

RICHARD B. BRANDT

Czy wybór systemu moralnego powinien być bezstronny?

Pytania filozofii moralnej dzieli się tradycyjnie na pytania dotyczące dobra („Co jest godne pożądania samo przez się?”, „Jakie czyny są najlepsze?”) oraz pytania dotyczące słuszności („Czy jest powinnością moralną dotrzymywać obietnic?”, „Czy zadawanie bólu bez potrzeby jest moralnie złe?”). Uważam ten podział pytań za naturalny i dostatecznie zrozumiały i w artykule tym zajmę się jedynie drugim typem pytań, tzn. pytaniami dotyczącymi słuszności i powinności moralnej.

Znaczenie pytania

Filozofowie sądzą zazwyczaj, że jeżeli mamy odpowiedzieć na pytanie „Kiedy czyn jest moralnie słuszny?”, musimy najpierw określić, co z n a c z y to pytanie. Jest to z pewnością postępowanie rozsądne. Byłoby bez wątpienia stratą czasu gromadzić argumenty na rzecz lub przeciwko jakiejś tezie zanim się rozstrzygnie, co to za teza. Wprowadzeniem do normatywnej filozofii moralnej musi być tedy m e t a e t y k a. Nazwiemy pewne dociekania „metaetyką”, jeżeli polegają one na ustalaniu znaczeń przypisywanych pytaniom moralnym. Filozofowie uprawiający metaetykę są albo a) naturalistami, którzy utrzymują, że problemy moralne mogą być wystarczająco dobrze sformułowane w języku empirycznym — języku nauk przyrodniczych, albo b) nienaturalistami, którzy utrzymują, że sądy etyczne są prawdziwe lub fałszywe i że w zasadzie możemy poznać, które spośród nich są prawdziwe, lecz mimo to nie można ich zadowalająco przełożyć na język empiryczny, albo c) nonkognitywistami, którzy utrzymują, że sądy etyczne nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, tak że nie powstaje problem ich prawdziwości lub fałszywości, ale muszą one być interpretowane inaczej — jako zdania rozkazujące, wyrażające postawy lub podobne. Filozofowie uznający jeden z tych trzech poglądów przedstawiają zazwyczaj wyniki swych dociekań metaetycznych jako rezultat

rzeczowej, nie zaangażowanej aksjologicznie analizy sposobu użycia języka potocznego. Sądzą oni, że znaczenie lub sposób użycia sądów praktycznych jest czymś, co do czego powinniśmy móc się zgodzić, tak samo jak dzieje się to w naukach empirycznych. Określenie znaczenia lub sposobu użycia jakiegoś zdania jest istotnie zadaniem nauki, powinniśmy więc mieć nadzieję, że także w tej materii możliwe jest osiągnięcie zgody.

Uznaję oczywiście tradycyjny pogląd, że jeżeli mamy przytoczyć argumenty za lub przeciw stwierdzeniu typu: „Czyn *A* jest moralnie niesłuszny”, winniśmy najpierw rozstrzygnąć, co znaczy to stwierdzenie. Gotów jestem od razu powiedzieć, jakie nadaję mu znaczenie, choć — jak się niebawem okaże — żywię szereg wątpliwości co do szczegółów i radbym w jakiś sposób udoskonalić proponowane rozumienie. Proponuję więc przyjąć jako formułę roboczą następujące znaczenie wyrażenia „*A* jest moralnie niesłuszne”: „*A* jest zakazane przez każdy kodeks lub system moralny, który wszystkie osoby racjonalne przedłożą nad jakikolwiek inny system moralny lub wybiorą go nawet wtedy, gdyby w ogóle nie istniał żaden inny system moralny i przeznaczą go dla społeczeństwa, w którym — jak sądzą — spędzą resztę życia bądź też w którym — sądzą — przypadnie żyć ich dzieciom”. Nie twierdzę bynajmniej, że zdanie to jest równoznacznikiem wyrażenia „*A* jest moralnie niesłuszne” w potocznym rozumieniu słowa „równoznaczność”. Pod tym względem odrzucam stanowisko tych filozofów, którzy sądzą, że właściwym zadaniem metaetyki jest poszukiwanie wyjaśnień równoznacznych z używanymi w języku potocznym sądami etycznymi.

Chciałbym wyjaśnić, dlaczego nie sądzę, że filozof moralności winien poświęcić się poszukiwaniu „znaczenia” używanych w języku potocznym terminów etycznych i dlaczego mimo to jestem skłonny uważać proponowaną formułę za dobre wyjaśnienie (*good explication*) sądu „*A* jest moralnie niesłuszne”, niezależnie od tego, że wcale nie jest ona równoznacznikiem tego sądu. Oto w skrócie racje, o których obszernie pisałem gdzie indziej¹.

Istnieje kilka powodów, dla których podejmowane przez filozofów moralności wysiłki mogą zakończyć się jedynie niepowodzeniem, jeżeli przyjmą za podstawę etyki normatywnej ustalanie synonimów używanych w języku potocznym terminów etycznych.

1. Przeciętny człowiek nie używa wyrażen „moralna powinność” czy „moralnie niesłuszny” mając na myśli jakieś określone, uświadamiane sobie znaczenie, tak jak dzieje się to w przypadku, gdy używa wyrazów „kawaler” lub „brat” w określonym, uświadamianym sobie znaczeniu. Dlatego też, podczas gdy zdanie „Wszyscy kawalerowie są bezżenni” na

¹ *Moral Philosophy and the Analysis of Language*, Lindley Lecture, opublikowane przez Wydział Filozofii Uniwersytetu Kansas, Kansas 1963.

mocy wglądu w uświadamiane sobie znaczenie może być uznane za prawdę analityczną — analogiczne stwierdzenie, do którego zmuszeni są zwolennicy tradycyjnego naturalizmu, że pewien sąd moralny, wiążąc terminy moralne i terminy należące do nauk empirycznych, jest także analityczną prawdą, co potwierdza odwołanie się do uświadamianych sobie znaczeń — wydaje się nie do utrzymania. (Podobnie można by powiedzieć o domniemanej równoznaczności „A jest moralnie niesłuszne” i „Niech nikt nigdzie i nigdy nie czyni A!”).

2. Filozofowie, którzy skłonni są zgodzić się na pierwszy punkt, mimo to sądzą, że sądy etyczne mają „utajone znaczenia” (*implicit meanings*), które można trafnie oddać za pomocą równoznacznych wyrażen pozaetycznych, mianowicie twierdzeń języka empirycznego lub preskrypcji, w których nie występują terminy etyczne. Sądzą oni, że można określić owe „znaczenia utajone” rejestrując sytuacje, do których stosuje się orzeczniki etyczne, lub okazje, w których się ich używa, określając to, co je łączy, badając podstawowe zasady etyczne, które ludzie uznają, analizując argumenty za i przeciw, uznawane za dobre, i — w szczególności — obserwując, w jaki sposób ludzie uprawiają rozważania etyczne². O stanowisku tym chcę powiedzieć tyle, że jeśli nawet byłoby ono prawdziwe, to i tak byłoby mało użyteczne dla uprawiania krytyki w etyce normatywnej. Jeśli bowiem w ten sposób określamy, jakie „znaczenia” mają terminy etyczne dla danej osoby, to nie możemy oczekiwać, że poprawimy jej refleksję moralną lub jej podstawowe zasady moralne czy wzorzec dobrej argumentacji przez odwołanie się do znaczeń utajonych jej słownika etycznego, bowiem nasza wyobraźnia o nich opiera się na obserwacji jej sposobów refleksji moralnej oraz jej podstawowych zasad moralnych. Jeśli utajone znaczenia terminów etycznych, jakie u niej stwierdzamy, są niespójne z jej sposobem myślenia o sprawach moralnych lub jej elementarnymi zasadami, to nasze poglądy na temat owych znaczeń utajonych okazują się bezpodstawne.

3. Wydaje mi się, że faktycznie znaczenie terminów etycznych jest dla poszczególnych osób różne. Ogólnie rzecz biorąc, znaczenia, którymi posługuje się dana osoba, uwikłane są w cały jej system pojęciowy. Jeśli więc człowiek religijny powie nam, że jakieś działanie jest dla niego moralnie zobowiązujące, ponieważ Bóg domaga się od niego tego działania, to przyjmujemy to zapewne do wiadomości, a nie będziemy twierdzić, że myli się on w dziedzinie metaetyki. To samo w przypadku chłopca z dzielnicy murzyńskiej, który mówi, że zły czyn to taki, który prowadzi do kłopotów z prawem, z ojcem lub szkolnymi władzami. Jeżeli znaczenia terminów

² Sam broniłem takiego postępowania w *Ethical Theory*, Englewood Cliffs 1959, rozdz. 7, oraz w *The Empirical Assertion Theory of Ethics*, „Mind” 1952, vol. 61, s. 458-479.

etycznych zmieniają się w ten sposób, to w jaki sposób filozof ma się nimi posłużyć dla zbudowania etyki normatywnej.

4. Filozof, który liczy na to, że analiza języka potocznego okaże się przydatna do krytyki refleksji moralnej, przekona się, iż język etyki jest raczej tępym narzędziem, wymagającym, dla celów jasności, wyostrenia. Na przykład, danym terminem języka etyki można posłużyć się w różnego rodzaju sytuacjach, za każdym razem wskazując na inne cechy. W pewnym sensie musi on tedy reprezentować różne znaczenia w tych kontekstach. Można jednak doskonale opanować język w sensie potocznym, nie przyswajając sobie owych różnic znaczeniowych. Aby zbudować hipotezę stwierdzającą, jaki sens przysługuje tym terminom w najróżniejszych kontekstach, konieczna jest filozoficzna refleksja nad różnicami sytuacji oraz nad tym, co można o nich sensownie orzec. Nie można tego osiągnąć przez odwołanie się do intuicji językowej. Weźmy dla przykładu wyrażenie „moralnie niesłuszny”. Niekiedy używa się go, aby stwierdzić, że jakieś słuszne zasady moralne zakazują danego działania („Zrobienie tego byłoby moralnie niesłuszne”), ale niekiedy używa się go także, by potępić sprawcę za działanie, którego by nie wykonał, gdyby nie wada jego charakteru („Czyniąc to, popełnił moralne zło”). Jeśli jednak dostrzegamy, że należy rozróżnić te dwa znaczenia, to nie dlatego po prostu, iż dobrze opanowaliśmy język. Sama intuicja językowa nie wystarczy, by wyodrębnić te sytuacje. Immanuel Kant przypuszczalnie znał dobrze język niemiecki, a przecież omawianej różnicy nie uwzględniał. Przeciwną do opisywanej wadą języka jest mnożenie słów bez istotnych między nimi różnic znaczeniowych. Przykładem takie terminy, jak „powinność”, „obowiązek” i „zły”. W kontekstach etycznych słowa te nie są przypuszczalnie dokładnymi synonimami; możemy powiedzieć, że jest rzeczą złą dopuścić się cudzołóstwa lub okrutnie traktować zwierzęta, ale stwierdzenie, że naszą powinnością moralną jest nie czynić tego, brzmi dziwacznie. I choć skojarzenia, związki językowe, odcienie i sugestie, jakie tym słowom towarzyszą, są różne, wydaje się, że nie ma istotnych różnic między tym, co się głosi za pomocą każdego z nich. Ponieważ jednak słowa są odmienne, istnieje dla filozofów okazja do rozwijania subtelnych teorii zakładających zasadnicze różnice; i różni filozofowie ulegli takiej pokusie.

