

spójna i konsekwentna, udokumentowana bogatym materiałem empirycznym. *Rozwój ocen moralnych dziecka* może stanowić — zarówno dla etyków, jak i psychologów — kopalnię informacji dotyczących rozwoju klasycznych pojęć etycznych i procesu kształtowania się świadomości moralnej.

Ludmiła Żuk-Łapińska

STUDIA Z FILOZOFII MORALNEJ

„Studies in Moral Philosophy”, ed. Nicholas Rescher, published by Basil Blackwell with the Cooperation of the University of Pittsburgh, Oxford 1968, ss. 144.

W 1968 r. redakcja „American Philosophical Quarterly” rozszerzyła ramy dotychczasowej działalności i podjęła wydawanie zbiorów rozpraw z poszczególnych dziedzin filozofii. Te seryjne publikacje mają wspólny tytuł „Monograph Series”, a każdy tom dodatkowo nosi nazwę działy filozofii, którego dotyczy. Pierwszy tom, „Studies in Moral Philosophy”, w całości poświęcony jest etyce i zwraca uwagę przede wszystkim doborem zagadnień. Autorzy rozpraw zajęli się najbardziej doniosłymi i atrakcyjnymi tematami współczesnej etyki filozoficznej. Porządek doniosłości trafnie jest odzwierciedlony przez kolejność prac zamieszczonych w zbiorze. Cały tom otwiera esej *O prawdzie w moralności*, a zamyka *Etyka Whewella*. Chciałbym jednak omówić je w innym porządku, tak by podkreślić istotne konkluzje niektórych prac. Przy takim uszeregowaniu na pierwszym miejscu powinien się znaleźć, jak sądzę, artykuł *O egoizmie etycznym (On Ethical Egoism)*, którego autorem jest Jesse Kalin.

Od kilkunastu lat dyskutuje się kwestię, czy egoiści mogą stworzyć własną teorię etyczną. Artykuł Kalina jest cennym głosem w tym sporze. Kalin stara się wykazać, że egoizm etyczny jest możliwy. Przyznaje jednak, że przedstawiony wywód odnosi się tylko do jednej wersji egoizmu, nie jest więc wykluczone, że obalone w jego wywodzie zarzuty mogą się słusznie stosować do innych typów egoizmu. Wyróżnioną przez siebie wersję definiuje jednym zdaniem:

(Z) „Każdy powinien kierować się przede wszystkim własnym interesem”.

Teorii wywiedzionej z tego twierdzenia grożą trzy zarzuty:

A. Egoizm etyczny nie może przedstawić zasad podejmowania decyzji o tym, jakich czynów należy dokonywać.

B. W egoizmie etycznym niemożliwe są oceny moralne, bo egoizm implikuje oceny sprzeczne.

C. Egoizm etyczny jest „praktycznie niekonsekwentny”.

Zarzut A zaczerpnięty jest z pracy Medlina¹, który wskazał, że egoista zalecając, by wszyscy postępowali jak egoiści, daje instrukcje, których nie można zarazem spełnić. Gdy zachodzi konflikt interesów między X i Y i egoista zaleca, by obaj

¹ B. Medlin, *Ultimate Principles and Ethical Egoism*, „The Australian Journal of Philosophy” 1957, s. 111-118.

kierowali się własnym interesem, nie można zrozumieć, jakie czyny właściwie zaleca. Nakazuje X-owi, by robił to, co może być zrobione tylko wtedy, gdy Y się temu nie przeciwstawia. Jednocześnie nakazuje jednak Y-owi, by nie dopuścił do tego, co X zamierza zrobić. Daje więc niekonsekwentne i mylące instrukcje, nakazując, by jedna i ta sama rzecz była zrobiona (bo X ma jej dokonać) i nie była zrobiona (bo Y ma temu zapobiec). Polecenia egoisty nie pozwalają zdecydować o tym, co powinno być dokonane.

