego, że tak nam się opłaca (lub tak jest przyjemniej). Gdyby upierać się przy nazywaniu „relatywizmem” koncepcji definiujących względność szeroko w znaczeniu (d), to w zasadzie każde stanowisko aksjologiczne byłoby relatywistyczne<sup>19</sup>, co oznacza, że zakres tak rozumianej nazwy „relatywizm” jest zbyt szeroki. Mówienie o „względności wartości” miałoby więcej sensu i metodycznej zasadności przy zawężeniu sposobu rozumienia (d) do jakiegoś „kreacjonistycznego” wariantu podmiotowego (tj. takiego, który by głosił, że wartości są „tworzone” przez spełnianie pewnych aktów przez jakiś podmiot lub podmioty).

W dalszym wywodzie względność będzie rozumiana w znaczeniach (b) i (c). Względność w znaczeniu (c) jest chyba najwłaściwszym sposobem rozumienia względności w ogóle<sup>20</sup>, a względność w znaczeniu (b) jest stosowna do niniejszej pracy z uwagi na uwypuklaną przez relatywizm historyczny zmienność okoliczności, w których funkcjonują wartości. Inne sensy „względności” nie będą uwzględniane z powodów, które wyżej podano.

#### 4. Uwagi krytyczne wobec relatywizmu historycznego – część generalna

Przekonanie o względności wartości najczęściej bywa uzasadniane poprzez argument z braku kryterium lub uznanie tezy o niewspółmiernych schematach

---

<sup>19</sup> Niekiedy wartości nie rozumie się *in concreto*, lecz jako idee w sensie z grubsza Platónskim. Jest to nieporozumienie, ponieważ idea *X*-a jest czymś innym niż *X*, więc *ex definitione* idea wartości nie może być wartością.

<sup>20</sup> W zgodzie z Tatarkiewiczem, a wbrew Ingardenowi. Por. Ingarden, „Uwagi o względności wartości”, 68, przyp. 1.

pojęciowych. Powód tego, jest – jak się zdaje – następujący. Pojęcia prawdy i istnienia są ze sobą blisko związane. Dał temu wyraz już Arystoteles: „Twierdzić o Byciu, że nie istnieje, albo o Nie-Byciu, że istnieje, jest Fałszem; natomiast twierdzić, że Byt istnieje, a Nie-Byt nie istnieje, jest prawdą; także kto twierdzi o czymś, że istnieje albo nie istnieje, powie prawdę albo fałsz”<sup>21</sup>. Skoro prawda i istnienie są skorelowane, to gdy prawdę zacznie się rozumieć jako coś względnego<sup>22</sup>, istnienie (*resp.* nieistnienie) również zaczyna być rozumiane jako coś względnego: ten sam przedmiot dla jednego człowieka jest, dla drugiego nie jest. Z tego powodu – wracając do Wittgensteinowskiej metafory podobieństwa rodzinnego – wśród koncepcji relatywistycznych „głową rodziny” jest właśnie relatywizm poznawczy. Rzadko się zdarza, by koncepcja relatywistyczna nie przyjmowała relatywistycznego poglądu na prawdę (na ogół relatywizuje się prawdziwość zdań tylko w pewnym obszarze, np. etyce lub estetyce), ale są koncepcje, które tak czynią<sup>23</sup>.

Treść argumentu z braku kryterium jest znana: w obliczu wielości różnych stanowisk i opinii, nie jesteśmy w stanie uprawomocnić opowiedzenia się za którąkolwiek z nich, ponieważ nie dysponujemy kryterium, które pozwoliłoby na dokonywanie epistemicznych rozstrzygnięć. Argument z braku kryterium stanowił główną broń Sextusa Empiryka przeciwko dogmatykom, lecz przed (neo)pirronizmem z tego samego argumentu korzystali już sofisci.

