

SIMON BLACKBURN

Postawy i sądy*

W kilku opublikowanych ostatnio artykułach próbowałem głębiej zbadać zalety i wady szeroko rozumianego „antyrealizmu” w filozofii moralnej, a także w innych działach filozofii dotyczących m. in. prawdopodobieństwa i przyczynowości¹. W artykule tym niewiele dodam do wcześniejszych rozważań, jako że pragnę przede wszystkim zarysować ich ogólny kierunek.

Interesujący mnie typ antyrealizmu nazywam „projektywizmem”. Teoria ta utrzymuje, iż mówiąc o uprawnieniach, obowiązkach, wartościach itd. wnosimy niejako w świat na zasadzie projekcji nasze postawy — innymi słowy, mówimy tak, jak gdyby rzeczywiście istniały uprawnienia, obowiązki, wartości, gdy tymczasem naprawdę istnieją jedynie zwykle „naturalne” własności rzeczy, na które reagujemy. Reakcje te wyrażają swojsko brzmiące predykaty, których używamy mówiąc, iż coś jest dobre, złe, obowiązujące itd. Ten właśnie sposób posługiwania się językiem skłania do uznania realizmu w kwestii terminów wartościujących. Zamierzam zbadać, jak dalece ów sposób użycia języka da się wytłumaczyć i obronić na gruncie teorii projektywnej.

Projektywizm to oczywiście filozofia moralna Hume'a. Ale można się w nim także doszukać bliskich podobieństw do emotywizmu, a możliwe też, że i do preskryptywizmu Hare'a, a także najróżniejszych odmian subiektywizmu. Choć ja sam uważam, że teoria projektywna stanowi najlepszą metafizykę ocen i moralności, nie interesuje mnie jednak jej obrona.

* Jest to tekst referatu wygłoszonego na drugiej polsko-brytyjskiej konferencji etycznej (Oxford, styczeń 1983). W referacie tym wykorzystałem pewne partie przygotowywanej obecnie do druku książki z zakresu filozofii języka (zwłaszcza rozdz. 6).

¹ Por. przede wszystkim *Truth, Realism and the Regulation of Theory*, „Midwest Studies”, Vol. 5; *Opinions and Chances*, w: D. H. Mellor (ed.), *Prospects for Pragmatism*, Cambridge 1980 oraz *Rule-Following and Moral Realism*, w: S. Holtzmann, Ch. Leich (eds), *Wittgenstein: To Follow a Rule*, London 1981.

Pragnąłbym natomiast rozważyć, jak teoria taka jest w ogóle możliwa; innymi słowy, interesuje mnie, co można uważać za dobry argument za lub przeciwko tej teorii. Od czasu powszechnego zwątpienia w emotywizm wielu filozofów z pogardą odnosi się do projektywizmu. Sądzą oni, że teoria projektywna nie znajduje wyjaśnienia dla wielu różnorodnych osobliwości, cechujących właściwy nam sposób użycia predykatów wartościujących. Używamy bowiem tych predykatów tak jak gdyby można było za ich pomocą budować zdania mające wartość logiczną. Spieramy się o ich prawdziwość, rozważamy konsekwencje, pewność i prawdopodobieństwo tej prawdziwości dokładnie tak, jak gdyby predykaty te odnosiły się do własności lub zbiorów rzeczy, którym przysługują owe własności, dokładnie tak, jak czynią to najzwyczajsze predykaty. Otóż jestem przekonany, że projektywizm potrafi wyjaśnić i uzasadnić ten fakt. Z tego wynika, że fakt ten wcale nie prowadzi do odrzucenia projektywizmu. Wszelkie zabiegi zmierzające do wykazania, że istotnie tak jest, będę nazywał quasi-realizmem. Zauważmy, że quasi-realizm jest logicznie niezależny od projektywizmu. Można więc w pełni uznać zalety quasi-realizmu, odrzucając zarazem projektywną teorię języka moralnego i wartościującego. I można też przyjmować teorię projektywną wcale nie akceptując quasi-realizmu. Stanowisko takie zajmował John Mackie, który akceptował projektywizm, ale sądził jednocześnie, że ze względu na fakt, iż potoczne sądy moralne przejawiają — niestety — cechy „realistyczne”, świadczy to, iż w metafizyce tej tkwi jakiś błąd. Jeżeli zdamy sobie sprawę z prawdziwości projektywizmu, sądził Mackie, to powinniśmy zmienić sposób rozumowania praktycznego. Teza ta jest nie do przyjęcia dla zwolennika quasi-realizmu. Powie on, że nawet na gruncie projektywizmu właściwy nam sposób mówienia wcale nie musi być błędny. Quasi-realizm jest zatem pewną koncepcją ogólną, dotyczącą konsekwencji pewnych innych koncepcji (projektywizmu) i być może jest to koncepcja prawdziwa bez względu na to, czy prawdziwa jest teoria projektywna.

Zwolennik projektywizmu rozpocznie od stwierdzenia, że wypowiedzi wartościujące pozostają w pewnym związku z postawami tak samo, jak zwykle wypowiedzi powiązane są z przekonaniem i sądaniami. Mówi się wówczas zwykle (nie najwłaściwiej), że tak jak potoczna wypowiedź „Śnieg jest biały” wyraża pewien sąd, tak samo wypowiedź oceniająca „Nie powinno się kłamać” wyraża pewną postawę. Zdanie to nie wyraża sądu, iż osoba ta zajmuje tę postawę; gdyby bowiem tak było, byłoby to wówczas prawdziwe bądź fałszywe spostrzeżenie o samym mówcy. Byłby to więc „naiwny subiektywizm”, który nieraz już był krytykowany. W przypadku wypowiedzi wartościujących jest inaczej, wypowiedź taka jest sygnałem, że mówca zajmuje lub podtrzymu-

je pewną postawę, tak samo jak zwykła wypowiedź jest sygnałem, że żywi on lub podtrzymuje pewien sąd. Włożono wiele wysiłku w to, by wyjaśnić, w jakiej relacji pozostaje zwykła wypowiedź do przekonania — dowodem tego są chociażby prace H. P. Grice'a oraz innych i tzw. teoria „siły” dążąca do zdefiniowania siły wypowiedzi asertorycznych (*an assertoric force*) w terminach konwencjonalnej lub intencjonalnej transmisji przekonania. Ale pozostawmy na razie tę kwestię na uboczu. Mamy bowiem przed sobą znacznie ważniejszy problem — bo cokolwiek można powiedzieć o sile wypowiedzi, musimy jakoś wytłumaczyć fakt, że wszelkie wypowiedzi (moralne i pozamoralne) możemy formować z różną siłą. To zaś, jak się wydaje, z miejsca dyskwalifikuje wszelkie teorie ekspresywne. Tym też argumentem chciałbym się teraz zająć.

Argument Fregego

W swym niezwykle doniosłym artykule² o wypowiedziach asertorycznych P. T. Geach posłużył się pewną uwagą Fregego, by zakwestionować wszelkie teorie ekspresywne. „Uwaga Fregego” jest bardzo prosta. Zdania zawierające dane predykaty mogą występować w wypowiedziach orzekających owe predykaty, tak jak dzieje się wtedy, gdy stwierdzam, że coś jest dobre, prawdziwe, prawdopodobne, stanowi przyczynę czegoś itd. Ale możliwe jest również nieasertoryczne użycie tych zdań w szerszym kontekście słownym i w bardziej złożonych zdaniach. Mogę stwierdzić „Kłamstwo jest rzeczą złą”. Ale mogę również stwierdzić „Jeżeli kłamstwo jest rzeczą złą, to źle jest namawiać młodszego brata do kłamstwa”. W wyrażeniu tym zdanie „Kłamstwo jest rzeczą złą” zostało użyte w sposób nieasertoryczny. Stanowi ono poprzednik okresu warunkowego i — innymi słowy — służy do wprowadzenia pewnej hipotezy czy też przypuszczenia. Teza Fregego głosi, że zdanie to mimo wszystko ma takie samo znaczenie w obu swych zastosowaniach. Dowód tej tezy jest prosty i rozstrzygający. Oba te zdania można połączyć tworząc przesłanki prawomocnego rozumowania:

Kłamstwo jest rzeczą złą.

Jeżeli kłamstwo jest rzeczą złą, to źle jest namawiać młodszego brata do kłamstwa.

Zatem

Jest rzeczą złą namawiać młodszego brata do kłamstwa.

Jest to rozumowanie poprawne, stanowiące podstawienie ogólnego wzoru: P , jeżeli P , to Q , z a t e m Q . Ale rozumowanie to możliwe jest

² P. T. Geach, *Assertion*, „Philosophical Review” 1964.

w tym kształcie tylko dlatego, że zdanie „Kłamstwo jest rzeczą złą” ma to samo znaczenie w obu przesłankach. W przeciwnym bowiem razie popełnialibyśmy błąd ekwiwokacji, tak jak dzieje się to w rozumowaniu: „Każde zwierzę chodzi nago; jeżeli człowiek jest zwierzęciem, to chodzi nago, z a t e m człowiek chodzi nago”³. W rozumowaniu tym druga przesłanka jest prawdziwa tylko wtedy, jeżeli wyrażenie „chodzić nago” użyte jest w innym znaczeniu niż to, w jakim występuje ono w przesłance pierwszej. A jeśli tak jest, to rozumowanie to nie jest poprawne. Zasadniczy problem brzmi więc następująco: w jaki sposób teoria ekspresywna wyjaśnia tożsamość znaczenia? Ktokolwiek bowiem wypowiada drugą, hipotetyczną przesłankę, nie wyraża tym samym postawy potępienia wobec kłamstwa. Nie zajmuje on wtedy żadnej postawy, a jedynie powiada: „jeżeli kłamstwo jest rzeczą złą...”, nie dając jednocześnie żadnych wskazówek, czy istotnie tak sądzi. Przyjmijmy, że te konteksty, w których zdanie występuje w trybie nieasertorycznym będziemy nazywali kontekstami pośrednimi. Powstaje wówczas pytanie, czy teorie ekspresywne potrafią rozwiązać kwestię kontekstów pośrednich tak, aby występujące w nich zdania zachowywały to samo znaczenie jak wtedy, gdy występują w trybie asertorycznym.

