

HAROLD A. PRICHARD

Obowiązek i niezajomość faktów*

(tłum. Prof. dr H. Elzenberg)

Pytanie, które mam zamiar rozpatrywać, jest mało pobudzające moralnie. Mało nas ono albo zgoła nic nie obchodzi w życiu praktycznym i jest narażone na pominięcie, albo co najmniej potraktowanie czysto dorywczo przez tych, którzy się zajmują teorią. Nie mniej przeto, dla teorii w każdym razie jest ono ważne.

Tak jak się przedstawia na pierwszy rzut oka, pytanie jest następujące: „Jeżeli ktoś powinien, tzn. ma obowiązek dokonać jakiegoś czynu, czy powinność ta zależy od pewnych właściwości sytuacji, w której ów ktoś się znajduje, czy też od pewnych właściwości jego myśli o sytuacji?”

Pytanie jest niewyraźne z powodu niewyraźności terminu „myśl”, ale na początek nie ma to znaczenia. Rozpatrywanie go zmusi nas jednak do rozpatrzenia innego pytania, mianowicie: „Czy powinność może istotnie być powinnością dokonania pewnego c z y n u, a jeżeli nie, czym należy zastąpić termin «czyn»?” Jeżeli zaś zastąpienie okaże się konieczne, wypadnie odpowiednio zmienić pytanie główne. By ocenić ważność, a nawet samo znaczenie pytania, musimy najpierw zobaczyć, jak ono powstaje.

Wszyscy od czasu do czasu myśleliśmy, że powinniśmy, albo, przeciwnie, że nie powinniśmy dokonać pewnych czynów. A gdyby od nas zażądano ogólnej charakterystyki tych czynów, bylibyśmy skłonni powiedzieć, że, choć nie wszystkie są jednego rodzaju, jednak wszystkie podpadają pod któryś z ograniczonej ilości rodzajów czynu, wymienionych w potocznych regułach moralnych, tzn. potocznych formułach stwierdzających, że powinno się lub nie powinno dokonywać czynów pewnego rodzaju. Ponadto dopóty przynajmniej, dopóki nam się nie nasuną jakieś trudności — myślimy, że owe reguły są prawdziwe. Myślimy np., że człowiek

* Publikacją tłumaczenia znanego eseju H. A. Pricharda — *Duty and Ignorance of Facts* chcielibyśmy uczcić pamięć wybitnego polskiego filozofa, etyka i tłumacza — prof. Henryka Elzenberga. Szkic ten został po raz pierwszy opublikowany w „Proceedings of the British Academy”, Vol. XVIII, 1932, i przedrukowany następnie w zbiorze esejów Pricharda: *Moral Obligation*, New York, Oxford University Press, 1950. W języku polskim ukazuje się po raz pierwszy. — Red.

powinien mówić prawdę, spełniać rozkazy swego rządu, wstrzymywać się od kradzieży czy od obrażania uczuć drugiego człowieka. I nie ma w tym nic szczególnego, zważywszy, że reguły te są po prostu wynikiem próby sformułowania pewnych właściwości ogólnych znamionujących poszczególne czyny, uważane przez nas za obowiązki, mianowicie tych właściwości, które nas skłoniły do uznania owych czynów za obowiązki.

Nie możemy się jednak obejść bez wyjaśnień co do ogólnego charakteru sformułowania wszelkiej reguły moralnej, a przeto również i myśli, którą ona zwykła wyrażać.

Niewątpliwie nie jest łatwo powiedzieć, co rozumiemy przez „czyn”, albo przez „zrobienie czegoś”. Koniec końców jednak musimy przyznać, że rozumiemy przez to zapoczątkowanie, spowodowanie, urzeczywistnienie czegoś, mianowicie jakiegoś nowego stanu istniejącej jakiejś rzeczy czy substancji, albo, krócej, powodowanie zmiany stanu jakiejś rzeczy istniejącej. Wskazuje na to znaczenie zwrotów, których używamy na określenie poszczególnych czynów. Bo przez „poruszenie ręką” rozumiemy spowodowanie zmiany miejsca naszej ręki, przez „wysłanie listu” rozumiemy sprawienie, że list znajdzie się w skrzynce pocztowej itp. Moglibyśmy się czuć skłonni iść dalej i powiedzieć, że przez „czyn” rozumiemy *ś w i a d o m e* zapoczątkowanie czegoś, tzn. zapoczątkowanie czegoś z wiedzą, że tak właśnie czynimy. To jednak nie byłoby słuszne, bo nikt np. nie myśli zaprzeczać, że obraził czyjeś uczucia, gdy mówi, że nie wiedział, że je obraża, lub gdy zgoła myślał, że nie obraża. Zgodnie z tym przez dokonanie czynu określonego rodzaju rozumiemy urzeczywistnienie czegoś takiego a takiego, tzn. pewnego określonego rodzaju stanu pewnego określonego rodzaju rzeczy. Wobec tego treść reguły moralnej może być sformułowana w postaci: „Powinno się, albo nie powinno, urzeczywistnić pewną rzecz pewnego rodzaju”. I tak przez „powinno się okazywać szacunek swoim rodzicom” rozumiemy: „powinno się w swoich rodzicach urzeczywistnić wiedzę, że się ma dla nich szacunek”.

Ale to nie jest wszystko. Myślimy zazwyczaj, że dokonując niektórych czynów, urzeczywistniamy daną rzecz bezpośrednio, podczas gdy, dokonując niektórych innych, czynimy to pośrednio, tzn. przez urzeczywistnienie innych rzeczy, które z kolei powodują tamtą. Tak np. myślimy, że poruszając głowę, zmianę miejsca naszej głowy uskuteczniamy bezpośrednio, podczas gdy przysyłając przyjacielowi wiadomości o naszej rodzinie, otrzymanie przez niego tych wiadomości urzeczywistniamy pośrednio, tzn. przez bezpośrednie uskutecznienie pewnych zmian, które z kolei otrzymanie to powodują. Niewątpliwie, po zastanowieniu, możemy się dopatrzeć pewnej trudności w obronieniu myśli, że np. poruszając głowę sprawiamy bezpośrednio, że nasza głowa zmienia miejsce, i możemy się czuć w końcu zmuszeni do pomyślenia, że to co urzeczywistniamy bezpośrednio, gdy poruszamy głowę, jest to pewien nowy stan różnych komórek naszego mózgu, stan, którego przy dokonywaniu owej czynności zupełnie nie jesteśmy świadomi.

Ale spostrzeżenie takie nie wchodzi w konflikt z naszą myślą, że pewne rzeczy urzeczywistniamy pośrednio. Nie prowadzi nas też ono do zaprzeczenia różnicy między urzeczywistnieniem czegoś bezpośrednio i urzeczywistnieniem czegoś pośrednio, ponieważ tak długo, jak myślimy, że pewne rzeczy urzeczywistniamy pośrednio, nieuchronnie przez to implikujemy, że są pewne rzeczy, które urzeczywistniamy bezpośrednio, chociażbyśmy nawet nie wiedzieli, czym one są.

Jest rzeczą tak samo niemożliwą, by wszelkie urzeczywistnienie było pośrednie, jakby wszelkie poznawanie było pośrednie. I jeżeli teraz wrócimy do zwrotu językowego, używanego na określenie owego takiego to a takiego czynu, o którym mowa w regule moralnej, znajdziemy, że w każdym wypadku dotyczy on urzeczywistnienia czegoś takiego to a takiego — pośrednio. Np. przez „okazywanie szacunku ojcu lub matce” rozumiemy spowodowanie, by ojciec lub matka uważali się za szanowanych, a to przez spowodowanie czegoś innego, co by ten właśnie stan rzeczy spowodowało; przez „mówienie prawdy” rozumiemy spowodowanie, że ktoś drugi pozna naszą myśl, a to za pomocą spowodowania pewnych dźwięków, które sprawią, że będzie on miał owo poznanie itp. Możemy więc powiedzieć ogólnie, że sformułowanie reguły moralnej ma postać: „Powinno się, albo nie powinno, pewną rzecz pewnego rodzaju urzeczywistnić pośrednio”.

