

PETER WINCH

Moralność i okoliczności szczególne

Rozpocznę od przykładu. Pochodzi on ze sztuki Tim Rose Price'a zatytułowanej *Rabbit Pie Day*, którą telewizja BBC pokazała parę lat temu. Tematem sztuki była przymusowa repatriacja grupy jeńców wojennych znajdujących się w rękach brytyjskich, którzy powracali do swego kraju w wyniku porozumienia politycznego pomiędzy rządem brytyjskim a ich własnym rządem. Jeńcy nie mogli oczekiwać niczego dobrego po swym powrocie do domu. Akcja sztuki rozgrywa się w obozie przejściowym w Anglii. Komendantem jest należący do średniej klasy angielskiej inteligent o sympatiach politycznych skłaniających go do popierania celów porozumienia, którego rezultatem jest grożąca więzniom repatriacja. Jego zastępca — starszy sierżant — jest wywodzącym się z warstwy robotniczej szowinistą, nie wykazującym zainteresowania polityką, z pogardą odnoszącym się do wszystkich obcokrajowców; szczególnie oburza go zachowanie podległych mu jeńców, którzy robią na nim wrażenie obcych, dziwnych i niesubordynowanych. Załoga obozu stopniowo zaczyna zdawać sobie sprawę, jak ponury los czeka jeńców po powrocie do domu. Komendant protestuje — bezskutecznie — u swych zwierzchników, ale nic nie może zrobić, by powstrzymać przesiedlenie. Gdyby odmówił wykonania rozkazu, prawdopodobnie pogorszyłoby to los więźniów — nie wspominając już o tym, jakie miałyby to następstwa dla niego samego. Jednocześnie komendant (i zastępca) zaczyna powoli sobie uświadamiać, że powierzeni ich opiece jeńcy to naprawdę rzeczywiście, żywe — choć daleko im do świętości — ludzkie istoty, których życie splata się mimowolnie z życiem ich brytyjskich strażników. Sztuka kończy się tym, że jeńcy zostają załadowani do ciężarówek, nieświadomi swego przeznaczenia, pozostawiając u ich strażników poczucie głębokiego niesmaku: zwłaszcza w przypadku komendanta i, co ciekawsze, również w przypadku jego zastępcy.

Przeżywane przez komendanta uczucie niesmaku można by wyrazić

w postaci oceny, iż dopuścił się czegoś podłego zdradzając ludzi, którzy darzyli go zaufaniem. Przyjmuję, iż jest to przykład pewnego rodzaju oceny moralnej; przyjmuję również, iż odraza, którą odczuwał komendant, może być określona jako odraza „moralna”. Za uzasadnienie dla owego określenia „moralna” uważam związek zachodzący pomiędzy tą oceną i uczuciem odrazy a pojęciami takimi, jak zdrada, sprzeniewierzenie się itp.

W niniejszej pracy zajmę się następującą kwestią: jakie ograniczenia logiczne nakładają tworzące pewną sytuację fakty (jak w przypadku opisywanym wyżej) na dopuszczalność reakcji moralnej. By wyjaśnić bliżej to pytanie — człowiek, który chce powiedzieć, która jest godzina, ograniczony jest w swej odpowiedzi przez pewne stany swego otoczenia: położenie słońca, wskazania zegarów itd. Stany te wyznaczają poprawną odpowiedź na pytanie „która jest godzina?”. To zaś, że stany te wyznaczają jako poprawną tę samą odpowiedź każdemu, kto zada sobie to pytanie, jest kwestią naszego rozumienia w tym kontekście słów „wyznaczać” i „poprawny”. Co więcej, ktoś, kto nie respektuje owych ograniczeń narzuconych na to, co mówi, nie może być traktowany jako ktoś „kto zadaje to samo pytanie”. W przeciwieństwie do tego dwóch ludzi (o identycznych upodobaniach) można zadać sobie pytanie „Gdzie chciałbym spędzić wakacje?” i, chociaż sytuacja, w jakiej się znajdują jest identyczna pod wszelkimi istotnymi względami, nie muszą odpowiadać tak samo. Wyrażenie „nie muszą” znaczy tu mniej więcej tyle: jeżeli udziela różnych odpowiedzi, to nie ma powodu sądzić, że któryś z nich musi się mylić. Co więcej nie jest w ogóle jasne, co znaczy w tych okolicznościach „mylić się”. Jeżeli uznamy te dwa ostatnie przykłady za paradygmatyczne, to jak mamy traktować osąd komendanta, iż uczestniczył w odrażającej zdradzie ludzi, którzy mu zaufali. Jeżeli ktoś inny w tej samej sytuacji uznałby się za moralnie czystego, jako że wykonywał tylko swoją pracę i podporządkowywał się prawomocnym rozkazom, to czy musi być tak, że albo on, albo komendant jest w błędzie?

Myślę, iż ważne jest, abyśmy nie formułowali tej kwestii w taki sposób, który z góry przesądza właściwą na nią odpowiedź. Filozofowie bowiem często zadawali owo pytanie tak: „Czy sąd, że moje zachowanie wobec tych ludzi było odrażającym naruszeniem zaufania wyraża pewien fakt odnoszący się do tej sytuacji, czy też może raczej wyraża pewną postawę wobec zachodzących w tej sytuacji faktów?”

Tak sformułowane pytania niewiele nam dają. Po pierwsze, względy przemawiające za każdym z przeciwnych rozwiązań zbyt dobrze się równoważą. Nie możemy zaprzeczyć, że takie wyrażenie jak: „Jest faktem, że moje zachowanie było odrażające” jest dopuszczalne. Nie sposób też zaprzeczyć, że można, całkowicie poprawnie językowo wzmoc-

nić tę wypowiedź mówiąc: „Tak, to prawda” lub zakwestionować mówiąc: „Nie, to nie jest prawda”. Czyż można bowiem zakwestionować stosowalność formuły Tarskiego „Prawdą jest, że 'Moje zachowanie było odrażające' wtedy i tylko wtedy, gdy moje zachowanie było odrażające”? Z drugiej strony byłoby absurdem wątpić, iż stosunek tego sądu do tego, co zdarzyło się w obozie jest zupełnie innego rodzaju niż stosunek zdania „Więźniowie odjechali czternastego stycznia” do tych samych wydarzeń. Wydaje się, że różnicę tę można całkiem naturalnie wyrazić mówiąc, że jeden z tych sądów stwierdza pewien stan rzeczy, podczas gdy drugi wyraża pewną postawę wobec tego stanu rzeczy.