Jest to niezwykle subtelny problem. Wydawać by się mogło, że w ten sposób bez trudu odrzucimy teorie ekspresywne. Skoro w kontekstach pośrednich wypowiadając dwa zdania nie wyrażamy żadnej postawy, skoro znaczenie zdania w kontekstach pośrednich jest takie samo jak w kontekstach bezpośrednich, w których postawa ta znajduje swój wyraz, to jak z tego wynika, ta zmieniająca się cecha nie może nadawać zdaniu stałego znaczenia. Zanim jednak quasi-realizm ostatecznie ulegnie, zbadajmy, czy teorie ekspresywne dostarczają jakiegokolwiek wyjaśnienia kontekstów pośrednich.

Problem ten ma w istocie rzeczy dwa aspekty. Po pierwsze, co właściwie czynimy, gdy wypowiadamy tego rodzaju zdania. W kontekstach pośrednich skłonni jesteśmy traktować predykaty moralne tak samo jak inne; j a k g d y b y za ich pośrednictwem można było wprowadzić przedmiot zwątpienia, wiary, wiedzy, rzeczy domniemane, zagadkowe czy też przemyślane. Czy teoria projektywna potrafi wyjaśnić, dlaczego tak czynimy? Po drugie, nawet jeśli dysponujemy pewną teorią tłumaczącą powody wypowiedziania tego rodzaju zdań, to czy potrafimy zbudować jakąś teorię s e m a n t y c z n ą, która mogłaby wyjaśnić funkcję konstrukcji pośrednich i sposób, w jaki występują one w tych wypowiedziach

³ Oryginalny przykład autora brzmi następująco: „He is working at the bank; if he is working at the bank he must have his feet in the river, so must have his feet in the river”. (Przyp. tłum.).

i dzięki której moglibyśmy zrozumieć, dlaczego posługujemy się nimi dla wyrażenia naszych enuncjacji⁴.

Żeby docenić różnicę między tymi dwoma pytaniami, zauważmy, iż możliwe jest powiązanie ocen oraz zwykłych wypowiedzi wyrażających przekonania, np. „Kłamstwo jest rzeczą złą i twojej matce będzie przykro”. I nie jest też niczym zaskakującym łączenie dwóch enuncjacji, nawet jeśli jedna wyraża postawę, a druga przekonanie. W jednym zdaniu wiążą się wtedy dwie całkowicie odmienne enuncjacje, a ponieważ często bywa tak, że pragniemy poinformować naszego słuchacza, że mamy i pewne przekonania i zajmujemy pewne postawy, nie powinno być zaskoczeniem, że dysponujemy odpowiednimi środkami, aby to uczynić. Jasne jest więc, co właściwie czynimy, wypowiadając taką koniunkcję. Ale nie wyjaśnia to jeszcze w pełni, dlaczego to właśnie szcze-gólne zdanie służy temu celowi. Bo moglibyśmy przecież wskazać na znaczenie i funkcję spójnika „i” utrudniając sobie w ten sposób zrozumienie, dlaczego zdanie to pełni taką właśnie funkcję. Moglibyśmy np. wyjaśniać semantyczną funkcję „i” w następujący sposób: spójnik ten umieszczony pomiędzy dwoma zdaniami czyni z nich jedno dłuższe zdanie. Zdanie to jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, jeżeli prawdziwe są wchodzące w jego skład zdania. W każdym innym wypadku jest ono fałszywe. Ta skonstruowana *ad hoc* teoria semantyczna nie potrafi niestety zinterpretować — przynajmniej na pierwszy rzut oka — koniunkcji, w której jednym z elementów jest ocena. Przyjmijmy bowiem za teorią ekspresywną, że oceny nie mają wartości logicznej. Unikamy wtedy konieczności wprowadzania osoby, która rozstrzygałaby, co jest prawdą, a co fałszem. Ale przeszkodę tę można ominąć na kilka sposobów. Jednym z nich jest przyjęcie ogólniejszej interpretacji spójnika „i”. Jest to tak czy inaczej konieczne, bo spójnik ten wiąże również i takie wypowiedzi, które z pewnością nie wyrażają przekonania, którym przysługiwałaby jakaś wartość logiczna — np. rozkaz „skocz na przystań i przynieś wioskło”. Moglibyśmy więc powiedzieć, że „i” wiąże pewne enuncjacje szcze-gółowe w jedną ogólną, którą akceptujemy tylko wtedy, jeżeli akceptu-

⁴ W oryginale autor posługuje się terminem *commitment*, nadając mu jednak niezwykłe, szerokie znaczenie. *Commitments* wyrażają bowiem zarówno poglądy, postawy, zaangażowanie, jak również nawyk i preskrypcje. Treść tego pojęcia najlepiej oddaje w języku polskim wyrażenie „zająć jakieś stanowisko”, „złożyć oświadczenie lub deklarację”, „wyrzucić pewien punkt widzenia” czy „zobowiązać się”. Jednakże żadne z tych określeń nie oddaje wiernie intencji autora. Zdecydowałem się więc tłumaczyć *commitment* jako „enuncjacja”, rozumiejąc przez to powiadomienie (słowne), iż zajmuje się w danej kwestii takie, a nie inne poglądy lub postawy. Tam gdzie z kontekstu jednoznacznie wynika, że autor ma na myśli poglądy lub postawy, będę używał odpowiedniego terminu zaznaczając jednak w nawiasie, iż jest to odpowiednikiem *commitment*. (Przyp. tłum.).

jemy każdy z poszczególnych jej składników. Pojęcie enuncjacji jest na tyle pojemne, by objąć zarówno zwykłe przekonania, jak również wszelkie inne postawy, nawyki i zalecenia.

Jeśli zatem mamy się uporać z argumentem Fregego, musimy przede wszystkim dysponować pewną koncepcją tego, co właściwie czynimy wprowadzając enuncjacje do okresu warunkowego. Oczywiście wiążemy je w pewne implikacje. Ale implikacja możliwa jest tylko w przypadku przekonania, a nie postaw. W tym miejscu odwołujemy się znów do teorii projektywnej. Teoria ta definiuje wrażliwość moralną⁵ jako funkcję przebiegającą od wyjściowego przekonania do końcowej postawy (*a function from input of belief to output of attitude*)⁶. Nie każda tak rozumiana wrażliwość moralna jest godna podziwu. Bywają wrażliwości gruboskórne, tępe i niekiedy wręcz straszne; bywają wrażliwości sztywne i uparte i bywają też zmienne i niepewne. Niektórzy ludzie nie mają żadnych wahań i zahamowań w zajmowaniu określonych postaw i namiętnej ich obronie, inni są zbyt ospali, by na cokolwiek im zależało. Jest sprawą niezwykle ważną, aby można było uszeregować owe wrażliwości i dokonać pośród nich pewnej selekcji. Jedną bowiem z istotnych właściwości wywierających znaczny wpływ na wartość naszego świata jest sposób zachowania się innych ludzi, to zaś jest przede wszystkim funkcją ich wrażliwości. Wydaje się to oczywiste. Spośród różnych cech, jakie przysługują wrażliwości ważne są, rzecz jasna, nie tylko rzeczywiste postawy, lecz także zachodzące pomiędzy nimi relacje. Nie byłbym skłonny np. aprobować wrażliwości, która w jednaki sposób traktuje postawę dezaprobaty wobec kłamstwa i postawę obojętności lub aprobaty w stosunku do namawiania młodszego brata do kłamstwa. Podziwiam natomiast ludzi, którzy równie stanowczo odrzucają zarówno kłamstwo, jak i namawianie do kłamstwa. Jest dla mnie rzeczą ważną, by istotnie tak było, ponieważ w przeciwnym wypadku oznaczałoby to niebezpieczne osłabienie wrażliwości. Posiadacz takiej wrażliwości zajmowałby wówczas niewłaściwą postawę wobec pośrednich sposobów nakłaniania do kłamstwa, a w związku z tym — niewłaściwą postawę w stosunku do młodszego brata.

⁵ Termin *moral sensibility* ma w języku polskim jednoznacznie pozytywne zabarwienie. Należy więc od razu podkreślić, że autor posługuje się tym terminem w znaczeniu neutralnym, traktując wrażliwość moralną wyłącznie jako zdolność do reagowania na bodźce natury moralnej. (Przyp. tłum.).

⁶ Albo też ogólniej niż przekonanie — wyjściowa świadomość. Można bowiem reagować na postrzegane cechy danej sytuacji, nie zdając sobie z tego w ogóle sprawy ani też nie będąc przekonanym, że ponosimy odpowiedzialność za swoje reakcje. Bardzo często np. nie potrafimy określić, co nas właśnie rozśmieszyło w danej sytuacji.

Wypowiadając warunkowe zdanie „Jeżeli kłamstwo jest rzeczą złą, to źle jest namawiać młodszego brata do kłamstwa”, wyrażam swoją aprobatę. Aprobata ta jest oczywiście sama przez się wyrazem moralnego punktu widzenia. Odpowiednia dawka kazuistyki mogłaby skłonić inne osoby do wypowiedzenia odmiennej enuncjacji, że istnieje np. ogromna różnica między kłamaniem a nakłanianiem młodszego brata do kłamstwa. (Czyż jestem stróżem brata mego?) Osoby te odrzucą oczywiście tę implikację. Nie ma jednak nic złego w tym, że analizowany przez nas okres warunkowy wyraża moralny punkt widzenia. Nie było bowiem naszym zamiarem wykazanie, że tak nie jest. Pragnęliśmy po prostu wyjaśnić, jaka jest funkcja tego wyrażenia. Inne okresy warunkowe pełnią tę samą ogólną rolę.

Jeżeli kłamstwo poprawia ci samopoczucie, to dobrze.

Jeżeli powinienes dać mu 10 funtów, to powinienes dać mu coś.

Zdanie drugie akceptujemy ze względów logicznych. Aprobuję bowiem tylko taką wrażliwość, która w sytuacji, gdy ktoś zajmuje jakąś wcześniejszą postawę implikuje konsekwentnie jakąś inną konkretną postawę; bo nie jest logicznie możliwe, aby można było dokonać opisanego w poprzedniku czynu i nie dać zarazem temu człowiekowi jakiejś kwoty. Nie mógłbym więc w żaden sposób akceptować takiej wrażliwości aksjologicznej, która kojarzy aprobatę tego czynu z dezaprobatą logicznych następstw jego dokonania. Pierwsze zdanie stanowi wyraz pewnego sposobu wyrażania dezaprobaty; potwierdza ono pewną funkcję przebiegającą od wiedzy (*input*), iż kłamstwo poprawia komuś samopoczucie do wyjściowego zadowolenia (*output*), że istotnie tak jest. Zadaniem filozofii moralnej jest znalezienie lepszych opisów godnych uznania funkcji typu *input-output*.