Stosowanie argumentu z braku kryterium wiąże się z co najmniej dwiema trudnościami. Po pierwsze, argument z braku kryterium w żadnym stopniu nie wspiera relatywizmu. Jeżeli argument z braku kryterium jest słuszny, to nie ma podstaw, by ów argument wspierał jakiekolwiek stanowisko, w tym relatywistyczne. Byłoby to niekonsekwentne. Na brak kryterium powoływali się nie tylko relatywiści, ale także pirroniści i neopirroniści oraz przedstawiciele średniej Akademii (tzw. akademicy *vel* agnostycy). Pierwsi twierdzili, że wszelkie przekonania są równie prawdziwe, drudzy że wszystkie przekonania są równie niepewne, a trzeci – równie fałszywe. Nie są to twierdzenia równoważne, stąd trzeba zadać

---

<sup>21</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. Kazimierz Leśniak (Warszawa: PWN, 2013), 87 (Γ 7, 1011b).

<sup>22</sup> Można mieć poważne wątpliwości czy wyrażenie „prawda względna” i „prawda dla mnie” oznaczają jakiś rodzaj prawd. Przydawki „względna” i „dla mnie” mają charakter modyfikujący, ponieważ całkowicie zmieniają sens rzeczownika „prawda”.

<sup>23</sup> Można na przykład twierdzić, że piękno jest względne, ponieważ piękno czegokolwiek redukuje się bez reszty do wywoływania przyjemności, co oczywiście jest względne (*X* widząc *A* czuje przyjemność, a *Y* widząc *A* – przykrość) i jednocześnie przyjmować absolutystyczną koncepcję prawdy.

pytanie: na podstawie jakiego kryterium każde z tych stanowisk wyciąga istotnie różne wnioski z argumentu z braku kryterium<sup>24</sup>? Wszak z argumentu o braku kryterium nie wynika w sposób logiczny ani „równa prawdziwość” przekonań, ani „równa niepewność”, ani „równa fałszywość”.

Druga trudność dotyczy pragmatyki językowej. Niezależnie od semantyki tezy relatywistycznej, należy zauważyć, że relatywista, który w dyskusji filozoficznej artykułuje argument z braku kryterium, używa go w celu przekonania, że jego stanowisko jest lepsze od stanowisk nie-relatywistycznych. Ale skoro wszystkie prawdy są względne, relatywista ze „swoją prawdą” nie stoi ani wyżej od stanowiska antyrelatywistycznego, ani niżej. Jest to więc sprzeczność, ale pragmatyczna<sup>25</sup>. Ponadto, prawda jest powiązana z wiedzą, więc relatywista ze swoją relatywną prawdą nie może wiedzieć więcej o człowieku bądź rzeczywistości w ogóle niż jego oponent. Skoro prawda jest względna, to podział na wiedzących więcej lub mniej (*resp.* doinformowanych lepiej lub gorzej) nie ma sensu<sup>26</sup>. A wydaje się, że sens ma.

Co do argumentacji opartej na tezie o niewspółmiernych schematów pojęciowych, należy zauważyć, że owa teza przybiera skrajną postać lub umiarkowaną. Według wersji skrajnej, schematy pojęciowe całkowicie determinują obraz świata i nie da się ich przekroczyć, natomiast wedle umiarkowanej – warunkują jedynie częściowo, w jakimś stopniu, a ich wpływ nie jest nieprzewycięzalny.

Gdyby niewspółmierność schematów pojęciowych była nieprzewycięzalna, to schematy pojęciowe miałyby się do siebie jak wzajemnie i całkowicie nieprzekładalne języki. Każdy język etniczny posiada określoną semantykę, więc ustalenie, że dwa wyrażenia równokształtne z różnych języków mają różną denotację, bądź że jednej i tej samej denotacji odpowiadają różnokształtne wyrażenia, stanowiłoby ustalenie ontologii wspólnej obu językom<sup>27</sup>. Skoro jednak jest jakaś onto-

---

<sup>24</sup> Antoni Płoszczyńiec, „Niewspółmierność schematów kulturowych a spór o obiektywny charakter wartości”, w: *Spory o wartości II: Światy alternatywne*, red. Łukasz Rozwadowski, Marcin Stabrowski (Wrocław: Wydawnictwo UWr, 2022), 90.

<sup>25</sup> Tamże, 89.

<sup>26</sup> Platon, „Teajtet”, w: Platon, *Dialogi*, tłum. Władysław Witwicki, t. 2 (Kęty: Antyk, 2005), 360 (161 E).