Urzeczywistnić rzecz jakąś pośrednio to jednak urzeczywistnić ją w sensie mniej ścisłym niż urzeczywistnić ją bezpośrednio. Bo gdy rzecz jakąś urzeczywistniamy powodując, że coś innego ją spowoduje, wynik nie w całości jest naszym dziełem. I gdy jakąś rzecz x urzeczywistniamy pośrednio, tym co urzeczywistniamy w sensie ścisłym, jest to, co powoduje x . Odpowiednio do tego używamy terminu „czyn” w sensie ścisłym, w którym oznacza on urzeczywistnienie czegoś bezpośrednio, jak również w sensie luźniejszym, w którym oznacza urzeczywistnienia czegoś czy to bezpośrednio czy to pośrednio. I gdy np. o pewnym naszym czynie jest mowa jako o udzieleniu osobie znajomej wiadomości o naszej rodzinie, musimy uznać, że czynem naszym w sensie ścisłym jest taki jakiś czyn, jak przeniesienie pewnego atramentu na pewne miejsce pewnej ćwiartki papieru; na poparcie zaś tego poglądu moglibyśmy zwrócić uwagę, że w ścisłym znaczeniu wyrazu „czyn”, czyn nasz musi ustawać wraz z ustanowieniem naszej czynności, musimy zatem dojść do wniosku, że jeśli reguła moralna jest sformułowana w terminach „zrobienie czegoś” i „urzeczywistnienia czegoś”, rozumianych w znaczeniu ścisłym, sformułowanie przybiera postać: „Powinno się dokonywać takiego czynu lub czynów, tzn. urzeczywistniać taką rzecz lub rzeczy, które sprawią, że pewna rzecz rodzaju A przybierze stan rodzaju x ”.

Dalej jednak, gdy sformułujemy regułę moralną, jest rzeczą jasną, że pod dwoma względami wyrażamy się eliptycznie. Twierdząc np., że powinno się wspomagać będących w niedostatku rodziców, bynajmniej nie mamy na myśli, że powinno się w każdym czasie wspomagać będących

w niedostatku rodziców. Myślimy i oczekujemy, że tak właśnie będzie rozumiane nasze twierdzenie — że powinność zachodzi tylko wtedy, gdy spełnione są dwa warunki. Pierwszy, to że się w ogóle ma rodziców będących w niedostatku i skłonnych przyjąć środki utrzymania, a drugi, to że się jest w stanie ich wspomóc. Bo nigdy nie myślimy, że jakiś czyn może być obowiązkiem danego człowieka, o ile człowiek ten nie jest w stanie go dokonać. Ale ponieważ wspomagać rodziców jest to urzeczywistnić coś pośrednio, spełnienie warunku drugiego zakłada istnienie pewnego składu rzeczy, dającego możliwość uskutecznienia w pewnych tych rzeczach takich zmian stanu, że z jednej strony dany człowiek może je wywołać bezpośrednio, a także takich, że, jeśli zmiany te będą wywołane, to w ich następstwie rodzice będą mieli środki utrzymania. Wygłaszając jednak regułę moralną, przyjmujemy jako pewne, że człowiek posiada w sposób stały możliwość urzeczywistnienia pewnych rzeczy bezpośrednio, dlatego o spełnieniu drugiego warunku myślimy po prostu jako o polegającym na fakcie, że sytuacja w jakiej dany człowiek się znajduje jest taka, że spośród rzeczy, które może on urzeczywistnić bezpośrednio, jakaś jedna rzecz albo grupa rzeczy będzie, jeśli on ją spowoduje, miała za skutek posiadanie środków utrzymania przez jego rodziców. A zatem, uogólniając, możemy powiedzieć, że każda reguła moralna, gdy ją przekształcić tak, by wyrażała w pełni myśl, do której wyrażenia bywa używana, będzie miała postać następującą: „Gdy sytuacja, w której dany człowiek się znajduje, zawiera rzecz rodzaju A , podatną na wywołanie w niej stanu rodzaju x , gdy jest ona również taką, że pewien stan albo układ stanów, które człowiek ów może urzeczywistnić bezpośrednio, spowoduje w rzeczy A stan rodzaju x , człowiek ów powinien urzeczywistnić stan albo ten układ stanów”.

Ale teraz z chwilą, gdy myśl jest wypowiedziana w tej formie, staje się rzeczą oczywistą, że myśląc ją zakładamy, że gdy ktoś powinien dokonać pewnego czynu — w ścisłym znaczeniu — odpowiadającego regule, tym co sprawia, że jest on zobowiązany dokonać czynu, jest szczególny charakter sytuacji, w której się ów człowiek znajduje, a to pod dwoma względami przed chwilą wskazanymi. Ten to bowiem szczególny charakter jest źródłem faktu, że jeżeli człowiek ów czynu dokona, spowoduje on pośrednio stan rzeczy, o który chodzi. Jasne więc, że gdybyśmy mieli wysunąć pewien określony zespół reguł jako wyczerpujący, musielibyśmy przyjąć, że pytanie, czy jesteśmy zobowiązani dokonać pewnego określonego czynu w ścisłym znaczeniu — wychodzi na to, czy zachodząca sytuacja zawiera którąkolwiek z par warunków, które by podciągnęły ów czyn pod którąś z tych reguł. Jasne jest również, że nawet gdybyśmy reguł, które moglibyśmy wysunąć, nie uważali za wyczerpujące, myślelibyśmy jednak, że pytanie może być rozstrzygnięte tylko w sposób podobny, chociaż faktycznie go rozstrzygnąć nie moglibyśmy.

Otóż gdy się zastanowimy nad ogólną ideą czy myślą leżącą u podstaw naszej asercji jakiegoś zespołu reguł, mianowicie, że gdy powinniśmy dokonać jakiegoś czynu w ścisłym znaczeniu, zależy to od pewnych właści-

wości sytuacji — znajdujemy ją pod dwoma związanymi między sobą względami, bardzo pociągającą. Po pierwsze, ponieważ jest to myśl, że wszelka powinność zależy wyłącznie od pewnych właściwości sytuacji, jest ona od swej negatywnej strony myślą, że powinność jest całkowicie niezależna od naszej wiedzy i myśli o sytuacji. Tę zaś negatywną stronę witamy chętnie, ponieważ nie jest nam miło myśleć, że pytanie, czy dany czyn jest obowiązkiem, dotyczy nie natury sytuacji, tylko natury naszej postawy wobec niej pod względem wiedzy i myśli. Zresztą myśl owa zdaje się tkwić u podstawy wielu naszych zachowań się w życiu praktycznym. Bo często — jak to nieraz się zdarza — wątpimy, czy jakiś czyn w wąskim znaczeniu jest obowiązkiem, wątpliwość nasza zdaje się rodzić z wątpliwości co do samychże faktów. Tak np. gdy widzę kogoś, kto wykazuje objawy zemdlenia i przychodzi mi na myśl, że gdybym krzyknął, mógłbym go przywołać do przytomności, może się zdarzyć, że będę wątpił, czy jestem zobowiązany krzyknąć, a gdy się tak zdarzy, moja wątpliwość zdaje się czasem rodzić częściowo z wątpliwości, czy on naprawdę zemdleł, częściowo z wątpliwości, czy krzyknięcie przywoła go do przytomności. A jeżeli się staram rozstrzygnąć moją wątpliwość co do obowiązku przez rozstrzygnięcie mojej wątpliwości co do faktów, to — tak przynajmniej się zdaje — zakładam, że pytanie, czy jestem obowiązany krzyknąć, dotyczy tego, czym są rzeczywiście fakty. — Po drugie myśl, o której mówimy, implikuje, że jeżeli jakiś czyn jest obowiązkiem, czyn ten urzeczywistnia jakiś stan rzeczy uwzględniony w jakiejś regule moralnej, jak np. powrót człowieka chorego do zdrowia, a nie jest po prostu czynem, o którym myślimy, że prawdopodobnie wywrze ten skutek, i implikację tę witamy chętnie, ponieważ chętnie byśmy myśleli, że jeżelibyśmy spełnili jakiś obowiązek, to dokonaliśmy jakiejś zmiany, której dotyczy jakaś reguła moralna, że np. pomogliśmy w potrzebie drugiemu człowiekowi, a nie po prostu zrobili coś, o czym myśleliśmy, że będzie miało ten skutek, ale co może faktycznie zaszkodziło człowiekowi, który w żadnej potrzebie w ogóle nie był.

Jednak nie można zaprzeczyć, że jeżeli usiłujemy myśl tę podtrzymać, wikłamy się w konsekwencje bardzo kłopotliwe. Jesteśmy wtedy zmuszeni zgodzić się na różne twierdzenia, które nam są z gruntu niemiłe, gdy się nad nimi zastanowimy.