Przedstawione wyjaśnienie tego, co dzieje się, gdy używamy trybu warunkowego o składnikach wartościujących wymaga uzupełnienia o pewną teorię semantyczną. Oto ona. Wyobraźmy sobie jakiś zgoła niepodobny do angielskiego język, w którym nie istnieją predykaty wartościujące. W języku tym ekspresywny charakter sądów wartościujących oznaczony jest przez pewien symbol. Niech będzie to symbol E_{ex} . Język ten zawiera operator zachwyty „Hura” (oznaczymy go symbolem $H!$) oraz operator niechęci „Be” ($B!$), które w połączeniu z opisem danej rzeczy wyrażają wobec niej jakąś postawę. Zdanie „ $H!$ (gra drużyny Tottenham Hotspur)” jest więc wyrazem pewnej przychylniej postawy wobec gry tego zespołu. „ $B!$ (kłamstwo)” wyraża przeciwną postawę wobec kłamstwa itd. Skłonni bylibyśmy sądzić, że osoby posługujące się językiem E_{ex} zapragną wprowadzić doń pewne uzupełnienia umożliwiając im wyrażanie swoich poglądów na temat godnych podziwu struktur wrażli-

wości. Potrzebna jest im po prostu odpowiednia notacja, by zaakceptować bądź odrzucić rozmaite pary postaw albo postaw i przekonań. Przypuśćmy, że będziemy oznaczać postawę, ujmując odpowiadający jej symbol w nawiasy, ($H!X$) oznacza więc wyraz aprobaty w stosunku do X . Założmy też, że średnik pomiędzy dwiema denotacjami postaw (albo też postawy i przekonania) będzie oznaczał, że dana wypowiedź pociąga za sobą lub jest połączona w parę z drugą. Osoby posługujące się językiem E_{ex} będą zatem wypowiadały się w następujący sposób:

$H!$ // $H!$ (Tottenham); / $H!$ (Arsenal) //

$H!$ // $B!$ (kłamanie); / $B!$ (namawianie młodszego brata do kłamstwa) //

rozumiejąc przez to odpowiednio: Hura za połączenie aprobaty dla Tottenhamu z aprobatą dla Arsenalu i hura za połączenie dezaprobaty dla kłamstwa z dezaprobatą dla namawiania młodszego brata do kłamania. Pierwsze zdanie jest odpowiednikiem tego co wyrażamy mówiąc, że jeżeli Tottenham jest dobrą drużyną, to jest nią również Arsenal. Zdanie drugie jest oczywiście odpowiednikiem naszego przykładu o kłamstwie i namawianiu do kłamstwa młodszego brata. Cały pomysł polega na przekształceniu podmiotu okresu warunkowego w relację pomiędzy postawami na tej samej zasadzie co Frege, gdy utrzymywał, że w kontekstach pośrednich zdania oznaczają (*refer*) wyrażaną przez nie normalnie myśl.

Język E_{ex} wymaga oczywiście także i innych konstrukcji. Pragnęlibyśmy np., aby można było powiedzieć „ X bywało kiedyś dobre, ale już nie jest”. W zdaniu tym ocena jest wyrażona w różnych czasach. Zauważmy przy tym, że zdanie to wcale nie znaczy „Zwykłem kiedyś aprobować X , ale teraz już nie aprobuję”. Implikuje ono raczej, że nie ja się zmieniłem, lecz X . Pozytywna ocena dotyczy X z przeszłości. Język E_{ex} musi więc dysponować odpowiednim środkiem, aby to wyrazić; możliwe, że wystarczy w tym wypadku symbol wskazujący, że oceniany przedmiot (lub stan rzeczy) należy do przeszłości. Pamiętajmy też, że wobec własnych postaw możemy również zajmować różne postawy. Ponieważ przyjęliśmy, że wrażliwość może ulegać polepszeniu lub pogorszeniu, to konsekwentnie musimy uznać argument stwierdzający, iż kształtując poszczególne postawy sami podlegamy działaniu wszelkich zakłóceń na funkcji wejścia i wyjścia. Mogę mieć np. dyspozycję do zachowań, których nie aprobuję. Mogę też uwikłać się (*commit*) w jakąś parę postaw (czy też postaw i przekonań), której także nie aprobuję. Zdarza się również, że nie jestem pewien nie tylko co do faktów danej sytuacji, lecz także, w jaki sposób powinienem na nie reagować. Muszę więc rozważyć także i inne aspekty moich moralnych uwikłań (*moral*

commitments) i zbadać, czy fakt, iż się w nich znalazłem nie prowadzi przypadkiem do zajęcia takiej lub innej postawy. Przyjąwszy zaś jakąś postawę muszę sobie z przykrością uświadomić, że nie jest ona wolna od krytyki. Język E_{ex} wymaga zatem odpowiednich środków sygnalizowania różnych stopni natężenia naszych postaw: winniśmy dysponować różnymi sposobami, za pomocą których można by określać, czy i w jakiej mierze podlegają one doskonaleniu. $H!(X)$ może np. występować razem z $?H! /H!(X)/$, wyrażając w ten sposób niepewność, czy zajmowana przez nas postawa aprobaty rzeczywiście na aprobatę zasługuje.

Języka E_{ex} używają ludzie, którzy muszą w jakiś sposób zaznaczyć i respektować zasadę sprzeczności. Przyjrzyjmy się następującej parze zdań.

B! /(kłamanie)/

H! //B! (kłamanie); /B! (namawianie młodszego brata do kłamania)//

Dezaprobata kłamstwa i aprobaty dezaprobaty namawiania młodszego brata do kłamania wynikają z wcześniejszej dezaprobaty kłamstwa. Każdy zatem, kto akceptuje tę parę zdań musi konsekwentnie zająć określoną postawę dezaprobaty; chcąc uniknąć konfliktu postaw musi po prostu dezaprobować namawianie młodszego brata do kłamania. Jeżeli tego nie uczyni, jest człowiekiem o złamanej wrażliwości, która jako taka nie może być przedmiotem aprobaty. Jeżeli używamy w tym wypadku wyrażenia „nie może”, to wcale nie znaczy to, jak skłonni byłiby twierdzić zwolennicy realizmu, że wrażliwość ta niezgodna jest z opisywanymi przez nią faktami moralnymi. Mówimy, iż „nie może” ona być przedmiotem aprobaty, ponieważ nie jest w stanie zrealizować tych celów praktycznych, ze względu na które oceniamy rzeczy. Musimy to jakoś zaznaczyć w E_{ex} . Język ten musi więc dysponować pewnym sposobem wyrażenia myśli, iż popełniono błąd logiczny utrzymując dwie pierwsze postawy (*commitments*) i powstrzymując się zarazem od zajęcia postawy dezaprobaty w stosunku do nakłaniania młodszego brata do kłamstwa.

Krótko mówiąc E_{ex} winien stać się instrumentem poważnej i racjonalnej praktyki wartościowania (*evaluative practice*), w której można by wyrazić zarówno troskę o doskonalenie, konflikty jak i konsekwencje oraz spójność postaw. Najlepszym sposobem osiągnięcia tego byłoby oczywiście przekształcenie się w język angielski. Należałoby zatem wymyśleć predykaty odpowiadające postawom i traktować wszelkie enuncjacje (*commitments*) tak jak gdyby były one sądami (*judgments*) i następnie posłużyć się wszelkimi możliwymi sposobami ustalenia prawdy. Jeśli mam rację, to fakt, że posługujemy się kontekstami

pośrednimi wcale nie dowodzi błędności teorii ekspresywnych. Dowodzi to jedynie, iż musimy stosować takie formy ekspresji, które odpowiadają naszym potrzebom. I to właśnie rozumie się przez „projekcję” naszych postaw w świat.

Winniśmy zatem traktować zdania warunkowe jako środki umożliwiające nam wyprowadzanie implikacji i wcale nie jest konieczne, aby występujące w nich enuncjacje miały wartość logiczną. Podobnie jak spójnik „i” może pełnić szerszą rolę dając niejako do zrozumienia, że wiąże ze sobą preskrypcje i tak czy inaczej wyrażane postawy, tak samo jest z „jeżeli..., to”. W tym jednak wypadku otwiera się przed nami nowa i całkiem interesująca perspektywa. Gdybym bowiem miał rację, to czyż nie dałoby się tak samo wyjaśnić na sposób quasi-realistyczny wyrażenia „prawdą jest, że...”. Na pierwszy rzut oka teoria ekspresywna pozostaje w ostrym konflikcie z teorią przypisującą sądom moralnym wartość logiczną. Jeśli jednak zdamy sobie sprawę z opisywanych przez mnie racji, to zaczniemy doskonale pojmować, dlaczego jest rzeczą całkiem naturalną traktować wypowiedzi wyrażające sądy tak jak gdyby były one zwykłymi zdaniami. Potrzebny jest nam predykat, który zachowywałby się podobnie jak inne. Dlaczego nie mielibyśmy traktować siebie jako konstruktorów pojęcia prawdy moralnej? Gdybyśmy się na to zdecydowali, wówczas moglibyśmy wreszcie powiedzieć, że sądy moralne są prawdziwe lub fałszywe, wcale przy tym nie myśląc, że zaprzędajemy się tym samym realizmowi.

Konstruowanie prawdy

Przedstawione w poprzedniej części argumenty pozwalają wprowadzić pojęcie udoskonalonego zbioru postaw oraz pojęcie koherencji i konsystencji takiego zbioru. Ale czy wystarczają one, aby spełnić wszelkie nasze oczekiwania odnoszące się do takiej koncepcji prawdy, którą można byłoby stosować wobec sądów moralnych?