Reakcja filozofów na tę ogólną sytuację była oczywiście różna. Z jednej strony mówiono czasami o „rzeczywistości moralnej”, która narzuca niezbędne ograniczenia na sądy moralne. Nie ma nic złego w tym pojęciu, bywa ono całkiem poprawnie używane w najróżniejszych kontekstach. Gdy jednak mówię w tym miejscu o „mitologii”, chcę przez to zasugerować, że tego rodzaju sposób mówienia stanowi pewien metafizyczny odpowiednik formuły Tarskiego: coś, czego używa się po prostu po to, by wzmocnić tezę o istnieniu logicznych ograniczeń narzuconych na sądy moralne, wcale przy tym naprawdę nie wyjaśniając, jakie są te ograniczenia. Z drugiej strony filozofowie, których urzeka czy może przygnębia podejrzenie mitologiczny wygląd tak wprowadzonej rzeczywistości moralnej, przeczyli czasami temu, że istotne dla danej sytuacji fakty narzucają jakiegokolwiek rzeczywiste ograniczenia logiczne na to, jakie sądy moralne są dopuszczalne.

Kłopot, jaki tu powstaje bierze się po części z faktu, że gramatyczna forma, w której dany sąd jest wyrażony, nie jest wiarygodnym wskazaniem, w jaki sposób sąd ten jest rzeczywiście stosowany¹. Powierzchnowe podobieństwo gramatyczne do zdań wyrażających inne sądy, co do których jesteśmy przekonani, że sposób ich stosowania jest dla nas jasny, sprawia, iż błędnie sądzimy, że sąd ten daje się podobnie stosować. Musimy w tym miejscu uwzględnić znaczenie rozróżnienia Wittgensteina na to, co nie da się powiedzieć, a tylko może być wskazane. Używamy formuły Tarskiego, by ustalić relację pomiędzy wyrażeniem w cudzysłowach a światem. Ale oczywiście wszystko, co mamy po prawej stronie tej formuły, to tylko więcej słów. Obecność czy brak cudzysłówów zmienia oczywiście sposób, w jaki słowa te mają być traktowane, ale tego rodzaju środki notacyjne nie są w stanie

¹ Dotygam tu znacznie szerszych zagadnień z filozofii języka, których nie mogę w tej pracy odpowiednio rozwinąć. Pisałem o nich w *Im Anfang war die Tat*, w: Irving Block (ed.), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford 1981 oraz *Facts and Superfacts*, „The Philosophical Quarterly” vol. 33, nr 133, Oct. 1983.

przekształcić słów w coś innego. Zadanie uzyskuje swoje odniesienie do czegoś innego niż słowa (co nazywamy „światem”) tylko poprzez swoje użycie, poprzez jego zastosowanie. Możliwy jest opis tego zastosowania. Ale słowa po prawej stronie formuły Tarskiego nie są opisem sposobu, w jaki słowa po lewej stronie tej formuły są stosowane. Wręcz przeciwnie — tego rodzaju opis nie jest w żadnym wypadku nową wersją tego, co wypowiada się w wyrażeniu, którego użycie jest opisywane.

Fakt ten jest z reguły nie doceniany, co prowadzi do nowych nieporozumień. Na przykład filozofowie powiadają niekiedy — ostatnio czyni to Alasdair MacIntyre w swojej książce *After Virtue* — że znaczenie sądów moralnych wchodzi w konflikt z ich użyciem. Znaczenie sądów moralnych ma być może polegać na przypisywaniu jakiejś własności jakiemuś działaniu, osobie sytuacji lub czemukolwiek innemu; podczas gdy w rzeczywistości nie istnieją takie własności, które mogłyby być przypisywane, a faktyczny użytek, jaki się z tych sądów robi jest całkowicie inny: być może służą one wyrażaniu postaw lub wpływaniu na postawy: ci do których są one skierowane — a może również i ci którzy kierują — są skłaniani do przyjmowania pewnego rodzaju postaw wobec określonych działań, ponieważ sądzą, że postaw tych wymagają od nich te, w istocie mitologiczne, własności działań. Sądzimy, że mówi nam się o czymś, co jest takie lub inne, podczas gdy faktycznie nie istnieje nic takiego, o czym można nam powiedzieć.

Odpowiedzialni za ten błąd są, jak sądzę, ci filozofowie, którzy dokonują takiej diagnozy. Sposób użycia danego sądu w żadnym bądź razie nie wyraża się bezpośrednio w gramatycznej formie jego wysłowienia, to znaczy w nie większym stopniu wyraża go gramatyczna forma wypowiedzi uznanych za paradygmaty przypisania własności niż gramatyczna forma wypowiedzi, które można zakwestionować tak, jak uczyniłem to w poprzednim paragrafie. Zdanie „Śnieg jest biały” nie mówi nic o właściwym sposobie stosowania wyrażenia „Śnieg jest biały”. Istotnie, jaki jest właściwy sposób jego użycia? Czy ktoś to kiedyś poważnie zbadał? Odpowiedź nie jest w żadnym razie tak oczywista, jak się to powszechnie przyjmuje, bo nie jest w ogóle jasne, kiedy wyrażenie to może być wypowiedziane; może z wyjątkiem sytuacji, gdy jest ono częścią wyjaśnienia słowa „biały” lub tego, czym jest śnieg — komuś, kto usłyszał o tym po raz pierwszy.

Pojęcie „przypisania własności”, które pojawia się w tym stylu myślenia, jest w rzeczywistości tylko metafizycznym cieniem rzuconym przez pewną formę syntaktyczną. Zaś filozofowie, którzy powiadają, że stosowanie takiego wyrażenia „do świata” polega na „stwierdzeniu faktu”, wykonują tylko pewien gest — gest, by tak rzec, wskazania bia-

łości śniegu. Nie wnikają oni dokładnie w to, w jakich okolicznościach można wykonać ten gest, by za jego pomocą osiągnąć swój cel. I kiedy o wyrażeniach, które skłonni są uznać za bardziej problematyczne, takich jak np. wyrażenia należące do etyki, mówią, że także i one „stwierdzają fakty” (albo gdy temu przeczą), wówczas powtarzają tylko ten gest sądząc, że gdy powiedzieli, iż dane fakty należą do „rzeczywistości moralnej”, zrobili wystarczająco wiele, aby można było właściwie zrozumieć ich zachowanie. Lecz w ten sposób ukrywa się tylko pustkę tego gestu — powtórzony w bardziej wyrafinowanej formie wznieca jedynie chmurę mitologicznego pyłu. Lecz pył ten nadal pozostaje w oczach, skoro twierdzi się, że rzeczywistość nie nakłada żadnych ograniczeń logicznych na sposób użycia wyrażen etycznych. Dopóki będziemy więc poruszali się po syntaktycznych ścieżkach łączących powierzchowne formy gramatyczne, dopóty będziemy ignorować wyrażane przez nasze pojęcia etyczne rzeczywiste odniesienia do ludzi, sytuacji rzeczy.

Mając to wszystko na względzie, powracam do przykładu, od którego zacząłem: do komendanta obozu, który w pewien sposób reaguje na swój udział w przymusowej repatriacji podległych mu jeńców wojennych. Jaki jest stosunek pojęć etycznych, które pobudzają jego reakcję, do faktów składających się na sytuację, na którą reaguje?