<sup>27</sup> Davidson, „O schemacie pojęciowym”, 115.

logia wspólna dwóm językom, to tym samym można te języki przełożyć, co przeczy ich nieprzekładalności. A zatem koncept całkowicie niewspółmiernych schematów pojęciowych stanowi *contradicto in adiecto*.

Powyższy argument odwoływał się do semantyki. Z perspektywy pragmatyki językowej, należy (za Howardem Sankeyem) odróżnić przekład od rozumienia. Przekład jest relacją między dwoma językami, rozumienie zaś – między językiem a użytkownikiem<sup>28</sup>. Nawet gdyby istniały całkowicie nieprzekładalne języki, nadal moglibyśmy je zrozumieć (i ich użytkowników), co pokazuje, że nie można utrzymać skrajnej interpretacji tezy o niewspółmierności.

Skrajne rozumienie niewspółmierności schematów pojęciowych prowadzi do absurdów, natomiast umiarkowane nie stanowi żadnej przeszkody dla przeciwnika relatywizmu. Można doskonale spójnie negować relatywizm przy jednoczesnym uznaniu skończoności, ograniczoności i uwarunkowania własnego poznania. Tak więc ogólna teza o niewspółmiernych schematach pojęciowych błąka się między absurdem a banałem<sup>29</sup>.

## 5. Uwagi krytyczne wobec relatywizmu historycznego – część szczegółowa

Relatywizm historyczny posiada trudności swoiste, nie stanowiące prostej konsekwencji bycia koncepcją relatywistyczną, lecz będące rezultatem uznania dziejów za czynnik relatywizujący wartości.

Odnosząc się do inoplanowości wartości moralnych należy potwierdzić, że moralność jako taka jest zjawiskiem dziejowym. Nie chodzi tu bynajmniej o prostą konstatację tezy, że na przełomie dziejów ludzie zachowywali się w sposób różny. Relatywiści, tacy jak Herbert Spencer, podkreślali, że w różnych społeczeństwach i w różnych momentach ich trwania różne zachowania służyły osiągnięciu jednej i tej samej wartości, np. szczęścia. Cały czas punktem odniesienia było szczęście, które jako wartość pozamoralna warunkowało wartość czynów odno-

---

<sup>28</sup> Howard Sankey, „Incommensurability, Translation and Understanding”, *The Philosophical Quarterly* 165, nr 41 (1991): 416.

<sup>29</sup> Płoszczyńiec, „Niewspółmierność schematów kulturowych”, 76–85.

szących się do doń (np. dobre jest to, co zwiększa szczęście). Zdaniem Maxa Schelera, absolutysty aksjologicznego, relatywizm historyczny zapoznawał rzeczywistość zmianą samej moralności, myśląc ją ze zmiennością dziejowych warunków życia i realizowania wartości<sup>30</sup>. Autor *Istoty i form sympatii* definiował moralność jako „system reguł wyboru preferowanych wartości”<sup>31</sup>, kładąc tym samym nacisk na innoplanowy charakter wartości moralnych. Tak pojmowana moralność może sama się zmieniać, niezależnie od zmiany dziejowych warunków życia: wszak w tych samych warunkach życia ludzie „wyznawali” różne koncepcje etyczne, co możemy zaobserwować również w czasach nam współczesnych.

W powyższym wywodzie najważniejsze jest to, że nawet przy akceptacji względności moralności można spójnie utrzymywać tezę o nierelatywistycznym charakterze wartości moralnych. Scheler pisał, że poszczególne moralności stanowią lepsze lub gorsze odwzorowania absolutnie obowiązującej (samej w sobie) hierarchii wartości<sup>32</sup>, co z uwagi na bezwzględny punkt odniesienia nie pozwala traktować wartości moralnych relatywistycznie. Ponieważ jednak wartości moralne różniłyby się z powodu intendowania innych wartości (np. witalny kontekst poważania honoru dla rycerstwa a utylitarny kontekst poważania honoru dla mieszczan), cechowałyby się względnością.