W tym miejscu zaczyna w nas kiełkować głęboki niepokój. W gruncie rzeczy quasi-realizm usiłuje wywalczyć sobie prawo do mówienia o prawdzie moralnej uznając jednocześnie, że nasze sądy mają charakter całkowicie subiektywny, jako że wypływają z postaw, potrzeb, pragnień czy charakteru. Tak rozumiana subiektywność wyzwala najróżniejsze reakcje. Czy zwolennik projektywizmu może traktować serio powinność i obowiązek — tego „surowego syna głosu Boga”? Jak jest to w ogóle możliwe, skoro przeczy on, aby odzwierciedlały one zewnętrzne, niezależne i niepodważalne dłań nakazy? Czyż nie zajmuje on w ten sposób schizofrenicznej postawy wobec swych własnych postaw i poglądów

moralnych (*moral commitments*), głosząc je i będąc jednocześnie przekonanym, że nie opierają się one na żadnych podstawach? W jednej z ostatnio wydanych głośnych prac dowodzi się wręcz, że emotywiści bardziej skłonni byłiby aprobować manipulowanie ludźmi, tyranizowanie ich, kłamstwo czy też pranie mózgow niż poszanowanie właściwej im autonomii⁷. Obawy te koncentrują się głównie w słowach „relatywizm” i „subiektywny”; zarówno uczeni, jak i teologowie głoszą, że zwolennik projektywizmu, gdyby był konsekwentny, musiałby dojść do uznania moralności francuskiego gangstera.

Tak się jednak szczęśliwie składa, że wszystkie te zarzuty są chybotliwe. Podobnie jak nasze zmysły stanowią pewne ograniczenie dla naszych przekonań o świecie empirycznym, tak samo też nasz charakter, pragnienia, potrzeby i przyjemności stanowią istotne ograniczenie dla tego wszystkiego, co podziwiamy, zalecamy, tolerujemy czy też staramy się wytworzyć. Nieczęsto spotyka się trwale, rozwinięte, niesprzeczne i koherentne systemy postaw. Zwolennik projektywizmu, podobnie zresztą jak każdy człowiek, bywa wrażliwy na te wszystkie cechy, które sprawiają, że żyje się nam dobrze lub źle; wrażliwy jest więc na potrzeby porządku, wywiązywania się z umów czy też stabilności. Z namysłu nad tym wywodzi on tedy pochwałę szlachetnego wiktoriańskiego umiłowania dotrzymywania słowa, prostoliniowości, respektowania umów czy też zwyczajowego zachowania seksualnego. Nie istnieją w jego metaetyce żadne przesłanki, na podstawie których można by dojść do odmiennych wniosków. Weźmy np. poszanowanie obietnicy — jest to z pewnością szczególnie rodzaj szacunku, który traktuje obietnicę jako tworzenie pewnych zobowiązań i nakładanie swoistych więzów na nasze postępowanie. Czyż postawa ta rzeczywiście nie zasługuje na poparcie? Ale jest to przecież, pominąwszy resztę milczeniem, jedynie postawa.

Nie jest problemem subiektywne źródło samych wartości. Problemem jest natomiast niezdolność ludzi do pogodzenia się z subiektywizmem i wypływająca z tego potrzeba takiej koncepcji, w której wartości odciskają się na całkowicie bezwolnym i chłonącym wszystko świadku, który nie ponosi za to żadnej odpowiedzialności. Jeżeli wykażemy zatem, że obawy te nie mają żadnych racjonalnych podstaw, możemy przystąpić do zbudowania pewnej koncepcji moralnej biorąc za punkt wyjścia to, co jest nam najbliższe — nasze postawy, ich ograniczenia, pojęcie doskonalenia i możliwych skaz wszelkiej wrażliwości, nie wyłączając naszej. Ważne, abyśmy próbowali to osiągnąć. Bo jeśli się można czegoś nauczyć z analizy paradoksu Goodmana i rozważań dotyczących konsekwencji wypływających z respektowania reguł to tyle, że żaden

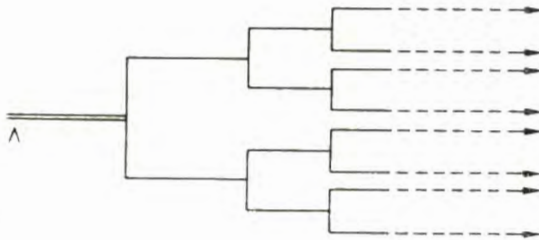
⁷ Por. A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame 1981, s. 22.

sąd nie zakłada absolutnej bezwolności (*passivity*), która miałaby być najczystszy źródłem obiektywności i prawdy. Nasze pojęcia są wytworem właściwych nam postaw intelektualnych. Czyż mogą zatem stanowić odpowiedni instrument dla wytworzenia obiektywnie poprawnych, prawdziwych sądów opisujących niezależny od umysłu świat? Nasze wątpliwości dotyczą nie tylko prawdy moralnej. Możemy jednak nauczyć się właściwego podejścia do ogólnych problemów prawdy zaczynając właśnie od prawdy moralnej.

Spróbujmy zdefiniować „Możliwie najlepszy zbiór postaw” rozumiany jako określony zamknięty zbiór, stanowiący rezultat wykorzystania wszelkich możliwości doskonalenia postaw. Powiadając, że jakaś ocena jest prawdziwa, powiadamy tym samym, że jest ona elementem takiego zbioru lub też wynika z niego. Nazwijmy ten zbiór M^* . Jeśli zatem m jest szczególną enuncjacją wyrażającą postawę \underline{m} :

m jest prawdziwe $\iff \underline{m}$ jest elementem M^* .

Żeby sprawdzić tę propozycję, należy określić warunki jej prawdziwości i zobaczyć, czy są one z nią zgodne. Musimy przede wszystkim zbadać, czy definicja ta uzasadnia warunek niesprzeczności (m nie może być prawdziwe i fałszywe)? Pierwszą przeszkodą jest definicja pojęcia jedynej możliwie najlepszej wrażliwości (*a unique best possible sensibility*). Nikt nie wątpi w możliwość udoskonalenia lub pogorszenia wrażliwości. Ale może być przecież tak, że proces doskonalenia wrażliwości może przebiegać w różnych kierunkach i po różnych całkiem odmiennych torach. Wyobraźmy sobie drzewo:



Każde rozwidlenie linii oznacza w tym wypadku miejsce, w którym możliwe są równie godne, lecz całkowicie rozbieżne przekonania. Nie istnieje też żaden unikalny zbiór M^* , ze względu na który można by mówić o rozwoju przekonań. Nie może być więc mowy o żadnej prawdzie, bo definicja nasza jest zawodna. W najlepszym wypadku prawdziwe są tylko te enuncjacje, które wspólne są wszystkim różniącym się między sobą systemom; tak więc prawdy należałoby szukać w obrębie pnia.

Jest to ogromny problem relatywizmu. Nie znaczy to oczywiście-

cie, iż obawiam się, że „nie mam prawa” oceniać krytycznie ludzi, którzy głoszą odmienne poglądy — którzy praktykują np. ofiary z ludzi lub mordują Żydów. Jasne jest, że wolno mi to czynić. Nie tylko moja postawa implikuje potępienie owych praktyk. Podobna właściwość będzie przysługiwała wszelkim innym postawom swoistym dla każdego systemu, o którym mogę sobie pomyśleć, iż jest lepszy od mojego. Istotą problemu jest natomiast podejrzenie, że inne równie godne, lecz wyżej stojące od mojej wrażliwości dojdą do całkiem odmiennych przekonań. W ten sposób zostaje uchylone moje prawo do myślenia, iż to właśnie moja wrażliwość jest prawdziwa, narażając wskutek tego na niepewność właściwe mi postawy i przekonania (*commitments*).

Klasyczne przedstawienie tego problemu zawiera znakomity i lekceważony esej Hume'a *Sprawdzian smaku*. Wprowadza w nim Hume taką „różnicę w sądach wypływających z zewnętrznych właściwości sądzących lub z ich zewnętrznych warunków, że nic im zarzucić niepodobna”⁸. I ilustruje to różnicą pomiędzy „młodym człowiekiem, którego namiętności są gorące” i „człowiekiem bardziej posuniętym w latach, który znajduje przyjemność w mądrych filozoficznych rozważaniach dotyczących postępowania w życiu i zachowywania umiaru w namiętnościach”⁹. Pierwszy ceni sobie miłosne i czule sceny z Owidiusza, drugi — mądrość Tacyty; gdyby żyli oni w dwudziestym wieku, pierwszy czytałby „Playboya”, drugi tygodnik „The Economist”. Wyobraźmy sobie, że wrażliwość literacka młodego człowieka rozwinęła się i przekształciła w system M_O^* , wrażliwość zaś starszego w system M_T^* . W systemie pierwszym znajduje się enuncjacja, że Owidiusz jest lepszym pisarzem niż Tacyt, w systemie drugim natomiast — zdanie przeciwne. W jaki sposób moglibyśmy odkryć, które z tych zdań jest prawdziwe? Odpowiedź Hume'a jest subtelna. Polega ona na podkreśleniu różnicy pomiędzy zwykłym usposobieniem i dyspozycją a właściwym przedmiotem literackich porównań. „Błądzi ten krytyk, który pochwała tylko pewien rodzaj lub styl utworów, a potępia wszelkie inne”¹⁰. Zasadniczy problem pojawia się w momencie, gdy spytamy, kto właściwie ma akceptować następujące trzy poglądy:

- (1) M_O^* → jest prawdą, że Owidiusz jest lepszy niż Tacyt.
- (2) M_T^* → jest prawdą, że Tacyt jest lepszy niż Owidiusz.
- (3) Nie jest możliwe żadne doskonalenie ani M_O^* , ani też M_T^* .

gdzie „ M^* → jest prawdą, że m ” znaczy tyle, co M^* zawiera pewną postawę, którą wyraża zdanie m .

⁸ D. Hume, *Eseje*, Warszawa 1955, BKF, s. 211.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., s. 212.

Jak można w ogóle uznać którekolwiek z tych zdań? Pomyślmy dokładnie. Czy możliwe jest, aby ktoś dysponował dwiema wrażliwościami i to w dodatku tak, aby jedna była świadoma drugiej? A jeśli tak nie jest, to byłoby oczywiście znacznym postępem, gdyby udało się to osiągnąć. A skoro tak, to jaki układ postaw byłby najbardziej pożądany? Wydaje się bez wątpienia, iż jest rzeczą niewłaściwą pochopne utrzymywanie, że Owidiusz jest lepszy niż Tacyt lub na odwrót. Gdybyśmy przyjęli konkurencyjną metodę rozwiązania tej kwestii, to czyż nie należałoby osłabić tej opozycji mówiąc np. że walory Owidiusza i Tacyta są równe, mimo że każdy z nich ma pewne właściwości, które są inaczej postrzegane przez różnych ludzi? Krótko mówiąc, jeżeli u w z g l ę d n i a m możliwość zastosowania w tym przypadku struktury drzewa, to utrzymuję tym samym, że możliwa jest jakaś prawda o przedmiocie wywołującym tak rozbieżne postawy, a twierdząc tak będę zarazem sądził, że jedna bądź obie konkurencyjne wrażliwości mogą być tak doskonałe, że doprowadzą do uformowania mojej własnej postawy. Rozstrzygnięcie rozważanego przez Hume'a problemu zależy od postawy publiczności uznającej, że zarówno Owidiusz, jak i Tacyt reprezentują jednakowe walory — w przeciwnym bowiem razie odmiennosc ocen nie będzie jedynie kwestią różnych smaków osób znajdujących się w różnym wieku. Jeśli jednak dopuścimy taką możliwość, to znaczy to, że oba te systemy zawierają jakąś lukę. Młody, lecz zdolny krytyk jest niewrażliwy na te wartości, które poruszają starszego krytyka, co w rzeczy samej prowadzi do jednakowej pozycji obu tych pisarzy; podobnie jest w przypadku starszego krytyka.