Zauważyłem wcześniej, że tym, co usprawiedliwia nazwanie przez nas odczuwanego przez komendanta niesmaku odrazą „moralną”, jest właściwe mu powiązanie z takimi pojęciami jak zdrada, sprzeniewierzenie się itd. Odraza komendanta nie jest jedynie odrazą w stosunku do jakiegoś przypadku zdrady, sprzeniewierzenia się itd. Innymi słowy nie da się wytłumaczyć jego odrazy przez odwołanie się do właściwej mu wiary w zasady ogólne — może on wierzyć w takie zasady lub nie wierzyć — bez względu na to, jakie zasady wchodzą w grę. Nie jest tak, że stosuje on pewien zbiór owych zasad do faktów danej sytuacji i dzięki temu spostrzega, iż ocenia owe fakty w taki lub inny sposób. Oczywiście istnieją sytuacje, które można tak scharakteryzować; tyle, że ta akurat do nich nie należy. Co więcej przykład ten, niezależnie od jego nader dramatycznego charakteru, nie jest, jak sędzę, wcale nietypowy; reprezentuje on szeroki zakres przypadków, w których pojęcia moralne stosuje się do sytuacji niepowtarzalnych.

Tym, co pobudza wrażliwość moralną komendanta (który, gdy chodzi o zasady ogólne, skłonny jest popierać politykę prowadzącą do repatriacji i odnosi się podejrzliwie do przeciwników tej polityki), jest jego związek z tymi konkretnymi istotami ludzkimi i świadomość wpływu tego, co robi, na ich los. Związek ten nie jest jedynie kwestią jakiejś

szczególnej sympatii dla jeńców; ogólnie komendant uważa ich raczej za męczących i trudnych do zrozumienia. Sytuacja jest jeszcze bardziej oczywista w przypadku jego podwładnego, który szczerze nie lubi więźniów i którego zasady z pewnością nie zawierają nakazu, by liczyć się z interesami obcokrajowców. Ale ten związek z jeńcami jako konkretnymi ludźmi sprawia, że nieoczekiwanie zaczyna on czuć się nieswojo ze względu na to, co robi. I twierdzą, że natury owej więzi i natury przeżywanego przezeń uczucia niesmaku nie da się wyjaśnić bez odwołania do pojęć moralnych.

To ogólne stanowisko przedstawia niezwykle jasno Greta Hermann w jednym z jej argumentów skierowanych przeciwko neokantowskiej koncepcji moralności, głoszonej przez jej byłego nauczyciela Leonarda Nelsona. „Jeżeli kogoś oburza kłamstwo, to oburza go konkretne kłamstwo, które usłyszał czy które mu powiedziano. Nie oburza go klasa wszystkich możliwych kłamstw. Ogólne przekonanie, że każde kłamstwo jest złe, można stanowić jedynie podstawę oceny: 'To kłamstwo jest złe'. Ale oburzenie jakie wywołuje we mnie to kłamstwo nie bierze się z oburzenia, jakie wywołuje we mnie wszelkie kłamstwo”².

W tej mierze, w jakiej „oburzenie”, o którym mowa w tym cytacie, i „odraza” (o której mówiłem wcześniej), są traktowane jako wyraz czyjejś oceny moralnej w określonej sytuacji jednostkowej i moralnej motywacji dla reakcji na tę sytuację, sformułowana przez mnie teza stanowi zdecydowane zaprzeczenie filozofii moralnej Kanta. Jest rzeczą zasadniczą dla tej filozofii, że sam rozum (objawiający się w prawie powszechnym) musi być źródłem siły motywującej każde działanie czy reakcję, która zasługuje na miano moralnej. W przeciwnym wypadku, twierdzi Kant, podmiot może brać pod uwagę w motywach danego postępowania jedynie przypadkowe reakcje emocjonalne na fakty swoiste dla tej szczególnej sytuacji, w której się znajduje, a to znaczyłoby, że nie istnieją żadne obiektywne względy ograniczające jego wolę.

Przeciwnicy Kanta, począwszy od Schopenhauera, odpowiadali, że sama zasada racjonalna nie jest w stanie dostarczyć siły koniecznej, by człowiek mógł działać wbrew swym własnym skłonnościom. Siłę tę daje jedynie mocne praktyczne zaangażowanie podmiotu w sytuację, w której musi działać. To samo twierdzi Spinoza: „Afekt może zostać powstrzymany przez afekt przeciwny lub silniejszy od niego. I „Prawdziwa znajomość dobra i zła nie może zahamować żadnego afektu z ra-

² Por. G. Henry-Hermann, *Die Überwindung des Zufalls*, w: Minna Specht i Willi Eichler (eds.), *Leonard Nelson zum Gedächtnis*, Frankfurt am Main-Göttingen 1953, s. 49.

eji swej prawdziwości, lecz tylko z tej racji, że traktuje się ją jako afekt”³. W rzeczy samej Spinoza uważał (moim zdaniem nie bez racji), że „znajomość dobra i zła” wyrażona w czysto ogólny sposób, jest mglistą formą świadomości i że mogą osiągnąć jasność tylko poprzez wyostrenie mojej percepcji szczególnych okoliczności, które charakteryzują moją indywidualną obecność w świecie, wyostrenie świadomości, które jest zarazem pewnym oczyszczeniem mojego praktycznego zaangażowania. Skoro najważniejszym przejawem tego zaangażowania jest więź z innymi ludźmi, niezbędny jest opis naszej wiedzy i rozumienia innych ludzi, który pozwoli nam zrozumieć, w jaki sposób ta wiedza i rozumienie same narzucają naszej woli ograniczenia moralne. Musimy sobie przeto uświadomić, że takie ograniczenia czyjejs woli winny same przez się stanowić kryterium owej wiedzy i rozumienia.

To że komendant czuje pewien niesmak zdradzając swoich podopiecznych, jest samo przez się znakiem, iż zaczął rozumieć indywidualną ludzką rzeczywistość swoich więźniów. Chcę podkreślić, że właśnie w ten sposób używane przez nas pojęcia moralne wiążą się z naszą świadomością rzeczywistości ludzkiej.

Sam Kant bliski jest tego stanowiska, gdy mówi o poszanowaniu ludzi jako celów samych w sobie. I chociaż mówi wtedy rzecz niezwykle ważną, to jednak wydaje się gubić istotę rzeczy. Jego podejście sprawia wrażenie, jak gdyby szacunek należał się drugiemu człowiekowi z racji pewnych cech, które posiada (jego „rozumności”). Ale *Przypowieść o dobrym Samarytaninie*, która stanowi pewien wzór szacunku dla drugiego człowieka, nie mówi nic o powodach uzasadniających zachowanie Samarytanina w stosunku do rannego wędrowca. Jest to po prostu opis pewnego zachowania, przeciwstawionego zachowaniu kapłana i lewity, który zachęca nas, by pójść i czynić podobnie. Byłoby, moim zdaniem, wielkim błędem, gdybyśmy przyjęli, że przypowieść ta jest eliptyczna i wymaga uzupełnienia w duchu Kanta (lub też inaczej). Jej sens i siła wywodzi się właśnie stąd, że nie przedstawia żadnego uzupełniającego uzasadnienia. Niedostrzeżenie tego jest źródłem błędu, jaki popełnił Alan Donagan, próbując w *The Theory of Morality* zrekonstruować judeochrześcijańską moralność na podstawie etyki neokantowskiej. Siłą wspomnianej przypowieści jest kontemplowany przeze mnie w wyobraźni widok leżącego na mojej drodze rannego człowieka. To że staję wobec człowieka jest oczywiście istotne. Ale choć jest on faktycznie — jak każdy człowiek — pewnym przypadkiem człowieczeństwa, nie ujmuję go w ten sposób, lecz traktuję go raczej jako niepowtarzalną jednostkę, mającą swą własną naturę i historię. I jest ważne,

³ Spinoza, *Etyka*, cz. IV. tw. VII i XIV.

