

ARTYKUŁY

JACEK HOŁÓWKA

Relatywizm i obiektywizm etyczny

W filozofii moralności relatywizm jest często mieszany z subiektywizmem, a obiektywizm przeciwstawia się na przemian bądź pierwszemu, bądź drugiemu stanowisku¹. To pomieszanie terminów bierze się zapewne stąd, że absolutyzm przestał w etyce oznaczać stanowisko zakładające, że wartości mają charakter bezwzględny, a więc niezależny od podmiotu, okoliczności itd., lecz jest określeniem używanym w odniesieniu do stanowisk przyjmujących, że istnieje jakiś absolut etyczny, tzn. doskonaly był dostarczający ostatecznego kryterium wartości moralnych. W tym sensie absolutyzm etyczny kojarzy się z filozofią Platona, Hegla czy Bradleya.

W artykule tym wszystkie cztery terminy: relatywizm, subiektywizm, obiektywizm i absolutyzm używane będą inaczej, a więc przez relatywizm rozumieć będą stanowisko uznające, że wartości są opisywane w zdaniach typu „*x* jest dobre dla *y*”, przez subiektywizm, że wartości są zależne od podmiotu; przez obiektywizm, że nie są zależne od podmiotu; przez absolutyzm, że opisywane są w zdaniach typu „*x* jest dobre”. Będę starał się wykazać, że przy takim rozumieniu słów relatywizm etyczny może być w pewnym przypadku podstawą obiektywizmu i absolutyzmu etycznego.

Wartości względne

W codziennych sytuacjach często padają zdania tego typu: „Byłoby dobrze, gdybyś przestał palić”, „Byłoby dobrze, gdybyś skończył tę książkę, rachunek różniczkowy może ci się przydać na politechnice”, „Zapisz

¹ Tego zdania jest np. R. Hare: „Relatywizm, subiektywizm, emotywizm i inne tego typu doktryny (z których żadnej nie wyznaję) zostały tak dalece pomieszane ze sobą w pismach filozoficznych, że termin «obiektywizm» — używany do przeciwstawienia któremukolwiek z tych poglądów w ich wszystkich formach — stał się kompletnie bezużytecznym narzędziem badań filozoficznych” (*Freedom and Reason*, Oxford 1963, s. 50).

sobie ten telefon, może ci się przydać” itp. Bardzo często ktoś mówi komuś, że dobrze by było ze względu na niego samego, żeby postąpił w określony sposób. Taka zachęta nie ma w sobie nic z zalecenia moralnego. Nie mamy na myśli, że jest czymś moralnie dobrym niepalenie papierosów, a czymś moralnie złym palenie. Zalecenie typu „Zrób coś, bo to dla ciebie dobre” odwołuje się do innego rozumienia dobra. Jest to dobro względne, czyli zbiór tych wszystkich stanów rzeczy, czynów czy sytuacji, których zajście uważamy za korzystne dla określonej osoby. Inaczej mówiąc, sądzimy, że każdemu człowiekowi można przypisać pewien interes lub dobro, ze względu na które nie jest bez znaczenia, co się dokoła niego dzieje. Pewne rzeczy wywierają na niego wpływ korzystny i te przyczyniają się do jego dobra; inne oddziałują niekorzystnie i te działają na jego szkodę. Teoretycznie, o każdym przedmiocie i zajściu można powiedzieć, że albo nie wywiera żadnego wpływu na określoną osobę, albo jest „czymś dobrym dla niej”, albo „czymś złym dla niej”. Tak charakteryzowane wartości są wartościami względnymi. Nie mówi się bowiem o czymś, że jest dobre samo przez się, lecz jest dobre dla określonej osoby. Wartości są więc tu zrelatywizowane do poszczególnych jednostek.

Trudno oczywiście podać jedną wspólną cechę rzeczy, które są dobre dla kogoś. Część tych rzeczy wyróżnia się tym, że sprawiają owej osobie przyjemność, inne tym, że służą do poprawy jej zdrowia, pozycji społecznej, zawodowej, towarzyskiej itp., jeszcze inne tym, że gwarantują jej większą pomyślność w przyszłości, a jeszcze inne tym, że chronią ją od cierpienia, niepowodzeń, dolegliwości. Być może, wszystko, co składa się na czyjeś dobro, jest tak bardzo złożone i zróżnicowane, że nigdy nie będziemy umieli dostrzec jednej cechy przysługującej rzeczom, które są dla kogoś dobre. Nie przeszkadza to jednak, że najczęściej doskonale wiemy, co jest dla kogo dobre, i rzadko dochodzi do sporów na ten temat.

Co więcej, wydaje się, że jest to wiedza czysto empiryczna. Kryterium tego, czy coś jest dla kogoś dobre, jest czysto empiryczne — mianowicie jest to stan zadowolenia lub niezadowolenia u danej osoby, wywołany zajściem określonej sytuacji. Wyobraźmy sobie, że radzimy komuś, by uczył się francuskiego. Uważamy, że to dobre dla owej osoby, lecz ona jest innego zdania. Jeśli ta osoba ma wyjechać za granicę, do kraju, w którym mówi się po francusku, to trudno argumentować, że lepiej jest, by się nie uczyła francuskiego. Trudno też doradzać, by uczyła się angielskiego lub niemieckiego. Trudno w ogóle podważyć słuszność tego zalecenia, póki się nie wykaże, że owa osoba powinna raczej robić coś innego niż uczyć się francuskiego. W wyjątkowych przypadkach sprawą ważniejszą od francuskiego może być wyuczenie się obsługi kompu-

terów lub uprawy winogron, jeśli ktoś tym właśnie zamierza zająć się za granicą. Za każdym razem jednak spór dotyczy faktów, a nie wyjściowych postaw czy wartości, gdyż ostatecznie rozstrzyga go pewne przyszłe zdarzenie, mianowicie, co dana osoba uzna za granicą za sprawę ważniejszą: znać francuski czy np. znać się na winogronach. Bez względu na to, co wybierze, albo z wyboru będzie zadowolona, albo nie — w pierwszym wypadku wybrała to, co było dla niej dobre, a w drugim wybrała co złego.