Nie trzeba jednak przyjmować idealno-materialnych założeń aksjologii Schelera, by kwestionować zasadność relatywizmu historycznego. Nawet gdyby wartości moralne powstawały i ginęły wraz z ludzkością, to nadal mogłyby być bezwzględne z racji istnienia pewnych, *sit venia verbo*, „stałych aksjologicznych”, które zachowują swoją ważność niezależnie od faktycznych możliwości realizowania preferowanych wartości w danym momencie dziejowym oraz przyjmowanego obrazu świata. Jeśli w czasach dawniejszych upatrywano heroizmu tam, gdzie go nie było, to nie przekreśla to słuszności czci dla heroizmu, która jest ponadczasowa<sup>33</sup>. Nawet jeśli w starożytności jeszcze nie rozpoznawano uniwersalnej godności ani nie uznawano praw człowieka tak jak się je rozumie w XX i XXI w., to

---

<sup>30</sup> Max Scheler, *Resentiment a moralności*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Aletheia, 2008), 68.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże, 69.

<sup>33</sup> Nicolai Hartmann, „Problem wartości w filozofii współczesnej”, tłum. Włodzimierz Galewicz, w: Włodzimierz Galewicz, *N. Hartmann* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1987), 303–304.

można uznać, że wydanie edyktu mediolańskiego było dobre w ogóle, z perspektywy ogólnoludzkiej, bezwzględnie, a nie „tylko dla” chrześcijan żyjących na początku II wieku. Był to również postęp względem wcześniejszego prawa, więc „względność” wartości moralnych w znaczeniu (b) może być zgodna z anty-relatywizmem.

Relatywizm historyczny często podkreśla różnice moralne, ale zazwyczaj mają one charakter wtórny. Wiele różnic moralnych wynika z odmiennego wartościowania przedmiotu intendowanego przez akt, a odmienne wartościowanie tego przedmiotu na ogół wynika z odmiennego sposobu postrzegania go. To zostawia pewne pole do domniemania, że przy uwspólnieniu obrazu rzeczywistości uwspólnione byłyby również oceny<sup>34</sup>. To oznacza, że między moralnością współczesną a dawniejszą jest pewna ciągłość, ponieważ preferencja wartości jest (na ogół) taka sama, lecz zmienia się obraz przedmiotów danych w preferencji. Przykładowo, można argumentować, że wobec niewolnictwa żyjemy ten sam pogląd moralny co Hellenowie. Jak oni sądzimy, sądzimy, że człowieka nie można traktować jak niewolnika. Różni nas natomiast pogląd na to, kto jest człowiekiem *sensu stricto*. Wielu Greków uważało, że nie-Hellenowie nie są istotami rozumnymi, nie są więc istotami ludzkimi, zatem zniewalanie „barbarzyńców” nie narusza zakazu zniewalania człowieka. Nasz zakres nazwy „człowiek” jest, na szczęście, szerszy. Widać zatem, że dziejowa względność moralności nie musi być interpretowana relatywistycznie, a nawet może być rozumiana w kategoriach postępu.

Takie podejście reprezentował Nicolai Hartmann, który pisał o horyzoncie aksjologicznym. Zdaniem niemieckiego filozofa, to nie wartości są względne, lecz nasz ogląd wartości jest względny, bowiem świadomość aksjologiczna ma „ograniczoną pojemność”. Świadomości aksjologicznej nie należy rozumieć czysto epistemicznie, lecz przez pryzmat pojęcia czucia wartości. Możemy zdobywać

---

<sup>34</sup> Często przyjmuje się przeciwko nierelatywistycznemu podejściu tzw. argument z niezgody: prawda w obrębie jakiejś problematyki jest względna, ponieważ nie ma powszechnej zgody co do wielu kwestii konstytuujących ową problematykę. Autor artykułu odrzuca ten argument, ponieważ: 1) z braku zgody nie wynika, że wszystkie stanowiska są „równie prawdziwe” – zgoda jest pojęciem z zakresu teorii komunikacji i pragmatyki językowej, natomiast trafność stanowiska ma charakter semantyczny; 2) gdyby argument z braku zgody byłby słuszny w etyce, byłby również słuszny w wielu innych dyscyplinach pozaetycznych, jak psychologia, pedagogika czy socjologia, a przecież nie twierdzi się, że ważność tez owych dyscyplin jest czysto relatywna; 3) co do większości wartości jest zgoda co do ich oceny: każda kultura uważała zdradę za złą, a przyjaźń za coś cennego – niezgoda ma zazwyczaj charakter lokalny.

