

DAVID WIGGINS

Prawda i prawdziwość sądów moralnych *

- 4.022 Ze zdania widać, jak się rzeczy mają, gdy jest prawdziwe. M ó w i zaś ono, że się tak mają.
- 4.024 Rozumieć zdanie znaczy wiedzieć, co jest faktem, gdy jest ono prawdziwe.
- 4.062 Zdanie bowiem wtedy jest prawdziwe, gdy jest tak jak przez nie powiadamy.

Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*
(przeł. B. Wolniewicz)

Gardzimy rzeczami oczywistymi, jednakże z rzeczy oczywistych wynikają rzeczy nieoczywiste.

Leibniz

1. Czy sądowi moralnym i estetycznym może przysługiwać zwykła prawdziwość? I w jaki sposób rozstrzygnąć to pytanie, by nasza odpowiedź nie pozostawiła odczucia, iż gdybyśmy odpowiedzieli na nie w jakiś inny sposób, wówczas odpowiedź ta mogłaby wypaść wprost przeciwnie. W swoim artykule pt. *Truth* („Proceedings of the Aristotelian Society”, 1959) Michael Dummett pisał:

Klasyfikacje nie istnieją w próżni, lecz wiążą się zawsze z jakimś naszym zainteresowaniem, włączenie więc czegoś do tej czy innej klasy będzie miało następstwa związane z tym zainteresowaniem.

* Esej niniejszy opiera się na wystąpieniu, które miało miejsce na Konferencji Polsko-Angielskiej w Balliol College, Oxford w styczniu 1983 r. Niektóre części tego eseju pochodzą z artykułu autora *What would be a substantial theory of truth*. w: Z. van Straaten (ed.), *Philosophical Subjects*, Oxford 1980. W tym drugim artykule w sposób bibliograficznie pełniejszy odnotowuję niektórych spośród tych badaczy (np. Donalda Davidsona i Johna McDowella), których wyniki zostały wykorzystane w trakcie tworzenia konstrukcji, którą próbowaliśmy osiągnąć w p. 3—6 poniżej. Zobacz również mój artykuł *Truth and Interpretation*, w: Leinfellner, Haller, Hübner, Weingartner (eds), *Language, Philosophy and Logic*, „Proceedings of the 4th International Wittgenstein Symposium” (August 1979), Vienna 1980.

W swoim czasie czymś zwykłym było twierdzić, iż sądów etycznych nie określamy jako „prawdziwe” lub „fałszywe”, z tego zaś twierdzenia miało płynąć wiele konsekwencji dla etyki. Problem polega jednak nie na tym, czy słowa te stosuje się w praktyce do twierdzeń etycznych, lecz na tym, czy gdyby je do nich stosować, to byłyby one stosowane w tym samym celu, co do twierdzeń innych rodzajów, a jeśli nie, to pod jakimi względami byłyby on inny.

Ustęp ten często się przytacza. Jednakże jego sens lekceważy się obecnie chyba równie często jak w 1959 r. Tak więc wiele rozważań na temat naszego problemu obraca się nawet obecnie wokół jakiejś wcześniej przyjętej koncepcji prawdy, która funkcjonuje po cichu w ramach przedstawionych argumentacji lub zaczyna pełnić rolę niewypowiedzianej presupozycji czegoś, co jest równoważne twórczej definicji terminu technicznego¹. Jeżeli chcemy zwrócić należytą uwagę na spostrzeżenie Dummetta, to od samego początku musimy się szczególnie starać, by pytanie o prawdę w etyce i estetyce obdarzyć jego pełną treścią i tym, co czyni je interesującym, nim jeszcze spróbujemy na nie odpowiedzieć.

Przede wszystkim musimy unikać jakiejkolwiek metody, która opiera się na przyjmowaniu zastrzeżeń (np. zastrzeżenia co do tego, czym jest prawda w istocie). Wówczas jednak bez względu na to ile kłopotu będzie nas to kosztować, musimy być gotowi, by całkowicie odłożyć na bok etykę (lub estetykę czy cokolwiek innego) do czasu, gdy będziemy mogli do niej dojść drogą okrężną przez samo pojęcie prawdy — drogą, w trakcie której sumiennie powstrzymamy się od noszącego znamiona błędnego koła zastosowania idei faktu. Na to czym jest fakt, uda nam się, możemy mieć taką nadzieję, rzucić nieco światła pod koniec rozważań, nawet jeśli *en route* celowo nie korzystamy z tej idei w naszym ujęciu prawdy. W trakcie naszej okrężnej drogi nie wolno nam się też opierać, a nawet być pozytywnie lub negatywnie nastawionym do idei korespondencji². Wreszcie nie przesądzając w ten sposób z góry kwestii statusu sądów moralnych i estetycznych, musimy być przygotowani do rozpatrzenia tych sądów jeden po drugim lub rodzaj po rodzaju, gdyż ku swojemu zdziwieniu możemy odkryć, iż wśród sądów, które chcielibyśmy nadal żywić, te, które należą do pewnych rodzajów, mają większą szansę osiągnięcia statusu zwykłej prawdziwości niż te, które należą do innych rodzajów.