5. W każdym razie, jeśli znaczenie terminów etycznych różni się od tego, co przedstawiłem, powstaje pytanie, w jakiej mierze doniosłe jest, aby wiedzieć, że jakieś twierdzenie moralne jest prawdziwe. Załóżmy, że w jakimś ustalonym potocznie sensie wyrażenia „moralnie niesłuszne” nie jest czymś moralnie niesłusznym czynić *A*, chociaż prawdą jest, że uczynienie *A* jest zakazane przez każdy system moralny, który wszystkie osoby racjonalne przedłożą nad jakikolwiek inny system itd. Otóż wcale nie jestem pewien, że powinniśmy uznać naszą swobodę do robienia *A*.

Jeśli jednak pytania z zakresu etyki normatywnej nie dadzą się wyrazić w oparciu o empiryczne badania języka potocznego, to powstaje problem, w jaki sposób decydujemy lub powinniśmy decydować, jakie znaczenie nadawać im lub jak je wyjaśnić? Jak rozstrzygnąć — pytał przed laty R. B. Perry — które ze znaczeń byłoby użyteczne? Oczywiście nie możemy całkowicie oderwać się od znaczeń „języka potocznego”; nie musi być prawdą, że po nadaniu znaczenia terminom etycznym będziemy nadal odczuwali potrzebę posługiwania się nimi tak jak one, nie poddane analizie, funkcjonują w języku potocznym. Ch. L. Stevenson stwierdził, że definicja musi być dostosowana do sensu terminu ujawnionego przez analizę w ten sposób, że „kto rozumie definicję, musi być zdolny do powiedzenia wszystkiego, co chce powiedzieć, posługując się terminem zgodnie z jego definicją. Nie powinno być okazji do użycia terminu w jego starym, nie sprecyzowanym sensie”³.

Sądzę, że w następujący sposób powinniśmy wybierać między możliwymi eksplikacjami terminów etycznych: postawiwszy sobie najróżniejsze pytania dopuszczające możliwość różnych eksplikacji, zastanawiamy się, uwzględniając doświadczenie i namysł, na które z nich chcemy odpowiedzieć. Przyjmuję, że potrzebne tu „doświadczenie i namysł” mogą mieć szeroki zakres, włączając w to nawet rozstrzygnięcia dotyczące prawdziwości teizmu. Nasza lista pytań może być bardzo szczupła, nie widzę jednak sposobu upewniającego, że jakieś nie sformułowane jeszcze pytanie może być bliższe pytaniu o to, co chcemy wiedzieć, niż dowolne pytanie naszej listy. Ów rodzaj wyboru między alternatywnymi eksplikacjami nie jest bynajmniej swoisty dla filozofii moralności. Rozważmy pytanie „Co było przyczyną jego śmierci?” Dana osoba może wyjść od prowizorycznej koncepcji wyjaśnienia tego pytania, ale po zaznajomieniu się z bardziej złożonymi sformułowaniami, po zapoznaniu się z metodami nauki, z rolą praw w nauce itd., może odczuć, że jej pytanie wyjściowe było bardzo prowizoryczne oraz że pytanie, które usiłowała w pewnym sensie zadać po omacku, może być o wiele lepiej wypowiedziane w bardziej złożonym sformułowaniu. Absurdem byłoby powiedzieć, że pytanie, które ostatecznie uznała za to, które chce postawić, jest równoznaczne z pytaniem, które faktycznie postawiła w sytuacji wyjściowej. Podobnie z wyborem, jaki stoi przed filozofem moralności. Ważne jest, by znać odpowiedź na pytanie, które dana osoba, poinformowana o świecie i sobie, mając do wyboru rozmaite możliwe sformułowania, zechce uznać za równoznaczne ze swym pierwotnym pytaniem „Co jest moralnie słuszne czynić?”

Nie chciałbym twierdzić, że z braku lepszego należy przyjąć sugerowany przekład wyrażenia „A jest moralnie niesłuszne”. Chcę jedynie po-

³ Ch. L. Stevenson, *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, przedrukowane w jego *Facts and Values*, New Haven 1963, s. 11.

wiedzieć, że ktoś, kto posiada pewien zasób informacji o sobie i o świecie, a także o pewnych sporach toczących się w filozofii moralnej, mógłby się ze mną zgodzić. Twierdzę, że nowe dane skłaniają nas do modyfikacji lub rozszerzenia zakresu naszych pytań, podobnie jak w przypadku naukowca, który musi modyfikować swą teorię w świetle nowych danych. Oczywiście są tu różnice: jeżeli czyjeś pytanie wyjściowe było jasne, można w obrębie pewnych granic zadawać je w dalszym ciągu, nie narażając się na sprzeczność z nowymi danymi. Twierdzę jednak, że w miarę rozszerzania się naszych horyzontów, pytania, które chcemy zadać, mogą ulegać zmianom i ostatecznie, moim zdaniem, w przypadku pytania „Czy A jest moralnie niesłuszne?” dochodzimy do pytania wyłożonego w proponowany przeze mnie sposób.

Rozważania te są jednak dość nieściśle. Pragnąłbym więc wyjaśnić, jakie względy doprowadziły mnie do przyjęcia przekładu wyrażenia „A jest moralnie niesłuszne” na wyrażenie typu: „A jest zakazane przez każdy kodeks moralny, który wszystkie osoby racjonalne przedłożą nad jakikolwiek inny kodeks moralny lub wybiorą go nawet wtedy, gdyby w ogóle nie istniał żaden inny kodeks moralny, itd. jak poprzednio. Ale przedtem chciałbym wyjaśnić, jak rozumiem wyrażenia „kodeks moralny” i „racjonalny”.

Co rozumiem przez „kodeks moralny”? To, co mam na myśli, można jasno ukazać biorąc za przykład nasze społeczeństwo lub kulturę. Rozważmy, co zazwyczaj odczuwają ludzie, gdy w grę wchodzi krzywdzenie innych, łamanie obietnic, kradzież czy kazirodcze stosunki seksualne. Większość z nas żywi zdecydowaną awersję do tego rodzaju zachowań, nie myśląc przy tym o ich ewentualnych konsekwencjach. Na ogół uznaje się, że jest rzeczą odrażającą krzywdzić innych, łamać obietnice, zagarniać cudzą własność lub nawiązywać stosunki seksualne z członkami najbliższej rodziny. Mamy powody, by nie czynić tych rzeczy, a jeśli je z jakiegoś powodu czynimy, czujemy się winni, jeżeli nie możemy ich jakoś usprawiedliwić. Jeżeli ktoś żywi ten zespół postaw wobec pewnej formy zachowania, to prawie zawsze skłonny jest nie cenić osób, których zachowanie świadczy, iż nie podzielają owych postaw. Jeżeli inni dopuszczają się zachowań tego rodzaju, ludzie są skłonni przejawiać dezaprobatę wobec nich jako ludzi, o ile nie można ich w jakiś sposób uzasadnić lub usprawiedliwić. A także, przynajmniej w pewnych okolicznościach, ludzie odczuwają, iż wolno im wyrzucać komuś zachowanie tego rodzaju, krytykować go za nie wobec innych, a niekiedy nawet karać za nie lub przeciwstawiać się mu, gdy czyjeś intencje znane są z góry. Na koniec chcę zauważyć, że kiedy istnieje cały zespół postaw tego rodzaju, to ludzie sądzą zazwyczaj, że ich postawy są w jakiś sposób właściwe lub usprawiedliwione.

Możemy więc w sposób użyteczny zdefiniować „kodeks moralny” społeczeństwa w terminach takiego zespołu postaw wobec różnych form zachowania. W tym sensie możemy powiedzieć, że kodeks moralny naszego społeczeństwa zabrania krzywdzenia innych, łamania obietnic, kradzieży, kazirodztwa. Być może trzeba by dodać dalsze określenia, by uzyskać bardziej subtelną definicję „kodeksu moralnego”. Być może powinniśmy przede wszystkim więcej powiedzieć o dyskursie etycznym, w szczególności o rodzajach racji proponowanych zazwyczaj dla uzasadnienia pewnych cech kodeksu moralnego. Winniśmy przeciwstawić kodeks moralny kodeksowi obyczajowemu (etykiecie), kodeksowi honorowemu itd. Wcale nie jestem pewien, czy to, co powiedziałem, jest wystarczająco wyraźne dla dokonania tego przeciwstawienia. Sądzę jednak, że dla moich celów uwagi powyższe są wystarczająco jasne. Uważam, że pytanie „Czy A jest moralnie niesłuszne?” należy konstruować jako pytanie „Czy A jest zakazane przez każdy kodeks moralny, w wyłożonym sensie, który wszystkie osoby racjonalne przedłożą nad jakikolwiek inny kodeks moralny lub wybiorą go nawet wtedy, gdyby nie istniał żaden inny system moralny i przeznaczają go dla społeczeństwa, w którym one i ich dzieci spędzą swoje życie”.

Co rozumiem przez słowo „racjonalny”? Termin „racjonalny” nie jest, być może, dobrą nazwą tego, co mam na myśli. Przez „racjonalne” pragnienia, preferencje lub wybory rozumiem takie, które nie są irracjonalne. Mówiąc zaś o „irracjonalnym” pragnieniu, preferencji, wyborze, mam na myśli takie, które nie pojawiłyby się i nie byłyby przeżywane przez daną osobę w obecności żywej świadomości sprawdzalnych sądów. Ścisłej — mówiąc, że pragnienia, preferencje lub wybory są dla danej osoby irracjonalne, rozumiem przez to tyle, że nie byłyby przez nią przeżywane, gdyby jasno, z pełnym przekonaniem, nie raz, lecz — jeśli to możliwe — przy wielu okazjach uświadomiła sobie wszystkie istotne (tzn. takie, których akceptacja może mieć pewne określone konsekwencje) sądy, których prawdziwość byłaby w stanie okazać w czasie, gdy refleksja mogłaby wpłynąć na pragnienia, preferencje lub wybory. Innymi słowy, stwierdzam, że czyn lub pragnienie są irracjonalne wtedy, jeśli nie pojawiają się w sytuacji, gdy mechanizm motywacyjny jednostki został przeniknięty żywą świadomością znanych jej sądów. (Odwołanie się do „wielu okazji” zbliża moje pojęcie racjonalności do koncepcji psychoterapii i teorii społecznego uczenia się, czyniąc je pojęciem ściślejszym niż po prostu pojęcie pełnej, choćby żywej, informacji posiadanej w danej chwili)⁴. Być może, lepiej byłoby posługiwać się ter-

⁴ Uwagi powyższe — mam nadzieję — nie na tyle lakoniczne, by były zupełnie nieczytelne, rozwijam znacznie obszerniej w przygotowywanym właśnie tomie.

minem „poinformowany” i mówić o „poinformowanym” wyborze lub pragnieniu lub też mówić raczej o wyborze czy pragnieniu modelowanym przez „psychoterapię procesów poznawczych” niż o racjonalnym wyborze lub pragnieniu. W każdym razie przez racjonalny wybór rozumiem to, co powiedziałem, i nic ponadto. Przyznaję też od razu, że wykazanie, iż pragnienie lub wybór są irracjonalne w proponowanym sensie, może być uciążliwą sprawą.