Trudno bowiem argumentować, że po ostatecznym urzeczywistnieniu pewnego stanu rzeczy, oddziałującego na określoną osobę, nie jest jeszcze sprawą jasną, czy zajście to było dla niej złe, czy dobre. Jeśli ktoś jasno rozumie, w jakiej jest sytuacji, i zadowolony jest z pewnych rzeczy, które zrobił wcześniej, zadowolony jest wyraźnie i nigdy swego zdania na ten temat nie zmienia, wszelkie argumenty, że gdyby postąpił inaczej, mógłby być jeszcze bardziej szczęśliwy, są pobożnym utyskiwaniem, do którego nikt nie przywiązuje znaczenia.

Możemy więc chyba przyjąć, że procedura ustalania, co jest dla kogoś dobre, ma charakter czysto empiryczny. Co więcej, ustalając, że coś jest dla kogoś dobre, widzimy zawsze wyraźnie, dlaczego to coś jest dla niego dobre. Jak już powiedziałem, nie zawsze jest to ten sam powód i często powodów może być więcej niż jeden. Wiemy jednak, że wszystko, co jest dla kogoś przyjemne, jest jednocześnie *prima facie* dla niego dobre. Podobnie, to, co zapewnia pomyślność w przyszłości, zmniejsza możolny wysiłek, poprawia samopoczucie, pozwala coś lepiej zrozumieć, zdobywa aprobatę otoczenia itd. — jest *prima facie* dobre dla zainteresowanej osoby. A jeśli dodatkowo znamy kogoś bliżej, to wiemy zwykle, że jeszcze inne rzeczy są dla tej osoby dobre, np. śliwki w occie, chodzenie spać o dziewiątej wieczorem, czytanie gazety przy śniadaniu lub mycie głowy co trzy dni. Możemy więc przyjąć, że określenie „dobre dla *y*” użyte w zdaniu typu „*x* jest dobre dla *y*” ma przede wszystkim charakter opisowy, choćby ponadto miało także sens oceniający, którym na razie zajmować się nie będziemy. Mówiąc, że *x* jest dobre dla *y*, stwierdzamy, że zajście *x* jest dla *y* korzystne. Stwierdzamy więc — jak już mówiłem — pewną cechę empiryczną i dającą się weryfikować empirycznie. Stwierdzamy, że *y* odczuwa zajście *x* jako czegoś korzystnego dla siebie, i sądzimy, że zdania tego najprawdopodobniej w przyszłości nie zmieni.

Oczywiście, może się wydać sprawą zagadkową, w jaki sposób słowo „dobre” w połączeniu z wyrażeniem „dla *y*” może pełnić funkcję opisującą. Odpowiedź wydaje mi się prosta. Słowo „dobre” jest tu synonimem „korzystny”, a „korzystny” jest ogólnym terminem, obejmującym wszystkie wyobrażalne rodzaje dodatnich reakcji na pewne stany rzeczy,

czasem więc znaczy „przyjemny”, czasem „zdrowy” itd., zgodnie z podanym już wyżej częściowym wyliczeniem.

Mamy więc chyba prawo powiedzieć, że wartości względne, tak jak zostały tu określone, są w istocie pewną klasą zdarzeń, których realizacja korzystnie oddziałuje na określoną osobę. Są to więc w równym stopniu fakty, co wartości.

Stwierdzając, że coś jest dla kogoś dobre, możemy mieć rację lub się mylić, i to zarówno wtedy, gdy określamy czyjeś dobro, jak i wówczas, gdy określamy dobro własne. Trudno kwestionować zdanie J. S. Milla, że każdy jest najlepszym sędzią w swoich własnych sprawach². Nie musimy jednak przyjmować, że każdy jest nieomylnym sędzią w swoich sprawach. W pewnych przypadkach nie sam zainteresowany, tylko ktoś inny potrafi trafnie określić, co w przyszłości okaże się dla niego korzystne.

Nie znaczy to, oczywiście, byśmy mieli kogokolwiek upoważniać do rozstrzygnięcia za innych o tym, co leży w ich interesie, gdyż zapewne można przyjąć zasadę, że każdy ma prawo popełniać tyle błędów w sprawach, które jego wyłącznie dotyczą, ile mu się podoba. Nie zmienia to jednak faktu, że są pewni ludzie, którzy lepiej znają się na innych niż oni sami na sobie. Tak więc przewidywanie tego, co jest dla kogoś dobre, nie zawsze jest sprawą wyłącznie subiektywną. Nie jest tak, że — na mocy definicji — zawsze prawdziwe jest zdanie na temat własnego dobra, wypowiedziane przez każdego zainteresowanego. Czasem prawdziwe jest zdanie sprzeczne z takim zdaniem, wypowiedziane przez kogoś postronnego.

Wartości subiektywne

Wydaje się natomiast, że ustalenie tego, co jest ostatecznie korzystne dla danej osoby, w przypadku różnicy zdań, jest już kwestią subiektywną. Osoby postronne mogą mieć rację, wyrażając inne zdanie od zainteresowanego na temat jego dobra, tylko wtedy, gdy przewidują jego reakcję lepiej niż on sam, co — jak mówiliśmy — może się istotnie zdarzyć. Gdy jednak reakcje te są już znane, nie ma sensu dalej argumentować, że pewne zdarzenie wywarło na kogoś wpływ korzystny, tylko on był innego zdania. Nie można np. powiedzieć, że ktoś miał surowego ojca i to

² „...najzwyklejszy człowiek zna swoje uczucia i położenie nieskończenie lepiej niż ktokolwiek inny [...]. Wszystkie błędy, jakie mógłby popełnić wbrew uwagom i ostrzeżeniom, ważą mniej od krzywdy, jaka go spotyka, gdy pozwalamy innym zmuszać go do tego, co uważają za jego dobro” (J. S. Mill, *O wolności*, Warszawa 1959, s. 226).