Zarzut B pochodzi z książki Baiera². X i Y zabiegają o pewną rzecz *p*, i *p* jest tylko jedno. Zabiegi X są słuszne (w etycznym egoizmie), bo zgodne z własnym interesem X. Zabiegi Y tak samo. X i Y nie mogą zarazem zdobyć *p*, bo rzecz jest tylko jedna. Możliwe są więc dwa wyjścia zgodne z czymkolwiek interesem: albo X zdobędzie *p*, a Y nie, albo odwrotnie, Y zdobędzie *p*, a X nie. Oba wyjścia, a zarazem postępowania wiodące do nich, są zarazem słuszne i niesłuszne moralnie. Gdy X osiągnie *p*, jest to słuszne ze względu na jego interes, a niesłuszne ze względu na interes Y. Gdy Y zdobędzie *p*, wartość jego postępowania będzie w identyczny sposób zarazem dodatnia i ujemna.

Zarzut C wynika z zarzutu B. Gdy X jest etycznym egoistą (tego warunku w zarzucie B nie było), to bez względu na to, co robi, czyn jego będzie niezgodny przynajmniej z jednym jego przekonaniem o tym, co powinno być dokonane. Użytkując *p* dla siebie, wyklucza, by Y mógł mieć *p*. Nie dopuszcza zatem do realizacji własnego interesu Y-ka. Zostaje więc dokonane to, co nie powinno być — zgodnie z teorią egoizmu — dokonane. Czyn jest więc niesłuszny. Oddając *p* Y-kowi, X nie zrealizuje własnego interesu, a więc też postąpi niesłusznie. Trzeciego wyjścia nie ma i egoista jest patentowanym hipokrytą. Zawsze co innego uważa za słuszne moralnie, a co innego robi.

Wszystkie trzy zarzuty odpiera Kalin w jednym wywodzie. Wykazuje, że są one oparte na milczącym przyjęciu następującego twierdzenia:

- (V) „Nigdy nie powinno się nikomu przeszkadzać w robieniu tego, co powinien zrobić” (s. 31).

Twierdzenie to nie jest jednak oczywiste. W żadnym zaś razie nie musi należeć do systemu etyki egoistycznej. W trzech opisanych wyżej sytuacjach było ono używane jako norma równie uprawniona, co (Z). Gdy X realizuje własny interes kosztem Y, to nie wykracza przeciwko zasadzie (Z). Niemożliwe jest wykroczenie przeciwko tej zasadzie ze względu na działanie wobec kogoś innego. Zasada (Z) mówi tylko o sprawcy i jego sprawach, można ją więc naruszyć tylko w jeden sposób: nie dbając o własny interes. Jeśli X realizuje własny interes, to względy moralnie istotne zostały już całkowicie wzięte pod uwagę. Jego postępowanie jest słuszne, zgodne z powinnością, oparte na jasnej dyrektywie postępowania. Jak natomiast czyn ten ma się do spraw Y-ka, nie ma nic do rzeczy. Jedyna rzecz moralnie istotna ze względu na Y-ka polega na tym, by spełniał on własny interes. Jeśli więc podaje się w wątpliwość nienagane ze względu na (Z) postępowanie X-a, wskazując na związek między działaniem X-a a sprawami Y-ka, to wartościuje się postępowanie X-a przy użyciu normy (V), a nie (Z). (V) nie należy jednak do teorii egoizmu i żaden z trzech zarzutów nie podważa teorii opartej wyłącznie na (Z).

Teoria ta głosi, że w każdym konflikcie interesów słuszne jest, a zarazem zgodne z powinnością, by każdy robił wszystko dla realizacji własnej korzyści, bez względu na ostateczny wynik. Egoizm nie typuje z góry, kto powinien wygrać, i nie

² K. Baier, *The Moral Point of View*, Ithaca, New York 1958.

widzi racji, by komuś się wygrana „należała”. Jeśli wiele osób pragnie mieć rzecz *p*, to każda z nich powinna zrobić wszystko, by zdobyć *p* dla siebie. Modelem etyki egoistycznej jest więc wojna, gry konkurencyjne lub sport. We wszystkich tych wypadkach przeciwnicy wzajem utrudniają lub nawet uniemożliwiają sobie działanie. Takie jest ich podstawowe zadanie. Tylko przeszkadzając sobie wzajem mogą dokonać tego, co powinni. W tej sytuacji norma (V) nie ma żadnego zastosowania. Prócz (Z) kieruje egoistą najwyższą zasadą: *Now go out and fight a good, clean fight*. I podobnie jak w niektórych dyscyplinach sportowych, ten, kto dba tylko o wygraną, a nie o wynik, powinien być karany, powinien też być karany każdy, kto jak zły bokser lub zapaśnik stara się unikać walki.