¹ Twórczy w sensie powszechnie stosowanym w logice formalnej. (Por. np. P. Suppes, *Introduction to Logic*, Princeton 1957, s. 154).

² Być może jedynym bezpiecznym sposobem zrozumienia tego, co filozofowie mieli na myśli przez termin „korespondować”, jest zbliżenie się do samej idei prawdy, inaczej mówiąc, filozoficzne użycie słowa ma prawie zupełnie charakter techniczny. Posuwając się jednak, tak jak to proponuję, drogą okrężną możemy sprawić, iż ukaże się nam ten pozostały sens idei korespondencji, który ma charakter nietechniczny i jest dla nas nieodzowny.

2. Zaczniemy więc od prawdy. Rozpatrzmy najpierw równoważność zaproponowaną (w istocie) przez Fregego i Wittgensteina:

Zdania s można użyć do powiedzenia w sposób oznajmujący, że p (odtąd w skrócie: s znaczy, że p) wtedy i tylko wtedy, gdy to, czy s jest prawdą, zależy od tego czy p .

Zainteresowanie takimi formułami wiąże się na ogół z perspektywami wyjaśnienia za ich pomocą znaczenia w terminach prawdy³. Tu oczywiście nasze prawdziwe zainteresowania idą dokładnie w kierunku odwrotnym. Skoro jednak chcemy zrozumieć nieco lepiej pojęcie prawdy i sądzimy, że rozumiemy choć trochę, czym jest znaczenie oznajmujące (a tak jest z pewnością), wówczas jedną z rzeczy, której możemy spróbować, jest przesunięcie naszej uwagi z prawej na lewą stronę równoważności Fregego i poszukania jakichś rozjaśnień pojęciowych, które mogłaby ona zapewnić, przy czym tym razem nie chodziłoby o rozjaśnienie znaczenia oznajmującego za pomocą prawdy, lecz prawdy za pomocą znaczenia oznajmującego, gdyż to drugie traktujemy jako w pewnym, jakkolwiek skromnym stopniu zrozumiałe. Nie osiągniemy w ten sposób „analizy” prawdy⁴. Jednakże, gdyby nawet analiza taka była możliwa, to nie byłaby ona potrzebna do założonego przez nas celu. Wszystkim co musimy zrobić, by odpowiedzieć na nasze pytanie dotyczące etyki, jest ustalenie własności, które ma każde zdanie wyrażające prawdę, czyli (jak moglibyśmy powiedzieć w terminologii Fregego) znamion pojęcia *p r a w d z i y*⁵. Naturalnie równoważność Fregego jedynie wtedy nadaje się najlepiej do tych celów heurystycznych (tzn. najmniej

³ Sformułowania Fregego i Wittgensteinowskie znajdzie czytelnik w G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, I. 32; L. Wittgenstein, *Tractatus-logico-Philosophicus*, 4.022, 4.024, 4.061; *Philosophische Bemerkungen*, IV, 43. Dalsze rozwinięcia tych intuicji i nawroty do nich znaleźć można w M. Dummett, *Truth „Proceedings of the Aristotelian Society” 1959*; D. Davidson, *Truth and Meaning*, „Synthese” (17) 1967; J. McDowell, *On the Sense and Reference of a Proper Name*, „Mind” (85) 1977; tenże, *Truth-Conditions, Bivalence and Verificationism*, w: G. Evans, J. McDowell (eds), *Truth and Meaning: Essays in Semantics*, Oxford 1976.