mu wyszło na dobre, bo jest teraz człowiekiem zdyscyplinowanym, jeśli on sam uważa, że to źle, że miał surowego ojca i źle, że jest teraz człowiekiem zdyscyplinowanym. Każdy ma prawo nie akceptować w sobie pewnych cech lub nie akceptować pewnych cech sytuacji, w której się znajduje, i w tej kwestii zdanie osób postronnych nie ma żadnego znaczenia. Jeśli ktoś nie jest zawodowym złodziejem i żałuje tego, to nie mamy podstaw twierdzić, że myli się, gdy sądzi, że jego dobro polega na zarabianiu przez kradzież. Możemy najwyżej argumentować, że jeśli zostanie złodziejem, będzie tego żałował; nie możemy jednak twierdzić, że jeśli zostanie złodziejem i nie będzie tego żałował, to zrobi coś, co nie będzie leżało w jego interesie. Jest bowiem możliwe, że pewne osoby są szczęśliwe tylko wtedy, gdy robią coś niemoralnego, i że ich własne dobro znacznie odbiega od tego, co uważa się potocznie za dobre moralnie.

W przypadkach więc, gdy wpływ pewnego czynnika ustał, i można już określić, jak oddziałał on na określoną osobę, wyłącznie ta osoba może stwierdzić, czy był to wpływ korzystny, czy niekorzystny. W przeważającej większości przypadków zdanie takiej osoby nie będzie się różniło od zdania postronnego obserwatora, gdyż ludzie są, na szczęście, dostatecznie do siebie podobni, by móc odgadnąć, co czuje ktoś w zależności od tego, w jakiej się znajdzie sytuacji. Jest to jednak odgadywanie, a nie stwierdzanie. Jeśli jestem zdania, że papierosy mi służą, choć wywołują kaszel, skracają życie, zmuszają do częstszego wietrzenia garderoby itd., to palenie leży w moim interesie, gdyż świadomie i przewidując najgorsze konsekwencje wybieram ten sposób postępowania. Zdanie każdego, kto mówi, że lepiej byłoby dla mnie, gdybym nie palił, jest zdaniem nieuzasadnionym.

Wartości obiektywne

Jedynie więc podmiot ustala, co jest dla niego dobre, gdy nie przewiduje wpływu pewnych rzeczy, lecz go konstatuje. Czy zatem kompetentne stwierdzenie, że coś leży w czyimś interesie, ma zawsze charakter subiektywny? Trudno argumentować, że tak nie jest, bo to, co stwierdzone jest przez podmiot, trudno uznać za niezależne od podmiotu. Jednocześnie jednak jest to jedynie kompetentne i ostateczne stwierdzenie pewnego faktu i w tym sensie jest to stwierdzenie obiektywne. Zazwyczaj odróżniamy subiektywny i obiektywny punkt widzenia, gdy oba są możliwe, np. przy określeniu, czy woda na kąpiel dla dziecka jest dość ciepła. Wrażenie ciepła odczuwane na zanurzoną przedramieniu może być wskazówką, że woda jest odpowiednia na kąpiel. To jest su-

biektywne stwierdzenie. Obiektywne stwierdzenie temperatury polega na odczytaniu z termometru kąpielowego, ile woda ma stopni. Sądzymy zwykle, że metoda subiektywna jest zawodna, a obiektywna bardziej wiarygodna. To rozróżnienie nie ma zastosowania w odniesieniu do tego, co pojawia się wyłącznie w świadomości pewnego podmiotu. Wtedy nie można argumentować, że to, co jest tam postrzegane, jest wrażeniem, że pewnemu przedmiotowi przysługują pewne cechy i że wrażenie to może być weryfikowane przez użycie jakichś doskonalszych zewnętrznych wobec umysłu instrumentów. Jeśli coś istnieje tylko w umyśle — tylko umysł może je badać. W takiej sytuacji subiektywne wrażenie staje się nieomylnym ustaleniem. Ta nieomyślność jest w pewnym sensie dowodem niezależności od podmiotu. Podmiot nie konstruuje w takich przypadkach swych wrażeń i nie ma wpływu na ich przebieg. Wyłącznie konstatakuje ich pojawienie się. Jeśli rozumiejąc, że palenie może wywołać rozmaite złe skutki, wolę jednak palić papierosy niż zwiększyć swą szansę długowieczności, to stwierdzam to — czasem nawet z pewnym zdziwieniem — jako fakt niezależny od mojej woli. Mogę poddać się eksperymentowi, by się przekonać, czy wolę rzucić papierosy, czy nadal palić przewidując najgorsze konsekwencje. I gdy pod wieczór czy po paru dniach takiej próby decyduję się raczej chorować, umrzeć wcześniej i nosić tytoń w kieszeniach niż rzucić palenie — jest to raczej konstatacja tego, co zostało przeze mnie wybrane, niż wolny i świadomy wybór. Wydaje się, że w takim przypadku nie mogę wybrać tego, co będzie leżało w moim interesie, mogę to tylko stwierdzić, a co więcej, nikt poza mną stwierdzić tego nie może. Mogę więc albo dążyć do gruntownego przekształcenia swojej woli i wyrabiać w sobie reakcje bardziej zgodne z własnymi postanowieniami albo muszę wrócić do palenia, gdyż powstrzymując się od papierosów będę robił coś, co uważam za gorsze dla siebie od ponurej perspektywy zatruwania się nikotyną.

Nie wydaje się, by ktoś mógł serio argumentować przeciwko tej decyzji, przekonując mnie, że lepiej jest dla mnie, żebym był innym człowiekiem niż jestem, mianowicie bym był człowiekiem o silniejszej woli. Mogę zawsze odpowiedzieć, że może też bym tak sądził, gdybym już był człowiekiem o silniejszej woli i nie musiał siebie wystawiać na dotkliwe próby. Póki jednak jestem człowiekiem o słabej woli, leży w moim interesie robić to, co robi człowiek ze słabą wolą, a nie to, co robi człowiek z silną wolą, gdyż takim człowiekiem nie jestem. Dopóki więc sam nie stwierdzę, że nie jest w moim interesie nadal mieć słabą wolę, lecz jest w moim interesie zmieniać się w człowieka z silną wolą, tak długo przy określaniu tego, co składa się na moje dobro, nie można mylnie utożsamiać mnie z człowiekiem, który łatwo realizuje swe postanowienia, bo takim człowiekiem nie jestem.