że pomoc, jakiej udzielam temu człowiekowi, winna uwzględniać jego swoistą naturę i historię; w przeciwnym bowiem wypadku można by mnie posądzić, że naprawdę to nim się zajmuję.

Trudno jest przedstawić to stanowisko rozkładając we właściwy sposób akcenty, jeśli jednak zdamy sobie z tego sprawę, potrafimy lepiej zrozumieć istotę problemu. Rozważmy następującą uwagę Wittgensteina: pierwszą uwagę wydrukowaną w jego *Vermischte Bemerkungen*: „Wenn wir einen Chinesen hoeren, so sind wir geneigt, sein Sprechen fuer ein unartikuliertes Gurgeln zu halten. Einer, der chinesisich versteht, wird darin die Sprache erkennen. So kann ich oft nicht den Menschen im Menschen erkennen. [...] Gdy słyszymy Chińczyka, jesteśmy skłonni sądzić, że jego mowa jest nieartykułowanym paplaniem. Ktoś, kto rozumie chiński rozpozna w tym co słyszy język. Podobnie bywa ze mną: często nie potrafię rozpoznać w człowieku człowieka”⁴.

Przytoczyłem zarówno tekst oryginału niemieckiego, jak również mój przekład na angielski, ponieważ zasadnicza trudność dotycząca przekładu wiąże się integralnie z rozważanym zagadnieniem. Niezwykle rzeczowe określenie Wittgensteina „den Menschen im Menschen erkennen” jest znacznie lepsze niż moje abstrakcyjne „discern the humanity in man”. (Trudno mi było znaleźć jakieś odpowiednie wyrażenie angielskie, które wiernie oddawałoby sens oryginału). Sformułowanie Wittgensteina „den Menschen im Menschen erkennen” ujmuje tę istotną dla nas niepowtarzalność (*particularity*). Warto zauważyć, że zagadnienie to nie mogłoby się w ogóle pojawić, gdyby chodziło o rozpoznanie w stojącym przede mną zwierzęciu, dajmy na to, myszy. To że pojawia się tu problem, jest, można powiedzieć używając późniejszego zwrotu Wittgensteina, częścią gramatyki słowa „człowiek”. Analogia do mowy w uwadze Wittgensteina wspaniale to pokazuje. Rozpoznanie języka nie jest kwestią zauważenia, że jakaś wypowiedź należy do tego języka. Polega ono na zrozumieniu tego, co zostało powiedziane. I „den Menschen im Menschen erkennen” oznacza rozpoznanie czym (kim) ten człowiek jest, chociaż oczywiście używany przy tym ogólnej kategorii „człowiek”.

Można wysunąć pewne zarzuty wobec kantowskiego podejścia do tego zagadnienia w kategoriach imperatywu, nakazującego traktować

⁴ L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen (Culture and Value)*, ed. G. H. von Wright, tłum. Peter Winch, Oxford 1980, s. 11. Fragment ten w wersji angielskiej brzmi następująco: „We tend to take the speech of a Chinese for inarticulate gurgling. Someone who understands Chinese will recognize language in what he hears. Similarly I often cannot discern the humanity in a man”.

innych nie tylko jako środki, ale jako cele same w sobie. W pewnym sensie język „celów samych w sobie” wprowadza w błąd. Sugeruje zbyt mocno kontrast pomiędzy wspięciem się na górę, jak to zrobił Hannibal w Alpach, po to by przejść na drugą stronę a wspięciem się na nią „bo ona po prostu jest”; w tym ostatnim przypadku wspinanie się na górę jest „celem samym w sobie”. Może to rzeczywiście wprowadzać w błąd, bo chociaż mamy ideę góry jako zewnętrznego wyzwania, które wywołuje u alpinisty pragnienie zdobycia góry, jest to jednak w tym kontekście tylko jednostkowy przypadek czyjejs fascynacji wspinaczką. Wiadomo, że jedni ulegają tej fascynacji, inni nie; i chociaż alpinista może uważać, że inni na tym tracą, to jednak nie ma większego sensu namawiać ich do uprawiania alpinistyki. Lecz z szacunkiem należnym drugiemu człowiekowi jest inaczej — przynajmniej według Kanta. Jeżeli ktoś nie okazuje go, właściwą reakcją na to nie jest ani wzruszenie ramionami, ani powiedzenie, że ten ktoś „coś traci”. I znów słowo „należy” użyte w związku z tym jest ważne. Nie mówimy, że coś należy się górze. Albo chociaż mówimy, że górze należy się szacunek, chodzi nam raczej o bezpieczeństwo alpinisty niż o górę. Ale powiedzieć o kimś, że nie oddaje bliźniemu należnego szacunku to tyle, co potępić go lub przynajmniej skrytykować. I tak *Przypowieść o dobrym Samarytaninie* kończy się nakazem: „Idź i czyn podobnie”. Nie można opowiedzieć historii o człowieku wspinającym się na górę i zakończyć ją morałem: „Czyn podobnie”. A nawet jeśli można, nakaz ten nie będzie miał takiego samego znaczenia w tej historii, jakie ma nakaz Chrystusa w jego przypowieści.

Moja druga wątpliwość w stosunku do stanowiska Kanta dotyczy jego próby znalezienia racji, dostarczenia pewnej podstawy dla szacunku, który należy się naszym bliźnim. Czasami Kant wydaje się twierdzić — choć gwoli sprawiedliwości trzeba dodać, że nie może to być jego intencją — że szacunek należy się rozumności, którą osoba ludzka reprezentuje, a nie samej tej osobie. Nie jest łatwo uzyskać jasność w tej sprawie, gdyż w rzeczywistości coś, co można by chcieć nazwać rozumnością, jest ściśle związane z naszym rozumieniem szacunku dla osoby ludzkiej. Winniśmy jednak wystrzegać się wniosku, że szacunek należy się Osobie ludzkiej na mocy jej rozumności. Prawdą jest, że tego rodzaju szacunek należy się tylko istocie, która jest w pewnym sensie rozumna. A to dlatego, że ta forma szacunku dla drugiej osoby jest, jak mówi Simone Weil, uznaniem jej władzy zgodzania się i odmawiania. A władza ta może być sensownie przypisana tylko istocie zdolnej do rozróżniania pomiędzy alternatywnymi możliwościami i oceniania ich ze względu na to, co ona sama ceni. Nie zamierzam przeczyć, że w pewnym słabszym sensie można mówić o wybieraniu cze-

goś przez zwierzę i „poszanowaniu” jego wyboru; ale twierdzę, że można tak mówić jedynie w słabszym sensie.