Najbardziej kłopotliwe z nich wyłania się, gdy zapytamy: „Skąd mam wiedzieć, że pewna reguła moralna da się zastosować do mnie tutaj i teraz”. Wobec tego, że reguła ma postać taką, jakąśmy ustalili ostatnio, pytanie przybiera formę: „Skąd mam wiedzieć, że sytuacja czyni zadość dwom warunkom niezbędnym do zastosowania reguły, tzn. po pierwsze, że zawiera ona pewną poszczególną rzecz rodzaju A , podatną na wywołanie w niej stanu rodzaju x , po drugie, że jest ona taką, że pewien czyn albo czyny, których ja mogę dokonać, spowodują, że owo A przybierze stan rodzaju x ”. I co do pierwszego warunku, będziemy musieli się zgodzić, że sytuacja często czyni mu zadość, chociaż ja nie wiem, albo

zgoła nie jestem w stanie się dowiedzieć, że tak jest. Może się zechcemy upierać, podkreślając, że czasem wiem, że jest ktoś, komu coś obiecałem, albo że mam rodziców, którzy się znajdują w trudnościach, ale nie możemy zaprzeczyć, że czasem jestem w niepewności, czy jest ktoś, komu coś obiecałem, albo czy moi rodzice znajdują się w trudnościach, albo czy człowiek, którego spotykam, jest chory, w każdym razie na taką chorobę, którą coś, co ja mogę zrobić, ma szanse zmniejszyć. I będziemy musieli się zgodzić, że w większości tych ostatnich wypadków nie mam sposobów na rozstrzygnięcie swej wątpliwości. Toteż będziemy musieli zgodzić się również, że choćby dla tego jednego powodu mogę często mieć obowiązek nie wiedząc, albo zgoła nie będąc w stanie się dowiedzieć, że go nam. Co zaś tyczy warunku drugiego, to nie można zaprzeczyć, że nie ma absolutnie żadnych okoliczności, przy których (przyjawszy, że pewien określony stan, który ja mogę urzeczywistnić bezpośrednio, wywoła skutek rodzaju x) wiedziałbym albo tylko mógłbym zdobyć wiedzę, że tak będzie, chociaż oczywiście mogę mieć na ten temat silne przypuszczenie. Bo po prostu nigdy ani nie wiem, ani wiedzieć nie mogę, czy jakiś określony czyn, którego mogę dokonać w wąskim znaczeniu, będzie miał pewien określony skutek. Tak np. jest niewątpliwe, że ani nie wiem, ani wiedzieć nie mogę, czy dając pewnemu człowiekowi pewne lekarstwo spowoduje się jego powrót do zdrowia, i jeżeli faktycznie dam mu owo lekarstwo, a potem stwierdzę, że wyzdrowiał, nawet wtedy nie mogę wiedzieć, że go wyleczył, chociaż mogę to uważać za bardzo prawdopodobne. Podobnie nigdy nie wiem, czy wymawiając pewne dźwięki, spowoduje, że jakiś człowiek będzie wiedział, co ja myślę, i wiem, że jakkolwiek usilnie starałbym się mówić prawdę, może mi się to nie udać. Rozpatrzenie więc drugiego warunku zmusza nas do przyznania, że nie ma absolutnie żadnej okoliczności, w której reguła moralna stosuje się do mnie, a w której mógłbym wiedzieć, że mam obowiązek, o który chodzi. Toteż zastanowienie się nad tymi warunkami zmusza nas do przyznania, że żadna reguła moralna nie może wyrażać wiedzy i że, by wyrażała wiedzę, musimy na jej miejsce wprowadzić twierdzenie warunkowe, w którym słówko „gdy” zawarte w regule moralnej, zastąpimy przez „jeżeli”. Aby wyrażać wiedzę, musi więc ona przybrać formę następującą: „Jeżeli sytuacja, w której dany człowiek się znajduje, zawiera rzecz rodzaju A podatną na wywołanie w niej stanu rodzaju x , i jeżeli również jest ona taką, że jedna z rzeczy, które może on urzeczywistnić bezpośrednio, spowoduje przybranie przez A takiego właśnie stanu, wtedy powinien on rzecz tę urzeczywistnić”. Konieczność tego zastąpienia jest oczywista, ponieważ dla powodów wyżej podanych jednostka jest czasem niepewna, czy spełniony jest warunek pierwszy, a zawsze niepewna, czy drugi. I tak więc przy pogłędzie, według którego powinność, o ile zachodzi, zależy od pewnych właściwości sytuacji, widzimy się doprowadzeni do skrajnego wniosku, że chociaż może i mamy obowiązki, nie możemy jednak wiedzieć, a tylko jedynie przypuszczać, że je mamy i stąd też popadamy nawet w niepewność, czy my, albo kto-

kolwiek inny, mieliśmy kiedykolwiek albo będziemy mieli jakiś obowiązek.

Pogląd ten zmusza nas do zanotowania odpowiedzi na pewne pytanie często stawiane. Wiadomo, że w różnych czasach wyznawano przeciwne poglądy co do słuszności lub niesłuszności pewnych określonych rodzajów czynów, a to w następstwie różnych poglądów dotyczących stanów faktycznych. Tak np. podczas gdy niektórzy ludzie w przeszłości byli szczerze przekonani, że jest obowiązkiem torturować heretyków, większość ludzi obecnie jest tak samo przekonana, że człowiek nie powinien tego robić, a wyjaśnienie tkwi najwyraźniej w różnicy zdań co do skutków tortury. I często stawia się pytanie: „Gdy jest taka różnica poglądów dotycząca słuszności lub niesłuszności pewnego rodzaju czynu, która strona ma słuszność”. Na pytanie to, przy poglądzie, który teraz rozważamy — odpowiedzią może być tylko: „Nie wiemy, nikt nie wie, i nikt nigdy wiedzieć nie będzie. Nawet ci, którzy uważali, że jest obowiązkiem torturować heretyków, mogli mieć słuszność”.

Że jednak nigdy nie możemy wiedzieć, czy mamy jaki obowiązek, to nie jest jedyny wniosek, do którego nas doprowadza ów pogląd. Są inne wnioski z nim związane. Jednym z nich jest, że chociaż może i my mamy obowiązki, nie możemy nigdy, ściśle mówiąc, spełnić obowiązku — jeśli go mamy — dla tego że jest obowiązkiem, tzn. rzeczywiście w następstwie wiedzy o nim jako o obowiązku. W najlepszym razie, jeżeli mamy obowiązek, możemy go spełnić dlatego, bo tak myślimy nie poddając tego w wątpliwość, albo jakoś inaczej wierzymy, albo uważamy za rzecz możliwą, że dany czyn jest obowiązkiem. Dalszym wnioskiem jest, że jakiś miniony mój czyn mógł być obowiązkiem, chociaż dokonując go myślałem, że to taki czyn, którego nie powinienem dokonywać. Tak np. moje krzyknienie na widok jakiegoś człowieka mogło faktycznie być obowiązkiem, ponieważ człowiek ten zemdłał i krzyknieniem mogłem mu przywrócić przytomność, a ja tymczasem może tylko krzyknąłem dla zadośćuczyniania pewnej niechęci, myśląc, że człowiek śpi i że moje krzyknienie mu dokuczy, i chociaż jednocześnie myślałem, że nie powinienem mu tak dokuczać. Wniosek trzeci, to że mogę dokonać czynu, który faktycznie jest obowiązkiem, chociaż dokonując go, nawet nie podejrzewam, że będzie on miał skutek, dzięki któremu jest obowiązkiem. To by się np. zdarzyło, gdybym krzyknął po prostu dla zwrócenia uwagi jakiegoś przechodnia i zupełnie nie dostrzegając stanu owego człowieka, który zemdłał. Podobne wnioski wypadłoby wyciągnąć ze względu na czyny należące do tych rodzajów, o których myślimy, że nie powinniśmy ich dokonywać.

Wobec tego, że wszystkie te wnioski są nam niemiłe, pragniemy się naturalnie dowiedzieć, jaka modyfikacja postaci reguły moralnej umożliwiłaby nam ich uniknięcie, potem zaś rozważyć, co by z przyjęcia takiej modyfikacji dla nas wynikło. Otóż to, z czego wszystkie wnioski wypływały, to była myśl leżąca u podstaw asercji pewnego zespołu reguł moralnych, że jeżeli jakiś poszczególny czyn jest obowiązkiem, jego charak-

ter powinny zależeć od pewnych faktów wchodzących w skład sytuacji. W stosunku zaś do tej myśli istnieje tylko jedna alternatywa, mianowicie myśl, że powinność zależy od tego, czy jesteśmy względem sytuacji w pewnym takim a nie innym stosunku umysłowym pod względem wiedzy, myśli albo mniemania. Myśl ta może być określona jako subiektywny pogląd na podstawę powinności nie w znaczeniu poglądu, że żadne czyny nie są rzeczywiście słuszne ani niesłuszne, ale w znaczeniu poglądu, że racja wszelkiej powinności leży w jakimś stanie umysłu samego człowieka. Dla przeciwstawienia zaś pogląd odwrotny może być określony jako pogląd obiektywny.

Wobec tego natychmiast staje przed nami pytanie: „Jak mamy sobie wyobrazić ów stan albo postawę, jeżeli ten alternatywny pogląd mamy uczynić przynajmniej dopuszczalnym”? Pomysł nasuwający się najprościej, to oczywiście, wyobrażenie sobie owej postawy jako naszego myślenia o pewnych rzeczach jako o prawdopodobnych oraz wyobrażenie sobie alternatywnego poglądu jako polegającego na tym, że jeżeli np. jestem obowiązany krzyknąć, to dlatego, że uważam za prawdopodobne, iż człowiek, którego mam przed sobą, zemdleł, oraz że jeżeli zemdleł, krzyknięcie może go uzdrowić, tzn. spowodować, jako swój skutek, jego powrót do zdrowia. Gdy jednak zaczniemy rozważać ten pogląd, okazuje się, że i on się nam nie podoba.