Wartości absolutne

Możemy sobie teraz wyobrazić sytuację, w której to, co jest dla mnie dobre, staje się jednocześnie czymś, co jest dobre bezwzględnie. Przede wszystkim sytuacja taka zachodzić będzie wtedy, gdy uznam za rzecz dobrą dla mnie zawsze postępować tak, jak wymaga moralność (jeśli jest to wykonalne), i jeśli przestrzegając tego postanowienia, nie będę go nigdy serio żałować. Rysuje się ponadto możliwość odwrotna, której wykonalność budzi zresztą mniej zastrzeżeń. W sytuacji, w której stwierdzam, że coś jest dobre dla mnie, i nie pojawiają się żadne względy, by coś innego uznać za rzecz zaleconą moralnie, realizacja tego, co jest dobre dla mnie, wydaje się *prima facie* słuszna. Sądzymy najczęściej, że rozwijanie talentu, regularne zażywanie lekarstw, ćwiczenie się w rozmaitych użytecznych umiejętnościach itd. to rzeczy godne zalecenia, po pierwsze ze względu na samego zainteresowanego, po drugie ze względów ogólnych. Te względy ogólne to nie powszechna użyteczność, lecz raczej uznanie ponadindywidualnej wartości pewnego czynu. Gdy chwylimy kogoś za sumiennosc, rzetelnosc, starannosc czy obowiazkowość w wykonywaniu rzeczy, które jemu tylko przynoszą korzyść, mamy zwykle na myśli coś więcej niż tylko fakt, że człowiek ten robi coś dla własnego dobra lub że byłoby pożyteczne, gdyby analogiczny zapal wykazywał w pracy dla dobra innych. Rzetelnosc i sumiennosc uważamy za cnoty moralne, a więc za zachowanie, którego wartosc nie wyczerpuje się we względach utylitarnych.

Oczywiście można nie uznać, że nie jest cnotą działać dla własnej korzyści, choć Arystoteles³ i Księga Mądrości⁴ są zdania, że jest to cnota.

Rozstrzygającym argumentem wydaje się decyzja, jaką podejmiemy w następującej sprawie: jeśli o jakimś czynie powiemy, że jest dobry dla mnie, to czy mamy prawo opuścić określenie „dla mnie” jeśli to „dla mnie” nie jest istotnym zastrzeżeniem, gdyż niczyje dobro poza moim nie wchodzi w grę? A więc jeśli uważam, że palenie papierosów jest dobre dla mnie, to czy staje się ono dobre bez dodatkowych zastrzeżeń, jeśli stwierdzą, że fakt, czy palę papierosy, czy nie palę, nie wywiera żadnego wpływu na nikogo poza mną?

Zwróćmy uwagę, że rozstrzygnięcie tego problemu zależy od tego, czy

³ „Co się tyczy rozsądku, możemy istotę jego ująć, rozważając, o jakich to ludziach mówimy, że są rozsądni. Zdaje się, że charakterystyczną ich cechą jest zdolność trafnego namysłu nad tym, co jest dla nich dobre i pożyteczne, i to nie w pewnych specjalnych dziedzinach, np. dla ich zdrowia czy siły, lecz w odniesieniu do należytego sposobu życia w ogóle” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1954, 1140a 24).

⁴ „I jeśli kto miłuje sprawiedliwość — jej dziełem są cnoty: uczy bowiem umiarkowania i roztropności, sprawiedliwości i męstwa, nad które nie ma dla ludzi nic lepszego w życiu” (Mdr. 8, 7).

przyjmujemy, że słowo „dobry” występuje w zwrocie „dobry dla mnie” w tym samym znaczeniu, w jakim występuje wtedy, gdy określenie „dla mnie” nie występuje przy nim. Jeśli słowo „dobry” zachowuje swój zwykły sens w zwrocie „dobry dla mnie”, to odłączenie określenia „dla mnie” w przypadku, gdy jest to operacja usprawiedliwiona, przekształca zdanie mówiące coś o wartościach względnych w zdanie mówiące coś o wartościach absolutnych. To odłączenie określenia „dla mnie” jest usprawiedliwione, rzecz jasna, tylko wówczas, gdy niczyje dobro poza moim nie wchodzi w grę.

Jak się spodziewam, główne zastrzeżenie przeciwko takiej operacji wyglądać będzie następująco. Uważa się od czasów Moore'a⁵, że słowo „dobry” pozbawione jest sensu empirycznego, natomiast — przy podanej wyżej charakterystyce zwrotu „dobry dla mnie” — wyrażenie to używane jest jako nazwa dla dość ściśle określonego zbioru rzeczy i sytuacji, a więc występuje w użyciu *par excellence* deskryptywnym. Nie możemy mieć zatem pewności, że po odłączeniu od zwrotu deskryptywnego „dobry dla mnie” określenia „dla mnie” uzyskamy wyrażenie czysto wartościujące, jeśli wcześniej nie stwierdzimy, że w zwrocie „dobry dla mnie” określenie „dobry” pełni taką samą czysto wartościującą funkcję.

Otóż wydaje mi się, że coś takiego możemy stwierdzić. Jeśli mówię o jakiejś rzeczy, która mnie dotyczy, że jest dobra dla mnie, to mówię, że jest ona w pewien sposób dobra, mianowicie przez to dobra, że mnie dotyczy, oraz że dotycząc mnie w jakiś sposób, dotyczy mnie w sposób dobry. Ten drugi aspekt znaczenia ma charakter czysto wartościujący.

Można więc teraz tylko żądać, aby zostało wykazane, że ten czysto wartościujący sens słowa „dobry” w zwrocie „dobry dla mnie” jest identyczny z czysto wartościującym sensem słowa „dobry”, gdy występuje ono bez żadnego określenia.