Chciałbym zauważyć, że pytanie o racjonalność pragnień lub wyborów jest pytaniem godnym uwagi i całkowicie poprawnym. Jeżeli odnoszę się raczej niechętnie do pewnej cechy systemu moralnego, a wykazuje mi się, że gdyby moje preferencje były racjonalne, nie darzyłbym niechęcią tej cechy, to przynaję, że można by tu zadać rozsądne pytanie, dlaczego informacja, że nie sprzeciwiałbym się pewnemu systemowi moralnemu, gdybym był racjonalny, ma stanowić dla mnie różnicę. Można by tu postawić także inne pytanie dotyczące adekwatności mojej eksplikacji. Istotne są zwłaszcza dwie kwestie. Po pierwsze, dlaczego zastrzegam, że chcemy wiedzieć, na jaki system moralny zgodziłyby się osoby wybierające ów system dla społeczeństwa, w którym miałyby przeżyć całe życie? Dlaczego nie można równie dobrze stawiać pytań o system moralny, który obrałyby dla społeczeństwa na następne pięć minut? Po drugie, dlaczego zastrzegam, że chcemy wiedzieć, na jaki system moralny zgodziłyby się osoby racjonalne? Brzmi to tak, jakbyśmy zakładali, że mamy do czynienia jedynie z wyborem między tym, że każdy lub prawie każdy posiada pewien rodzaj sumienia, a tym, że każdy lub prawie każdy ma inny rodzaj sumienia. Dlaczego nie dopuszczamy możliwości, że różni ludzie, np. ludzie o różnych poziomach inteligencji, zostali uformowani na różne sposoby? Lub też, dlaczego w ogóle zajmujemy się właśnie systemem moralnym? Dlaczego nie zapytamy po prostu, czy każda osoba racjonalna będzie pochwałała czy też ganiła to, że ktoś określony robi pewną rzecz w określonej sytuacji? Niewątpliwie można by tu postawić inne jeszcze pytania. Wcale nie zakładam, że formułując wyraźnie te pytania wykazałem, że można na nie zadowalająco odpowiedzieć. Jednakże postawienie ich służy wyświetleńiu tego, co zawiera przedłożona przeze mnie eksplikacja.

Po tych wyjaśnieniach powróćmy do pytania, co przemawia za uznaniem proponowanej przeze mnie eksplikacji wyrażenia „A jest moralnie niesłuszne” za twierdzenie nie tyle równoznaczne z *explicandum*, co za właściwe ujęcie pytania, które chcę zadać, gdy pytam „Czy A jest moralnie niesłuszne?”

Chciałbym zgłosić dwie uwagi. Przede wszystkim, wielu ludzi — szczególnie młodych — zastanawia się dziś, czy rozprawianie o moralności nie jest po prostu przejawem irracjonalnych wyborów lub nawet błędów star-

szego pokolenia. Dla tych ludzi mówienie o moralności brzmi równie dziwnie, jak mówienie o lojalności wobec starej szkoły lub robienie tego, co robi dobrze wychowany Anglik. Ich zdaniem, jest rzeczą dalece nieoczywistą, dlaczego ktoś miałby zajmować się tym, co jest słuszne lub niesłuszne, niezależnie od sensu, jaki słowa te mogą mieć w ustach starszego pokolenia. Otóż ludziom tym chciałbym móc powiedzieć: „Istnieje system wewnętrznych nakazów (itd., o czym pisałem poprzednio, mówiąc o kodeksie moralnym) dość podobnych do prawa cywilnego, które ty sam, wraz z każdym innym, zechciałbyś uznać, gdybyś był racjonalny, w społeczeństwie, w którym miałbyś spędzić swoje życie. A kiedy mówię (mówimy) o działaniu, że jest moralnie niesłuszne — wszystko, co mam (mamy) na myśli, to to, że byłoby ono zabronione przez ów system wewnętrznych zakazów itd.” Móc powiedzieć to i przedstawić przekonujące racje, to — jak sądzę — w zasadniczej mierze zawarować uznanie dla moralności. Zawarować owo uznanie dla moralności pośród współczesnych sceptyków moralnych to przez zwyciężyć ich wyobcowanie — by posłużyć się zwrotem, który lubię — od moralności, a od moralności konwencjonalnej w tej mierze, w jakiej składa się ona z zaleceń uznawanych powszechnie przez osoby racjonalne. Jednym z celów filozofii moralnej, tak jak ją pojmuję, jest przedstawienie takiej koncepcji moralności, która pozwoliłaby przewyciężyć wyobcowanie ludzi od moralności. Myślę, że wszyscy zgodzimy się co do tego, że gdybyśmy wiedzieli, na jaki fundamentalny system moralny moglibyśmy się wszyscy zgodzić, gdybyśmy byli racjonalni, to tym samym posiadlibyśmy sposób określania rozstrzygnięć dotyczących konkretnych i złożonych kwestii moralnych, rostrzygnięć, które w ostatecznym rachunku mogłyby nas zadowolić.

Proponowane przeze mnie rozumienie sądów moralnych ma jeszcze jedną zaletę. Widoczna jest ona wtedy, gdy w grę wchodzi konflikt interesów między ludźmi. Załóżmy, że w sytuacji takiego konfliktu jeden z przeciwników powie do drugiego: „Oto zasada, którą obaj, gdybyśmy byli racjonalni, chcielibyśmy uznać za zasadę rostrzygającą w takich sporach jak ten, który toczymy”. Coś takiego moglibyśmy orzec zawsze o zasadach moralnych, gdybyśmy konstruowali je tak, jak proponuję. Przeciwnik, który słusznie może powiedzieć to samo, mógłby oczekiwać, iż istnieje uzasadniona nadzieja, iż jego „zasada moralna” zostanie uznana za podstawę ferowania sądów moralnych. Mógłby on bowiem oczekiwać, że prawdopodobnie może mu się nie powieść w przekonaniu innych o słuszności swego stanowiska, jeśli decyzja, którą podjął, byłaby niespójna z zasadami, które przyjąłby wszystkie osoby racjonalne, traktując je jako system nakazów wewnętrznych, obowiązujących w społeczeństwie, w którym wszystkie one miałyby żyć.

Prawdą jest oczywiście, że dowód, iż wszystkie osoby racjonalne za-

proponowałyby pewien określony system dla społeczeństwa, w którym wypadłoby im żyć, nie daje gwarancji, że każdy przekonany przez ten dowód zacznie żyć zgodnie z jego zasadami. Jest to całkowicie inna sprawa. Ale przekonany jestem, iż dowód ten przyniósłby wspomniane skutki, i uważam to za dobrą rację, aby przyjąć sugerowane wyjaśnienie. W rzeczy samej jestem skłonny myśleć, że takie konsekwencje są koniecznym warunkiem użyteczności wyjaśnień pojęć moralnych.

*Eksplikacja alternatywna: doskonała wiedza
i bezstronne pojęcia*

Niektórzy filozofowie, odnoszący się być może z sympatią do tego, co powiedziałem o dobrej eksplikacji w etyce, a także o tym, jakie są właściwie racje uznania danej eksplikacji, mogą jednakże nie zgadzać się z pewnymi szczegółami proponowanej przeze mnie koncepcji. Głównym powodem ich niezgody jest to, że sądzą oni, iż ludzie racjonalni nie muszą koniecznie dążyć do zgody, jeśli chodzi o wybór jakiegoś systemu moralnego; że gdybyśmy wymagali nieco innych cech od ludzi, którzy — miejmy nadzieję — mogą uzgodnić swe poczucia moralne, to ludzie tacy rzeczywiście doszliby do zgody. Istotnie, niektórzy myślą, że jeśli dostatecznie wnikliwie określimy owe inne cechy, będziemy mogli nie tylko wykazać, że zgoda nastąpi, lecz także ustalić główne cechy systemu moralnego, który wszyscy zgodnie mogliby uznać. Wszystko to można zrobić bez szkody w zakresie korzyści, o których wspomniałem — w zakresie przewycięzania alienacji ludzi od moralności i dostarczania im silnej motywacji moralnej do rozstrzygania sporów za pomocą zasad moralnych. Z grubsza biorąc, tym, co filozofowie ci chcą wprowadzić, jest pojęcie bezstronności. Sądzą oni, że ludzie bezstronni (w ich rozumieniu) muszą dojść do zgody na pewien system moralny, podczas gdy ludzie racjonalni (w moim rozumieniu) nie muszą.

Może się wydawać, że ów szczegół dotyczący proponowanej (eksplikacji) ma charakter drugorzędny. Jest to jednak doniosła kwestia i pozostałą część tego artykułu poświęcimy na jej zbadanie.

Przyznaję, że na pierwszy rzut oka nie jest kwestią oczywistą, dlaczego wszystkie osoby racjonalne miałyby zgodnie uznać pewien określony system moralny, wobec faktu, że prawie każdy ma jakieś własne interesy, które chciałby zabezpieczyć. Wydaje się, że można powiedzieć, iż ludzie bogaci — nawet racjonalni — będą nisko cenić każdy system moralny zakazujący wielkich nierówności ekonomicznych, zaś osoby znajdujące się w niedostatku będą zajmowały postawę przeciwną. Profesorowie uniwersytetów mogą natomiast wysuwać pewne swoiste roszczenia; Kant

w swych *Wykładach z etyki* czuł się powołany do obrony poglądu, iż „jako że nikt oprócz ludzi wiedzy nie wypełnia w całości celu stworzenia, tedy mogą oni — jak się wydaje — domagać się dla siebie własnego dobra, którym nie władają inni” i wysuwać odpowiednie roszczenia.

Jest więc chyba rzeczą oczywistą, dlaczego filozofowie mogą wprowadzać pojęcie bezstronności i zapytywać, jakiego rodzaju system moralny wybrałyby wszystkie osoby *bezstronne* dla społeczeństwa, w którym miałyby żyć. I wygląda na to, *prima facie*, że osoby bezstronne mogą bardziej zbliżyć się do zgody na system moralny. Możliwe jest ponadto, że jeśli ujmujemy moralność jako system zakazów i nakazów, na które mogą się zgodzić wszystkie osoby bezstronne, to możemy z powodzeniem utrzymać korzyści, o których mówiłem poprzednio w związku z moją eksplikacją. (Pragnę tu zbadać metodologiczne zalety wprowadzenia pojęcia bezstronności do eksplikacji, tzn. zbadać, czy posunięcie to ma jakieś zalety, czy też wady, a jeśli tak, to jakie.)