Co to oznacza? Znaczy to, że system wartościowania (*an evaluative system*) winien zawierać możliwość wykroczenia poza strukturę drzewa; fakt, że istnieje rozwidlenie jest sam przez się wystarczającym dowodem, iż błędem jest akceptacja jednej bądź drugiej kolidującej enuncjacji. Już sam ten fakt jest oznaką, że żadna z tych cząstkowych perspektyw nie wyraża właściwej postawy, tj. nie wyraża prawdy o względnych walorach Owidiusza i Tacyta. Lepszą perspektywą byłoby, gdybyśmy oceniali walory obu tych pisarzy jednakowo, albo przyznali wyższość jednej tylko opinii, bądź z ubolewaniem zmienili założenia dyskusji i zaniechawszy banalnych rozważań, czy Owidiusz jest istotnie lepszym pisarzem niż Tacyt skoncentrowali się na różnych walorach obu, rezygnując przy tym ze znalezienia jakiegoś całościowego porównania. W przypadku tym i jeden i drugi krytyk dysponuje błędnym systemem, ponieważ oba te systemy zawierają zbyt wiele powierzchniowych porównań. Fakt, że w danym punkcie istnieje rozwidlenie można zatem traktować jako znak, że nie istnieje jeszcze żadne ostateczne rozstrzygnięcie w kwestii prawdy; to zaś, że jest to przedmi-

tem sporu świadczy, że rozwidlenie takie rzeczywiście istnieje. Zmuszeni jesteśmy mówić i postępować tak, jak gdyby prawda była jedna i można bronić owej konieczności na przekór temu, co oferuje struktura drzewa.

Można by rzec, że to właśnie pień drzewa — ów rdzeń składający się z przekonań nie mających żadnej godnej alternatywy — zawiera w sobie siłę pozwalającą rosnąć mu poprzez kolejne rozgałęzienia wynikające z różności przeciwstawnych przekonań: wrażenie chaosu staje się częścią wiedzy, która wyznacza kierunek wzdłuż którego muszą ewoluować postawy. W tej mierze, w jakiej poznanie jakiegoś innego systemu wartości budzi we mnie szacunek dla tego systemu, w tej samej mierze zmusza mnie ono do zastanowienia się nad obydwojma systemami, wykraczając w ten sposób poza strukturę drzewa¹¹.

Powszechnym składnikiem „relatywizmu” jest przekonanie, że gdyby można było sobie wyobrazić odmienne i jednakowo godne podziwu systemy, to musielibyśmy osłabić własny system w kierunku tolerancji. Wydaje się, że to właśnie postawy powiązane z powinnością są szczególnie zagrożone przez obecność konkurencyjnych systemów. Wyjaśnienie tego jest proste, acz nieco marginalne w stosunku do języka.

Przypuśćmy, że wyrażenie „A jest obowiązkowe” oznaczmy symbolem OA , wyrażenie zaś „dozwolone jest unikać A” przez $P \sim A$. $P \sim A$ stanowi zaprzeczenie OA . Wyobraźmy sobie teraz następującą sytuację:

$$(1) M_1^* \rightarrow OA.$$

$$(2) M_2^* \rightarrow P \sim A.$$

(3) Nie jest możliwe udoskonalenie ani M_1^* , ani też M_2 .

Jest to struktura drzewa. Możliwe jest wykroczenie poza tę strukturę przy użyciu następującego rozumowania:

(4) Z (3) wynika, że dozwolone jest utrzymywać M_2^* , co z kolei implikuje, że dozwolone jest utrzymywać, że dozwolone jest utrzymywać, że $\sim A$, a z tego zaś wynika, że $\sim A$.

(5) Tak więc każdy pogląd taki jak M_2^* , który implikuje tezę przeciwną jest błędny i *ipso facto* może być doskonalony.

Możliwe jest zatem wykroczenie poza strukturę drzewa; wystarczy bowiem wykazać, że jeśli dozwolone jest podejmować decyzje prowadzące do M_2^* , to musimy odrzucić każdy inny wybór. Nie jest możliwe żadne bezstronne i obiektywne stanowisko, które traktowałoby obie te możliwości jako równie bezbłędne. Zauważmy jednak, że gdyby istniało ja-

¹¹ Przypomnijmy w tym miejscu Heglowską triadę (spójrz w lewo, spójrz w prawo i idź prosto) — tezy, antytezy i syntezy, dzięki której zbliżamy się do Absolutu.

kies *prima facie* podstawienie dla (1), (2) i (3), to byłby to zapewne obowiązek; obowiązek zaś znajduje się w szczególnie trudnej sytuacji. Przypuśćmy, że usiłowaliśmy wykroczyć poza strukturę drzewa posługując się przeciwnym argumentem:

- (4') Z (3) wynika, że dozwolone jest utrzymywać M_1^* ; to implikuje, że dozwolone jest utrzymywać, że A jest obowiązkowe, z czego z kolei wynika, że A jest obowiązkowe.

Potrzebna jest nam wówczas inna reguła odrywania: jeżeli dozwolone jest utrzymywać, że A jest obowiązkowe, to A jest obowiązkowe. A to bynajmniej nie jest tak intuicyjne¹². Jeżeli na gruncie systemu dozwoleń (*a permissible system*) mamy podstawy, by dozwolić na $\sim A$, to tym samym jest to dowód, że $\sim A$ jest dozwolone; nie znaczy to jednak, że jeżeli na gruncie systemu dozwoleń mamy podstawy, by uznać A za obowiązkowe, to tym samym jest to dowód, że A jest obowiązkowe. Tak więc, skoro skłonni byłibyśmy z miejsca akceptować każde z tych twierdzeń, to mamy większe szanse uniknięcia niekonsekwencji (*inconsistency*) traktując M_1^* jako obiekt możliwych doskonałości. Oto dlaczego podróż kształcą.

Zgodnie z przedstawioną koncepcją nie jest niczym niewłaściwym i nienaturalnym, jeżeli ktoś zwątpi w poszczególne obowiązki, zwłaszcza gdy nie są one uznawane przez osoby o godnej podziwu wrażliwości.

Interludium: prawda i fałsz, literatura i prawo

Dzięki pracom Michała Dummetta stało się oczywiste, że zwolennik antyrealizmu nie będzie twierdził, że każda wypowiedziana w jakiejś istotnej dziedzinie enuncjacja jest prawdziwa bądź fałszywa. Jedynie realista będzie uznawał taką zasadę logiczną. Z proponowanej bowiem przez nas koncepcji prawdy wynika, że M^* nie implikuje ani, że m , ani też, że m jest fałszem, co na mocy definicji oznacza w tym wypadku, że m nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe. Zbadajmy nieco bliżej ten

¹² Formalnie rzecz biorąc reguły odrywania różnią się analogicznie do różnicy pomiędzy systemem logiki modalnej S_4 i silniejszym systemem S_5 . Jeżeli „jest dozwolone dozwolić A ” implikuje „ A jest dozwolone”, to otrzymujemy $PPx \rightarrow Px$, czemu odpowiada S_4 . Nie można jednak na tej podstawie twierdzić, że „jest dozwolone zobowiązywać do x ” \rightarrow „ x jest obowiązkowe”; musimy się tu odwołać do systemu S_5 . Porównanie to jednoznacznie sugeruje, iż nie powinniśmy mimo wszystko lekceważyć problemu relatywizmu.

związek. Dummett wiąże poglądy na temat dwuwartościowości z całkiem odmienną kwestią, która, jak mniema, stanowi problem dla realizmu. Jest to problem dotyczący „zamanifestowania, iż zrozumiało się” zdanie, którego warunki prawdziwości wykraczają w pewnym sensie poza właściwą nam możliwość sprawdzenia, czy istotnie warunki te mogą być spełnione. Otóż w wypadku tym wszystko zależy od osoby manifestującej owo zrozumienie. Jednakże powiązania między logiką dwuwartościową a realizmem są interesujące same przez się. Wynika z nich osobliwa możliwość — mianowicie, że koncepcja prawdy jest wcześniejsza niż zasady logiki; jeżeli zatem odrzucamy koncepcję prawdy, musimy także odrzucić logikę; i na odwrót, akceptacja logiki oznacza uznanie danej koncepcji prawdy.

Rozróżnimy dwa możliwe poglądy w kwestii fałszu:

- m jest słabo fałszywe = nie jest tak, że m jest elementem M^* ,
- m jest silnie fałszywe = postawa wyrażona przez „nie m ” jest elementem M^* .

Aby zrozumieć różnice między tymi wypowiedziami, przypomnijmy sobie uwagi na temat sposobu, w jaki udoskonalone teorie odnoszą się do swej historii. Nie zawierają one w sobie negacji wcześniej utrzymywanych koncepcji, lecz wykraczają niejako poza przyjęte wcześniej założenia dyskusji. Przyjmijmy np., że m to tyle, co twierdzenie, że istnieje prawo do strajku. I założmy, że w M^* powinno w ogóle zrezygnować z posługiwania się pojęciem prawa — możliwe, że z powodów, o których mówił marksista w M^* traktuje się to pojęcie jako element pewnego sposobu myślenia o sprawach ludzkich, który jest zawodny i powinien być porzucony. Zgodnie z pierwszą definicją fałszem jest, że istnieje prawo do strajku: enuncjacja ta nie jest częścią prawdziwego systemu. Jeżeli przyjmujemy drugą definicję, nie jest wówczas fałszem, że istnieje prawo do strajku. Nie znaczy to jednak, że prawdziwy system nie mieści w sobie enuncjacji „nie istnieje prawo do strajku”. System ten po prostu nie posługuje się tymi terminami. W pewnym ograniczonym wymiarze jest to w gruncie rzeczy dość powszechna reakcja wobec pewnych wartościowań. Nie jest więc tak, że zajmujemy jakąś postawę zaprzeczając wprost czyjeś enuncjacji — odrzucamy po prostu założenia dyskusji. Jeżeli ktoś twierdzi, że Beethoven jest lepszym kompozytorem niż Brahms, mogę powstrzymać się od dyskusji i nie twierdzić, że Brahms jest lepszym lub co najmniej równym Beethovenowi kompozytorem, ubolewając nad prymitywizmem tych porównań. Spotykam tu i ówdzie skłonnościom, by ujmować wszystko w terminach moralnych najlepiej można się przeciwstawić nie poprzez zajmowanie przeciwnych postaw moralnych, lecz raczej poprzez podejmowanie „demoralizujących” kwestii. (Zauważmy jednak, że jest to sytuacja dość subtelna, jako że

odmowa dyskusowania danego wyboru w terminach moralnych da się opisać jako zajęcie pewnej postawy moralnej i jest to zwykle postawa zbliżona do tolerancji).