Egoizm oparty na zasadzie (Z) nie popełnia więc żadnego logicznego czy formalnego błędu, choć oczywiście może być koncepcją merytorycznie fałszywą. Taka jest konkluzja artykułu Kalina i, jak sądzę, jest to konkluzja przekonująca.

Równie interesujący jest artykuł Michaela Stockera *Supererogacja i obowiązki* (*Supererogation and Duties*). Główny temat artykułu to podobieństwa i różnice między obowiązkami i czynami supererogatoryjnymi. Najistotniejsze związki i różnice ujawnia już sama definicja tych pojęć. Do obowiązków zalicza się te czyny, które słusznie jest dokonać, a niesłusznie nie dokonać; za czyny supererogatoryjne zaś uważa się te czyny, które słusznie jest dokonać, lecz nie jest niesłusznie zaniechać (s. 53). Jeśli więc czyn *b* jest słuszny i czyn nie-*b* niesłuszny, to *b* jest obowiązkiem; jeśli czyn *c* jest słuszny i czyn nie-*c* nie jest niesłuszny, to *c* jest czynem supererogatoryjnym. To precyzyjne rozróżnienie zmacone zostaje spostrzeżeniem, że ten sam czyn zależnie od okoliczności może być albo czynem supererogatoryjnym, albo obowiązkiem. Wydaje się więc, że podział czynów słusznych moralnie na obowiązki i czyny supererogatoryjne jest nierozłączny. Istnieje bowiem grupa czynów słusznych moralnie, których niedokonanie nie jest ani zdecydowanie słuszne, ani zdecydowanie niesłuszne, lecz czasami jest słuszne, a czasami nie. Grupa tych czynów wyróżniona była w historii etyki już dość dawno i określona nazwą „obowiązków niedoskonałych”. Opisał je w *Utylitaryzmie* J. St. Mill: „Etycy dzielą obowiązki moralne na dwie klasy, nazywając niefortunnie pierwsze obowiązkami powinności doskonałej, drugie — powinności niedoskonałej. Z tym drugim wypadkiem mamy do czynienia, gdy idzie o czyny, których spełnienie wprawdzie się nakazuje, ale pozostawia się do uznania wybór okoliczności, w jakich mamy je spełniać. Tak się rzecz ma np. z miłością bliźniego czy dobroczynnością. Winniśmy uprawiać i jedną, i drugą, ale ani osoba, na którą mają być skierowane, ani moment nie są określone”³. Z charakterystyki tej wynika, że w pewnych wypadkach niedokonanie czynu objętego obowiązkiem niedoskonałym jest dopuszczalne, czyli słuszne moralnie (wystarczy, by sprawca uznał czas lub zainteresowane osoby za nieodpowiednie do dokonania czynu), w innych jednak wypadkach niedokonanie takiego samego czynu jest już niesłuszne. Stocker wskazuje, że gdy sprawca nie dokonał np. dostatecznej liczby odpowiednich czynów, można od niego wymagać, by od pewnego momentu nie zasłaniał się już okolicznościami.

W sumie czyny słuszne moralnie mogą być trojakiego rodzaju:

- 1) wymagane przez obowiązek doskonały (niedokonanie ich jest moralnie niesłuszne);
- 2) wymagane przez obowiązek niedoskonały (niedokonanie ich może być czasem słuszne, a czasem niesłuszne);
- 3) czyny supererogatoryjne (niedokonanie ich nie jest moralnie niesłuszne).

³ J. St. Mill, *Utylitaryzm*, tłum. M. Ossowska, Warszawa 1959, s. 85.