Wspomniałem właśnie Simone Weil, mając przede wszystkim na myśli to, co pisze ona na ten ogólny temat w esejach takich jak: *L'Iliade, poeme de la force, La personne et le sacre* i *Luttons-nous pour la justice?* Ale zamiast rozważać to, co Simone Weil powiada dalej, pragnąłbym zwrócić uwagę na zdumiewające podobieństwo między refleksją Simone Weil a wspaniałą środkową częścią wyjątkowo nierównej książki Stanleya Cavella *The Claim of Reason*⁵. Centralnym punktem dyskusji Cavella jest zasadnicza trudność dotycząca opisu ludzkiego działania: z natury rzeczy jest sprawą dyskusyjną, w jaki sposób opisać działanie, które ma być poddane osądowi moralnemu. W takiej dyskusji zasadniczy, choć nie ostateczny, głos należy do samego podmiotu, który opisuje swoje działanie. Wiąże się to ze stanowiskiem, jakie zajmuje on wobec własnych przekonań, intencji, związków z innymi ludźmi itd. Pojęcie szacunku dla osoby ludzkiej będzie więc w istotny sposób wiązało się z poważnym traktowaniem przez nią siebie samej, swoich działań i związków z innymi ludźmi. Owo „poważne traktowanie” jest oczywiście czymś, co będzie się zasadniczo różniło w zależności od poszczególnych okoliczności danej sytuacji.

Podobnie jak Simone Weil, Cavell łączy tak rozumiany szacunek z pojęciem sprawiedliwości. Traktowanie kogoś sprawiedliwie zakłada traktowanie z powagą jego obrazu samego siebie, jego przekonań i trosk, jego rozumienia sytuacji, w której się znajduje, i trudności tej sytuacji. Oznacza to, że pojęcie sprawiedliwego traktowania nie może być przedstawione na sposób Kanta w postaci imperatywów mających określoną treść. Kant, choć podkreślał, że imperatywy moralne same przez się stanowią rację swej prawomocności, sądził, również, że uczestniczący w procesie formowania tych imperatywów rozum wymaga od nich p o w s z e c h n o ś c i treści, a co za tym idzie swoistego rachunku ukazującego, co w szczególności musi być przedmiotem regulacji moralnej. Lecz wydaje mi się, że te dwa wymagania są wzajemnie sprzeczne. Jakkolwiek nieprzyjemne może to być dla teoretyzującego etyka, musi on w końcu zgodzić się, że człowiek o dobrej woli moralnej może rzeczywiście zajmować się bądź dojść do różnych, a nawet przeciwnych, stanowisk moralnych — i to w okolicznościach, których nie da się rozróżnić w taki sposób, by jedno z tych stanowisk — w przeciwieństwie do drugiego — mogło być uzasadnione i by w rezultacie musiało zostać uznane przez każdą rozumną istotę. Może to wy-

⁵ Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, Oxford 1979.

glądać na anarchię i skrajne zaprzeczenie rozumu, gdy jednak przyjrzymy się, jak to wygląda w praktyce, przekonamy się, że tak nie jest.

Zasadnicza rola rozumu w takich kwestiach nie polega na określeniu postawy, która będzie, by tak rzec, wiążącą dla każdego rozumnego człowieka o dobrej woli moralnej. Twierdząc tak nie chcę przez to rozstrzygać problemu, czy w ogóle istnieją jakieś okoliczności, w których można by określić takie postawy; chcę tylko powiedzieć, że okoliczności takie, jeśli w ogóle istnieją, stanowią przypadek szczególny. Jeden ze sposobów, w jaki możemy posłużyć się rozumem w kontekście sporów moralnych polega na zrozumieniu postawy moralnej innych osób, niezgodnej z naszą własną, i związanych z nią trudności, pozwalając jednocześnie by inni ukazali trudności wiążące się z naszym własnym stanowiskiem. Nie ma absolutnie żadnych podstaw apriorycznych, by przypuszczać, że istnieje jakieś stanowisko wolne od wszelkich trudności, które każdy będzie mógł zaakceptować. Wybór, wola i odpowiedzialność są istotne z tego względu, że przyjmując jakieś stanowisko przyjmuje się *ipso facto* odpowiedzialność za trudności, jakie mogą się z nim wiązać, a do trudności tych wliczam również zagrożenia natury moralnej. Innymi słowy problemy te nie muszą mieć tego, co skłonni bylibyśmy nazywać „rozwiązaniem”, ale nie wynika stąd, że wszystko jest dopuszczalne i że wszystko, co ktoś mówi jest warte tyle samo uwagi co to, co mówi ktoś inny. Chociaż, trzeba dodać, że to, co jest powiedziane z dobrą wolą zasługuje na to, by odpowiedź — nawet jeśli jest krytyczna — była udzielona z równie dobrą wolą.

Argument ten przywiódł nas do przekonania, że nie istnieje jeden tylko sposób użycia pojęć moralnych. Argument ten dotyczy naszego rozumienia pojęcia istoty ludzkiej i jego związku z takimi pojęciami, jak rozum i działanie. Nie jest to wcale niespodzianką. Wydaje się rzeczą dość oczywistą, w przykładzie od którego zacząłem, że ten szczególny związek komendanta ze swymi podopiecznymi możliwy jest jedynie w przypadku istoty równie złożonej jak człowiek. By wyjaśnić, dlaczego komendant przejął się tak bardzo losem swych podopiecznych, musimy przynajmniej częściowo zrozumieć tę złożoność. Przeciwwstawiałem się kantowskiej czy neokantowskiej sugestii, że tym, co w człowieku domaga się szacunku jest pewna cecha — taka jak rozumność — którą dzieli on wyraz z innymi normalnymi ludźmi. Twierdziłem zaś, że przedmiotem tego rodzaju szacunku, o którym mowa jest indywiduum ludzkie w całej swej niepowtarzalności. Nie znaczy to, iż przeczę, że rozumność jest wspólną cechą wszystkich normalnych ludzi. Rzeczywiście jest; a użyte tu słowo „normalny” sygnalizuje, że chodzi tu o określenie pojęciowe. Można nawet powiedzieć, że sposób, w jaki rozumność charakteryzuje normalną istotę ludzką, pozwala nam nadać

w tym kontekście pojęciu „niepowtarzalność” (*particularity*) jego szczególnie sens.