Ma on, niewątpliwie, przynajmniej jedną określoną przewagę nad poglądem, który ma zastąpić. Nie przeszkadza on nam pomyśleć, że możliwe jest **p o z n a n i e** naszych obowiązków, ponieważ, gdy uważamy coś za prawdopodobne, to albo wiemy, albo przynajmniej, w drodze namysłu możemy się dowiedzieć, że tak jest. Pytanie, czy uważam coś za prawdopodobne, tak samo nie jest pytaniem, co do którego mógłbym się mylić, jak pytanie, czy doznaję pewnego bólu. A zatem nie przeszkadza nam również ów pogląd myśleć, że jest dla nas rzeczą możliwą dokonać pewnego czynu wiedząc, że powinniśmy go dokonać. Z tego samego względu chroni on nas od konieczności przyznania, że jesteśmy i na zawsze pozostać musimy w niepewności, czy mamy albo będziemy kiedykolwiek mieli jakiś obowiązek.

Z drugiej strony, pogląd ten niewątpliwie i w sposób nieunikniony implikuje, że wszelka powinność, którą mieć mogę, zależy nie od faktu, że czyn — o ile bym go spełnił — posiadałby pewną właściwość (właściwość mianowicie wywołania pewnego skutku), ale od mojego uznania za prawdopodobne, że miałby tę właściwość. Implikuje więc np., że gdy jestem obowiązany krzyknąć, moja powinność zależy nie od faktu, że gdybym krzyknął, przywołałbym do życia człowieka zemdlonego, ale od mojego uważania za prawdopodobne, że tak by się stało. I pewien zawarty tu paradoks wychodzi na jaw, jeżeli sobie wyobrażymy, że jesteśmy istotami wszechwiedzącymi, które, dzięki temu, znały zachodzące okoliczności. Bo gdybyśmy byli takimi istotami, poglądem analogicznym byłoby, że jeżeli jesteśmy obowiązani krzyknąć, to tym co nas do krzyknięcia zobowiązuje,

jest nie fakt, że krzyknięcie owego człowieka uzdrowi, tylko nasza wiedza, że tak będzie, a to by implikowało, że owa wiedza nie tylko nie była wiedzą o podstawie powinności, ale że była sama podstawą powinności, i że nasza wiedza o podstawie powinności polega na wiedzy, że wiedzieliśmy, że krzyknięcie uzdrowi owego człowieka.

Dalej, by nasz pogląd obronić, będziemy go musieli przekształcić przynajmniej na tyle, by twierdzić, że jeżeli np. jestem obowiązany krzyknąć, to tym, co mnie w ten sposób zobowiązuje, nie jest po prostu moja myśl, że krzyknięcie prawdopodobnie owego człowieka uzdrowi, ale moja myśl, że jest to prawdopodobne w pewnym przynajmniej stopniu. Bo nikt nie chciałby utrzymywać, że jestem obowiązany krzyknąć, jeżeli myślę, że prawdopodobieństwo spadło poniżej pewnego stopnia. Ale wtedy staje przed nami pytanie: „Jaki stopień jest potrzebny”? I musimy odpowiedzieć, że możemy to sformułować tylko w pewnych granicach, które różnią się w różnych wypadkach zależnie od stopnia korzyści, która — naszym zdaniem — prawdopodobnie wyniknie dla tamtego człowieka z mojego krzyknięcia. Będziemy wobec tego również musieli się zgodzić, że nie zawsze potrafię poznać, czy powinienem krzyknąć, ponieważ będą wypadki graniczne, w których nie potrafię poznać, czy stopień, w którym uważam, że czyn prawdopodobnie przyniesie pewną korzyść, wystarcza do uczynienia go obowiązkiem. I wobec tego będziemy musieli się zgodzić, że nawet w myśl tego poglądu mogę mieć obowiązek nie zdoławszy poznać, że go mam.

I jeszcze: pogląd ten — w każdym razie póki się go dalej nie przekształci — implikuje nie tylko, że w okolicznościach podobnych dokonanie pewnego czynu może być obowiązkiem jednego człowieka, a nie drugiego, dzięki jakiejś różnicy w ich myśli o faktach, ale także, że to samo jest prawdą o poszczególnych jednostkach w różnych chwilach. Bo mogę z początku uważać za rzecz ledwie, ale to tylko ledwie możliwą, że krzyknięcie człowieka uzdrowi, a potem, po dalszym rozważaniu, pomyśleć, że są na to szanse bardzo poważne; a jeżeli tak, to podczas gdy z początku nie będę obowiązany krzyknąć, potem będę. A wypadek odwrotny może zajść również.

Musimy też od uważania czegoś za prawdopodobne odróżnić coś, co z braku lepszego zwrotu, możemy nazwać myśleniem bez pytania. Bo widząc człowieka zemdłego, zamiast pomyśleć, że krzyknięcie uzdrowi go prawdopodobnie, mogę, dla braku zastanowienia, pomyśleć to bez pytania, nie będąc niepewnym, że tak będzie i dlatego nie uważając tego za prawdopodobne, ale jednocześnie nie będąc pewnym. A przy omawianym poglądzie, o ile się go nie przekształci, będziemy musieli uważać, że gdy się to zdarzy, nie jestem obowiązany krzyknąć, chociaż myślę bez pytania, że krzyknięcie człowieka uzdrowi, a to ponieważ nie uważam tego za prawdopodobne.

Tu jednak zapewne przyjdzie nam na myśl, że tym dwom ostatnim trudnościom można zaradzić przez dalsze przekształcenie. Będzie ono po-

legało na stwierdzeniach następujących: 1) jestem obowiązany krzyknąć tylko, jeżeli myśl, że krzyknięcie podziała uzdrawiająco, żywię po wyczerpującym rozważeniu okoliczności, tzn. po rozważeniu tak wyczerpującym, jak tylko mogę, czy człowiek jest chory i czy krzyknięcie go uzdrowi, jeśli nim jest, tudzież po wyrobieniu sobie w ten sposób najlepszego możliwego przekonania co do zachodzących okoliczności, 2) że ilekroć tego nie uczyniłem, jestem obowiązany uczynić coś innego, mianowicie, rozpatrzeć okoliczności wyczerpująco.

Przekształcenie to, musimy przyznać, usuwa trudności. Niemniej jednak myśl, że tam, gdzieśmy nie uczynili tego, powinniśmy rozpatrzeć okoliczności wyczerpująco, sama nie jest wolna od trudności. Staje się to oczywiste z chwilą, gdy spytamy: „D l a c z e g o np., gdy mi po raz pierwszy przyjdzie do głowy, że krzyknięcie człowieka uzdrowi, jestem obowiązany rozpatrzeć wyczerpująco, czy tak będzie?” Bowiern odpowiedź, jaką zrazu jesteśmy skłonni dać, brzmi: „Ponieważ, jeżeli rozpatrzę sprawę wyczerpująco, mogę dojść do przekonania, że jest w jakimś stopniu prawdopodobne, że krzyknięcie go uzdrowi, a jeśli tak będzie, wtedy będę obowiązany krzyknąć”. A jednak ta odpowiedź nie może być słuszna. Bo jasne jest, że obowiązek dokonania jednego czynu nie może w żaden sposób załżeć od obowiązku dokonania innego, który to obowiązek nie może powstać, póki czyn pierwszy nie będzie faktycznie dokonany. Może być albo nie być obowiązkiem jakiegoś lekarza przyjąć stanowisko w szpitalu, ale jeżeli to jest obowiązek, to nie może nim być dlatego, że jeśli je przyjmie, będzie wtedy obowiązany operować niektórych pacjentów. Co więcej, gdyby odpowiedź była słuszna, mógłbym zawsze uniknąć obowiązku krzyknięcia przez proste wstrzymanie się od rozpatrzenia okoliczności, a jednak nikt tego nie uważa za możliwe. Przeciwnie, prawdą jest, że ciążący na nas obowiązek rozpatrzenia okoliczności nie może być oparty na fakcie, że jeżeli je rozpatrzemy, zaciąży na nas w przyszłości obowiązek innego rodzaju. Raczej, by uzasadnić taki obowiązek, musimy sobie owe dwa tak zwane obowiązki przedstawić w ten sposób, że jeden z nich ujmujemy jako składnik, drugi jako możliwy składnik pewnego j e d n e g o obowiązku, mianowicie, rozpatrzenia okoliczności, a potem, jeżeli — ale tylko jeżeli — w wyniku tego wyrobimy sobie pewne przekonanie o dokonaniu pewnego czynu przyszłego. A jeśli tak uczynimy, to potrzebę tego skomplikowanego i częściowo warunkowego zwrotu na określenie czegoś, co ostatecznie jest jednym jedynym obowiązkiem, możemy wytłumaczyć faktem, że jest to obowiązek, którego pełna natura jest nam w danej chwili w sposób nieunikniony nieznaną, dzięki naszej nieznanym faktów.