Utrzymanie tych trzech kategorii czynów w jednej teorii etycznej wymaga trudnych zabiegów. Obowiązki muszą być zawsze charakteryzowane jako typy postępowań (*act types*), a nie jako pojedyncze czyny (*act tokens*). Stocker jednak słusznie wskazuje, że dokonywać możemy tylko czynów, a nie ich typów (s. 54). Teoria, która miałaby zawierać obowiązki doskonałe i obowiązki niedoskonałe, musiałaby przedstawić zasady uszczegółowienia tych ogólnych norm w zalecenia dla konkretnych sytuacji.

Stocker proponuje więc prosty podział na dwie grupy: czyny dokonywane z obowiązku doskonałego i czyny supererogatoryjne. Przedstawia też dwa kryteria — ilościowe i jakościowe — przypisywania dowolnego czynu bądź do jednej, bądź do drugiej grupy.

Charakterystyka ilościowa opiera się na przekonaniu, że możemy zrobić coś dobrego dla innych tylko wtedy, gdy „zechcemy zejść z własnej drogi”. Przy takiej okazji dokonanie czynu supererogatoryjnego polega na tym, że „idzie się jeszcze drugą milę” (s. 62). Stocker definiuje zatem zbiór czynów spełniających obowiązek, i zależnie od tego, czy czyn *b* mieści się wewnątrz, czy poza tym zbiorem, uznaje go odpowiednio za czyn wypełniający obowiązek lub za czyn supererogatoryjny. Rozpisuje więc formalnie zasadę, że można dokonać czynu supererogatoryjnego dopiero wtedy, gdy dokonane już zostały wymagane przez obowiązek (s. 55). Słusznie przy tym podkreśla — i jest to najciekawszy pomysł w artykule — że wypełnienie obowiązku w danej sytuacji nie polega na ogół na wyczerpaniu jednego określonego zbioru czynów. W każdej sytuacji można raczej wyodrębnić kilka alternatywnych zbiorów czynów i dokonanie wszystkich czynów z któregośkolwiek zbioru równoznaczne jest ze spełnieniem obowiązku. Wtedy czyny należące do innych zbiorów mogą już być dokonywane jako czyny supererogatoryjne, mimo że gdyby za podstawę wypełnienia obowiązku wybrany został ten zbiór, w którym one się właśnie znajdują, byłyby dokonane jako czyny objęte prostą powinnością.

Charakterystyka ilościowa ujawnia istotną własność czynów supererogatoryjnych — komplementarność względem obowiązku; nie ujmuje ich jednak w poprawnej definicji. Nie wszystkie czyny zawarte w niezrealizowanych zbiorach są supererogatoryjne — niektóre są już zbędne po zrealizowaniu obowiązku w inny sposób. Ponadto pewne czyny alternatywne nie mieszczą się w żadnym alternatywnym zbiorze czynów wypełniających obowiązek, np. wyjazd lekarza do odległych i niebezpiecznych terenów.

Stocker wprowadza więc charakterystykę jakościową:

— *b* ma wartościową cechę *v*. Cecha *v* przesądza o tym, że *b* jest czynem obowiązkowym wtedy, gdy bez dokonania *b* nie można zrealizować żadnego pełnego zbioru czynów, co byłoby równoznaczne ze spełnieniem obowiązku.

— *b* ma wartościową cechę *v*. Cecha ta przesądza o tym, że *b* jest czynem supererogatoryjnym, gdy: 1) *b* nie jest czynem, który powinien być dokonany ze względu na obowiązek, lecz jest realizowany (po części przynajmniej) ze względu na *v* lub inny słuszny cel; 2) dopuszczalne jest zaniechanie czynu *b* bez względu na liczbę zaniechanych czynów o własności *v*; i 3) gdy słuszne jest i godne pochwały realizowanie tego, co ma własność *v* (s. 62).

Trzecim interesującym artykułem w zbiorze „Studies in Moral Philosophy” jest praca O *prawdzie w moralności* (*On Moral Truth*) Kai Nielsena. Rozprawa ta jest obroną pewnego kryterium prawdy. Składa się ono z dwu warunków: z charakterystyki „moralnego punktu widzenia”, koncepcji przejętej z cytowanej już książki Kurta Baiera, oraz z proponowanej już przez samego Nielsena zasady powszechnej pomyślności czy dobrobytu (Nielsen zamiennie używa terminów *well-being* i *wel-*

fare). Okazuje się więc w konkluzji artykułu, że prawdziwe są tylko te sądy moralne, które z moralnego punktu widzenia postulują realizację powszechnego dobrobytu.