Ale jakie znaczenie ma słowo „bezstronność”? Bezstronność można definiować jako pewne ograniczenia nałożone na pragnienia osób dokonujących wyboru spośród różnych systemów moralnych. Można także definiować ją jako pewne ograniczenie nałożone na wiedzę osób dokonujących takiego wyboru, ograniczenie zapobiegające wyborom na ich własną korzyść. Stosowano obie te definicje. Chcę rozważyć każdą z nich, pierwszą w tym paragrafie, drugą zaś w następnym. Żadna z propozycji, które rozpatrzę, nie posługuje się faktycznie pojęciem *r a c j o n a l n o ś c i* w moim sensie.

Pierwsza koncepcja, definiująca bezstronność w terminach ograniczenia nałożonego na pragnienia, pojawia się w niektórych współczesnych postaciach „teorii idealnego obserwatora”, która z kolei ma historię sięgającą — w pewnej jej postaci dość podobnej do dzisiejszych wersji — do Hume’a, Smitha i Hutchesona. Koncepcja ta nie stawia zagadnienia centralnego tak, jak ja to czynię: że to, co słuszne lub niesłuszne ustalone zostaje przez system moralny pewnego rodzaju, który wybraliby lub przedłożyliby nad inne ludzkie pewnego określonego typu, lecz stwierdza, że sądy moralne o postaci „*x* jest *P*” są prawdziwe lub uzasadnione wtedy i tylko wtedy, gdy każda osoba o pragnieniach ograniczonych w sposób, który uczyni ją bezstronną, oraz o innych cechach, jak np. dysponowanie pełną informacją, przejawia pewien rodzaj reakcji — reakcję określoną przez orzecznik *P* (i oczywiście określaną nieco inaczej w każdej z teorii). Tak więc teoria ta nie odnosi się ściśle do zagadnienia, które rozważam, ale posługuje się ona pojęciem bezstronności w tym samym celu, w jakim ludzie mogą posługiwać się nim na użytek rozważanej przeze mnie teorii, po to mianowicie, by zapobiec oddziaływaniu osobistego interesu lub korzyści na reakcje i preferencje, które uznają za wyznaczające prawdę mo-

ralną i determinujące to, co zajmuje miejsce prawdy moralnej w rozpatrywanej teorii. Niektórzy spośród zwolenników tej teorii zaproponowali interesującą definicję „bezstronności”, którą powinien uwzględnić każdy, kto chce wykorzystać to pojęcie dla konstrukcji jakiejś odmiany rozważanego tutaj rodzaju teorii.

Ale jaką to interesującą definicję bezstronności oferują zwolennicy tej teorii? Być może najpełniejszego ujęcia dokonał Roderick Firth, określając reakcję „bezstronną” jako reakcję osoby bezstronnej, przy czym osoba bezstronna to osoba pozbawiona partykularnych interesów, zaś „interes partykularny” polega na byciu zainteresowanym czymś tylko dlatego, że dana osoba sądzi, iż owa rzecz posiada pewną własność *P*, która nie jest abstrakcyjnym powszechnikiem, lecz złożoną własnością zawierającą jeden lub więcej konkretnych indywiduów (*particulars*), toteż nie poddającą się opisowi bez użycia imion własnych lub wyrażen wskazujących (*indexicals*)⁵. Dla przykładu, jeśli popieram jakąś akcję ONZ, ponieważ sądzę, że jest ona korzystna dla USA, to manifestuję interes partykularny, jeśli zaś popieram ją, ponieważ umacnia pokój lub jest dobra dla wszystkich, to nie przejawia się w tym interes partykularny.

Zastosujmy to pojęcie do naszego zagadnienia. Postawmy sobie pytanie, czy doszłoby do zgodnego uznania systemu moralnego przez wszystkie osoby w pełni poinformowane (lecz nie racjonalne w moim ściślejszym sensie), a także bezstronne w omawianym sensie. Odpowiedź brzmi, że istotnie, bezstronność w sferze interesów prowadziłyby do eliminacji niezgody wypływającej z uwzględnienia osobistej korzyści. Poprzestańmy na razie na tym.

Niestety w tak sformułowanej propozycji występuje coś, co jawi się jako poważny brak z uwagi na nasze cele. W zastosowaniu bowiem do naszego problemu propozycja ta głosi, że wyrażenie „*A* jest moralnie niesłuszne” wyklada się następująco: „*A* jest zakazane przez każdy system moralny, który wszystkie osoby w pełni poinformowane, bezstronne w wyłuszczonej sensie, wszystkowiedzące (wyposażone w informacje tak żywe, jakby były wszystkie obecne w polu postrzegania) i normalne pod innymi względami wybiorą lub przedłożą nad inne systemy moralne”. Ale czy taka osoba w ogóle potrzebowałaby systemu moralnego? Formułując bowiem warunek bezstronności, usunęliśmy możliwość uwzględnienia osobistego bezpieczeństwa i korzyści jako motywów wyboru systemu moralnego, a w koncepcji tej nie ma niczego, co gwarantowałoby, że „obserwator idealny” w tym sensie będzie potrzebował czegokolwiek, co mogłoby pociągnąć za sobą system moralny. Z pewnością przypuszczenie, że przy-

⁵ R. Firth, *Ethical Absolutism and the Ideal Observer*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1952, vol. XII, s. 317-345, szczególnie s. 337-339.

najmniej niektóre osoby spełniające powyższe wymogi pozbawione są altruizmu i sympatii, a więc nie mają motywu wyboru systemu moralnego, nie jest nazbyt śmiałe. Jeżeli tak, to nie jest pewne, czy istnieje jakiś system moralny, na który wszystkie bezstronne itd. osoby wyraziłyby zgodę.

Trudności tej można zaradzić nakładając dalszy warunek na pragnienia osób, które będą wybierać spośród systemów moralnych. Można przyjąć, że będą one zainteresowane powodzeniem i szczęściem każdego człowieka. W tym przypadku posiadałyby one motywację wyboru jakiegoś systemu moralnego. Nie jest to jedynie warunek wprowadzony *ad hoc*; mógłbym wykazać (jakkolwiek wychodząc od racji zbyt złożonych, by je tu rozważać), że każdy, czyje pragnienia byłyby racjonalne w moim sensie, przejawiałby w pewnym stopniu sympatię i postawę altruistyczną. Tak więc, jeśli obrońcy tej teorii dołączyli pojęcie racjonalności w moim sensie do swej eksplikacji, to przyznałbym, że powyższą trudność dałoby się usunąć.

Jakkolwiek się rzeczy mają, istnieje drugi powód niezadowolenia z propozycji głoszącej, że ludzie wybierający spośród systemów moralnych mają być bezstronni w podanym sensie. Wydaje się oto, że całkowicie zrozumiałym i rozsądnym powodem, by pochwalać posiadanie jakiegoś systemu moralnego lub też posiadanie systemu moralnego określonego typu, jest jego użyteczność dla posiadającego. Bez wątpienia, w podejściu Hobbesa do moralności i prawa jest pewien sens. Ludzie chcą być zabezpieczeni przed napaścią, pragną być wśród innych w chwilach grozy i niebezpieczeństwa itd. Istnienie systemu moralnego daje prawdopodobieństwo, że ci, którzy wybrali go, mogą korzystać z tych form zabezpieczenia. Jest rzeczą niejasną, dlaczego wzgląd osoby wybierającej na jej osobistą korzyść nie jest całkowicie dobrym i uprawnionym powodem pragnienia lub wyboru systemu moralnego. Otóż koncepcja bezstronności w sformułowanej postaci może być zadowalająca jako środek osiągnięcia jednomyślności w wyborze systemu moralnego, ale wydaje się, że wraz z kąpielą wylane zostaje i dziecko.

Takimi więc wadami obciążone jest przekształcenie naszej eksplikacji wyrażenia „A jest moralnie niesłuszne”, przekształcenie prowadzące od „A jest zakazane przez każdy kodeks moralny, który wszystkie osoby racjonalnie przedłożą...” do „A jest zakazane przez każdy kodeks moralny, który wszystkie osoby poinformowane i bezstronne (w określonym tu sensie) przedłożą...”

Zauważmy ponadto, że nowe sformułowanie, wprowadzone z intencją zapewnienia zgodności w wyborze systemu moralnego, nie gwarantuje w żaden sposób, że ludzie dokonujący wyboru, tak właśnie scharakteryzowani, będą faktycznie zgodni. Eliminuje jedynie korzyść osobistą i igno-

rancję jako źródła niezgody. Jeśli istnieją inne źródła niezgody, to te pozostają. Dla przykładu, niektóre osoby mogą myśleć, że ludzie inteligentni powinni otrzymywać coś ponad równą kwotę dóbr ekonomicznych lub że profesorowie uniwersyteccy powinni być tak dobrze opłacani, by nigdy nie zważali na materialną stronę życia. Inni zaś mogą temu zaprzeczać. Otóż jestem skłonny sądzić, że jeśli ludzie dokonujący wyboru będą racjonalni (w moim rozumieniu), to ta oraz podobne niezgodności muszą zniknąć; nie myślę natomiast, że sama wiedza o faktach i bezstronność usuną je.

Te krótkie uwagi niewątpliwie nie uwzględniają należycie racji, którymi rozporządzali filozofowie pragnący wprowadzić pojęcie bezstronności, w wyłuszczonej formie, do eksplikacji pojęć moralnych.

Druga eksplikacja alternatywna: wybór spoza zasłony ignorancji

Rozważaliśmy jedną z koncepcji bezstronności zastosowaną w eksplikacji pojęć moralnych, częściowo z zamiarem usunięcia konfliktów interesów jako źródła niezgody w wyborze systemu moralnego. Zwróćmy się teraz do drugiej koncepcji, konstruującej pojęcie bezstronności jako ograniczenie nałożone na informację. Proponuje się mianowicie przyjąć, że dana osoba wybiera w rezultacie bezstronnie, gdy wybiera nie znając faktów, które pozwoliłyby wiedzieć z góry, jaki wybór przyniósłby jej szczególną korzyść. Wybór taki został nazwany przez profesora Johna Rawlsa wyborem „spoza zasłony ignorancji”⁶.

Propozycja tego rodzaju została zgłoszona przez ekonomistę Johna Harsanyi, ale pełniej rozwinął ją Rawls⁷. Pragnąłbym jednakże skupić się na ogólnym typie teorii, nie zaś na jej swoistych, indywidualnych sformułowaniach, częściowo dlatego, że nie widziałem książki profesora Rawlsa w jej ostatecznej postaci, częściowo zaś, by uniknąć obciążania całej strategii trudnościami przysługującymi jedynie tej specyficznej, zgłoszonej przez kogoś indywidualnie odmianie.

⁶ Nie powinniśmy przeoczyć ścisłego związku między tą koncepcją a poprzednią. Prof. Firth definiuje „interes partykularny” jako interes zależny od tego, czy dana osoba myśli, że coś posiada własność *P*, której nie można opisać bez użycia imion własnych. Przywodzi to na myśl powiedzenie, że dana osoba jest bezstronna, jeżeli na jej wybór nie mają wpływu przekonania, których niepodobna w pełni przedstawić bez użycia imion własnych. Nie jest to jednak tym samym, co rozważana obecnie propozycja, nie wykluczająca interesu własnego jako właściwego motywu wyboru systemu moralnego. Niektórzy przedstawiciele tego stanowiska sądzą rzeczywiście, że powinniśmy ujmować wybór systemu moralnego jako wybór z istoty swej powodowany interesem własnym.