Doskonałym przykładem pozwalającym rozróżnić obie definicje fałszu jest dzieło literackie. Powiadamy, że Hamlet miał tę czy inną cechę: że zamordowano mu ojca lub że miał trudne dzieciństwo. Ale możemy również powiedzieć, że nie miał drewnianej nogi i nie miał też haremu. Dlaczego dwa pierwsze zdania skłonni bylibyśmy traktować jako właściwe, pozostałe natomiast dwa — jako niewłaściwe. Otóż dwa pierwsze zdania u g r u n t o w a n e są w szekspirowskim tekście następująco: wyobraźmy sobie osobę, która postępuje dokładnie tak, jak Szekspir opisuje lub też ukazuje Hamleta i jeśli zmuszeni jesteśmy traktować tę osobę jako F , to prawdą jest, że Hamlet jest F ; jeśli zaś zmuszeni jesteśmy, by traktować ją jako nie F , to błędem jest twierdzenie, że jest ona F i na mocy obu definicji fałszem jest, iż jest ona F . Użyte w tym kontekście pojęcie bycia zmuszonym nie powinno być rozumiane na sposób mechaniczny lub formalny: jest sprawą wrażliwości dostrzeżenie, że tekst zmusza do takiej a nie innej interpretacji postaci Hamleta i że postrzeganie go zgodnie z tą interpretacją najlepiej odpowiada lub najlepiej tłumaczy przebieg dramatu. Jeśli nazwiemy podstawę tekstową (*the grounding text*) G , a istotne w tym kontekście pojęcie bycia zmuszonym oznaczymy \rightarrow , to otrzymujemy:

$G \rightarrow p$ Prawdą jest, że p .

$G \rightarrow \sim p$ Fałszem jest, że p (na mocy obu definicji).

Ale możliwe są również sytuacje, w których nie zachodzi żadna z tych ewentualności. Tekst nie zmusza nas do traktowania Hamleta jako mężczyzny obdarzonego (bądź nie) miękkim barytonem. Czy można zatem powiedzieć, że Hamlet mówił miękkim barytonem? Jest to oczywiście słabo fałszywe. Ale nie jest silnie fałszywe: bo nie istnieje żadna lista cech, z której można by wyczytać, że Hamlet miał taki a nie inny głos. Rozróżnienie pomiędzy mocną i słabą fałszywością ma zasadnicze znaczenie, ilekroć podstawa (*the grounding*), ze względu na którą można mówić o prawdzie lub fałszu, nie jest możliwa do wypełnienia i nie prowadzi do uformowania jednego tylko stanowiska w każdej kwestii.

Rozważmy obecnie problem prawdy w prawie. Dana umowa jest ważna, jeżeli zgodna jest z prawem. Ale prawo jest kwestią porozumienia między ludźmi, jest kwestią działań i decyzji. Umowa jest zatem ważna, jeżeli owe stanowiące podstawę prawa porozumienia, działania i decyzje zmuszają nas do sądu, że jest ona ważna. Prawo jest pełne sporów o to, co można zaliczyć do podstaw prawa i co daje się wpisać w pojęcie bycia przymuszonym. Nie ma to jednak większego znaczenia, bo w każdym przypadku mamy tę samą strukturę jak w dziele literackim.

Jeżeli $p =$ „ta umowa jest ważna”, a $\sim p =$ „ta umowa nie jest ważna”, to:

- (1) $Tp = G(p)$ zmusza do p ,
- (2) $T\sim p = G(p)$ zmusza do $\sim p$,

gdzie $G(p)$ reprezentuje ogół okoliczności, precedensów i przepisów prawnych istotnych w danej sprawie, a zmuszanie interpretuje się przyjmąwszy możliwie najlepszą koncepcję wykorzystania tych okoliczności, precedensów i przepisów. Ale może być przecież tak, że istniejąca postawa nie zmusza nas ani do p , ani też $\sim p$. Bywa tak, że istniejące w danym społeczeństwie konwencje po prostu „nie dojrzały” do pewnych problemów, nie zawierając żadnych wyraźnych bądź wyrażonych wprost instrukcji dotyczących postępowania w sytuacjach, gdy nie jest jasne, jak należy rozumieć istniejący przepis. Czy np. należy uznać nadaną morskim kodem sygnałowym obraźliwą informację za opublikowane drukiem zniesławienie (*libel*) czy też za zwykłą kolportowaną słownie potwarz (*slander*)? Czy samochód, z którego sprzedaje się lody może być uznany za miejsce prowadzenia handlu? Czy można uznać jeńca wojennego za osobę rezydującą w obcym kraju? Nawet jeśli założymy, że przykłady te dadzą się jednoznacznie zinterpretować, pozostanie przecież wiele innych kwestii, których nie da się w ten sposób rozstrzygnąć opierając się na istniejących podstawach prawa i w których podjęta decyzja będzie miała charakter arbitralny. Jeżeli posługując się przyjętą terminologią powiemy, że p jest kwestią arbitralnej decyzji, to zarówno p , jak i $\sim p$ są słabo fałszywe. Ale równie dobrze można by je uznać za słabo prawdziwe. Coś jest słabo prawdziwe, jeżeli sąd świadczący, że p nie jest przynajmniej nie w ł a ś c i w y (*incorrect*):

$F_{wp} = T_{wp} = \sim(G(p)$ zmusza do p) i $\sim(G(p)$ zmusza do $\sim p$).

W sytuacji tej także i $\sim p$ jest słabo prawdziwe; pozostałe natomiast wypowiedzi są słabo (lecz nie silnie) fałszywe. Najprostszym sposobem przedstawienia tego będzie Dp — zależnie od uznania p (*discretionary whether p*) — rozumiejąc przez to, że dana kwestia może być rozstrzygnięta mocą decyzji sądu, który uwzględniając istniejącą podstawę prawa (*the grounding*) może zdecydować tak lub inaczej. Jawi się w tym momencie pytanie: jeśli istotnie jest tak, to dlaczego każdy system prawny opiera się na dwóch wartościach czy też raczej na dwóch biegunach, dopuszczając jedynie dwa stanowiska (prawdą jest, że umowa ta jest ważna i fałszem jest, że ta umowa jest ważna)? Dlaczego z reguły niemożliwe są trzy stanowiska w każdym sporze — stanowisko utrzymujące, że Tp , stanowisko głoszące, że Fp i stanowisko dowodzące, że Dp ? Jeżeli nie uda nam się odpowiedzieć na te pytania, to istotnie fakt polaryzacji systemu prawa jest co najmniej zaskakujący. Dlaczego zatem prawnicy tak niechętnie skłonni są traktować każdą umowę albo jako ważną, albo

jako nieważną? Krytycy literaccy znoszą cierpliwie niezupełność i brak pełnej prawdziwości lub fałszywości w sporze o głos Hamleta. I jeśli zdarzy się, że jeden z drugim zaangażują się we wściekły spór na ten temat, to najwłaściwszy pogląd będzie reprezentował trzeci krytyk dowodzący, że cały ten spór jest w istocie bezprzedmiotowy. Dlaczego nie mielibyśmy dopuścić takiej sytuacji w prawie?

Profesor Ronald Dworkin sądzi, że pytania te zmuszają nas do rewizji poglądu, iż prawo opiera się na porozumieniach i umowach między ludźmi i to w taki sposób, iż zakłada ono wręcz niezupełność¹³. Środki, jakich używa Dworkin, by dokonać tej rewizji są dwojakie. Po pierwsze, winniśmy brać pod uwagę nie tylko zapisane czarno na białym ustawy prawne i precedensy, lecz także tę teorię polityczną, która najlepiej usprawiedliwia istniejące [w danym kraju] prawo. Jeżeli teorią podsuwa określona odpowiedź, to odpowiedź ta jest poprawna, nawet jeśli z analizy tzw. trudnych przypadków prawnych wynika co innego. Drugim środkiem jest definicja prawdy moralnej. Jeżeli w każdej sprawie tylko jedna strona ma słuszość moralną, to werdykt winien być na jej korzyść. Ale jak się wydaje żaden z proponowanych przez Dworkina środków nie jest wolny od słabości. Ewentualny kształt M^* może pozostawić na uboczu wiele kwestii prawnych (czy słuszość i prawda przysługują jedynie temu werdyktowi, który uznaje pewien układ flag sygnałowych za zniesławiający?). Co się tyczy natomiast pierwszej propozycji, to zwykle nie istnieje nic takiego jak konkretna teoria polityczna, która najlepiej usprawiedliwia istniejące prawo. Nie potrafimy wręcz zrozumieć teorii politycznych budowanych w niektórych systemach prawnych, podobnie zresztą, jak ludzie, którzy tę teorię tworzą mogą mieć trudności ze zrozumieniem naszej teorii. Zawarta zaś w każdej teorii politycznej określona koncepcja wartości, praw itp., nawet jeśli została wyraźnie zapisana w konstytucji, podlega różnego rodzaju zmianom, przekształceniom i modyfikacjom. W tym momencie ponownie pojawia się struktura drzewa. Skoro więc nie potrafimy zbudować systemu zupełnego, jak winniśmy rozstrzygać nasze problemy.