To, co staram się tutaj powiedzieć, pięknie wyraża pewien fragment *Oratio de hominis dignitate* Pico della Mirandoli, który, jak relacjonuje M. O’C. Drury, wywarł silne wrażenie na Wittgensteinie:

Nec certam sedem nec propriam faciem, nec
munus ullum peculiare tibi dedimus, O Adam:
ut quam sedem, quam faciem, quae munere tute
optaveris, ea pro voto, pro tua sententia,
habeas et possideas. Definita caeteris
natura intra praescriptas a nobis leges
coercitur: tu nullis angustiis coercitus
pro tuo arbitrio in cuius manu te posui, tibi
illum praefinis.

„Nie wyznaczam ci, Adamie, ani określonej siedziby, ani własnego oblicza, ani też nie daję ci żadnej swoistej funkcji, ażebyś jakiegokolwiek siedziby, jakiegokolwiek oblicza lub jakiegokolwiek funkcji zapragnął, wszystko to posiadał zgodnie ze swoim życzeniem i swoją wolą. Natura wszystkich innych istot została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych. Ciebie, zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję w twoje własne ręce, abys swą naturę sam sobie określił, zgodnie z twoją wolą”⁶.

Fragment ten ujawnia ów szczególnie związek między traktowaniem istoty ludzkiej a poddawaniem tego, co mówi i czyni analizie krytycznej. Związek ten nie jest ani przypadkowy, ani błahy. Pico powiada: „ciebie zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami oddaję w twoje własne ręce, abys swą naturę sam sobie określił, zgodnie z twoją wolą”. Nie byłoby problemu z decyzją określenia własnej natury, gdyby podejmowana była ona w świecie, w którym nie miałyby żadnych następstw i nie wiązałyby się z żadnym ryzykiem. Ale wtedy pojęcia decydowania czy powzięcia decyzji w jakimś względzie byłyby puste. Czy decydowanie różniłoby się wtedy czymś od wbijania szpilki w kawałek papieru?

Równie ważny jest sposób, w jaki jedna osoba może wpływać na drugą, tak by zakwestionować w jej oczach jej wizję samej siebie i swego miejsca w świecie. Rzeczy również wpływają na ludzi, ale nie w ten sposób. Różnicę tę można wyrazić mówiąc, że ludzie są w istocie swymi wzajemnymi potencjalnymi krytykami. Rozumiem to nie tylko

⁶ Por. Rusch Rhees (ed.), *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*, Oxford 1981. (Cyt. Pico della Mirandoli przytaczam według przekładu Z. Kality, w: A. Nowicki (red.), *Filozofia włoskiego Odrodzenia*. Warszawa 1967, s. 139. (Przyp. tłum.).

wąsko, w tym sensie, w jakim jedna osoba jawnie krytykuje to, co druga robi i mówi, choć oczywiście taka krytyka jest ważna. Chcę również powiedzieć, że więźniowie z mego przykładu, każdy na swój sposób przez własny charakter i osobliwą historię stosunków z komendantem i jego podwładnym, wywierają na nich bezwiednie pewien krytyczny wpływ, na ich podejście do życia i role, jakie w życiu odgrywają. Ludzie ci uczą się od siebie nawzajem czegoś, czego tylko oni w tej specyficznej sytuacji mogą się nauczyć. Być może to, czego uczą się nawzajem, można wyrazić *explicite* w postaci sądu mającego szersze zastosowanie. Ale być przekonanym, w jakkolwiek racjonalny sposób, o prawdziwości tego sądu nie jest tym samym, co nauczyć się tego, czego ci ludzie nauczyli się od siebie. Wiąże się to rzecz jasna ściśle ze znaczeniem, jakie ma dla moralności uczenie się poprzez przykład, a nie poprzez nakaz. Ale jest to temat, który trzeba by podjąć osobno.

King's College
University of London

Tłum. Jarosław Pasek

Мораль и особые обстоятельства

В статье рассматривается природа логических ограничений, возлагаемых на моральные суждения ситуациями, к которым относятся эти суждения. Этот факт часто игнорируется философами, которые не только придают чрезмерное значение, не и ошибочно истолковывают роль общих принципов в высказывании таких суждений. Доказывается, что в данном случае центральное значение имеет роль, которую играют моральные понятия, определяя присущее нам понимание действительности отдельного человеческого индивида. Это понимание проявляется в определенном характерном уважении и внимании, вызываемом в нас лицами, с которыми мы имеем дело. И хотя это уважение тесно связано с тем, что принято называть рациональностью человеческих индивидов, автор полагает, что кантианский и неокантианский подход является ошибочным, ибо он не замечает, что некоторые основные моральные реакции являются скорее всего реакциями по отношению к человеческим индивидам, на одящимся в определенных особых обстоятельствах; но они не являются экзemplификацией общих категорий.

Particularity and Morals

The paper discusses the nature of the logical constraints imposed on certain kinds of moral judgement by the situations to which they are applied. This is often obscured by philosophers through a tendency to overestimate and misinterpret the role of general principles in the making of these judgements. It is argued that

what is of central importance here is the role of moral concepts in determining how we understand the individual reality of particular human beings. This understanding is manifested in the particular respect concern elicited by the people with whom we have dealings. Although this respect is intimately connected with what has been called the rationality of human beings, the Kantian and neo-Kantian account of this connection is mistaken and does not pay sufficient regard to the way in which certain fundamental moral responses are responses to human beings in their particularity rather than as instantiations of general categories.

ZBIGNIEW SZAWARSKI

Kilka uwag o moralności i okolicznościach szczególnych

Intencja artykułu prof. Wincha jest przejrzysta. Pragnie on dowieść, że wszelkie teorie typu kantowskiego, a w szczególności uniwersalny preskrytywizm Hare'a są błędne. Hare utrzymuje, że istnieją trzy własności logiczne, które sprawiają, że sąd wartościujący staje się sądem moralnym. Są to: preskrytywność, uogólnialność, nadrzędność. Wszystkie te trzy własności stanowią konieczny warunek uznania danego sądu za moralny. Jeżeli zatem uda nam się okazać, że możliwe są takie sądy moralne, które bez wahania skłonni bylibyśmy uznać za moralne, ale które zarazem nie są uogólniane, to tym samym dowiedliśmy fałszywości teorii uniwersalistycznych. I to właśnie stanowi główną tezę artykułu prof. Wincha. Twierdzi on bowiem, że w pewnych wyjątkowych, jedynych w swoim rodzaju, absolutnie niepowtarzalnych sytuacjach formujemy nasze sądy moralne nie na zasadzie skomplikowanych operacji intelektualnych (Kant, Hare), lecz reagując wprost na istotne w danej sytuacji okoliczności. Innymi słowy, nasze postawy, reakcje i motywacje moralne nie są kwestią logicznych ograniczeń, jakie nakłada na nas język moralny — są one przede wszystkim kwestią logicznych ograniczeń sytuacji, w jakiej się znajdujemy.