świadomość obecności kolejnych obszarów aksjologicznie cennych i odkrywać nowe wartości, lecz nie możemy być nimi przejęci w równym stopniu, zaangażowani w ich realizację bądź obcowanie z nimi. Emocjonalnie zbliżając się do jednych wartości, *eo ipso* oddalamy się od innych. Wędrówka horyzontu aksjologicznego jest procesem dziejowym, któremu Hartmann przypisywał pewną teleologię (ruch ducha obiektywnego do poszukiwania nowych wartości)<sup>35</sup>. Niezależnie jednak od tego, czy takowy duch istnieje czy nie, koncepcja świadomości aksjologicznej pozwala zachować tezę o historycznym uwarunkowaniu moralności i przekonań o jej ważności, z nierelatywnością samych wartości moralnych.

Widać zatem, że samo uznanie tezy o względności moralności nie uprawomocnia jeszcze relatywizmu historycznego. Na koniec trzeba zwrócić uwagę na trudność innego rodzaju. Wartości moralne są bytowo nadbudowane, gdyż są uwarunkowane przez podmiot, jego zachowanie i inne wartości do których dane zachowanie się odnosi. Dzieje są również strukturalnie uwarunkowane, ponieważ dziejowość dziejów jakiegoś *X*-a jest uwarunkowana przez samego *X*-a i jego naturę. Można przeto zastanawiać się, czy dzieje są takim „czymś”, co w ogóle dysponuje autonomiczną „mocą” czynienia wartości i naszego ich poznania względnym. Wydarzenia z przeszłości są dziejami o tyle, o ile mają związek z człowiekiem rozumianym jako istota społeczna i twórca kultury. Samo ułożenie zjawiska społeczno-kulturowego w przeszłości nie czyni go „względny”, jeżeli rzeczony zjawisko trwa w postaci niezmięnionej do dziś, można więc domniemywać, że dziejowość jako czynnik relatywizujący ma jedynie wtórny charakter. Dzieje same z siebie niczego nie relatywizują. Dzieje relatywizują coś wyłącznie o tyle, o ile relatywizuje to coś, czego są dziejami (np. kulturowo wytworzone schematy pojęciowe). Warto także zauważyć, że w tym samym momencie dziejowym można upatrywać działania różnych czynników relatywizujących (np. kulturowych i biologicznych). O ile owe czynniki zmieniają się w czasie, o tyle zjawiska im poddane są „dziejowo” względne. Perspektywa diachroniczna w ogóle nie jest potrzebna do identyfikowania względności, przez co relatywizm historyczny nie może być stanowiskiem samodzielnym. Dzieje stanowią tło lub przestrzeń realizowania zmian i ujawniania się względności, dzieje mogą obficie dostarczać przykładów na ist-

---

<sup>35</sup> Hartmann, „Problem wartości w filozofii współczesnej”, 306–308.

nienie fenomenów o względnym charakterze i materiału do badań komparatystycznych, ale same dzieje – w konstytutywnym, czyli diachronicznym wymiarze – nie sprawiają, że coś staje się względne. Przekonanie, że to dzieje czynią wartości względne, stanowi hipostazowanie pojęcia dziejów, ponieważ traktuje się jako odrębny byt coś, co w ogóle nie stanowi samodzielnego zjawiska w świecie człowieka.