I jeszcze: jeśli ten pogląd ma odpowiadać temu, co myślimy zazwyczaj, dalsze jeszcze przekształcenia mogą się wydać konieczne dla różnych powodów, z których jednym jest to, że zazwyczaj myślimy, iż np., zanim krzyknięcie może się dla mnie stać obowiązkiem, muszę rozważyć także, jaki będzie prawdopodobny skutek tego krzyknięcia w stosunku do kogo-kolwiek innego, kto może się znaleźć w moim zasięgu.

Ale chcąc rozważyć problem główny, nie mamy potrzeby dociekać, jakie — i czy jakieś w ogóle — dalsze przekształcenia są potrzebne. Bo, nawet jeżeli są potrzebne, problem podstawowy pozostanie ten sam, mianowicie: „Jeżeli mam obowiązek, to czy zależy on od istnienia pewnych faktów składających się na sytuację, czy od obecności we mnie pewnych myśli o pewnych faktach składających się na sytuację?”

Tu można zauważyć, że problemu tego nie unikają ci, którzy chcieliby zaprzeczyć prawdziwości jakiegokolwiek zespołu reguł moralnych na tej podstawie, że jeżeli je uznamy za prawdziwe, zaplątamy się w nedoręczność twierdzenia, że każdej chwili możemy mieć obowiązki kolidujące, tzn. dwa obowiązki albo więcej, z których tylko jeden możemy wykonać. Bo, chcąc uniknąć tego twierdzenia, muszą oni przyjąć, że gdy pewien czyn jest obowiązkiem, jest nim dlatego, że posiadałby jakąś taką właściwość, jak wytwarzanie czegoś dobrego w wyższym stopniu niż którykolwiek inny z pomiędzy czynów, które dany człowiek jest w stanie wykonać. To zaś, przyjmując, stanę wobec tego samego pytania w lekko tylko zmienionej postaci, mianowicie: „Czy powinność zależy od faktu, że czyn posiada tę właściwość w stopniu wyższym niż jakikolwiek inny, czy od faktu, że dany człowiek, po wyczerpującym rozważeniu, uważa to za prawdopodobne?”

Przy takim więc postawieniu problemu, pierwszą rzeczą do zrobienia zdaje się być upewnienie się, który z alternatywnych poglądów lepiej odzwierciedla sposób myślenia naszego życia pospolitego.

Na dwa sposoby myślenia to zdaje się zakładać pogląd obiektywny. Po pierwsze, często myślimy bez pytania zarówno, że sytuacja zawiera pewną rzecz w pewnym stanie, jak również, że jakiś czyn, którego moglibyśmy dokonać, wywołałby w niej pewnego rodzaju zmianę, potem zaś myślimy bez pytania, że powinniśmy owego czynu dokonać. Tak np., gdy się nie zastanawiamy, często myślimy bez pytania, że jakiś spotkany przez nas człowiek cierpi na jakąś chorobę i że danie mu pewnego lekarstwa przyniosłoby mu ulgę i w wypadkach takich myślimy bez pytania, że powinniśmy mu dać to lekarstwo. I tutaj zdajemy się zakładać, że to, co nas zobowiązuje do dokonania czynu, to sam fakt, że sytuacja jest pewnego rodzaju, łącznie z faktem, że czyn miałby pewien skutek w stosunku do sytuacji. Po drugie, często usiłujemy zmienić czyjeś zapatrywanie co do jakiegoś obowiązku, usiłując daną osobę przekonać, że myli się co do faktów, czyniąc to zaś, zdajemy się zakładać, że pytanie, czy obowiązek zachodzi, zależy od natury faktów. Tak np. gdy A uważa, że powinien głosować za kandydatem X raczej niż za kandydatem Y, B może usiłować przekonać A, że powinien głosować za kandydatem Y, argumentując, że X i Y w razie wyboru będą postępowali inaczej, niż A się spodziewa. Albo możemy argumentować wobec przyjaciela, że powinien posłać dziecko do szkoły M raczej niż do szkoły N na tej podstawie, że szkoła M jest w rzeczywistości lepsza. A gdyby ktoś chciał utrzymywać, że powinien torturować jakiegoś heretyka, ponieważ jest to jedyny sposób zbawienia jego du-

szy, usiłowałibyśmy przypuszczalnie przekonać go, że się myli, przekonując go, że tortura nie będzie miała tego skutku.

Z drugiej jednak strony, znaczna w każdym razie część naszego myślenia pospolitego pozostaje w bezpośredniej kolizji z poglądem obiektywnym. Rozważmy np. nasz stosunek do pytania: „Czy powinniśmy stanąć, a przynajmniej zwolnić, jadąc samochodem przed wjechaniem na jakąś wielką arterię?” Jeżeli pogląd obiektywny jest słuszny, to: 1) obowiązek zwolnienia zajdzie jedynie wtedy, jeżeli faktycznie jest ruch, 2) będziemy mieli podstawę do uważania tylko za rzecz prawdopodobną — w różnym stopniu przy różnych okolicznościach — że jesteśmy zobowiązani zwolnić, i 3) jeżeli potem ruchu nie zastaniemy, wypadnie nam wyciągnąć stąd wnioski, że nasze przekonanie, iż powinniśmy zwolnić, było błędne. Tymczasem, o ile tylko po zastanowieniu myślimy, że jest choćby najmniejszy ruch, to faktycznie uważamy, że zachodzi stanowczo obowiązek zwolnienia, i że późniejsze stwierdzenie, że ruchu nie było, nie wykaże, żeśmy się mylili. Albo wyobrażamy sobie, że zauważamy samochód nadjeżdżający drogą, o której wiemy, że się rozwidła, i na jednym z jej rozwidleń, jak wiemy, zdarzyło się dopiero co obsunięcie terenu, przy czym nie mamy najmniejszego pojęcia, na którą drogę kierowca ma zamiar wjechać, ani czy wie on o obsunięciu¹. Pogląd obiektywny kazałby nam myśleć, że obowiązek zatrzymania samochodu zachodzi tylko w przypadku, jeżeli idzie on na zatrącenie, tak że jeżeli nam zależy na uczynieniu tego, cośmy powinni, możemy się tylko przez zatrzymanie samochodu zabezpieczyć przeciwko możliwości zaniedbania tego, cośmy powinni, wiedząc, że wszystko zważywszy, może robimy coś, do czego nie jesteśmy obowiązani. Ale jasne jest, że faktycznie myślimy bez jakiegokolwiek wątpliwości, że jesteśmy obowiązani samochód zatrzymać, chyba że mamy podstawę do zupełnie pewnego przekonania, że samochód pojedzie w stronę bezpieczną. Podobnie żadna pielęgniarka nie myśli, że tylko wtedy obowiązana jest napalić w pokoju chorego, jeżeli faktycznie nazajutrz rano będzie mróz. Myśli ona, że jest do tego obowiązana, o ile nie myśli, że praktycznie biorąc nie ma szansy na mróz. Po prostu, pogląd obiektywny pozostaje w bezpośredniej kolizji ze wszystkimi tymi licznymi wypadkami, w których myślimy bez pytania, że powinniśmy zrobić coś, o czym myślimy jako o rodzaju zabezpieczenia w interesie kogoś drugiego.

Co więcej, rozmiary, w jakich nasze pospolite myślenie zakłada pogląd subiektywny, są dla nas zazwyczaj zaciemnione przez naszą skłonność do myślenia, że terminy „prawdopodobnie” i „prawdopodobny” dotyczą faktów w naturze. Bowiem naszą myśl np., że ktoś prawdopodobnie zemdleł i że krzyknięcie prawdopodobnie by go przywróciło do życia, jesteśmy skłonni wyrazić za pomocą zdań: „On prawdopodobnie zemdleł” i „Krzyknięcie prawdopodobnie by go przywróciło do życia”. Jesteśmy wobec tego skłonni pomyśleć, że zdania te stwierdzają istnienie pewnych faktów w na-

¹ Przykład ten zawdzięczam p. R. M. Collingwood.

turze zwanych prawdopodobieństwami, w tym duchu, który doprowadził niektórych fizyków do uważania fal elektronowych za fale prawdopodobieństwa² i jesteśmy wobec tego skłonni pomyśleć, że powinność krzyknienia wynika z tych prawdopodobieństw. Jednakowoż niewiele trzeba zastanowienia, by zrozumieć, że takich rzeczy jak prawdopodobieństwa w naturze nie ma. Nie może np. być prawdopodobieństwa, że ktoś zemdłał, zważywszy, że albo on zemdłał, albo nie. Niewątpliwie, niezmiernie jest trudno sformułować dokładną naturę faktów, które wyrażamy np. za pomocą zdania: „prawdopodobnie zemdłał”. Ale na to przynajmniej musimy się zgodzić, że jakakolwiek może być jego dokładna natura, fakt musi polegać na tym, że to nasz umysł znajduje się w jakimś określonym stanie. A gdybyśmy to raz zrozumieli, staje się rzeczą oczywistą, że przeważna część naszego myślenia pospolitego zakłada pogląd subiektywny.