I tu dochodzimy do najistotniejszego elementu argumentacji prof. Wincha, jakim jest podany przezeń przykład. Przykład ten w przekonaniu prof. Wincha stanowi pewien paradygmat kształtowania się ocen moralnych. Jeżeli powiadam, że to postępowanie jest odrażające, to jest to ocena moralna; i to wcale nie dlatego, że jest to sąd zarazem preskryptywny i uogólnialny. Jest to ocena moralna, ponieważ dotyczy pewnej szczególnej sytuacji, w której doszło do zdrady drugiego człowieka; sytuacji, w której ktoś zachował się w sposób niegodny nie tylko samego siebie, ale być może również gatunku, do którego należy. Jeśli bowiem istnieje coś, co można by uznać za fundament moralności, jest nim właśnie przejawiane w naszych kontaktach moralnych człowieczeństwo.

Przyznać trzeba, że jest to rozumowanie sugestywne. Prof. Winch zakłada bowiem, że w każdej sytuacji moralnej istnieje jedno tylko właściwe rozwiązanie. Nie może więc być tak, że w opisywanej przezeń sytuacji dwaj różni komendanci mogliby dojść do całkowicie sprzecznych, lecz zarazem jednakowo słusznych konkluzji. W sytuacji tej, podobnie jak w przypadku pytania „która godzina?“, istnieje jedna tylko prawidłowa odpowiedź, jedna prawidłowa reakcja — reakcja niesmaku, odrazy, potępienia. A jest to reakcja ewidentnie moralna. Istnieją zatem logiczne ograniczenia danej sytuacji, które sprawiają, że tylko niektóre reakcje i oceny można uznać za moralne. Ergo, rozwiązanie antyrealistyczne, rozwiązanie upatrujące źródło moralności nie w rzeczywistości, lecz przede wszystkim w naszych przekonaniach moralnych jest błędne.

Zasadnicze pytania, jakie się w tym miejscu nasuwają dotyczą dwóch rzeczy. Po pierwsze, skąd w i e m y, czy sytuacja, w której się znaleźliśmy jest sytuacją moralną? Po drugie, jak właściwie należy rozumieć w tym kontekście przeciwstawność terminów „szczególny” (*particular*) i „uniwersalny” (*universal*).

Co się tyczy pierwszej kwestii odwołajmy się znów do przykładu z życia obozów koncentracyjnych. Komendant obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu Rudolf Höss wsławił się niezwykłą rzetelnością w wykonywaniu swych obowiązków. Jak sam wspomina w swojej autobiografii: „Otoczony ludźmi nie zasługującymi na zaufanie, stałem się w Oświęcimiu innym człowiekiem. Dotychczas widziałem zawsze w ludziach, zwłaszcza w kolegach, tak długo tylko dobre strony, aż się nie przekonałem o czymś przeciwnym. Moja dobra wiara często płatała mi złośliwe figle. W Oświęcimiu zmieniłem się; widziałem jak moi tzw. współpracownicy oszukują mnie na każdym kroku, codziennie przeżywałem nowe rozczarowania. Stałem się podejrzliwy, widziałem wszędzie tylko chęć prowadzenia mnie w błąd, tylko najgorsze rzeczy. W każdym nowo poznanym osobniku dopatrywałem się z góry zła. [...] Coraz bardziej zamykałem się w sobie, stawałem się niedostępny i z każdym dniem twardszy. [...] Nie widziałem już nic poza swoją pracą i swym zadaniem. Wszystkie ludzkie odruchy zostały przez to wyparte. [...] Nawet ludzie postronni ubolewali bardzo nad moim zachowaniem. Ja jednak nie chciałem postępować inaczej. [...] Jeśli chciałem sprostać memu zadaniu, musiałem być jak motor, który nieustannie popędza do pracy przy budowie, który ciągle wszystkich pcha naprzód i porywa za sobą zarówno esesmana, jak i więźnia”¹. Bez wątplenia była to pewna sytuacja szczególna, która nigdy przed tym nie istniała i która — miejmy nadzieję — nigdy

¹ *Wspomnienia Rudolfa Hössa*, Warszawa 1965, s. 116 - 117, 118.

się nie powtórzy. Rudolf Höss nie miał żadnych skrupułów w wypełnianiu swojego zadania, nie budziło w nim ono żadnej odrazy lub niesmak; co więcej, ma się wrażenie, iż był on przekonany, że jego postępowanie zasługiwało wręcz na aprobatę moralną, bo gdyby zachował się inaczej, byłoby to niegodne Rudolfa Hössa jako esesmana i Rudolfa Hössa jako człowieka. Otóż pytanie moje nie dotyczy moralnej oceny działalności komendanta obozu oświęcimskiego — pytanie moje dotyczy motywacji. Dlaczego komendant obozu angielskiego zaczął w pewnym momencie odczuwać do siebie odrazę moralną, natomiast śladu tego typu uczuć nie znajdziemy u zbrodniarzy hitlerowskich. Czy jedyną sensowną odpowiedzią jest w tym wypadku przypuszczenie, że Anglik ukończył jakąś dobrą szkołę, jest prawdziwym angielskim dżentelmenem i zachował w sobie resztki człowieczeństwa, Niemiec natomiast jest klinicznym okazem ślepoty moralnej, który zatracił wszelkie cechy ludzkie?

Myślę, że przyczyny odmienności reakcji nie tkwią w sytuacji, lecz w sferze przekonań. Oba patrzą na ten sam świat, na ludzi znajdujących się w podobnej sytuacji, a jednak widzą ten świat w różnych barwach, bo spoglądają nań przez różne okulary lub — by użyć przykładu Wincha — znajdują się w różnych strefach czasowych i na pytanie „która godzina?” nie mogą odpowiedzieć tak samo. Fakt, że komendant obozu oświęcimskiego nie przeżywa żadnych uczuć swoiście moralnych, może świadczyć o trzech rzeczach: 1) że w sytuacji tej nie istnieje nic, co powodowałoby w nim jakiegokolwiek reakcje moralne, 2) że w sytuacji tej istnieją określone cechy powodujące określone reakcje moralne, ale nie jest on psychologicznie zdolny do ich przeżywania, a więc jest moralnie ślepy i 3) że nie zachodzi w tym wypadku ani pierwsza, ani druga ewentualność, jako że człowiek ten ma tego rodzaju poglądy, które pozwalają mu bez najmniejszych wyrzutów sumienia wysłać do gazu setki tysięcy ludzi. Jasne jest, że Winch nigdy nie uzna tego rodzaju poglądów za poglądy moralne. Zwolennik natomiast prekskrytywizmu Hare'a bez wahania powie, że jeżeli w przekonaniu komendanta obozu oświęcimskiego uznaje on pewną zasadę, którą gotów byłby powszechnie zalecać i stosować w analogicznej sytuacji także i wobec siebie samego, to głoszone przezeń poglądy są *sensu stricto* poglądami moralnymi. Jasne jest, że jest to moralność obłąkańcza, moralność fanatycznego faszysty, ale jest to mimo wszystko jakaś moralność.