Zasadniczym czynnikiem w uformowaniu „moralnego punktu widzenia” jest zagwarantowanie normom „odwracalności” (*reversability*, s. 17). Norma jest wtedy odwracalna, jeśli treść jej dopuszcza, by równie dobrze stosować ją mógł *A* wobec *B*, co *B* wobec *A*. Nieodwracalna jest natomiast taka zasada, która nadaje pewne uprawnienia jednemu, a innym ich odmawia, nie podając racji dla tego zróżnicowania. Kto kieruje się w postępowaniu zasadami nieodwracalnymi lub na nich opiera swe oceny, nie zajmuje „moralnego punktu widzenia”, lecz jakiś inny, najczęściej, jak się sądzi, punkt widzenia własnego interesu.

Konstrukcji tej Paul W. Taylor postawił następujący zarzut: „jeśli zdefiniujemy słowo «moralny» jako zbiór bezstronnych zasad, z których każda jest słuszna tylko pod tym warunkiem, że jest odwracalna, to bez popadnięcia w sprzeczność nie można uznać, że w pewnym społeczeństwie kodeks moralny podporządkowuje kobiety mężczyznom”⁴. „Moralny punkt widzenia” nie jest zatem moralnie neutralny, lecz dostosowany do „moralności liberalnego społeczeństwa Zachodu” (s. 15). Przyjęcie odwracalności jako koniecznego warunku wszelkiej moralności jest absolutyzacją moralności własnego kręgu kulturowego, obarczone jest więc „błędem etnocentrycznym”.

Zasadnicza treść artykułu Nielsena sprowadza się do uchylenia obiekcji Taylora. Konkluzja wywodu pozwala więc dyskredytować każdy kodeks podporządkowujący kobiety mężczyznom, pozwala twierdzić, że moralność całych społeczeństw bywa fałszywa, a równocześnie wskazuje, że przekonania te nie muszą być bynajmniej obciążone błędem etnocentrycznym.

Nielsen wskazuje, że wymaganie „odwracalności” nie różni się niczym, ze względu na podatność na „błąd etnocentryczny”, od wymagania, by norma była uogólnialna. Przypomina następnie Taylorowi, że uznał on zasadę uogólnialności za zasadę analityczną, a więc moralnie neutralną. Zasada ta dopuszcza, by różni ludzie byli różnie traktowani tylko wtedy, gdy się wykaże, że pod jakimś istotnym moralnie względem są oni od siebie różni. Zupełnie analogicznie wymaganie odwracalności polega na tym, by zasada, którą *A* stosuje słusznie wobec *B*, mogła być też słusznie stosowana przez *B* wobec *A*, chyba że wykaże się jakąś istotną ze względów moralnych różnicę między *A* i *B*. Te sformułowania formalne w niczym nie przesądzają, co jest tym „istotnym dla moralności względem”. Praktyczne stosowanie obu tych norm napotyka więc trudności. Zarazem jednak w zasadach formalnych nie przeżywa się żadnych własnych uprzedzeń.

Nielsen nie daje żadnej propozycji ustalającej, co jest słuszną podstawą moralnego zróżnicowania, ma jedynie nadzieję, że ani norma uogólnialności, ani norma odwracalności nie dają się nagiąć do usprawiedliwienia odmiennego traktowania całych grup społecznych. „Bardzo trudno utrzymać plemienną mentalność w etyce, a zachować jednocześnie trzeźwe myślenie. Jeśli bowiem barbarzyńcy, Żydzi, Murzyni, kobiety, proletariaty czy jakaś inna jeszcze grupa nie mają być traktowani tak, jak wymaga tego mentalność plemienna dla ludzi własnego szczepu, to muszą mieć oni jakąś taką cechę — muszą na mocy logiki — która usprawiedliwiałaby to odmienne traktowanie” (s. 19).