Po pierwsze, odwrotne przypuszczenie wydaje się czymś nadzwyczaj nieprawdopodobnym. Trzeba by bowiem przyjąć, że słowo „dobry” ma co najmniej dwa rozmaite znaczenia, z których każde ma charakter czysto wartościujący. Gdyby to było prawdą, znaczyłoby, że za pomocą słowa „dobry” tworzymy co najmniej dwa niezależne systemy wartościowań, różniące się nie tylko innym uporządkowaniem wartościowanych elementów (ta różnica daje się wytłumaczyć różną deskryptywną interpretacją słowa „dobry”, gdyż na mocy założenia, że słowo to ma sens wyłącznie wartościujący, każda deskryptywna interpretacja jest równie uprawniona), ale również — nawet przy identycznym uporządkowaniu — zasadą porządkowania. Nie ma w tym nic dziwnego, jeśli dwie

⁵ G. E. Moore, *Zasady etyki*, Warszawa 1919, rozdz. 1.

Po drugie, ustalenie znaczenia słowa „dobry” w zwrocie „dobry dla mnie” może być zbadane za pomocą prostego testu. Musimy sobie wyobrazić czyn, który jest dobry dla mnie, nikogo poza tym nie dotyczy, lecz nie jest czynem dobrym. Nie udało mi się znaleźć przykładu, który różne zasady porządkowania dają ten sam porządek. Jest jednak niezrozumiałe, jak dwie różne zasady, wyrażane w języku za pomocą tego samego słowa, którego treść sprowadza się do czystego wartościowania, mają dawać ten sam porządek, a jednocześnie być odróżnione od siebie. spełniałyby te warunki. Najbliższa spełnienia tych warunków wydaje mi się następująca sytuacja. Mogę dziś złożyć obietnicę, że przestanę palić papierosy i nigdy do nich nie wrócę. Obietnicę tę będę rozumiał jako moralnie wiążącą, choć składam ją tylko sobie. Składam ją dlatego, że uważam, iż mając dwoje dzieci, nie mam prawa umrzeć przedwcześnie, z własnej woli, lecz powinienem je wychowywać, troszczyć się o nie, bawić je itd. Papierosy mogłyby mnie zabić, więc nie będę ich palił. Podobnie nie będę wskakiwał do pociągów podstawianych na dworcu, nie będę jeździł autem szybciej niż 110 km/godz. i nie zgłoszę się na ochotnika na żadną wojnę itd. Może się jednak szczęśliwie zdarzyć za trzydzieści lat, gdy dzieci będą już dorosłe, że przyjdzie mi do głowy, że zbyt długo odmawiam już sobie przyjemności palenia. Ewentualnie skrócenie życia będzie już miało mniejsze znaczenie, bo i tak zostanie go niewiele, pozostanie więc tylko jeden wzgląd wzbraniający mi palić — wiążąca mnie nadal obietnica, w której — być może przez pomyłkę — znalazło się słowo „nigdy”. Będzie więc można argumentować, że choć jest to teraz w moim interesie, bym nie odmawiał sobie wszelkich przyjemności, a więc mogę np. zacząć palić papierosy, to jednak jeśli to zrobię, postąpię niedobrze, bo złamię moralną powinność. Trudno mi uwierzyć, by w tym zdaniu tkwiła moralna racja.

Ustalenie, czy istnieje przedmiot podważający słuszność dotychczasowych wywodów, a więc jednocześnie dobry dla mnie, nie dotyczący nikogo poza tym i nie będący moralnie dobrym, może być dokonane nieco bardziej ściśle. Nelson Goodman⁶ zaproponował kryterium synonimiczności, które doskonale nadaje się do tego celu. Goodman co prawda zakłada, że kryterium to powinno być odnoszone wyłącznie do przedmiotów fizycznych, w szczególności zapisanych zdań, i że stałe jego używanie dowodzi, że żadne dwa wyrażenia nie mają identycznego znaczenia, a więc synonimy w ścisłym sensie nie istnieją, ale z żadnego z tych dwóch twierdzeń nie będziemy tu korzystać. Zaproponowany przez niego test użyty tu będzie nie po to, by stwierdzić, czy istnieje przedmiot speł-

⁶ N. Goodman, *O podobieństwie znaczenia*, w: J. Pelc (red.), *Logika i język*, Warszawa 1967.

niający pewne warunki, lecz po to, by stwierdzić, czy można wyobrazić sobie pewien przedmiot, choćby on nawet nie istniał, spełniający pewne warunki.

Będziemy więc ustalać zachodzenie pewnej relacji semantycznej między dwoma terminami w następujący sposób. Dane będą dwie nazwy „a” i „b”. „a” odnosi się do pewnego przedmiotu x . Otóż zapytamy, czy nazwa „a” nie będąca „b” też odnosi się do przedmiotu x . Jeśli odpowiedź jest twierdząca, to znaczy, że znaczenie „b” nie zawiera w swym znaczeniu znaczenia „a”, i nie możemy sobie wyobrazić x będącego a i nie będącego b .

Wyjaśnia to prosty przykład. Mamy dwie nazwy „jednorożec” i „centaur”. Pytamy, czy „jednorożec-nie będący centaurem” jest nazwą „jednorożca”. Odpowiedź jest twierdząca. Możemy sobie wyobrazić jednorożca nie będącego centaurem, a nawet nie potrafimy wyobrazić go sobie inaczej. Gdy mamy natomiast inną parę nazw: „jednorożec” i „zwierzę”, pytamy, czy „jednorożec nie będący zwierzęciem” jest odpowiednią nazwą jednorożca — odpowiedź jest przecząca. Nie umiemy sobie wyobrazić jednorożca nie będącego zwierzęciem bez zmiany znaczenia dwóch wyjściowych nazw. Zatem treść słowa „zwierzę” obejmuje treść słowa „jednorożec”, to znaczy kiedy ogólnie myśli się o zwierzęciu, nie można wykluczyć, że myśli się o jednorożcu.