Istota problemu sprowadza się więc do rozstrzygnięcia kwestii, czy i jak jest możliwa definicja moralności. Prof. Winch jest zdania, iż możliwa jest materialna definicja moralności. Prof. Hare stanowczo opowiada się za definicją formalną. Jeżeli przyjmiemy koncepcję Wincha, musimy konsekwentnie uznać, że możliwa jest wiedza moralna. Nawet

jeśli nie istnieje żaden uniwersalny zegar moralny, na którym można byłoby odczytać obiektywne i ścisłe wskazania, co w danej sytuacji należy uczynić, to istnieją przecież pewne oznaki (swoiste odpowiedniki położenia Słońca, długości cienia itp.), które narzucają nam taką, a nie inną odpowiedź. Nie sądzę, aby można było zakwestionować tę tezę. Zauważmy jednak, że aby właściwie odczytać znaki otaczającego nas świata, musimy przede wszystkim umieć czytać — innymi słowy, musimy dysponować określonym językiem moralnym i wiedzieć, jak stosują się te czy inne pojęcia. Gdyby komendant obozu angielskiego nie znał słowa „zdrada” i nie uświadomił sobie nagle, że słowo to stosuje się w opisaney sytuacji także i wobec jego stosunku do powierzonych mu pod opiekę jeńców, to prawdopodobnie nigdy nie odczułby wobec siebie i swego postępowania uczucia obrzydzenia i niesmaku. Ale słowo „zdrada” nie odnosi się tylko do tej jednej jedynej szczególnej okoliczności. Jeżeli jestem p r z e k o n a n y, że oto zdradziłem człowieka i odczuwam wobec siebie z tego powodu odrazę, to sądzę również, że każdy, kto w podobnej sytuacji zachowa się podobnie, dopuści się zdrady i będzie odczuwał podobną odrazę wobec siebie. Nie jest natomiast istotne w tym wypadku, czy ów ktoś rzeczywiście będzie odczuwał taką odrazę, bo być może to, co ja nazwę zdradą on z kolei uzna za akt najszczytniejszego patriotyzmu. Wątpliwe więc, czy można raz na zawsze obiektywnie określić, co jest, a co nie jest zdradą. Idea obiektywnej wiedzy moralnej wydaje mi się ideą niepokojącą. Myślę, że wiara w obiektywny system wartości moralnych może niekiedy prowadzić do niebezpiecznych konsekwencji, co znakomicie ukazał R. M. Hare w swej krytyce totalitarnej utopii Platona². Mając do wyboru etykę wiedzy moralnej i etykę moralnych przekonań, wolę zdecydowanie etykę przekonań. Bo wcale nie jestem pewien, że wiem, co dobre, a co złe, czasami tylko tak mi się wydaje. Ale przekonanie, że wiem, nie jest oczywiście tym samym, co wiedza.

Przejdźmy teraz do kwestii drugiej. Artykuł prof. Wincha nazywa się w oryginale *Particularity and Morals*. Być może termin *particularity* nie-budzi żadnych istotnych wątpliwości wśród filozofów angielskich, jak się jednak okazuje, istnieją zasadnicze trudności w znalezieniu jego adekwatnego polskiego odpowiednika. Możliwe bowiem są co najmniej dwa zasadniczo różne kierunki interpretacji. W pierwszym wypadku *particular* znaczy tyle, co jeden jedyne, jedyne w swoim rodzaju, jednostkowy, unikalny. Wybierając tę interpretację, pragniemy podkreślić, że sytuacja taka nigdy się nie powtórzy, że jest absolutnie bezprecedensowa i jedyna. Ale można również tłumaczyć *particular* jako równoważnik wy-

² R. M. Hare, *Plato*, Oxford—New York 1982, s. 61 i nast.

razów typu: „szczególny”, „wyjątkowy”, „osobliwy”, „nadzwyczajny”. W pierwszym wypadku przeciwieństwem jednostkowości jest ogólność, powszechność, uniwersalność, w drugim natomiast — zwyczajność, zwykłość, codzienność, powtarzalność, banalność. Prawdą jest, że sytuacja opisana przez prof. Wincha jest *particular* w obu znaczeniach tego terminu, chociażby z tej racji, że uwikłany w niej człowiek jest jedynym w swoim rodzaju, niepowtarzalnym bytem jednostkowym. Ale nie znaczy to, że wypowiedziane w tej sytuacji sądy nie są uogólnialne w tym znaczeniu, jakie nadaje temu terminowi prof. Hare. Nawet gdyby sytuacja ta nigdy nie miała się powtórzyć, to przecież jest logicznie możliwe, że każdy z nas mógłby się znaleźć w podobnej sytuacji i mógłby przeżywać podobne uczucia, co bohater sztuki Tim Rose Price'a. Opisana w tej sztuce sytuacja nie jest więc na tyle *particular*, by wypowiedziane w niej oceny nie mogły być *universalizable*.

Sposób, w jaki traktuje swój przykład prof. Winch, ujawnia jeszcze jedną fundamentalną osobliwość właściwego mu podejścia do filozofii moralnej. Oto pozostając w całkowitej zgodzie z duchem swych wcześniejszych prac³, prof. Winch pragnie przede wszystkim zrozumieć i wyjaśnić przedstawioną przezeń sytuację. Zasadniczym pytaniem jest dlań przede wszystkim kwestia „Dlaczego X zachował się w tej konkretnej sytuacji tak a nie inaczej?”, możliwa tylko wtedy, gdy X dokonał już pewnego wyboru. Dla Hare'a fundamentalnym pytaniem etyki jest natomiast pytanie „Jak w tej konkretnej sytuacji powinienem postąpić?” Jasne jest, że odpowiedź na pytanie pierwsze nie wymaga odwołania się do zasady uogólnialności; wystarczy powiedzieć, że X rozumiał swoiście moralne cechy owej sytuacji. I podobnie zapewne odpowie prof. Winch na pytanie prof. Hare'a. Nie sądzę jednak, aby podany przezeń przykład dyskwalifikował teorię typu Kantowskiego. Jest to po prostu przykład, który doskonale ilustruje swoistą dla prof. Wincha koncepcję filozofii moralnej. Ale nie jest to przecież jedyna możliwa koncepcja filozofii moralnej⁴.

Uniwersytet Warszawski

³ Por. przede wszystkim *The Idea of a Social Science*, London 1958 oraz szkice *The Universalizability of Moral Judgments* i *Moral Integrity* w jego książce, *Ethics and Action*, London 1972.

⁴ Pragnąłbym zwrócić w tym kontekście uwagę na artykuł Onory O'Neill, *The Power of Example*, „Philosophy” 1986, 61. Jest to najlepsza znana mi ocena stylu filozofii prof. Wincha. Oto najistotniejsza konkluzja autorki: „But even impeccable and subtle principles cannot lead to good decisions without appropriate minor premises. Principles without appraisals are empty; appraisals without principles are impotent” s. 29). Dla Hare'a najważniejsze są oczywiście *principles*, dla Wincha liczą się przede wszystkim i tylko *appraisals*.