Jeśli wykazane różnice nie usprawiedliwiają odmiennych sposobów traktowania, to zasady takiego postępowania nie zyskują sankcji ani ze strony normy uogólnial-

⁴ Paul W. Taylor, *The Ethnocentric Fallacy*, „The Monist” vol. 47, 1963, s. 563-584.

ności, ani ze strony normy odwracalności, są to więc zasady postępowania niemoralnego. Kodeks, który podporządkowuje kobiety mężczyznom, jest niemoralny nie dlatego, że różni się od zachodniej, liberalistycznej moralności, lecz dlatego, że nie spełnia analitycznych wymagań zasady uogólnialności i odwracalności — jako propozycja etyki jest więc po prostu fałszywy.

Rozważania te, jak sądzę, nie wprowadzają do tematu nic nowego w stosunku do tego, co napisał R. M. Hare. Nowe jest tylko połączenie tej problematyki z zasadą powszechnego dobrobytu. Nielsen nie rozważa relacji wiążących zasadę dobrobytu z zasadą odwracalności. Wskazuje tylko, że zasada dobrobytu może być również przyjęta bez popełniania błędu etnocentrycznego. Jest ona bowiem przyjmowana bardzo powszechnie. Tylko buddyjscy święci i Indianie z Great Plains odrzucają tę wartość i poważnie traktują etykę wyrzeczenia (s. 23).

W recenzowanym tomie zawarte są jeszcze cztery artykuły. David Braybrooke w pracy *Ograniczmy nasze potrzeby, by lepiej rozwijały się preferencje* (*Let Needs Diminish that Preferences May Prosper*) stawia tezę, że pojęcie potrzeb używane jest w potocznym języku zbyt szeroko. Autor odróżnia potrzeby, pragnienia i preferencje, i ten fragment rozważań wydaje się interesujący dla utylitaryzmu, który bierze pod uwagę przede wszystkim preferencje, co może być niezgodne z postulatem Braybrooke'a, że potrzeby dowolnej osoby są w moralności zawsze ważniejsze niż preferencje jakiegokolwiek innej osoby (s. 93). Zbyt szerokie pojmowanie potrzeb, a w szczególności nieodróżnianie „potrzeb całego życia” od „potrzeb przygodnych” nakłada znaczne ograniczenia na swobodę wyboru ideałów życiowych i wówczas ludzie „nie wykorzystują możliwości zrealizowania projektów, jakie podsuwają im posiadane schematy orientacji, nie wykorzystują okazji, jakich dostarcza pomysłowość, by przekształcać, rozbudowywać i wzbogacać swe ideały” (s. 106).

Artykuł G. P. Hendersona, *Nihilizm moralny* (*Moral Nihilism*) omawia możliwość wyrzeczenia się czy wyparcia moralności. Istnieją poglądy, że nie można wyprzeć się moralności w słowach, bo wyparcie takie wymagałoby użycia pojęć etycznych w ich etycznej funkcji, a więc byłoby ostatecznie odrzuceniem jednej moralności na rzecz innej. Henderson obala te poglądy, wykazując, że nie można zmusić nihilisty do tego, by mówił tym samym językiem co inni, by używał pojęć moralnych i nadawał im zwykły, moralny sens.

Lawrence Haworth w rozprawie *Użyteczność i uprawnienia moralne* (*Utility and Rights*) stara się wykazać, że istnieją naturalne prawa moralne, bo obowiązuje zasada użyteczności, równej wolności i równego ryzyka i zysków.

Z pracy Jerome B. Schneewinda, *Etyka Whewella* (*Whewell's Ethics*) wynika, że system etyki Whewella rzadko zdobywał przychylnie recenzje. Mill krytykował Whewella za intuicjonizm i banalność, Martineau, sam intuicjonista, krytykował Whewella jako złego intuicjonistę. Schneewind również wytyka sprzeczności i nierozwiązywalne rozbieżności tej teorii. Być może więc system ten wzbudza ciekawość właśnie przez swe błędy, a także, co może nie pozostaje bez związku — dla swej ogólnej orientacji, bo jest to intuicjonizm dedukcyjny.

Jacek Hołówka