Bo też nawet kiedy usiłujemy zmienić czyjeś przekonanie na temat jakiego obowiązku, naprawdę nie zakładamy poglądu obiektywnego. Wykazuje to nasza myśl, że gdy nasza próba zmieniania owego przekonania minęła, wtedy, czy się nam udało, czy nie, pytanie, czy dana osoba jest obowiązana dokonać czynu, będzie dotyczyło natury jej przekonania o faktach. Tak np. myślimy, że o ile by nasz aspirant na zadawacza tortur wbrew wszystkiemu, cośmy powiedzieli, pozostał w bardzo wysokim stopniu przekonany, że tortura i tylko tortura zbawi heretyka, byłby on obowiązany torturę tę zadać. Niewątpliwie myślimy również, że powinniśmy byśmy przedsięwziąć kroki, by mu przeszkodzić, ale nie ma tu niekonsekwencji. Faktycznie wcale nierzadko uważamy się za obowiązanych dokonać czynu, który przeszkodzi komu innemu dokonać czegoś, do czego jest on obowiązany. Wszak gdyby tak nie było, niewielu byłoby ludzi, którzy by z czystym sumieniem zechcieli walczyć w obronie swego kraju.

Niewątpliwie więc pogląd subiektywny lepiej odpowiada naszemu myśleniu pospolitemu. Jednak, co teraz powinno być rzeczą jasną, jest on narażony na różne trudności. Z tych najważniejsze są dwie. Pierwsza, to że w myśl tego poglądu wiedza o istnieniu wypadków granicznych uniemożliwia nam pomyślenie, że możemy zawsze poznać nasze obowiązki. Trudność druga, bardziej zasadnicza, to ta, że przedstawia on obowiązek dokonania jakiegoś czynu jako zależny nie od faktu, że czyn miałby pewną właściwość, gdybyśmy go mieli dokonać, ale od naszego uważania za prawdopodobne, że tak by było. A twierdzić tak zdaje się być niemożliwością.

Wygląda więc, żeśmy zaszli w ślepy zaułek. Bo oba alternatywne poglądy prowadzą do trudności zasadniczych, a trzeciej alternatywy nie ma.

Zanim jednak przystąpimy do dalszego rozważenia sprawy, powinniśmy, rozważyć pewną trudność, która jest wspólna obu poglądom i która, jeśli się okaże uzasadniona, zmusi nas do przekształcenia obu.

Przy rozważaniu problemu przyjmowaliśmy cały czas, że powinność jest w sposób konieczny powinnością dokonania pewnego czynu i to,

² Sir James Jeans, *The Mysterious Universe*, s. 122.

mówiąc ściśle, czynu w ścisłym znaczeniu. Ale powinniśmy przynajmniej postawić sobie pytanie, czy założenie to, na pozór tak oczywiste, jest prawdziwe.

Niewątpliwie wszelka powinność musi być powinnością dokonania pewnej czynności. Powinność może być powinnością tylko czynnego zachowania się w pewien określony sposób, nie zaś doznawania. Twierdzić zaś, że powinność jest zawsze powinnością dokonania jakiegoś czynu, w ścisłym znaczeniu słowa „czyn”, np. poruszania rękami, to twierdzić w istocie, że czynność taka, jakiej dokonania powinnością bywa powinność, polega na *zrobieniu* czegoś, czyli na czymś różnym od czynności innego rodzaju, takiej jak myślenie albo wyobrażenie. Ale, jakeśmy to powiedzieli wyżej, przez „zrobienie czegoś” w ścisłym znaczeniu rozumiemy urzeczywistnienie czegoś bezpośrednio, tzn. urzeczywistnienie czegoś w ścisłym znaczeniu. Tak więc twierdzić, że powinność jest powinnością *zrobienia* czegoś, to w istocie twierdzić, że czynność, jakiej dokonania powinnością bywa powinność, polega na urzeczywistnianiu czegoś. Wysuwając zaś to twierdzenie, zakładamy, że istnieje swoisty rodzaj czynności, i to swoisty rodzaj czynności *psychicznej*, którego właściwym określeniem jest „coś urzeczywistniać”. Bo gdybyśmy myśleli, że to, co nazywamy urzeczywistnieniem jakiegoś x naprawdę polega na wykonaniu czynności jakiegoś innego rodzaju, której to czynności x będzie skutkiem, musielibyśmy się zgodzić, że to, co nazywamy powinnością urzeczywistnienia x , jest naprawdę powinnością *wykonania* jakiejś określonej czynności owego innego rodzaju, a której x będzie skutkiem, i że, wobec tego, powinność nie tylko nie jest powinnością *zrobienia* czegoś, ale zawsze jest powinnością *dokonania* czynności owego innego rodzaju. Twierdząc więc, że powinność jest powinnością *zrobienia* czegoś, zakładamy, że istnieje swoisty rodzaj czynności polegający na *robieniu* czegoś, tj. na urzeczywistnianiu czegoś.

Po zastanowieniu jednak będziemy musieli się zgodzić, że chociaż myśleliśmy, że w pewnych okolicznościach urzeczywistniamy pewne rzeczy, jednak nie myśleliśmy, żeby była jakaś taka rzecz, jak swoisty rodzaj czynności polegający na urzeczywistnianiu czegoś. Możemy to sobie uprzytomnić w sposób następujący. Zgodzimy się niewątpliwie na to, że gdy myśleliśmy o jakimś przeszłym swym czynie jako o takim, poprzez który urzeczywistniliśmy pośrednio określoną jakąś rzecz, np. gdy myśleliśmy o sobie, że wyleczyliśmy kogoś z choroby, uważamy za rzecz dopuszczalną zapytać: „Jak dokonaliśmy tego czynu?” Uważamy to pytanie za mające takie oto zrozumiałe znaczenie: „Czym było to, poprzez czego wytworzenie bezpośrednio wytworzyliśmy to, cośmy wytworzyli?” I możemy dać taką lub inną odpowiedź. Ale możemy również postawić pytanie słownie identyczne, gdy myśleliśmy o jakimś przeszłym swym czynie jako o takim, poprzez który urzeczywistniliśmy coś bezpośrednio. Gdy np. myślę o sobie, że poruszyłem ręką, mogę zapytać: „Jak nią poruszyłem?” W takim wypadku, rzecz prosta, pytanie nie może być tego samego rodzaju, ponieważ *ex hy-*

pothesi nie myślę o czynie jako o takim, poprzez który spowodowana jest jakaś określona rzecz dzięki spowodowaniu czegoś innego, i wobec tego nie mogę stawiać pytania: „Przez bezpośrednie spowodowanie czego spowodowałem to, com spowodował?” Niemniej uważamy pytanie za uprawnione, i możemy dać taką lub inną odpowiedź. Jeżeli np. zapytam: „Jak poruszyłem ręką?” — to w większości wypadków odpowiem: „Starając się, albo usiłując to uczynić”. I czyniąc tak będę zakładał, że to, co nazywałem poruszeniem ręki, polegało w istocie na usiłowaniu jej poruszenia, i że czynność tę określiłem jako poruszenie mojej ręki, ponieważ myślałem, że zmiana miejsca mojej ręki była jej skutkiem. Zaś w innym znowu wypadku moja odpowiedź mogłaby brzmieć: „Usiłując poruszyć moją drugą rękę”, w takim mianowicie wypadku, kiedy usiłowałem poruszyć jedną ręką, a poruszyłem drugą. I tutaj także zakładałbym, że to, co nazywałem poruszeniem ręki, polegało na pewnej określonej czynności innego rodzaju, której skutkiem była zmiana miejsca mej ręki. Ogólny morał może być sformułowany tak oto: w żadnym wypadku, gdy myślimy o sobie, że coś urzeczywistniliśmy bezpośrednio, nie myślimy, by nasza czynność była z rodzaju czynności polegających na urzeczywistnieniu czegoś. Przeciwnie, myślimy o niej jako o czynności innego rodzaju i, mówiąc, że urzeczywistniliśmy to, cośmy urzeczywistnili, mamy na myśli, że to owa innego rodzaju czynność miała za swój bezpośredni skutek zmianę, o którą chodziło.