Zastosujemy teraz ten test do dwu następujących nazw: „dobry dla mnie i nie dotyczący nikogo poza tym” oraz „dobry”. Właściwe pytanie brzmi: czy „dobry dla mnie, nie dotyczący nikogo poza tym, lecz nie dobry” jest odpowiednią nazwą dla czynu, który jest dobry dla mnie i nie dotyczy nikogo poza tym? Otóż jeśli nie potrafimy sobie wyobrazić ani jednego przykładu czynu, dla którego pierwsza nazwa jest odpowiednia, a druga nie, to musimy przyjąć, że w znaczeniu nazwy: „dobry dla mnie i nie dotyczący nikogo poza tym” mieści się znaczenie nazwy „dobry”. Mam wrażenie, że twierdzenie to musimy przyjąć, gdyż — jak mówiłem — nie znajdujemy ani jednego czynu niezgodnego z tym opisem. Zatem wszystko, co jest dobre dla mnie i nie dotyczy nikogo poza tym, jest dobre. Słowo „dobry” nie jest używane w innym sensie, gdy występuje poza kontekstem „dobry dla mnie, lecz nie dotyczący nikogo poza tym”, a w innym sensie w ramach tego kontekstu. W obu przypadkach znaczy to samo.

Od faktów do ocen

Udało nam się tym samym wyprowadzić pewną ocenę moralną ze zdań stwierdzających fakty. Faktem jest, że pewna rzecz jest dobra dla mnie. Faktem jest też, że nie dotyczy nikogo poza tym. Z tych dwóch faktów

wynika, że owa rzecz jest dobra moralnie. Osiągnięty więc tu został cel uznany przez Hume'a za nieosiągalny⁷.

Wielokrotnie podejmowano próby wyprowadzenia ocen lub norm z faktów. Zazwyczaj kończyły się one niepowodzeniem, co każe podejrzliwie odnieść się do ogłoszonego przed chwilą wyniku.

Rozpatrzmy teraz pobieżnie kilka najbardziej udanych, choć ostatecznie niepoprawnych prób wywiedzenia norm lub ocen z faktów, by się przekonać, czy w zaprezentowanym wyżej wywodzie udało się uniknąć analogicznych błędów.

Peter T. Geach twierdzi, że dość łatwo można wyprowadzić zdanie o powinności ze zdania o faktach⁸. Proponuje odwołać się do sylogizmu hipotetycznego. Mamy dwa zdania: (a) Każdy, kto dopuszcza się morderstwa przez otrucie, dopuszcza się sodomii. (b) Jeśli każdy, kto dopuszcza się sodomii, powinien być powieszony, to każdy kto dopuszcza się morderstwa przez otrucie powinien być powieszony.

Jeśli teraz z tych dwóch zdań złożymy okres warunkowy: Jeśli (a) to (b), to wówczas niezależnie od tego, czy (a) jest prawdziwe, czy nie, zdanie „jeśli (a) to (b)” jest prawdziwe. Jest tak dlatego, że sylogizm hipotetyczny o kształcie: $(p \supset q) \supset ((q \supset r) \supset (p \supset r))$ jest tautologią. Pozostaje więc prawdziwy bez względu na to, o czym mówi, bez względu na wartość logiczną poprzednika i bez względu na wartość logiczną zdania r. Ta ostatnia cecha została właśnie wykorzystana przez Geacha. r może się pojawić dopiero we wniosku (czyli w następniku) i być fałszywe, a mimo to całe zdanie złożone jest prawdziwe.

Geach myli się jednak twierdząc, że w ten sposób dokonał wyprowadzenia zdania o powinności ze zdania o faktach. Wyprowadził on zdanie o hipotetycznej powinności i hipotetycznych faktach ze zdania o hipotetycznych faktach. Ponadto, zdanie (b) jest prawdziwe tylko wtedy, gdy zdanie (a) jest prawdziwe. Całość sylogizmu jest zawsze prawdziwa, ale składowe części nie. Geach pokazał, że wartość logiczna (b) zależy od wartości logicznej (a), ale nie wykazał, że (b) jest prawdziwe. Czego więc dowiadujemy się, gdy (a) jest fałszywe — z czym większość z nas się zgodzi — i gdy (b) jest fałszywe — z czym większość z nas też się zgodzi? Niczego, co by miało jakiegokolwiek znaczenie dla etyki. Dowiadujemy się tylko, że gdyby było inaczej, a więc gdyby (a) było prawdziwe, to (b) byłoby również prawdziwe.

To dla etyki nie ma znaczenia. Zdanie (b) głosi bowiem, że coś powinno być zrobione, jeśli coś innego powinno być zrobione — a to nie jest norma moralna, tylko norma warunkowa. Norma moralna mówi nam, co powinniśmy robić, a nie że powinniśmy coś robić, jeśli coś innego

⁷ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 1963, ks. III, cz. I, rozdz. I.

⁸ P. T. Geach, *Murder and Sodomy*, „Philosophy” 1977.

powinniśmy robić. Nie możemy bowiem dokonywać czynów warunkowo, to znaczy dokonawszy ich, później je odwoływać, jeśli się okażą nie-stosowne.

Norma Geacha nie daje się stosować, póki ma charakter warunkowy, tzn. póki stwierdza, że powinniśmy dokonać pewnego czynu, jeśli powinniśmy dokonać innego, może się bowiem zdarzyć, że nie wiemy, czy mamy dokonać tego pierwszego. Gdy to już natomiast wiemy, norma ta przestaje być normą wywiedzioną z faktów, staje się normą wywiedzioną z innej normy. Tak więc w etyce znalezienie dwóch norm warunkowych okazuje się znacznie mniejszym osiągnięciem niż choćby słabe uzasadnienie jednej normy obowiązującej bezwarunkowo⁹.

Inną próbę wywiedzenia norm z faktów podjął Max Black dając następujący przykład¹⁰. Mamy sylogizm:

Fischer chce dać mata Botwinnikowi.

Jedynym sposobem dania mata Botwinnikowi jest ruch hetmanem.

Fischer powinien zatem zrobić ruch hetmanem.