Musimy ułożyć wszystko tak, aby prawo mogło ferować jedynie dwa wyroki: p albo $\sim p$. Ale dlaczego nie mielibyśmy pozwolić sędziemu na ukrycie się poza zasłoną niezupełności i wydanie werdyktu stwierdzającego Dp ? Po prostu dlatego, że Dp nie jest żadnym werdyktem. Zależy nam na tym, aby wiedzieć np., czy dana umowa jest ważna i jedna strona płaci drugiej, czy też umowa nie jest ważna i druga strona płaci pierwszej. Ten pragmatyczny powód sprawia, że sędzia musi myśleć

¹³ Por. R. Dworkin, *No Right Answer*, w: P. M. S. Hacker, J. Raz (eds), *Law, Morality, and Society*, Oxford 1977.

i argumentować tak jakby istniał jeden właściwy werdykt, nawet wtedy jeśli biorąc pod uwagę ogólną teorię podstaw prawa nic nie upoważnia go do takiego optymizmu. Dlatego też niektóre konstytucje jednoznacznie wykluczają możliwość *Dp*: w kodeksie szwajcarskim i francuskim istnieje np. zapis, że sędzia nie może się kryć poza niedoskonałościami prawa.

Wyjaśniliśmy tedy, dlaczego *Dp* nie może funkcjonować jako werdykt. Nie sądzimy, iż może mieć to jakikolwiek negatywny wpływ na istniejącą, opartą na dwóch wartościach praktykę. Możliwe jest natomiast co innego. System może np. dopuszczać trzecią możliwość (umowa na zasadzie kompromisu: żadna ze stron nie zyskuje więc ani nie traci tyle, ile straciłaby, lub zyskała, gdyby spór rozstrzygnięto w sposób kategoryczny). Fakt, że istnieją trzy możliwe rozstrzygnięcia (lub więcej) nie jest bynajmniej tożsamy z uznaniem, iż można traktować *Dp* jako werdykt. Rozważmy przypadek, w którym wyrok zależy od ustalenia, czy człowiek sporządzający testament był w pełni świadomości; jeśli był poczytalny, to ja dziedzicę wszystko, jeśli było inaczej, wszystko dziedziczy Królewskie Towarzystwo Przyjaciół Zwierząt. Biorąc pod uwagę, iż niepoczytalność jest kwestią stopnia, lepiej byłoby, gdyby sąd miał do dyspozycji kilka możliwości i mógł rozdzielić spadek w zależności od stopnia niepoczytalności zmarłego. W żadnym jednak systemie niedopuszczalne jest, aby sąd mógł oświadczyć, że rozstrzygnięcie sprawy ma charakter arbitralny (*discretionary*), a następnie opuścić salę.

Zrozumiałe jest więc, że sąd musi postępować tak jak gdyby istniała jedna tylko prawda, jeden tylko słuszny wyrok pośród mnogiej liczby wyroków, jakie w danej sprawie mogą zapaść. Praktyka ta nie stanowi zatem żadnego argumentu przeciwko utożsamianiu (1) z (2). Istnieje bowiem pragmatyczna racja, aby sąd postępował w taki sposób jakby istniała jedna tylko prawda legalna (*a legal truth*). Lecz czy nie będzie to prowadziło do swoistego rozszczepienia jaźni u sędziego, jeżeli będzie on musiał postępować tak jakby prawda ta rzeczywiście istniała, choć właściwe mu przygotowanie filozoficzne każe mu nie wykluczać błędu w ugruntowaniu istniejącego systemu prawnego? Może się tak rzeczywiście zdarzyć w sytuacji, gdy punktem odniesienia sędziego jest system ubogi i rzeczywiście niezupełny. Możemy jednak wskazać dwie cechy, istotne dla kontekstów moralnych, które można wykorzystać w celu zmniejszenia tych trudności. Po pierwsze, rozumowania moralne i prawne są wystarczająco otwarte, bo nigdy właściwie nie możemy być pewni, że nie znajdujemy się właśnie w rozwidleniu drzewa — właściwa decyzja może więc dotyczyć równie dobrze jednego, jak i drugiego wariantu postępowania. (To tłumaczy, dlaczego cały czas przyjmowałem założenie, że wiemy, iż znajdujemy się w rozwidleniu). Tak więc z re-

guły nie będzie postępowaniem racjonalnym powstrzymanie się od dalszej dyskusji, tak jak gdyby istniało jedno tylko słuszne rozwiązanie, które w coraz większym stopniu będzie zawierać się w inspirujących i atrakcyjnych poglądach. Po drugie, często bywa tak, że ułatwiamy sobie zadanie w ten sposób, że nie jest możliwy zarzut popełnienia błędu w ugruntowywaniu. Możemy to np. uczynić przerzucając „ciężar dowodu” na jedną stronę. Jeżeli stronie tej nie uda się ugruntować swego stanowiska, automatycznie oznaczają to ugruntowanie stanowiska strony przeciwnej, dzięki czemu zostaje zachowana zupełność. Widoczna jest tu analogia do struktury moralnej określającej stosunek między obowiązkiem a dozwoleń. Jeżeli M^* nie obliguje nas do powstrzymania się od A , to tym samym przyzwala na A . Nie istnieje żadna inna możliwość, w której M^* mógłby się uchylić od odpowiedzi na pytanie, czy A jest dozwolone.

Oba te twierdzenia mają jedynie charakter pewnej sugestii. Zdarzają się bez wątpienia przypadki, kiedy sędzia skłonny będzie ferować swoje wyroki na zasadzie arbitralnego wyboru (*discretionary*), wywołując w ten sposób różnorakie komentarze u osób rozsądnych i to w dodatku w sytuacji, gdy dominująca idea jednej prawdy prawniczej jest fikcją. Możliwe, że jeśli tak będzie traktował swoje postanowienia, to będzie czuł się hipokrytą ferując taki wyrok, jak gdyby zakładał, że istnieje jedno tylko słuszne rozstrzygnięcie, podczas gdy w rzeczywistości rozstrzygnięcie takie nie istnieje lub też istnieje wiele możliwych rozwiązań. Sędziowie potrafią jednak cierpliwie znosić ten stopień hipokryzji. Ale zauważmy, że nie potrafią tego etycy: w tego rodzaju sytuacjach, niczym krytycy z eseju Hume'a, mogą oni przecież przestać traktować daną kwestię jako kwestię moralną.

Rozważaliśmy przypadki, w których prawdziwość pewnego rodzaju sądów zależy od tego, w jaki sposób osadzone są one (*grounded*) w innych faktach. Dobrym przykładem tego rodzaju sądów są sądy prawnicze i sądy typowe dla działu literackiego (*fictional judgments*); teoria projektywna proponuje odmienną koncepcję prawdy jako przynależności do M^* . Jeżeli więc ugruntowanie danego sądu nie jest zupełne, to znaczy to, że sąd ten nie jest prawdziwy, ale nie jest też silnie fałszywy. Ta sama struktura narzuca się również w innych dziedzinach. Prawdy arytmetyczne są czymś więcej niż tylko rezultatem pewnych zabiegów formalnych, ponieważ liczby znaczą; stanowią one coś, co można policzyć, co jest wymierne i dlatego też nie możemy o nich orzekać zgodnie ze swymi upodobaniami. Matematycy potrafią jednak wymyśleć systemy zawierające przeciwne koncepcje istnienia i porządku liczb nieskończonych. Jeżeli jedna z tych koncepcji jest prawdziwa, to czy znaczy to, iż druga jest fałszem? Być może najwłaściwszym sposo-

bem wytlumaczenia sposobu, w jaki prawdy matematyczne ugruntowane są w praktyce jest pokazanie, że owo ugruntowanie nie rozciąga się zbyt daleko i że w tym przypadku jest to jedynie kwestia wyboru. Ale możliwe też, że jest inaczej. Wydaje się, że prawdziwość zdań przeciwfaktycznych (*counterfactuals*) stwierdzających, co by było, gdyby coś [w przeszłości] zdarzyło się inaczej, także jest ugruntowana w faktach należących do realnie istniejącego świata (obszerniej na ten temat piszę w następnym paragrafie). Ale także i to ugruntowanie może być zawodne — bo może zdarzyć się tak, że nie istnieje żaden „znaczący fakt” rozstrzygający, czy gdybym rzucił wczoraj monetę, to wypadłby orzeł, czy reszka. Możliwe, że wiele takich twierdzeń powinniśmy uznać za zdania słabo fałszywe (lub słabo prawdziwe). Ale znów, jeżeli mamy określić, jak jest możliwe rozstrzygnięcie tej kwestii, to musimy postępować tak jak gdyby rzeczywiście można było dojść do autentycznej prawdy.

Istnienie tego rodzaju struktur skłania do stwierdzenia, iż tylko realności mogą się bez reszty opowiedzieć za dwuwartościowością (tzn. za tym, iż każdy sąd jest prawdziwy albo silnie fałszywy). Wyobrażają oni sobie (i możliwe, że jest to tylko wyobrażenie) jakieś określone prawne, moralne, arytmetyczne, przeciwfaktyczne itd. fakty, które istniejąc całkowicie niezależnie od jakichkolwiek luk w ugruntowaniu, wypełniają owe luki. Lecz rzecz jest znacznie bardziej skomplikowana i to z dwóch powodów. Po pierwsze, jak widzieliśmy, można zorganizować dany system tak, by wykraczał on poza strukturę drzewa, przerzucając ciężar dowodu na jedną stronę: jeżeli nie ma dowodu, że p , brak dowodu p liczy się jako dowód, że $\sim p$. Jest to podobna struktura, jak w przypadku opisywanej wcześniej struktury obowiązków i dozwoleń. Gdyby M^* dotyczył jedynie obowiązków i dozwoleń, moglibyśmy przypuszczać, że abstrahując od głoszonego przez nas projektywizmu i antyrealizmu spełnia on warunek silnej dwuwartościowości. Jednakże fakt ten nie narzuca nam jeszcze sam przez się silnej dwuwartościowości. Bo podobnie jak to było w przypadku głosu Hamleta, p i $\sim p$ bywają symetryczne, tak że nie ma powodu, by przypuszczać, iż fakt, iż istotne w danej sytuacji ugruntowanie nie zmusza nas do uznania pierwszej możliwości mógłby być sam przez się uznany za wystarczający, by zmusić nas do wyboru drugiej możliwości. Powód drugi to pragmatyczna potrzeba takiego postępowania jak gdyby rzeczywiście istniała tylko jedna prawda — tak jak to zakłada się w prawie. Sędzia może np. unormować swoje postępowanie w następujący sposób: w każdej rozpatrywanej przez siebie sprawie musi on postępować tak, jak gdyby istniejące podstawy prawa (*the grounding*) zmuszały go do uznania p , albo też, że $\sim p$. To przeciwstawianie prawdy i fałszu (*bivalent practice*) opiera się

na podstawach antyrealistycznych i jako takie nie świadczy jeszcze, że rzeczywistość prawna jest bardziej złożona niż sugeruje to natura podstaw prawa. Znaczy to tylko, że utożsamianie respektowania zasad logiki dwuwartościowej z akceptacją realizmu jest po prostu błędem, jako że nasze przywiązanie do dwóch jedynie wartości daje się wyjaśnić przez odwołanie do bardziej praktycznych względów. Kiedy osądzamy coś, pragnąc wiedzieć, czy powinniśmy uznać p czy też $\sim p$, czynimy to zakładając, że p jest prawdą albo fałszem, tak jak musi to czynić sąd. Ale praktyka ta nie jest bynajmniej sprzeczna z przeświadczeniem, że każda z obu tych ewentualności może być zaledwie półprawdą i że być może nie istnieją żadne fakty usprawiedliwiające wybór jednej tylko ewentualności.