Do tego samego wniosku można dojść rozpatrując to, co rzeczywiście mamy na myśli, mówiąc „mogę uczynić tak a tak”, gdy słowa „uczynić” (albo „robić” — przyp. tłum.) używamy w sensie ścisłym. Przede wszystkim można zwrócić uwagę, że jeżeli w życiu codziennym pytają nas, czy możemy dokonać jakiegoś czynu w sensie ścisłym, nie zawsze możemy dać odpowiedź stanowczą. Niewątpliwie, gdyby nas zapytano, „czy możemy wydać dźwięk identyczny co do wysokości z najwyższym c na fortepianie”, odpowiedzielibyśmy bez wahania „nie”, a gdyby nas zapytano, „czy możemy wydać głośny dźwięk”, odpowiedzielibyśmy bez wahania „tak”. Ale gdyby nas zapytano, „czy możemy wydać dźwięk odpowiadający swą wysokością środkowemu C na fortepianie”, wypadłoby nam odpowiedzieć „nie wiem”, chociaż moglibyśmy ewentualnie dodać: „Ale p r z y p u s z c z a m, że mogę”. W dalszym ciągu można zwrócić uwagę, że nawet tam, gdzie bez wahania odpowiadamy „tak”, jesteśmy jeśli nas przycisnąć, skłonni zastrzec się na tyle przynajmniej, by powiedzieć: „Owszem, czynu tego mogę dokonać, np. krzyknąć, w każdym razie jeżeli się na to zdecyduję”. Takie jednak powiedzenie, jak widzimy po zastanowieniu, jest bardzo dziwne. Nie może być rozumiane dosłownie, i w najlepszym razie może być tylko tzw. idiomatem. Bo podczas gdy jest sens w powiedzeniu: „Jeżeli się zdecyduję wydać głośny dźwięk, to wydał go faktycznie”, nie może być sensu w powiedzeniu: „Jeżeli się zdecyduję go dać, mogę go wydać”. I nikt nie zechce utrzymywać, że nasza zdolność zrobienia jakiejś rzeczy, jako różna od naszego zro-

bi enia jej, może zależeć od mojego zdecydowania się na jej zrobienie. Toteż w rzeczywistości powiedzenie owo zakłada myśl, że m o g ę się zdecydować na wydanie głośnego dźwięku, i jest faktycznie tylko skrótowym sposobem powiedzenia: „Ponieważ mogę się zdecydować na wydanie głośnego dźwięku, i ponieważ moja decyzja wydania go będzie miała faktycznie głośny dźwięk jako skutek, mogę go wydać”. Jednocześnie „zdecydować się”, nie może być zwrotem właściwym na wyrażenie tego, co mamy na myśli, ponieważ „zdecydować się” znaczy wybrać między alternatywami, faktycznie zaś nie mamy na myśli żadnych alternatyw. „Chcieć”, czasownik odpowiadający „chceniu”, mógłby ewentualnie być wysunięty jako zwrot właściwy w miejsce tamtego, ale byłby to termin zgoła sztuczny. To, czego nam potrzeba, to jeden albo drugi z dwóch zwrotów, których już użyliśmy, mianowicie „przedsięwziąć” albo „usiłować”, tak że „zdecydować się wydać głośny dźwięk” wychodzi na „przedsięwziąć albo usiłować wydać głośny dźwięk”. A jeżeli to jest słuszne, wtedy to, co jest w naszych umysłach, gdy mówimy „mogę wydać głośny dźwięk”, to nie myśl, że istnieje swoisty rodzaj czynności, do którego jestem zdolny, a polegający na urzeczywistnieniu głośnego dźwięku, ale raczej myśl, że pewien swoisty rodzaj czynności, do którego jestem zdolny, a polegający na przedsięwzięciu wydania głośnego dźwięku, będzie miał głośny dźwięk jako skutek.

Dwa wnioski narzucają się natychmiast. Pierwszy, to że odpowiedzią prawdziwą na wszelkie pytania o postaci: „Czy mogę uczynić tak a tak?” — musi być „nie wiem”. W niektórych wypadkach jest to jasne. Jasne jest, że nigdy nie w i e m y, czy g dybyśmy przedsięwzięli nawlec igłę, nawlekiłbyśmy ją faktycznie, albo że gdybyśmy przedsięwzięli narysować linię przez dany punkt na kartce papieru, udałoby się nam to zrobić. Ale w ostatniej instancji jest to jedyna odpowiedź kiedykolwiek możliwa, ponieważ nigdy nie w i e m y, czy nas właśnie nie tknął paraliż. Nawet w wypadku poruszenia rękoma albo wydania dźwięku nie w i e m y, czy gdybyśmy przedsięwzięli uczynić jedno lub drugie, uczynilibyśmy cośkolwiek, chociaż niewątpliwie możemy uważać za rzecz bardzo prawdopodobną, zarówno że coś uczynimy, jak że, w szczególności, poruszymy rękoma albo wydamy dźwięk. Wniosek drugi to, że, cokolwiek przedsięwzięmy uczynić, nigdy przy tym przedsięwzięciu nie w i e m y, czy zrobimy to, co przedsięwzięmy, to znaczy, czy urzeczywistnimy to, co przedsięwzięmy urzeczywistnić, albo zgoła, czy w ogóle zrobimy cokolwiek. Innymi słowy, gdy przedsięwzięmy coś uczynić, nigdy nie w i e m y, co zrobimy i w najlepszym razie możemy stwierdzić później, cośmy zrobili. I z tej jednej choćby racji nie możemy wyznawać poglądu, do którego była czyniona aluzja wyżej, jakoby „robić coś” znaczyło nie po prostu coś urzeczywistniać, ale urzeczywistniać coś z wiedzą, że się to czyni. Bo pomijając inne zarzuty — gdyby tak było, to używając tego zwrotu zakładalibyśmy, że jest pewien swoisty rodzaj czynności polegający na urzeczywistnieniu czegoś, z czego swoistej natury zdajemy sobie

sprawę w trakcie wykonywania tej czynności; a tego my nie myślimy. Jednocześnie jednak pogląd ów ma u swych podstaw pewien element prawdy, bo chociaż urzeczywistnienie czegoś nie jest, to jednak przedsiębranie urzeczywistnienia czegoś jest swoistym rodzajem czynności, z której swoistej natury zdajemy sobie sprawę w trakcie jej wykonywania, i dlatego myśl tkwiąca u podstaw tego poglądu jest zdrowa, chociaż źle zastosowana.

Co się tyczy teraz powinności, morał jest oczywisty. Brzmi on po prostu, że w przeciwieństwie do założenia tkwiącego w języku zwykłym, a w regułach moralnych w szczególności, powinność musi być powinnością nie zrobienia czegoś, ale wykonania czynności zupełnie innego rodzaju, czynności mianowicie polegającej na przedsięwzięciu albo usiłowaniu zrobienia czegoś, tzn. urzeczywistnienia czegoś.

Można by zarzucić, że gdyby wszelka powinność była powinnością wykonania czynności psychicznej pewnego szczególnego rodzaju, innej niż czynność urzeczywistnienia czegoś, natura tej czynności musiałaby się dać opisać sama przez się, nie tylko przez odniesienie do czegoś innego, jak to jest założone w wypadku, gdy ją opisujemy jako przedsięwzięcie urzeczywistnienia czegoś. Ale na to można udzielić dwóch odpowiedzi. Pierwsza, to że nie znajdujemy trudności w uznaniu właściwości tego postępowania w wypadkach analogicznych. Tak np. nie widzimy trudności w uznaniu istnienia takiej jakiejś rzeczy, jak pożądanie, chociaż doskonale sobie zdajemy sprawę, że pożądać to z konieczności pożądać czegoś, np. zjedzenia jabłka, albo pomyślności naszego kraju, tak że żadne pożądanie nie może być opisane po prostu w terminach pewnego stanu ducha. Tak samo z całą gotowością przyjmujemy, że jest taka jakaś rzecz jak zaciekawienie, albo jeszcze jak zagniewanie, chociaż zdajemy sobie najzupełniej sprawę, że być ciekawym, to być ciekawym, np. czy będzie deszcz, a gniewać się, to gniewać się na kogoś, za coś, co zrobił. Odpowiedź druga brzmi po prostu, że jeżeli naturę czynności, której dokonujemy, gdy myślimy, że coś urzeczywistniamy, próbujemy opisać nie odwołując się do owego urzeczywistnienia czegoś, okazuje się, że ta próba całkowicie zawodzi.

Jeżeli jednak przyjmujemy, jak teraz jesteśmy zmuszeni, że wszelka powinność musi być powinnością nie zrobienia czegoś, tylko przedsięwzięcia zrobienia czegoś, musimy odpowiednio przekształcić nie tylko pierwotne pytanie, ale również alternatywne poglądy na podstawę powinności.