⁷ John Rawls, *The Theory of Justice*, Cambridge, Mass. 1971.

Przed wszystkim nasuwa się tu pytanie o dokładną ilość informacji, którą należy rozważyć w przypadku kogoś, kogo mamy uznać za bezstronnego, tzn. nie posiadającego informacji, która przyniosłaby mu szczególną korzyść. Jest to zarazem decydujące pytanie. Profesor Rawls zauważa, że decyzja w tej sprawie może mieć dalekosiężne konsekwencje, że jedna decyzja może prowadzić do wyboru utylitarystycznego systemu moralnego, inna zaś do nieutilitarystycznego systemu zasad, jak ten, który przyjmuje on sam. Rawls ogranicza informację do ogólnych praw nauki. Dopuszcza on np. znajomość ogólnej teorii ekonomicznej, teorii psychologicznej włącznie z prawami uczenia się oraz prawami dotyczącymi tożsamości powszechnych potrzeb ludzkich, a także oczywiście znajomość zasad fizyki, chemii itd.⁸ W rezultacie tego ograniczenia osoba uchodząca za bezstronną nie może znać konkretnych faktów dotyczących społeczeństwa, w którym żyje, lub swej aktualnej pozycji i znaczenia w tym społeczeństwie, inteligencji czy też innych naturalnych zalet. Nie może też nie znać pokolenia, do którego należy; musi znać fakty dotyczące swych konkretnych pragnień lub koncepcji dobra, z wyjątkiem tych, które można wywnioskować z tego, co wiadomo o pragnieniach ludzkich w ogóle, bądź tych, które dotyczą jej podstawowych postaw wobec podejmowania ryzyka.

Profesor Rawls wyjaśnia w następujący sposób ograniczenie, jakie nakłada na informację w sytuacji wyboru systemu moralnego: „To właśnie zasłona ignorancji umożliwia jednomyślny wybór określonej koncepcji sprawiedliwości. Bez tego ograniczenia nałożonego na wiedzę kłopotliwy problem pozycji wyjściowej byłby beznadziejnie złożony”. (Myśli on ponadto — jak sądzę — że tylko wtedy, gdy dokonuje się wyboru w warunkach tego ograniczenia informacji, osoby wybierające moralność są równe pod względem zakresu możliwości; sądzę też, że zakłada on, iż przez wyciężyc alienację można jedynie wtedy, gdy ludzie wybierający systemy moralne będą równi, a więc będą wybierać w warunkach ograniczenia informacji. W następnym paragrafie przekonamy się, że ludzie mogą wybierać jako równi, mimo że nie jest spełniony warunek ignorancji).

Należy zauważyć, że koncepcja bezstronności odwołująca się do „zasady ignorancji” usuwa trudności, które odnotowaliśmy w rozważanej powyżej teorii. Zgoła nie domagając się tego, by przy wyborze systemu moralnego uchylać interesy osobiste, teoria ta dopuszcza, by wybierając system moralny dana osoba mogła być zainteresowana przede wszystkim swym własnym powodzeniem (lub też powodzeniem dzieci, które przy-

⁸ Warunek ten nie jest całkiem jednoznaczny. Czy należy np. przyjmować prawa Keplera lub zasady antropologii dotyczące ekonomicznego rozwoju społeczeństwa?

puszczalnie może posiadać, jakkolwiek zasłona ignorancji nie zezwala jej wiedzieć, czy posiada je faktycznie). Brak informacji ogranicza jednak zdolności jednostki do popierania własnych interesów. Ale teoria dopuszcza (a Rawls zakłada), że w wyborze systemu moralnego indywiduum popiera swe własne interesy najlepiej jak może i zmierza do obrania takiego systemu moralnego, który zapewni mu maksimum podstawowych dóbr, tzn. rzeczy, które potrzebuje każda istota ludzka, o ile potrzebuje czegośkolwiek. Jeśli wybór systemu moralnego ujmujemy w ten sposób, to oczywiście pytanie — mogące pojawić się na gruncie teorii rozważanej przedtem — czy ludzie w ogóle będą mieli motywów wyboru systemu moralnego, raczej nie powstanie. Ponadto restrykcja nałożona w ten sposób na wybór systemu moralnego znosi niestosowność niedopuszczenia całkowicie sensownej racji, jaką posiada się pragnąc systemu moralnego, tzn. racji, jaką jest wzgląd na bezpieczeństwo osobiste i inne korzyści. Tak więc, jak mówi Rawls, teoria ta ma w przybliżeniu ten sam efekt, co postulat powszechnej życzliwości, który — jak sugerowałem wcześniej — można by dołączyć do innej teorii, by zapewnić jej skuteczność. Niech to na razie wystarczy.

Sądę jednak, że są powody do osłabienia warunku ograniczenia informacji do ogólnych praw nauki po to, by uznać wybór za bezstronny. Przede wszystkim, nie sposób wyobrazić sobie, na czym miałyby polegać jakikolwiek wybór, jeśli człowiekowi brak pewnych informacji wzbronionych przez to ograniczenie. Dla przykładu: przypuśćmy, że dana osoba myśli o możliwym wyniku działania, a wynik ten jawi jej się jako atrakcyjny lub też przypuśćmy, że zastanowiwszy się, które z jej działań doprowadziłyby do pewnych konsekwencji bądź zapobiegły im, odczuwa ona impuls do wykonania lub niewykonania owego działania. Otóż ten rodzaj zdarzeń, które przeżywa człowiek, wydaje się być warunkiem wyjściowym lub składnikiem istotnym rozważanego wyboru. Ale jeśli one zachodzą, to dana osoba z konieczności wie coś o swych pragnieniach w danej chwili. Całkowite wyłączenie świadomości pragnień i niechęci jest niemożliwe, jeśli mamy na myśli ludzi zastanawiających się nad systemami moralnymi w zwykły sposób. Ale, jak przekonamy się za chwilę, możliwe, że Rawls nie ma na myśli wyboru systemu moralnego jako faktycznego wyboru dokonywanego przez istoty ludzkie w zwykły sposób.

Po drugie, ograniczenie informacji do ogólnych praw nauki można łatwo interpretować w sposób niedogodny dla celu, jakim jest zapewnienie jednomyślności (i braku korzyści osobistej) w wyborze systemu moralnego. W tym przypadku restrykcja ta, zinterpretowana w taki sposób, jest w najlepszym razie arbitralna, a zarazem — jak się wydaje — sprzecz-

na z tym, co stanowi zazwyczaj dobrą strategię, tj. posiadanie możliwie najwięcej dostępnych informacji dla powzięcia decyzji.

Spróbuję wyjaśnić tę kwestię, odwołując się do przykładu. Załóżmy, że ludzie dokonują wyboru spośród moralnych zasad sprawiedliwości, z których wynikają pewne konsekwencje dotyczące różnic w dochodach. Otóż możemy się domagać, by dana osoba dokonała wyboru dla wszelkich możliwych społeczeństw, nie posiadając absolutnie żadnych danych o sytuacji któregośkolwiek z nich, z wyjątkiem danych zawartych w ogólnych prawach psychologii, socjologii, ekonomii itd. Możemy jednak dostarczyć dokonującemu wyboru pewnych informacji, np. że system ekonomiczny danego społeczeństwa to system wolnej konkurencji z progresywnym opodatkowaniem, że zasoby naturalne mają określoną wielkość, że przyrost dochodów przybierze określone rozmiary, o ile podatki będą rosły do poziomu nie naruszającego motywacji potrzebnej dla optymalnego poziomu produkcji, że liczba istotnie różnych pozycji ekonomicznych w społeczeństwie będzie taka a taka, a procent ludności na każdej z tych pozycji mieści się w określonych przedziałach. Możemy dostarczyć właśnie danej osobie tego rodzaju informacji o społeczeństwie lub też możemy opisać różne typy społeczeństwa i zapytać wybierającego, na rzecz jakich zasad sprawiedliwości opowiada się dla każdego z tych społeczeństw. W pewnych przypadkach będą to przypuszczalnie różne zasady. Czy mamy więc domagać się tego samego doboru zasad dla wszelkich społeczeństw wyłącznie na podstawie informacji o prawach ogólnych, stanowiącej podstawę doboru? Czy też mamy osłabić zasadę, tak aby dostarczyć pewnych informacji wspomnianego rodzaju o cechach społeczeństwa jednostki wybierającej, bądź przynajmniej dopuścimy może, by wybierający nie wiedząc, jakie jest jego aktualne społeczeństwo, wybierał przypuszczalnie różne systemy moralne dla różnych typów możliwych społeczeństw bez informacji o każdym z nich? Otóż nie wiadomo dokładnie, w jaki sposób któraś z tych bardziej osłabionych konstrukcji „bezstronności” miałyby umożliwiać wybierającemu przysporzenie korzyści sobie lub swym przyjaciołom. Ale wydaje się możliwe, że mocniejsza konstrukcja może prowadzić do wyboru nieużytecznych zasad sprawiedliwości, podczas gdy słabsza może prowadzić do zasad użytecznych, ta pierwsza bowiem może skłaniać wybierającego do postępowania według strategii maksimum w dokonywaniu wyboru, druga zaś może skłaniać go do strategii maksymalizowania oczekiwanej użyteczności.

Starałem się pokazać, że obstawanie przy konstrukcji silniejszej jest postępowaniem arbitralnym, nie jest ona bowiem niezbędna do zabezpieczenia człowieka przed wyborem na własną korzyść, a nadto jest niewłaściwa, bowiem wzbrania informacji pomocnych w dokonywaniu in-

teligentnego wyboru. Fakt, że pewna decyzja w tej kwestii może prowadzić do utylitaryzmu, inna zaś może odwozić od niego, nie jest oczywiście żadną racją przyjęcia danej konstrukcji raczej niż innej.

Moim zdaniem, jeśli definiujemy „bezstronność” w terminach takiego ograniczenia wiedzy danej osoby, by nie mogła ona działać na własną korzyść, to nie powinniśmy ograniczać informacji do znajomości praw ogólnych, chyba że sformułujemy ten warunek tak, by uwzględnić wskazane wyżej informacje o rzeczywistych lub możliwych społeczeństwach.