Black mówi następnie: „wydaje mi się, że obie przesłanki stwierdzają pewien stan rzeczy, natomiast wniosek jest niefaktycznym zdaniem o powinności”¹¹. Jest też zdania, że obie wymienione przesłanki są wystarczającą podstawą do utrzymania wniosku. Gdyby ktoś sądził inaczej i argumentował, że np. w pewnych warunkach Fischer nie powinien wykonać ruchu hetmanem, bo mogłoby to wywołać szok u partnera i zagrazić jego zdrowiu, to zastrzeżenie to — zdaniem Blacka — nie dotyczy analizowanej sprawy, lecz jest „zmianą tematu”. Nie jest to dołączenie nowej przesłanki, która zmienia wniosek, lecz powołanie się na względy moralne, a wprowadzenie ich do rozważań na temat szachów jest zmianą tematu rozważań.

Zdaniem Blacka, kwestia moralna już została rozstrzygnięta: każdy z graczy zdecydował już, że będzie grał, nawet jeśli gra ma go przyprowadzić o utratę zdrowia; i swego partnera zdecydował traktować tak samo. Jeśli gracze nie przyjęli takich założeń, nie powinni grać w szachy, bo szachy polegają na tym, że myśli się, jaki ma być następny ruch wiodący do wygranej, a nie jaki ma być następny ruch wiodący do dalszego nie naruszonego zdrowia partnera. Porzucenie gry z ubocznych względów nie może być rozważane wówczas, gdy cała uwaga musi być skupiona na przewidywaniu sytuacji na szachownicy.

Krytykę tego stanowiska podjął D. Z. Phillips: „inną dziwną cechą wywodu Blacka jest nacisk położony na cele stawiane przez człowieka oraz warunki konieczne i wystarczające do osiągnięcia tych celów. Black

⁹ Porównaj przykład mówiący o zakazie wiwisekcji w: M. Black, *The Gap between „Is” and „Should”*, „The Philosophical Review”, 1964.

¹⁰ Ibid.,

¹¹ Ibid.

sądzi, że fakty te narzucają człowiekowi określone moralne rozwiązania. Tak jednak bez wątpienia nie jest. Moralność nie służy realizacji pewnych faktów. Przeciwnie, ludzkie cele i metody ich osiągnięcia służą moralności”¹².

Trudno wątpić, że Phillips ma rację. Trudno bowiem wymagać, byśmy zawsze potrafili z góry przewidzieć istotne moralnie okoliczności, w których przyjdzie nam działać, byśmy z góry potrafili tak przewidzieć rozwój wypadków, że pamiętanie o moralności okaże się zbędne, dopóki nie osiągniemy zamierzonego celu. Zapewne nie jest dobrze zmieniać temat bez powodu. Zwrócenie uwagi na istotny wzgląd moralny jest jednak zawsze usprawiedliwione zmianą tematu. Nieusprawiedliwione jest raczej trwanie przy poprzednim temacie.

Znaczny rozgłos zyskała sobie próba wyprowadzenia powinności z faktów, podjęta przez Johna R. Searle'a¹³.

1. Jones wypowiedział słowa: niniejszym obiecuję ci, Smith, zapłacić pięć dolarów.

2. Jones obiecał zapłacić Smithowi pięć dolarów.

3. Jones wziął na siebie (podjął) zobowiązanie zapłacenia pięciu dolarów Smithowi.

4. Jones jest zobowiązany zapłacić pięć dolarów.

5. Jones powinien zapłacić pięć dolarów.

Searle jest zdania, że interpretując na różne sposoby fakt złożenia przez Jonesa obietnicy zapłaty wykazał, że Jonesa wiąże moralna powinność wywiązania się z obietnicy. Podstawą tego obowiązku jest społecznie utrwalona instytucja obiecywania. Wypowiadając słowo „obiecuję”, nie tylko mówimy coś, ale dokonujemy pewnego czynu, który zarówno przez nas jak i przez otoczenie interpretowany jest jako zapewnienie, że w przyszłości zrobimy to, co jest przedmiotem obietnicy.

Powstaje jednak kwestia, z jaką siłą wiążą nas instytucje społeczne, do których przystępujemy. Czy wiążą nas bezwzględnie — to znaczy nigdy nie wolno złamać obietnicy? Czy wiążą nas proporcjonalnie do stwarzanych przez nie oczekiwań — a więc wolno łamać obietnice, gdy temu, kto ją otrzymał, nie zależy na jej realizacji? Czy wiążą nas w stopniu, w jakim sami akceptujemy istnienie tych instytucji — a więc jeśli sędzę, że obiecywanie jest niemądrym zwyczajem, to mam prawo obiecywać i łamać obietnicę?

Odpowiedź na te pytania daje R. Hare i jest to jednocześnie podważenie rzekomego wynikania powinności z faktu złożenia obietnicy. „Przypuśćmy, że ktoś potępia polowanie na lisy. Nie przeszkadza mu to jednak

¹² D. Z. Phillips, *The Possibility of Moral Advice*, „Analysis”, 1965.

¹³ J. R. Searle, *How to Derive „Ought” from „Is”*, „The Philosophical Review” 1964 (przekł. polski: „Etyka” 1978, t. 16).

brać udziału w polowaniu. Stawia się na miejsce zbiórki, goni z psami, itd., posługując się nadto językiem używanym podczas polowań. Może on uważać za swój obowiązek, jeśli tylko nic mu za to nie grozi, żeby pomóc lisowi schronić się przed psami — i taki może być prawdziwy powód jego uczestniczenia w polowaniach. Takie postępowanie nie doprowadza do sprzeczności. Może być prawdą, że pomaganie lisom w ucieczce jest sprzeczne z podstawowymi regułami polowania — bo gdyby między regułami nie było zasady mówiącej, że celem polowania jest zabicie lisa, nie byłoby to polowanie na lisy. Nie przeszkadza to jednak, by przeciwnik bestialskich zabaw udawał człowieka akceptującego tę zasadę. I bynajmniej udawanie to nie zmusza go do wzięcia na siebie zobowiązania, że zasady tej będzie przestrzegał. W podobny sposób makiaweliczny polityk może, nie popadając w sprzeczność, uznać za swój obowiązek złamać pewne złożone przez siebie obietnice (a nawet składać je z tym zamiarem)¹⁴.