Zależność od umysłu

Winienem tu wspomnieć o jeszcze jednym aspekcie rozważanych teorii. Skłonni bylibyśmy sądzić, że teoria projektywna musi „uzależniać” prawdziwość rozpatrywanych przez nią enuncjacji od umysłu. To zaś spotyka się ze zdecydowaną dezaprobatą. I wcale nie jest przyczyną tego sposób, w jaki myślimy, iż gdyby kangury nie miały ogonów, to by się przewracały. Fakty takie są przez nas odkrywane. Nie możemy ich po prostu wymyślać. Kopanie psów jest złe jako takie i nie ma to nic wspólnego ze sposobem, w jaki kształtują się nasze uczucia. Pozostanie ono złe bez względu na to, co o tym myślimy. Wahania naszych uczuć pozwalają nam jedynie lepiej lub gorzej ocenić, w jakim stopniu jest to czyn zły. I nie ze względu na sposób, w jaki rozumujemy, drzewa rzucają cień. To że fakty takie „zależą od umysłu” stanowi część właściwego nam zwykłego sposobu widzenia rzeczy. Czy zwolennik projektywizmu musi odrzucić to stanowisko? Czy zgodnie z jego koncepcją prawda jest zależna od umysłu?

Na szczęście quasi-realistyczna interpretacja kontekstów pośrednich pokazuje, iż tak nie jest. Przypuśćmy, że ktoś powiedział: „Gdybyśmy mieli inne uczucia, to kopanie psów nie byłoby rzeczą złą”. Co właściwie z tego wynika? Jasne jest, że wypowiedź ta świadczy o pewnej wrażliwości; jest to wrażliwość zakładająca, i wiedza o uczuciach ludzi determinuje właściwą im postawę wobec kopania psów. Lecz wrażliwość taka nie jest cechą człowieka porządnego. Jeśli kopanie psów jest rzeczą złą, to jest tak dlatego, iż jest to postępowanie okrutne, które przyczynia psu bólu i cierpienia. Ta właśnie i n f o r m a c j a, gdyby pojawiła się na wejściu, powinna doprowadzić na wyjściu do powstania gniewu i obu-

zenia. Podobnie też, jeżeli ktoś tak uporządkuje swoje przekonania i sposób myślenia, że widok drzewa w słońcu nie wystarcza mu, by upewnić się, że jest cień, lecz że musi on wiedzieć, czy ludzie myślą tak lub inaczej, to tkwi on w błędzie. Człowiek taki nigdy właściwie nie będzie wiedział, jaka jest prawda o istniejącym świecie.

Istnieją oczywiście pewne prawdy moralne i zdania przeciwfaktyczne, które są „zależne od umysłu”. Jeżeli jakieś zachowanie nazwiemy nieuprzejmym, to bywa tak, iż jest ono złe, ponieważ ludzie sądzą, iż jest złe. Jeżeli kazania wywierają na ludzi uspokajający wpływ, to dlatego, że wyposażeni są oni w odpowiedni rodzaj umysłu. Rzecz w tym, że jeżeli dana enuncjacja, w odróżnieniu od rozważanych, jest niezależna od umysłu i jego właściwości, to zwolennik projektywizmu może pozostawać w zgodzie z potocznymi twierdzeniami, iż istotnie tak jest. Nie musi on odrzucać żadnych zdroworozsądkowych sugestii i poglądów określających zasadę ich prawdziwości. Jest to niesłuchanie ważne. Idealizm zawsze miał kłopoty ze znalezieniem właściwej formy dla wyrażenia tezy o obecności umysłu w świecie (*the involvement of the mind in the world*). Oto np. jedno z takich beztróskkich określeń: nie jest niczym nadzwyczajnym spotkać człowieka piszącego, iż żaden „przedmiot” nie istnieje w oderwaniu od naszych struktur pojęciowych, bądź że nie tyle „tworzymy” przedmioty (wartości, liczby), co raczej je odkrywamy¹⁴. W ten sposób nie da się niczego powiedzieć. Jeżeli usunie się cudzysłów, to wypowiedzi te są fałszywe — nie tworzymy bowiem ani drzew i galaktyk, ani też nie spieramy się, czy okrucieństwo jest złe, a liczba dwa jest parzystą. I nie możemy ich również zniszczyć, z wyjątkiem może drzewa. Bez cudzysłowu wypowiedzi te są fałszywe. Ale jakież mogą mieć one inne znaczenie? Co właściwie ma się na myśli mówiąc, że „drzewa” są zależne od umysłu, skoro naprawdę jest inaczej? Być może chodzi tu o wyrażenie pewnego banału, że gdybyśmy nie dysponowali umysłem, to nie moglibyśmy posiadać pojęcia drzewa. Zasadniczym więc problemem dla idealizmu i antyrealizmu jest utrzymanie właściwego kursu pomiędzy banałem i paradoksem.

Lepszym rozwiązaniem jest quasi-realistyczna interpretacja kontekstów pośrednich. Wypowiedź „bez względu na to, co ja, my lub ktośkolwiek myśli o tym, nadal będą istnieć przyczyny, prawdy przeciwfaktyczne, liczby, obowiązki itp.” da się utrzymać nawet wtedy, gdy stoimy na gruncie teorii projektywnej i interpretujemy owe wypowiedzi w kategoriach subiektywistycznych. Wcale nie musi być tak, że to właśnie my mamy słuszne przekonanie, jak jest w wypadku naprawdę, a słuszność ta wcale nie musi zależeć od tego, że mamy owe preko-

¹⁴ Por. E. Putnam, *Reason, Truth, and History*, Cambridge 1981, s. 52.

nania ani też od tego, co jest przedmiotem dyskusji. Z punktu widzenia kryteriów rządzących projekcją jest to bez znaczenia; tak samo zresztą jak bez znaczenia są wszelkie opinie o tym, czy kopanie psów jest złe dla zła, jakim rzeczywiście jest tego rodzaju praktyka. Pokusa, by myśleć inaczej pojawia się jedynie wówczas, gdy błędnie traktuje się projektywizm jako teorię redukcjonistyczną, nadając rozważanym przez nas sądom pewną treść, sprawiającą, iż są to sądy orzekające o nas samych i naszych umysłach. Sądy te mają całkiem odrębny charakter i pełnią całkiem odrębną rolę, która stanowi dla nich całkowicie odmienne warunki prawdziwości. Kiedy powiadam, że Hitler był złem wcielonym albo, że drzewa rzucają cień, to bynajmniej nie mówię o sobie ¹⁵.

Wydawać by się więc mogło, że podejście projektywne jest zbyt dobre, aby mogło być prawdziwe. Na początku można było sądzić, że istnieje zasadnicze przeciwieństwo między teoriami ekspresywnymi a teoriami przyznającymi tym samym enuncjacjom „autentyczne warunki prawdziwości”. Jednakże subtelność oraz moc perswazyjna konstrukcji quasi-realistycznych doprowadziły raczej do zatarcia tego przeciwieństwa. Słyszy się niekiedy, jak ten czy ów filozof interpretuje wyjaśnienia projektywne w taki sposób, iż nabierają one wyraźnego posmaku realistycznego. Dlaczego nie mielibyśmy przyjąć, iż przyznaje on rozważanym przez się enuncjacjom autentyczne (niezależne od umysłu) warunki prawdziwości? Uprawia on swoją filozofię beznamyślnie i w poczuciu odpowiedzialności tak jak gdyby rzeczywiście istniała jedna tylko prawda, do której dąży. Możliwe więc, że powinniśmy szczerze powiedzieć, że enuncjacje te są prawdziwe lub fałszywe. Może więc wewnętrzna logika rozwoju sprawi, że odpowiednio rozwinięte teorie ekspresywne przekształcą się w teorie prawdziwościowe (*truth-conditional theories*). Odrzucając możliwość wyjaśnienia w terminach warunków prawdziwości, w istocie rzeczy uczynią to samo bez narażania się na wszelkie kłopoty metafizyczne i epistemologiczne oraz sceptycyzm, który przesładuje inne podejścia. Aby jednak ocenić, czy mam w tym wypadku rację, winiśmy podjąć ogólniejsze rozważania o prawdzie.

Pembroke College
Oxford

Tłum. Zbigniew Szawarski

¹⁵ Możliwe, że podobnie sądził Wittgenstein. Ma się bowiem wrażenie, iż postuluje on antyrealizm w kwestii np. liczb nie traktując jednocześnie prawd arytmetyki jako prawd o nas samych lub historii naturalnej. Rozwiązanie Wittgensteina jest jednak bardzo niejasne.

Установки и суждения

В статье предпринята попытка показать, каким образом теория морали, рассматривающая моральные суждения прежде всего как выражение собственной установки, может, несмотря на это, выяснить и оправдать авторитарный и объективный характер морали. Автор статьи пытается дать более глубокое выяснение понятия самосовершенствования, благопристойности и истины в морали, доказывая, что мы вправе применять такие понятия, как например, реализм, которые некоторыми этическими теориями, слишком неосмотрительно признаются очевидными.

Attitudes and Judgements

The paper is an attempt to show how a theory of morality which sees moral judgements as essentially expressions of personal attitude, can nevertheless explain and justify the way in which morality seems objective, and authoritative. It explores the genesis of notions of improvement, and correctness, and truth, in moral matters, thus trying to explain our right to these concepts, which other theories, such as realism, take too much for granted.