Sugerowałem poprzednio, że człowiekowi dokonującemu wyboru wśród systemów moralnych można z powodzeniem udzielić informacji o warunkach i możliwościach ekonomicznych różnych społeczeństw, z których jedno jest jego społeczeństwem. Chciałbym teraz wyrazić pogląd, że powinniśmy jeszcze określić, jaka wiedza o sobie samym potrzebna jest, by stwierdzić, czy czyjeś podstawowe cele lub pragnienia są racjonalne w wyłuszczonej wyżej sensie, tzn. określić, które z pragnień i awersji przetrwałyby, jeśliby konfrontować je przez pewien okres z odpowiednimi informacjami o sobie samym. Przyznaję, że mogą pojawić się tu kłopoty, bowiem informacja potrzebna do ustalenia, które z własnych pragnień są racjonalne, może wskazywać jednostce, jak działać na własną korzyść w wyborze systemu moralnego (np. wiedza o własnych uzdolnieniach), a wiedzę taką mamy wykluczyć. Ale istnieje powód, by domagać się racjonalności pragnień od ludzi wybierających systemy moralne. Prawdopodobnie bowiem niektórzy ludzie żywią niechęć do takich rzeczy, jak samobójstwo, homoseksualizm i *strip-tease* i pragnęliby mieć system moralny zawierający zakazy takich rzeczy. Mówiąc w języku proponowanym przez profesora R. M. Hare'a, niektórzy spośród wybierających systemy moralne mogą być „fanatykami”, osobami przywiązanymi do pewnych zasad moralnych, których uznanie w systemie moralnym przynosiłoby bezcelowe ograniczenie lub nawet szkodę. Otóż jeśli osoby o radykalnych preferencjach tego typu w dziedzinie systemów moralnych pozbyłyby się ich, jeśliby miały większą wiedzę o sobie samych, to byłoby bezsensownym ograniczeniem zakazywanie takiej wiedzy wybierającemu systemy moralne tylko dlatego, że pewna wiedza wykraczająca poza ogólne prawa nauki może pozwolić danej osobie na działanie na własną korzyść w wyborze systemu moralnego. Ponadto musimy uświadomić sobie jasno jeszcze jeden poważny, jak się wydaje, mankament niedopuszczania tego rodzaju wiedzy — brak jednomyślności wśród wybierających, bowiem jedni będą chcieli pewnych zakazów, inni zaś nie.

Wydaje się tedy, że uzmysławiamy sobie możliwość osłabienia w stopniu koniecznym owego ograniczenia wiedzy do praw ogólnych, by uczynić daną osobę zdolną do określenia, które spośród jej pragnień i awersji

są racjonalne w przyjętym przeze mnie sensie. Można tego dokonać przynajmniej wtedy, gdy wiedzą tą nie sposób posłużyć się na własną korzyść.

Chociaż ograniczenia wiedzy do ogólnych praw nauki nie da się uzgodnić z posiadaniem informacji potrzebnej do określenia, które spośród czyichś pragnień są racjonalne w moim sensie, to nie jest ono niezgodne z posiadaniem informacji koniecznej do dokonywania „racjonalnych” wyborów w innym sensie. O wyrażeniu „racjonalny” w moim sensie będę mówił „racjonalny₁”, a nazwy „racjonalny₂” będę używał na oznaczenie tego drugiego sensu, który dopiero wyłożę. Otóż, może być tak, że domagając się od ludzi wybierających wśród systemów moralnych racjonalnego₂ wyboru, można uniknąć „fanatycznych” reguł moralnych, o których mówiłem poprzednio. W szczególności założmy, że ktoś oświadcza, iż wybór jest racjonalny₂ wtedy i tylko wtedy, gdy jest wyborem najbardziej efektywnych środków osiągnięcia znanych, określonych celów danej osoby. (Dla przedsiębiorstwa znanym, określonym celem może być maksymalizacja dochodów akcjonariuszy, a więc decyzje kierownictwa będą racjonalne₂, jeśli będą wyborami najskuteczniejszych środków prowadzących do tego celu). Jeśli tedy obstajemy przy stanowisku, że wybór systemu moralnego musi być bezstronny, tzn. kierowany jedynie przez ogólną wiedzę naukową, to jest rzeczą jasną, że znanym i określonym celem wyboru systemu moralnego mogą być jedynie dobra pierwotne wybierającego, przy czym „dobro pierwotne” jest czymś, o czym wiadomo mu (na gruncie ogólnych praw psychologii), że wszyscy tego pragną. Jeśli tedy dana osoba ma wybrać racjonalnie₂ system moralny, to wybierze system rokujący przysporzenie maksimum dóbr pierwotnych (np. dzięki regułom zakazującym morderstwa, rozboju itp.), nie będzie natomiast umieszczać w systemie reguł zakazujących homoseksualizmu, bowiem zakazy te nie przyczynią się do powiększenia dóbr pierwotnych, a wybierający nie będzie wiedział, że potrzebuje tych zakazów, to bowiem, że ich potrzebuje, wchodzi w skład wiedzy, której osoba bezstronna nie posiada. Przyznaję, że racjonalny₂, bezstronny wybór systemu moralnego wyklucza „fanatyczne” zakazy⁹.

Jeśli propozycja nasza głosi, że wybór systemu moralnego ma być (1) dokonywany spoza „zasłony ignorancji” w sensie ograniczenia informacji do ogólnych praw nauki oraz ma być (2) racjonalny w sensie wyboru najskuteczniejszych środków maksymalizacji znanych celów, to uzyskujemy gwarancję jednomyślności wyboru systemu moralnego i eliminujemy z niego „fanatyczne” zakazy. Ale cena tej korzyści jest zbyt duża.

⁹ Prof. J. Rawls w swej ostatniej pracy zdaje się mieć na uwadze uchylenie „fanatycznych” zakazów moralnych i zapewnienie jednomyślności.

Przede wszystkim, jak się zdaje, jest to całkowicie arbitralna propozycja, a skoro tak, to nie ma pewności, że oparta na niej koncepcja moralności doprowadzi do przewyciężenia alienacji ludzi od moralności. Dlaczego bowiem mam czuć skłonność do uznawania wymogów systemu moralnego, jeśli nic nie wskazuje na to, że jest to system, który faktycznie wybrałbym, gdybym był w pełni poinformowany (racjonalny w moim sensie), ale wiadomo jedynie, że jest to system, który wybrałbym, gdybym był racjonalny w sensie wybierania najskuteczniejszych środków wiodących do pewnych celów, zaś cele te określa się jako rzeczy, których chcą wszystkie istoty ludzkie? Jeśli ktoś uważa, że *strip-tease* jest rzeczą niemoralną, to odpowiedzią nazbyt łatwą jest oznajmienie mu, że zakaz *strip-teasu* nie zostanie włączony do reguł moralnych koniecznych dla maksymalizacji uzyskiwania „dóbr pierwotnych”. Dlaczego ktoś taki miałby być entuzjastą tak rozumianej moralności? W istocie, jeśli ktoś sądzi, że niektóre spośród „dóbr pierwotnych” są rzeczami, których lepiej byłoby nie pragnąć, chociaż faktycznie wszyscy ludzie pragną ich (np. prestiż), to nie będzie znajdował powodu do popierania systemu moralnego, którego celem istotnym jest zabezpieczanie osiągnięcia tych rzeczy w najskuteczniejszy sposób. Jeśli sądzi on, że osoba racjonalna potrzebuje innych rzeczy poza dobrami pierwotnymi, to może chcieć systemu moralnego sformułowanego tak, by popierać i sprzyjać owym rzeczom. Oczywiście powinniśmy ustrzec się przesady zgłaszając tę trudność; przeważająca część ludzi pragnie większości, jeśli nie wszystkich dóbr pierwotnych i potrzebuje systemu nakazów wewnętrznych pomagających efektywnie realizować owe dobra.

Po drugie, jest to wątpliwa strategia domagać się od wyboru systemu moralnego, by był racjonalny, a następnie definiować termin „racjonalny” jako wybór środków maksymalizujących dobra pierwotne (w podobnym sensie). Człowiek bowiem wybierający system moralny nie zawsze może, dysponując nawet dostępnymi mu prawami nauki, znać sposób maksymalizacji dóbr pierwotnych. Może on stanąć wobec wyboru wtedy, gdy co najwyżej dane mu jest wiedzieć, co prowadzi prawdopodobnie do pewnego wyniku, lub też może wiedzieć, że pewien środek prowadzi do pewnego celu, gdy występuje sytuacja *S*, inny zaś — gdy występuje sytuacja *S'*, ale może w ogóle nie wiedzieć, czy ma do czynienia z sytuacją *S*, czy też raczej z *S'*. Otóż trzeba zastanowić się, czy wybór „racjonalny” to wybór linii działania prowadzącej — na gruncie danych, którymi dysponujemy — do maksymalizacji oczekiwanej użyteczności. Trzeba także zastanowić się, czy wybór racjonalny miałby być wyborem strategii, powiedzmy, *maximin* lub *minimax*. Jeśli jednak rozumiemy racjonalność w podanym wyżej wąskim sensie, to nie będziemy

w stanie postawić tych pytań jako pytań dotyczących racjonalności w ogóle. Wydaje się, że jeśli chcemy stawiać takie pytania, to będziemy potrzebowali jakiegoś terminu podobnego do terminu „racjonalny”; będziemy posługiwać się nim na oznaczenie wyboru, który narzuca się ludziom inteligentnym i racjonalnym, a na który nie nakładamy żadnych dalszych warunków. Termin „racjonalny”, tak jak go tu wyjaśniałem, jest otwarty na tyle, że dopuszcza stawianie takich pytań; gdy zaś opowiemy się za wąską koncepcją racjonalności, możliwość ta znika.

Podsumowując: jeśli do koncepcji wyboru wśród systemów moralnych wprowadzamy bezstronność i definiujemy ją w terminach ograniczeń nałożonych na wiedzę, to unikamy pewnych problemów związanych z definicją „bezstronności” nakładającą ograniczenia na pragnienia. Ale jeśli w tym celu ograniczymy wiedzę do ogólnej wiedzy naukowej, to wzbraniamy sobie pewnych informacji, których nie można zabronić, i zakazujemy sobie także informacji, które byłyby przydatne do inteligentnego wyboru, ale nie nadają się do wyzyskania w interesie wybierającego, a przypuszczalnie narażamy się także na inne trudności. Jeśli zabieramy się do definiowania bezstronności w terminach ograniczeń nałożonych na wiedzę, to wydaje się rozsądne bronić innego jeszcze, bez wątpienia bardziej złożonego ograniczenia.

Czy wymóg bezstronności jest konieczny?

Konkluzja moich (rozważań o teorii „zasłony ignorancji”) głosi, że możemy — jeśli jest to nam potrzebne — posługiwać się koncepcją bezstronności zdefiniowanej w terminach zasłony ignorancji pod warunkiem, że nie będzie ona dotyczyła jedynie ogólnej wiedzy naukowej. Ale warto chyba prześledzić całkowicie odmienny tok myśli i chciałbym dokonać tego na pozostałych stronach tego artykułu¹⁰.

Na samym jego początku sugerowałem, iż wyrażenie „A jest moralnie złe” wyjaśniamy za pomocą wyrażenia „A jest zakazane przez każdy kodeks moralny, który wszystkie osoby racjonalne przedłożą nad każdy inny system moralny lub wybiorą go nawet wtedy, gdyby w ogóle nie istniał żaden inny system moralny i przeznaczają go dla społeczeństwa, w którym — jak sądzą — spędzą resztę życia bądź też, w którym — sądzą — przypadnie żyć ich dzieciom”. W dwu poprzednich paragrafach rozważaliśmy pewne możliwe modyfikacje tej propozycji, wprowadzając odpowiednio zdefiniowane pojęcie bezstronności. Dlaczego wprowadziliśmy to pojęcie? Przede wszystkim — jak widzieliśmy —

¹⁰ Pewne sugestie na ten temat wysunął Russell Grice w swych *The Grounds of Moral Judgment*, Cambridge 1967.

dlatego, że filozofom wydaje się, iż interesy osobiste przeszkodzą w zgodnej akceptacji systemu moralnego, gdy tymczasem osoby bezstronne wybiorą przypuszczalnie jeden i ten sam system moralny.