Jest więc możliwe, że złożywszy obietnicę uznamy za moralnie właściwe nie dotrzymać jej warunków. Złożenie obietnicy jest pewną racją na rzecz jej dotrzymania, ale nie jest racją wystarczającą. Z faktu, że Jones obiecał, nie wynika więc, że powinien płacić. A wówczas gdy powinien zapłacić, powinność wynika nie z faktu, że obiecał, ale stąd, że akceptuje on ogólną normę dotrzymywania obietnic i zastosował ją do siebie samego, gdy wypowiadał słowo „obiecuję”. W rozumowaniu Searle'a jest więc ukryta większa przesłanka normatywna: „każdy, kto wypowiada słowo «obiecuję», powinien wykonać to, do czego się zobowiązał”. Tej normy, rzecz jasna, nie da się wyprowadzić z żadnych faktów towarzyszących słowom wypowiedzianym przez Jonesa do Smitha.

Wnioski

Trzy omówione wyżej próby wyprowadzenia zdań etycznych ze zdań o faktach uznane zostały za błędne. Geach w istocie nie doprowadził swego wywodu do konkluzji o treści interesującej etykę. Black przyjął bez uzasadnienia zasadę, że kto stawia sobie pewien cel, ma prawo go realizować. Nie dość, że bezzasadna jako ogólne twierdzenie, teza ta była wielokrotnie podważana w historii etyki jako błędna postawa moralna, a więc trudno ją przyjąć za fundament systemu etycznego. Rozumowanie Searle'a, jak się okazało, prowadzi do wskazanego przez niego wniosku tylko wówczas, gdy milcząco założy się przesłankę normatywną.

Wydaje się, że wyprowadzenie słowa „dobry” z określenia „dobry dla

¹⁴ R. M. Hare, *The Promising Game*, „Revue Internationale de Philosophie” 1964. Inne przykłady prób wyprowadzenia zdań etycznych ze zdań o faktach przedstawione są w książce: W. D. Hudson, *The Is-Ought Question*, London 1969.

mnie i nie dotyczący nikogo poza tym” nie jest obciążone żadnym z tych błędów. Można mieć zatem nadzieję, że jest to skuteczniejsza próba oparcia etyki na faktach.

Można co prawda twierdzić, że przedstawiona tu próba wyprowadzenia wartości z faktów pozornie tylko opiera się na faktach, gdyż ustalenie tego, co jest dobre dla mnie, jest już ustaleniem wartości, a nie faktów. Nie widzę konieczności polemizowania z tym stanowiskiem, jeśli uznaje ono to wszystko na temat wartości względnych, co zostało tu wcześniej powiedziane. Jeśli istotnie mamy zdolność dostrzegania wartości względnych tak, jak widzimy fakty, to ewentualny dalszy spór dotyczyłby słów, a nie rzeczy. Jeśli ktoś tak samo postrzega to, że jest głodny, jak i to, że dobrze by było dla niego, żeby coś zjadł, to wszystko jedno, czy pierwsze nazwie faktem, a drugie wartością, czy jakoś inaczej. Ważne jest jedynie, że bardzo często potrafimy ustalić ponad wszelką wątpliwość, co jest dla nas dobre, dlaczego jest dobre i jakie ma własności. Owe rzeczy są dobre dla nas ze względu na swe własności. Mówiąc o tych rzeczach, przypisujemy im nazwy ze względu na owe cechy, czyli opisujemy je w zdaniach o treści deskryptywnej. Jeśli postępując tak opisujemy pewne wartości moralne, a nie fakty, to znaczy, że mamy zdolność zmysłowego postrzegania wartości, i najwyżej odróżnienie faktów i wartości może teraz sprawiać niemałe kłopoty. Przy tej interpretacji przedstawiony tu wywód nie polegałby na wyprowadzeniu wartości z faktów, lecz raczej na wskazaniu pewnej grupy wartości, które w określonych warunkach bezwzględnie zasługują na realizację. Jest to też cel godny uwagi.

Jeśli natomiast przyjmiemy, że to, co leży w naszym interesie, jest faktem, a nie wartością, to udało nam się obalić gilotynę Hume'a. Udało się wykazać, że mamy moralne prawo realizować to, co leży w naszym interesie, wówczas gdy dobro innych stron i osób nie wchodzi w grę. Jak wiemy jednak, istotne problemy moralne pojawiają się wówczas, gdy jakaś sprawa wywołuje konflikt interesów, a nie wtedy, gdy dotyczy tylko pewnej jednostki. Przedstawiony problem ma więc raczej znaczenie dla metaetyki, a nie dla etyki. Pozwala nam lepiej zrozumieć, jak mogą wyglądać podstawy etyki, mało natomiast poszerza nasze umiejętności rozwiązywania problemów moralnych.

Яцек Холувка

RELATYWIZM I OBIEKTYWIZM W ETYCE

В статье речь идет об относительных и абсолютных ценностях. Относительные ценности определяются посредством двухаргументного предиката: «*x* является добром для *y*». Абсолютные же ценности характеризуются с помощью одноаргументного предиката: «*x* является добром».

тного предиката: « x является добром». Автор предпринимает попытку обоснования абсолютных ценностей с помощью относительных ценностей, выведения суждений, содержащих один аргумент, из двухаргументных суждений. Он утверждает, что правильным является следующий силлогизм: «если x является добром для y и не относится ни кому, кроме y , то x является добром».

При надлежащей интерпретации относительных ценностей этот силлогизм позволяет сформулировать суждения о ценностях, опираясь исключительно на суждения о фактах. Такие попытки предпринимались ранее Блейком, Гичем и Серлем.

Jacek Hołowka

ETHICAL RELATIVISM AND OBJECTIVISM

The article discusses relative and absolute values. Relative values are characterized by means of two-argument predicates: „ x is good for y ”. Absolute values are characterized by means of one-argument predicates: „ x is good”. The author attempts to support absolute values with relative values, i.e. to infer statements containing one-argument predicates from statements containing two-argument predicates. He contends that the following syllogism is valid: „if x is good for y , and x concerns nobody except y , then x is good”. On certain interpretation of relative values (as *prima facie* facts) this syllogism enables to deduce statements about values from statements about facts. Three attempts to reach similar results, by Black, Geach and Searle, are discussed.