## Bibliografia

- Arystoteles. *Metafizyka*. Tłum. Kazimierz Leśniak. Warszawa: PWN, 2013.
- Bocheński, Józef Maria. *Współczesne metody myślenia*. Tłum. Stanisław Judycki. Poznań: „W drodze”, 1993.
- Davidson, Donald. „O schemacie pojęciowym”. Tłum. Jarosław Gryz. *Literatura na Świecie* 238, nr 5 (maj 1991): 100–119.
- Hartmann, Nicolai. „Problem wartości w filozofii współczesnej”. Tłum. Włodzimierz Galewicz. W: Włodzimierz Galewicz, *N. Hartmann*, 299–308. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1987.
- Hartmann, Nicolai. „Szlachetność”. Tłum. Zbigniew Zwoliński. W: Nicolai Hartmann. Dietrich von Hildebrand, *Wypisy z „Etyki”*, tłum. Maria Grabowska, Zbigniew Zwoliński, 17–31. Toruń: Wydawnictwo UMK, 1999.
- Hartmann, Nicolai. *Zarys metafizyki poznania*. Tłum. Ewa Drzazgowska, Paweł Piszczatowski. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2007.
- Ingarden, Roman. „Uwagi o względności wartości”. W: Roman Ingarden, *Przeżycie – dzieło – wartość*, 67–82. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1966.
- Ossowska, Maria. *Podstawy nauki o moralności*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1994.
- Platon. „Teajtet”. W: Platon. *Dialogi*. Tłum. Władysław Witwicki, t. 2, 327–430. Kęty: Antyk, 2005.
- Płoszczyńiec, Antoni. „Niewspółmierność schematów kulturowych a spór o obiektywny charakter wartości”. W: *Spory o wartości II: Światy alternatywne*, red. Łukasz Rozwadowski, Marcin Stabrowski, 41–107. Wrocław: Wydawnictwo UWr, 2022.
- Saja, Krzysztof. *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*. Kraków, UNIVERSITAS, 2015.
- Sankey, Howard. „Incommensurability, Translation and Understanding”. *The Philosophical Quarterly* 165, nr 41 (1991): 414–426.
- Scheler, Max. *Resentyment a moralności*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Aletheia, 2008.
- Tatarkiewicz, Władysław. „O bezwzględności dobra”. W: Władysław Tatarkiewicz, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, 17–57. Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1992.

Zangwill, Nick. „Quasi-Quasi-Realism”. *Philosophy and Phenomenological Research* 50, nr 3 (marzec 1990): 583–594.

## Summary

### **Historical Relativity of Moral Values and Historical Relativism**

The aim of this paper is a critical reflection on historical-axiological relativism. According to the thesis of the work, the (possible) relativity of moral values does not entail relativism. In other words: one can affirm the relativity (in some aspects) of moral values or morality itself, while rejecting the relativistic view of moral values. The paper applies analytical methods. First of all, the previously mentioned methods serve to highlight the constitutive properties of moral values (in particular other-planning), and later to reconstruct the structure of relativistic concepts. The collected information is used for criticism, which proceeds in two ways: it criticizes the relativistic content of historical relativism and criticizes the thesis that history has the power to make values relative. At the end of the paper, an original argument was formulated, according to which history itself cannot make moral values relative, which makes historical relativism a non-independent position.

Keywords: moral values, historicity, history, relativism, anti-relativism, relativity, value theory

## Zusammenfassung

### **Die historische Relativität der moralischen Werte und der historische Relativismus**

Das Ziel dieses Textes ist es, den historisch-axiologischen Relativismus kritisch zu reflektieren. Die These des Artikels lautet, dass die (mögliche) Relativität der moralischen Werte keinen Relativismus nach sich zieht. Mit anderen Worten: Man kann die Relativität (in einigen Aspekten) der moralischen Werte oder der Moral selbst bejahen und gleichzeitig eine relativistische Sicht der moralischen Werte ablehnen. Der Artikel wendet analytische Methoden an. Diese Methoden dienen zunächst dazu, die konstitutiven Eigenschaften moralischer Werte (insbesondere verschiedene Zielsetzung) aufzudecken und dann die Struktur relativistischer Konzepte zu rekonstruieren. Die gewonnenen Informationen werden für eine Kritik verwendet, die in zwei Richtungen geht: Der relativistische Gehalt des historischen Relativismus wird kritisiert und die These, dass die Geschichte die Macht hat, Werte zu relativieren, wird kritisiert.

Der Text schließt mit einem originellen Argument, demzufolge die Geschichte selbst die moralischen Werte nicht relativieren kann, was den historischen Relativismus zu einer nicht selbständigen Position macht.

Schlüsselworte: moralische Werte, Historizität, Geschichte, moralischer Relativismus, Antirelativismus, Relativität, Axiologie

*Ins Deutsche übersetzt von Anna Pastuszka*

Information about Author:

ANTONI PŁOSZCZYŃIEC, Ph.D, Institute of Law, Economy & Administration, University of the National Education Commission, Krakow; address for correspondence: ul. Podchorążych 2, pok. 502, PL 30-084 Kraków; e-mail: antoni.ploszczyniec@uken.krakow.pl