Skutek jednak, o ile dotyczy stosunku między alternatywami, polega na wzmoczeniu ich różnicy. Bo, przyjąwszy owo przekształcenie, przy jednym i drugim poglądzie wszelka powinność będzie powinnością nie urzeczywistnienia czegoś bezpośrednio, ale przedsięwzięcia uczynienia tego. I jeżeli jest jakaś powinność przedsięwzięcia urzeczywistnienia jakiejś poszczególniej rzeczy *y* bezpośrednio, to w myśl poglądu obiektywnego powinność ta będzie zależała częściowo od faktu dodatkowego, o którego istnieniu nie będziemy w stanie się dowiedzieć, mianowicie, że nasze

przedsięwzięcie urzeczywistnienia *y* urzeczywistni je bezpośrednio, w myśl zaś poglądu subiektywnego będzie ono zależało częściowo od dodatkowego uważania czegoś za prawdopodobne, mianowicie od naszego przeświadczenia, że nasze przedsięwzięcie urzeczywistnienia *y* prawdopodobnie je urzeczywistni.

Wobec tego powstaje pytanie, czy to przekształcenie ułatwia w jakikolwiek sposób rozstrzygnięcie alternatywy. I odpowiedź, jak się zdaje, jest taka, że pod pewnym względem ułatwia. Bo z chwilą, gdy stanęła zgoda, że wszelka powinność jest powinnością dokonywania takiego jakiegoś rodzaju czynności, który może nic nie urzeczywistnić w ogóle, mianowicie przedsięwzięcia urzeczywistnienia czegoś, jesteśmy mniej skłonni myśleć, że aby zaszła powinność wykonania pewnej poszczególnych czynności, czynność ta musi mieć pewien pośredni skutek. O tyle więc przekształcenie zmniejsza siłę poglądu obiektywnego, w żadnej mierze nie osłabiając siły jego współzawodnika. Jednak nie czyni ono niewątpliwie nic dla usunięcia tego, co ostatecznie, stanowi naczelną trudność poglądu subiektywnego — trudność, w porównaniu z którą pozostałe są tylko trudnościami szczegółowymi, tzn. dotyczącymi jego ściślejszej natury. Ta trudność poglądu w jego formie pierwotnej leży w tym, że przedstawia on powinność dokonania pewnego czynu jako zależną nie od faktu, że czyn ten, o ile byśmy go dokonali, miałby pewną określoną właściwość, ale od naszego uważania za prawdopodobne, że tak by było. Ta zależność wydaje się niemożliwa. Bo powinność dokonania jakiegoś czynu, zdaje się być charakterystyczną cechą tego czynu i dlatego, jakby się zdawało, musi zależeć od faktu, że ów czyn, o ile by był dokonany, miałby pewną charakterystyczną cechę, a nie od naszego uważania za prawdopodobne, że tak by było. A jeżeli na miejsce „dokonania danego czynu” wstawimy „przedsięwzięcie dokonania danego czynu”, zachodzi trudność dokładnie tego samego rodzaju.

Warto jednak rozważyć, czy ostatecznie, trudność ta jest nie do przezwyciężenia, i czy przypadkiem nie wywodzi się po prostu z pomyłki. Jesteśmy skłonni myśleć o powinności dokonania danego czynu tak, jakby była ona, na równi z jego charakterem dobrym albo złym, czymś w rodzaju jakości czy cechy owego czynu. Myślimy wszak, że mówiąc o jakimś czynie, którego mogliśmy dokonać, że byłby dobry, albo przeciwnie, zły, twierdzimy, że w pewnym szerokim znaczeniu słowa „cecha” miałby on pewną cechę. Zupełnie tak samo jesteśmy skłonni myśleć, że mówiąc o nim, że jesteśmy obowiązani dokonać go lub nie dokonać, stwierdzamy, że miałby on pewną określoną cechę, dla której terminem właściwym byłaby „powinność bycia dokonany” albo „powinność niebycia dokonany”. A skłonności tej sprzyja nasz zwyczaj używania terminów „słuszny” i „niesłuszny” jako równoważników dla „powinien” i „nie powinien”. Bo gdy myśl naszą, że powinniśmy dokonać albo nie dokonać danego czynu, wypowiadamy słowami, że czyn byłby słuszny albo niesłuszny, nasz sposób mówienia nieuchronnie zakłada, że powinność albo

przeciwpowinność jest pewną właściwością, którą czyn miałyby, gdybyśmy go dokonali, właściwością, dla której jedynymi istniejącymi słowami są „słuszność” w jednym wypadku, a „niesłuszność” w drugim. A myśląc tak, myślimy nieuchronnie dalej, że powinność albo przeciwpowinność musi zależeć od jakiejś właściwości, którą miałyby ów czyn. Ale, jak to poznajemy po zastanowieniu, nie ma takich charakterystycznych cech jakiegoś czynu, jak powinność bycia dokonany i powinność niebycia dokonany. To jest oczywiste, bo ponieważ istnienie powinności dokonania danego czynu nie może zależeć od faktycznego dokonania tego czynu, powinność sama nie może być właściwością, którą miałyby czyn, gdyby został dokonany. Istnieje natomiast fakt, że ja, albo ktoś, powinniśmy dokonać czynu pewnego, albo raczej przedsięwziąć dokonać pewnego czynu. A gdy wygłaszamy jakieś twierdzenie zawierające termin „powinien” albo „nie powinien”, to tym, czemu przypisujemy pewną właściwość, nie jest pewien czyn, ale pewien człowiek. Gdyby nasz obowiązek przedsięwzięcia dokonania jakiegoś czynu był właściwością, którą miałyby czynność, istnienie tego obowiązku, niewątpliwie, musiałyby zależeć od faktu, że czynność miałyby pewną właściwość, a nie mogłyby zależeć od naszego myślenia, że tak by było. Ale ponieważ faktycznie jest to właściwość nas samych, nie ma nic, co by przeszkadzało zależności jego istnienia od tego, czy my mamy pewne myśli o sytuacji, a zatem o naturze danej czynności ze względu na jej skutki. Co więcej, dla tej samej racji, jego istnienie musi zależeć od jakiegoś faktu dotyczącego nas samych. I podczas gdy prawdy nie można by wypowiedzieć słowami: „Moje przedsięwzięcie uczynienia tak a tak byłoby słuszne, ponieważ ja myślę, że miałyby pewien określony skutek” (zdanie to byłoby w zasadzie równie wadliwe jak zdanie: „uczynienie tak a tak byłoby słuszne, ponieważ ja myślę, że byłoby słuszne”) nie ma nic, co by przeszkadzało możliwości jej wypowiedzenia w formie: „Ja powinienem przedsięwziąć uczynić tak a tak, ponieważ ja myślę, że miałyby to pewien określony skutek”. Mamy więc teraz prawo powiedzieć, że podstawowa trudność, jaką przedstawia pogląd subiektywny, wynika po prostu z pomyłki.

Skoro zaś tak jest, pozostaje już tylko jedna rzecz do zrobienia. Mianowicie w jakimś wypadku, gdzieśmy rozważyli okoliczności tak wyczerpująco jak tylko możemy rozważyć, czy powinniśmy wykonać pewną poszczególną czynność, a potem zapytać: „Czy odpowiedź na to pytanie zależy od natury naszej myśli o sytuacji, a zatem od skutku czynności, czy od natury sytuacji, a zatem od natury skutku czynności?” To musi być naszym ostatnim zadaniem, z chwilą gdy trudności ogólne zostały wyjaśnione i usunięte. Bo nie ma innego sposobu poznania, czy jakaś doktryna ogólna jest prawdziwa, jak tylko poznając fakt ogólny, którego ona dotyczy, i nie ma innego sposobu poznania faktu ogólnego, jak tylko przez wnikięcie w jego poszczególne wypadki. A tu jest niewiele do powiedzenia. Bo wystarczy doprowadzić do końca ten zabieg,

by się przekonać, nie tylko że jesteśmy skłonni myśleć, ani nawet że „jesteśmy zdania, że”, ale że jesteśmy pewni, tzn. wiemy, że pytanie zależy nie od natury sytuacji, tylko od natury naszej myśli o niej. Pewność ta da się osiągnąć najszybciej, jeśli przypadek wybrany jest podobny do już rozważonych i w których nasze wątpliwości co do natury sytuacji są znaczne. Ale da się ona osiągnąć w każdym przypadku, byleśmy naprawdę wzięli pod rozwagę pytanie.

Wobec tego możemy tylko uznać, że pogląd subiektywny jest prawdziwy, wbrew temu, co, na pierwszy rzut oka, zdaje się stanowić jego paradoksalność, i że przeto, chcąc obronić jakąkolwiek regułę moralną, musimy jego formę przedtem przekształcić.