Wprowadzając inne propozycje, zauważyłem, że *prima facie* jest rzeczą nieoczywistą, dlaczego wszystkie osoby racjonalne miałyby zgodnie uznać jakiś system moralny; jest przecież faktem, że prawie każdy ma jakieś swoiste interesy, które może chcieć popierać. Ale uznawszy, że jest to nieoczywiste *prima facie*, chcę teraz zbadać dokładniej, czy — bądź w jakim zakresie — po starannym namyśle okaże się, że wszystkie osoby racjonalne w rezultacie zgodzą się na jeden system moralny. Chcę zakończyć moje uwagi rozważeniem tego zagadnienia.

Załóżmy, że każdy dysponuje całą możliwą wiedzą o sobie i swojej pozycji w społeczeństwie, a także całą dostępną wiedzą, jakiej potrzebuje, by uchodzić za „racjonalnego” w moim sensie. Czy wszystkie takie osoby mogą zgodzić się co do wyboru systemu moralnego, zakładając, że reguły takiego systemu sformułowane zostaną w terminach abstrakcyjnych własności, że mają uniwersalną stosowalność i są dostatecznie proste, by uczyć tak, jak naucza się aktualnie reguł naszego systemu moralnego?

Istnieje wiele elementów systemu moralnego, na które zgodzą się wszystkie osoby racjonalne właśnie dlatego, że przynoszą one każdemu w ostatecznym rezultacie korzyść. Prawdą jest, że owe elementy kodeksu moralnego, podobnie jak inne, będą zakazywały pewnym ludziom w pewnych chwilach, by nie czynili czegoś, co chcą właśnie uczynić. Jednakże niewątpliwie są to rzeczy, których domaganie się od każdego przynosi każdemu w ostatecznym rezultacie korzyść. Dla przykładu: racjonalna osoba będzie pragnąć, ażeby motywacje innych były takie, by mogły zabezpieczyć ją przed niesprowokowanym morderstwem lub napadem; będzie ona także pragnąć, ażeby motywacje innych były takie, by nie zadawali jej niepotrzebnego bólu; by mogła polegać na informacjach podawanych przez innych, z wyjątkiem szczególnych okoliczności; by mogła ufać, że przyobiecane działania zostaną wykonane, z wyjątkiem okoliczności szczególnych, których nie musimy tu uwzględniać. A pragnie ona systemu moralnego, który przynosi jej te rzeczy, nawet gdy wie, że ów system nakłada na nią te same wymogi, co na innych. Dlaczego? Ponieważ w ostatecznym rezultacie, w skali życia dana osoba zyskuje więcej dobrego, gdy restrykcje te wbudowane są w kodeks moralny, niż gdy ich nie ma. Zazwyczaj bowiem więcej szkód odnoszą ci, którzy doznają owych działań, niż korzyści ci, którzy je wykonują; więcej szkody przynosi ktoś, kto jest przedmiotem nie sprowokowanego morderstwa lub napadu, cierpienia zadanego niepotrzebnie, otrzymania fałszywych informacji, ofiarą złamanej obietnicy, niż odnosi korzyści ktoś, kto jest wykonawcą takich działań. Ponadto, co równie ważne, jeśli nawet dana osoba

nie ucierpiała nigdy od działań, przed którymi chroni system moralny (także prawny), to nigdy nie uchroni się przed lękiem, że może to ją kiedyś spotkać. Tak więc, jak sugerował Hobbes, z pożytkiem dla każdego jest korzystać z ochrony kodeksu, niezależnie od doraźnych niedogodności. Przypuszczalnie dojdzie do zgody co do zaleceń kodeksu moralnego, po którym każdy może oczekiwać, w ostatecznym rachunku, korzyści w skali całego życia.

Przyjmijmy tedy, że wszystkie osoby racjonalne będą chciały pewnego minimum systemu moralnego, którego istnienie przynosi każdemu korzyść. W jakich więc dziedzinach mogą pojawić się rozbieżności dotyczące budowy kodeksu moralnego? Jestem zdania, że istnieją trzy obszary możliwej niezgody, i radbym ustalić, jak dalece można jej uniknąć nie odwołując się do pojęcia bezstronności.

Po pierwsze, istnieją zakazy, których obecności w kodeksie moralnym niektórzy ludzie zdają się pragnąć z racji pewnych przekonań teologicznych lub metafizycznych. Weźmy np. ewentualny zakaz samobójstwa. Św. Augustyn zdaje się sądzić, że zakaz ten należy do kodeksu moralnego, bowiem szóste przykazanie zabrania samobójstwa; samobójstwo jest wzbronione przez prawo boskie. Kant i Locke sądzą chyba, że działaniami ludzi kierują rozkazy boskie, a popełnienie samobójstwa jest opuszczeniem, bez zezwolenia, stanowiska zajmowanego zgodnie z rozkazem boskim. Inni, jak Tomasz z Akwinu, chcą zakazać samobójstwa odwołując się do pewnej racji metafizycznej; sądzą oni, że samobójstwo jest sprzeczne z naturalnym popędem człowieka, a kodeks moralny musi potępiać działania sprzeczne z naturą. O ile poważne są takie rozbieżności dotyczące właściwej treści kodeksu moralnego? Otóż niewątpliwie byłoby absurdem utrzymywać, że ludzie racjonalni — obeznani dokładnie z dostępną wiedzą — osiągną zgodę w teologii i metafizyce; uczeni w tych sprawach ciągle toczą z sobą spory. Ośmielam się jednak twierdzić, że obszar niezgody nie rozciąga się na te części przeświadczeń teologicznych lub metafizycznych, które mogą prowadzić do różnic w kwestii właściwego kodeksu moralnego. By posłużyć się bardzo prostym przykładem, argumentacja Augustyna przeciwko samobójstwu w oparciu o szóste przykazanie jest, co najmniej, próbką całkowicie arbitralnej egzegezy. Każda sumienna lektura tekstu prowadzi do wniosku, że zakaz zabijania dotyczy i n n y c h istot ludzkich — nie zwierząt i nie siebie samego. Nie sądzę, by jakikolwiek współczesny autor uzasadniał niemoralność samobójstwa wychodząc od takich przesłanek. Otóż może być tak, że istnieją rozbieżności metafizyczne lub teologiczne, których dostępna wiedza nie może rozstrzygnąć, mogące stanowić motywy wyborów różnych systemów moralnych; sprawy te rozważa się szczegółowo w związku z takimi zagadnieniami, jak przerywanie ciąży, kontrola urodzin itd. Mimo to ośmielam się sądzić, że

istniejąca wiedza wystarcza do rozproszenia takich rozbieżności oraz że kontrowersje teologiczne i metafizyczne, których nie można usunąć za pomocą dostępnej wiedzy, nie prowadzą do wyboru konfliktowych systemów moralnych. Tak więc, nie sądzę — być może z nadmiernym optymizmem — byśmy musieli martwić się takimi rozbieżnościami.

Po drugie, pewne niezgodności w wyborze systemów moralnych mogą wpływać z głęboko zakorzenionych różnic postaw. Niektórzy ludzie mogą chcieć, by w ogóle nie występowały pewne rodzaje zachowania; żywią oni niechęć do tych form zachowania zarówno u siebie, jak u innych, i chcą, by się one nie pojawiały. Inni nie żywią żadnych zastrzeżeń do tych rodzajów zachowania. W tym kontekście myśli się zazwyczaj o czynach związanych z szacunkiem dla siebie samego. Immanuel Kant i Hastings Rashdall np. potępiali tzw. nienaturalne zachowanie seksualne i pijactwo nie z powodu jakichś szkód, które czyny te mogą przynieść, lecz potępiali je same w sobie. Zachowania tego rodzaju, sądzili oni, są niezgodne z godnością istoty ludzkiej i jako takie są z natury niewłaściwe.

Sądzę jednakże, że osoba racjonalna nie zechce wprowadzać żadnych zakazów do kodeksu moralnego, z wyjątkiem zakazów działań, które mogą być szkodliwe dla innych lub dla samego działającego. (Przyznaję, że trzeba rozważyć, jak identyfikować działania „szkodliwe”, ale nie mam na to tu miejsca). Istnieją dwa sposoby myślenia prowadzące do tej konkluzji. Pierwszy, którego nie mogę tu rozwijać, głosi, że osoby racjonalne, tzn. stanowiące przedmiot badania „psychoterapii poznawczej” (wspominanej już w tych rozważaniach), będą pozbawione awersji do takich form zachowania, jak homoseksualizm, chyba że można rzeczywiście udowodnić, iż są one szkodliwe dla innych lub dla tego, kto je uprawia. Przyznaję, iż utwierdzenie tego stanowiska wymagałoby długiej argumentacji. Na szczęście istnieje drugi tok rozumowania prowadzący do tej samej konkluzji. Jeśli nawet bowiem osoba racjonalna napotka w sobie awersje tego rodzaju, o których utrzymuję, iż osoba racjonalna nie żywi ich, to i tak — jak sądzę — nie dopuści, by takie awersje wpływały na jej wybór kodeksu moralnego. Następujące okoliczności przemawiają na rzecz tego poglądu.

Jeśli dana osoba obstaje przy zakazywaniu tego rodzaju zachowań z racji swej awersji do nich, w sytuacji, gdy nie mogą one przynosić komukolwiek szkody, to uznaje ogólną zasadę, że kodeks moralny może zabraniać zachowań nieszkodliwych tylko dlatego, że ten lub ów nie lubi ich, niezależnie od tego, jak błahy jest powód tej niechęci, a ów zakaz powinien obowiązywać nawet wtedy, gdy dana jednostka bardzo pragnie oddać się owym czynnościom. Rozważmy przykład homoseksualizmu, przy założeniu, że jest on nieszkodliwy. Otóż homoseksualista zaintereso-

wany jest uprawianiem homoseksualizmu i przypuszczalnie chętnie zapłaci 25 dolarów za zadowalające doznania homoseksualne, trudno zaś przyjąć, by ktoś, kto odnosi się z dezaprobatą do homoseksualizmu zapłacił komuś choćby 25 centów za powstrzymanie się od homoseksualizmu, chyba że wierzy, iż zachowania te przynoszą szkodliwe skutki ich uczestnikom. Czyż więc osoba racjonalna uzna, że w jej dalekosiężnym interesie jest dopuścić zasadę, że czyjeś trywialne nawet, negatywne zdanie o zachowaniu innych winno być wiążące dla nich, nawet gdy mają oni mocne powody, by uprawiać owe czynności? Wydaje się, że nie. Swoboda eksperymentu w sposób, jaki odpowiada komuś, jest doniosłym rodzajem swobody i osoba racjonalna niechętnie będzie ją narażać, akceptując ogólną zasadę, w myśl której błahie preferencje innych mogą być zobowiązujące w zakresie swych własnych zachowań. Nie ulega wątpliwości, że osoba racjonalna nie będzie obstawała przy systemie moralnym zakazującym zachowań nieszkodliwych, choćby wobec nich żywiła awersję. Łatwiej przyjmie zasadę, że powinna się liczyć z podobnie błahymi awersjami innych.

Przyjmuję oczywiście, że osoby racjonalne dążące do zgody na system moralny będą utrzymywać, że preferencje żadnego indywiduum nie mają żadnych szczególnych uprawnień w większym stopniu niż preferencje (tego samego typu) kogokolwiek innego, toteż jakiegokolwiek koncesje na rzecz preferencji jednej osoby muszą w zasadzie być rozszerzone na preferencje wszystkich innych ludzi. Przyznaję jednakże, że sprawa ta wymaga dalszych rozważań.

Zajmijmy się teraz ostatnim i najpoważniejszym źródłem możliwych rozbieżności w wyborze systemu moralnego — konfliktem interesów. W jaki sposób — możemy postawić sobie pytanie — w ogóle może dojść do zgody między lekarzami i niewykwalifikowanymi robotnikami co do zasad moralnych ustalających dopuszczalną wysokość dochodu lub podatku spadkowego? Jak widzieliśmy, intencją przyświecającą wprowadzeniu pojęcia bezstronności jest eliminacja tego rodzaju rozbieżności.

By rozstrzygnąć ten problem, musimy odwołać się do pojęcia, które zgłaszałem jako część eksplikacji pojęć moralnych, do pojęcia zgody wszystkich osób racjonalnych na system moralny, preferowania systemu moralnego przed innymi systemami, akceptowania systemu moralnego itd. Co właściwie znaczą te sformułowania? Z pewnością nie mam tu na myśli tego, że każda osoba wybiera spośród wszystkich możliwych system moralny najlepiej dostosowany do jej interesów lub preferencji, a także że wszystkie osoby racjonalne, wybierając system moralny w ten sposób, „wpadną” na ten sam system. Byłoby to dziwne, gdyby jeden i ten sam system moralny sprzyjał optymalnie interesom i preferencjom każdego. Jeśli osoby racjonalne godzą się lub preferują

jednomyślnie system moralny, musi to być system uzgodniony lub obrany jako najlepszy kompromis, który — podobnie jak umowa między General Motors a związkiem pracowników przemysłu samochodowego — nie może być dla nikogo absolutnym ideałem. Będzie on tym, co obiera się w obliczu alternatyw, konfliktowych interesów ugrupowań i poczucia ważności posiadania systemu, na który wszyscy się godzą.

Zachodzą interesujące różnice między tym, dlaczego zbiorowa umowa o pracę w przemyśle jest do przyjęcia dla obu stron, a tym, dlaczego system moralny musi być do przyjęcia dla wszystkich ugrupowań. Umowa o pracę może być zadowalająca dla obu stron, bowiem każda z nich jest przeświadczona, iż stanowi ona optimum tego, czego może oczekiwać w obliczu siły i determinacji (opartej na trosce o własny interes) drugiej strony. W wyborze systemu moralnego każdy jest równy i nie zagrożony przez siłę drugiego, toteż motywem zgody jest jedynie poczucie ważności zgody i uznanie interesów oraz preferencji każdego innego człowieka.

Istnieje jeszcze inna różnica. W rozmowach między kierownictwem przedsiębiorstwa a związkiem zawodowym obie strony siedzą wokół stołu, rozmawiają i negocjują. W przypadku systemu moralnego z niczym takim nie mamy do czynienia. Jest rzeczą możliwą, by każdy przyznał, iż pewien zbiór zasad musi być przyjęty powszechnie wtedy, gdy każdy zrozumie, jakie rodzaje ustępstw można i trzeba czynić w imię jednomyślności.

Czy w ogóle możemy powiedzieć cokolwiek o tym, jaki rodzaj zasad ma być osiągnięty lub jakie ustępstwa dokonane, w przypadku konfliktowych interesów, dla osiągnięcia jednomyślności? Pewne rzeczy możemy powiedzieć. Przede wszystkim oczywiście wszyscy zgodzą się, że uznane zostaną wszelkie zasady, które przynoszą poprawę sytuacji jakichś ludzi, nie pogarszając sytuacji innych. (Można zgłaszać tu pewne wątpliwości, wystarczy wspomnieć niechęć wobec nierówności, a przynajmniej wobec czegoś, co może wywoływać zawiść). Załóżmy, że ograniczymy nasze rozważania do zasad lub zbioru zasad, które są pod tym względem optymalne w sensie Pareto. Po drugie, jestem gotów głosić, że ludzie racjonalni będą mogli zgodzić się na pewien zbiór zasad rozstrzygających w sytuacjach konfliktu interesów, o ile ów zbiór zasad rokuje, w oparciu o wiarygodne dane, nadzieję na zwiększenie pomyślności przeciętnego człowieka (lub, na gruncie wiarygodnych danych, powiększy zasób oczekiwanych korzyści przeciętnego człowieka). Dlaczego? Każdy gotów zgodzić się, że większa korzyść danej jednostki jest czymś wartościowszym niż jej mała korzyść. Ponadto, skoro dana jednostka z trudem mogłaby przekonać zbiorowość ludzi równych jej, że zasługuje na specjalne względy z racji tego, kim jest, to nie byłaby w stanie przekonać owej zbiorowości, że jej drobna korzyść powinna być zapewniona nawet za cenę większych kosztów ponoszonych przez innych.

Osoba, która ma uczynić pewne ustępstwo, może nie chcieć tego zrobić, ale z pewnością dostrzeże, że nie może oczekiwać gotowości innych do większych ustępstw, skoro sama uchyla się od mniejszych. (Ponadto, jeśli mam słuszność sądząc, że każda osoba racjonalna będzie w pewnym stopniu altruistyczna, to trudno, by chciała ona mieć zasady domagające się strat od innych, ażeby przysporzyć zysku, choćby małego, jej samej). Wydaje się tedy, że najlepszym kompromisowym systemem moralnym będzie system sprzyjający interesom zgodnie z ich wielkością. A jest to równoważne powiedzeniu, że osoby racjonalne godzą się na zbiór zasad rokujących powiększenie, w ostatecznym rezultacie, korzyści lub pomyślności przeciętnego człowieka.

Powiedziałem, że powyższa zasada może stanowić jedynie pewne prowizorium. Mówiąc tak, mam na myśli, że może być potrzebna bardziej wyszukana zasada, jeśli zasady moralne zwiększające oczekiwaną korzyść przeciętnego człowieka wymagają, w pewnych przypadkach, by pewnym jednostkom było skrajnie źle w imię niewielkiego zysku rozłożonego na wiele innych jednostek. Nie jestem pewien, czy sytuacja taka może powstać, ale jeśli może, to potrzebne są chyba pewne udoskonalenia przedstawionej zasady. Nie będę jednak zgłaszał tu zasady, która — jak sądzę — może stanowić ową drugą lepszą wersję.

Możemy przewidzieć, na jakie zasady dostosowane do konfliktu interesów zgodzą się wszystkie osoby racjonalne, zmierzające do jakiegoś uzgodnienia systemu moralnego. I, oczywiście, jeśli możemy przekonać się, na jakie zasady mogą się one zgodzić, to tym samym możemy przekonać się, iż zgodzą się one na coś, nawet jeśli nie wskazałem grupowych procedur podejmowania decyzji, prowadzących do rozsądnego kompromisu.

Temu, co powiedziałem, można zarzucić, że proponowana przeze mnie eksplikacja, obywająca się jawnie bez pojęcia bezstronności, posługuje się nim w istocie. Bowiem — można powiedzieć — wyjaśniając, w jaki sposób ludzie racjonalni mogą zgodnie uznać system moralny mimo konfliktów interesów, założyłem, że każdy zmierza do osiągnięcia zgody i nie jest zdolny do zgłaszania roszczeń, których nie chciałby wypełniać, jeśliby inni zgłaszali je wobec niego. Czyż to nie to samo, co wprowadzenie pojęcia bezstronności?

Nie warto może rozważać, czy moja propozycja korzysta z jakiegoś pojęcia „bezstronności”. Interesującą sprawą w tym kontekście jest, jak sądzę, rozróżnienie pewnych wyraźnie określonych sensów „bezstronności”. Wydaje się, że jeśli wyjaśnienie, które przedstawiłem, wprowadza bezstronność w sposób utajony, to wprowadza ją w sensie nieco różnym od bezstronności jako braku wpływu pragnień skierowanych ku przedmiotom, których nie można zidentyfikować w pełni bez użycia imion włas-

nych oraz od bezstronności rozumianej jako nieobecność informacji z wyjątkiem ogólnych praw nauki. Może się wydawać, iż jest to mała różnica, ale gdy śledzimy jej konsekwencje, okazuje się, że w rzeczywistości jest bardzo duża.

Tłum. Bohdan Chwedeńczuk

Ричард Б. Брандт

ДОЛЖЕН ЛИ ВЫБОР МОРАЛЬНОЙ СИСТЕМЫ БЫТЬ БЕСПРИСТРАСТНЫМ?

В статье предлагается следующее толкование выражения: «А есть неверное»: «А есть запрещённое каждым кодексом или моральной системой, которую все рациональные лица предпочитают среди каких либо других моральных систем или изберут её даже тогда, если бы вовсе не было никакой моральной системы и предназначают её для общества в котором — как полагают — проведут всю свою жизнь, или же, в котором придётся жить их детям». Автор подробно анализирует возможные возражения против предлагаемой им формулировке. Особенно много места уделяет выяснению терминов «рациональный» и «беспристрастный».

Richard B. Brandt

SHOULD THE CHOICE OF A MORAL SYSTEM BE IMPARTIAL?

The paper proposes as a to-be-recommended meaning for "A is wrong": "A would be prohibited by any moral code or system which all rational persons would prefer to any other moral system, or to none, for a society in which they believed they and/or their children would spent their lives". The term "rational" is to mean "vividly aware, over a period of time, so as to influence desires". It is not contended that this proposal expresses what people actually mean by their moral terms; it is suggested that people would respect moral claims if moral statements were so construed.

Some philosophers sympathetic with this kind of proposal might wish to modify it by introducing the notion of impartiality. They might wish to replace "all rational persons" by "all informed persons without particular desires" (*viz.*, desires the objects of which must be explained by use of indexicals or proper names). Others might wish to replace the same phrase by "all rational persons choosing without any particular knowledge, *viz.*, without knowledge other than that of the general statements of science". A disadvantage of the first proposal is that personal security and advantage seem to be legitimate reasons for choosing a moral system of a certain kind. A disadvantage of the latter proposal is that it arbitrarily makes too strong

a restriction on knowledge. The former fails to secure unanimity in choice of a moral system; and if the latter succeeds, it is because of an arbitrary decision about what "rationality" of a choice among moral systems is to mean.

The question is then raised whether the original definition of "morally wrong", as what is prohibited by any system which all rational persons (not stipulated to be impartial in one of the above senses) would prefer, is such that the predicate is applicable. Or, in other words, can all rational persons agree on any moral system? It is suggested that the answer is affirmative if, for the sake of agreement, no one presses claims in his own interest of a kind to which he is not responsive when they are made by others in their own interest. It is admitted that this condition of agreement is somewhat like a requirement of impartiality.