⁴ Jedną z alternatyw analizy jest rozjaśnianie pojęć, tak jak je sobie wyobrażali Frege i Wittgenstein (o tym, że między ich odpowiednimi poglądami zachodzi ciągłość można się przekonać z artykułu M. Helme'a, *An Elucidation of Tractatus*, 3.263, „Southern Journal of Philosophy” (17) 1979, s. 323—334). Dla naszych obecnych celów dość rzec, że rozjaśnianie pojęcia polega tu na stosowaniu go w zbiorze sądów prawdziwych, w których występuje on w sposób interesujący i odkrywczy wraz z wyraźnymi towarzyszącymi mu pojęciami.

⁵ Fregego użycie terminu „cecha” pokazują np. wyjaśnienia, które podaje on w swoim eseju *Pojęcie i przedmiot*, w: G. Frege, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1977. Cechą pojęcia F jest cecha, którą posiada wszystko, co podpada pod F , tak więc cechy pojęcia F są pojęciami z tego samego poziomu, co F .

jest obciążona błędnym kołem), gdy pod uwagę bierzemy zdania, które całkowicie jednoznacznie kandydują do prawdy lub fałszu. Spodziewam się jednak, że intuicyjność owych znamion, do których w końcu dojdziemy wychodząc z tego miejsca, które proponuję, następnie zaś pytając, jakie cechy w sposób zgodny i bezsporny uważa się za cechy konieczne prawd, zmniejszą w dużym stopniu ryzyko, na które bylibyśmy narażeni, gdybyśmy już na samym początku przesądzieli całą kwestię wiarygodności lub niewiarygodności kognitywizmu moralnego (przez kognitywizm moralny rozumiem doktrynę, że wszystkie sądy moralne, które warto żywić mogą być przedmiotem wiedzy i aspirują do statusu prawdy w pełnym tego słowa znaczeniu). Kiedy już bowiem odnajdziemy te znamiona, to ich związek z własnością prawdy uchwycimy w sposób intuicyjny i bezpośredni. I bez względu na to jak trudne okaże się rozstrzygnięcie naszego pytania, będziemy mieli okazję spojrzeć w nowy sposób na to, od czego *zależy*, czy sądy moralne mają te znamiona.

3. Nasza równoważność Fregowska pomoże nam jednak wyjaśnić, czym jest prawda i jakie są jej znamiona jedynie wtedy, gdy będziemy gotowi, przynajmniej na razie, traktować naszą formułę jako punkt wyjścia do rozjaśnienia *jednocześnie* znaczenia oznajmującego i prawdy, jeśli formułę tę poprawimy w świetle pewnych zupełnie ogólnych zastrzeżeń.

Pierwsze z tych zastrzeżeń jest następujące. To czy zdanie „jest tutaj zimno” jest prawdziwe, może zależeć w pewien nieistotny i niezbyt fortunny sposób od tego, czy w zeszłym tygodniu był tu hydraulik. Jednakże zdanie to *nie znaczy*, że hydraulik nie przyszedł.

Chcąc zapewnić zachodzenie równoważności wydaje się, że musimy się odwołać do idei zależności *semantycznej*. Przyjęcie tego i uznanie, że zależność ta musi być zależnością semantyczną, byłoby zgodne z bardzo słabym pojęciem „rozjaśnienia”. Zanim jednak uznamy ten defetystyczny wniosek, możemy spróbować czego innego.

Opierając się na sformułowanej przez Tarskiego koncepcji teorii prawdy dla danego języka przedmiotowego *L*, która jest instrumentem *par excellence* generowania warunków prawdziwości-w-*L* zdań języka *L*, przepiszmy prawą stronę równoważności Fregowskiej w taki sposób, by otrzymać:

s można używać do mówienia w sposób oznajmujący w języku *L*, że *p* wtedy i tylko wtedy, gdy konsekwencją poprawnego ujęcia prawdy w języku *L* jest to, że *s* jest prawdą w *L* wtedy i tylko wtedy, gdy *p*.

Jeśli formułę tę przeczytamy tak jak została ona zamierzona, to jest ona

całkowicie wierna Fregowskiej koncepcji znaczenia. Ale oto jednak istnieje, rzecz jasna, jeszcze inne koło, które musimy uwzględnić. Jest bowiem tak, że nawet, jeżeli możemy zamiast niego zakreślić większe koło, to owo większe koło może stanowić bardziej owocną podstawę rozjaśnienia znamion prawdy. Czym jest ujęcie lub teoria orzecznika „prawdziwy-w-L”? Otóż niezależnie od tego czym jest ona jeszcze lub jakie są inne jej zadania, musi ona ustalić ekstensję orzecznika „prawdziwy-w-L” w sposób nieprzypadkowo poprawny, a zarazem taki, który nie zależy od prawdziwości jakiegokolwiek zdania języka przedmiotowego. W takim jednak wypadku albo Tarskiego teoria prawdziwości-w-L musi postulować dla każdego zdania s języka przedmiotowego równoważność kształtu:

Zdanie „śnieg jest biały” jest prawdziwie-w-L wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały,

albo (jeszcze lepiej) teoria prawdziwości-w-L musi dostarczyć aksjomatów, które są potrzebne do wyprowadzenia takiej równoważności Tarskiego dla każdego zdania s języka przedmiotowego; w obu zaś przypadkach zdanie metajęzykowe użyte po prawej stronie „wtedy i tylko wtedy, gdy” musi znaczyć to samo, co zdanie cytowane po lewej stronie⁶. Inaczej mówiąc (tak jak Tarski w swoim sformułowaniu „Konwencji T”) musi ono je t ł u m a c z y ć. (Jeżeli teoria prawdy w L nie powstanie właśnie w ten sposób, to wówczas prawidłową ekstensję predykatu prawdziwości-w-L uzyskamy jedynie przypadkiem, bądź teoria nasza nie zachowa należytej neutralności w stosunku do tego, które zdania języka przed-

⁶ Por. A. Tarski, *The Concept of Truth in Formalized Languages*, w: tenże. *Logic, Semantics and Metamathematics*, Oxford 1956, rozdz. 3. Równoważności te nazywam równoważnościami Tarskiego, chcąc odróżnić je od ogólnej równoważności fregowsko-wittgensteinowskiej i jej wariantów, które są wybranym przez nas narzędziem rozjaśniania pojęć znaczenia (*simpliciter*) i prawdy (*simpliciter*).

W zrozumieniu użyć, do których zaczęto wprzęgać teorię Tarskiego począwszy od lat sześćdziesiątych, w dużym stopniu pomaga bardziej uważne, niż czynił to sam Tarski, rozróżnienie dwóch odrębnych jego osiągnięć. Istnieje ogólne podejście Tarskiego do definicji orzecznika „prawdziwy w L” dla dowolnego języka przedmiotowego L (jego, jak można powiedzieć, teoria teorii prawdziwości w L) wraz z uzasadnieniem, które podaje on dla takiej definicji, jego kryterium adekwatności materialnej itd. Można by to nazwać ogólną aparaturą pojęciową Tarskiego, a nawet jego filozofią prawdy. Jednakże Tarski wykazuje również praktycznie, w jaki sposób spełnić kryterium adekwatności, kreśląc definicję prawdziwości w L dla konkretnego języka L (jak np. w wybranym przez Tarskiego przypadku testującym: języku elementarnej algebry klas). W tym drugim zadaniu Tarski zakazuje użycia pojęć semantycznych, jednakże pojęcie znaczenia nie jest zakazane w filozofii prawdy Tarskiego. Świadczy o tym występowanie słowa „przekład” w Tarskiego Kryterium Adekwatności Materialnej dla definicji orzecznika „prawdziwy w L” języka przedmiotowego L („konwencja T”).

miotowego są prawdziwe). I tu oczywiście ujawnia się wspomniane wcześniej koło. Wyszło bowiem na jaw, iż nie możemy powiedzieć co rozumiemy przez „poprawne ujęcie (lub teorię) prawdziwości-w-L” nie używając po cichu niewyjaśnionych dotąd wyrażen „znaczy” lub „tłumaczy” lub jakiegoś ich synonimu. Zważywszy szczególne cele Tarskiego (z których żaden nie zależy od rozjaśnienia znaczenia oznajmującego) trudność ta nie czyni mu zbyt wielkiej szkody; w sposób wyraźny uwzględnia ją zresztą w jego kryterium materialnie adekwatnej teorii prawdy dla języka przedmiotowego⁷. Stanowi ona jednak przeszkodę dla sposobu, w jaki my chcielibyśmy wykorzystać ideę Tarskiego, udaremniając naszą pierwszą próbę poprawienia Fregowskiej koncepcji znaczenia jako warunku prawdziwości. Proponując naszą poprawkę musimy być zdolni powiedzieć, co jest teorią prawdziwości-w-L dla dowolnego języka *L*. To właśnie jest ceną rozwiązania trudności, która pojawia się już na samym początku, przez wyraźne odwołanie się do ujęcia (lub teorii) prawdziwości-w-L.

Zanim jednak spróbujemy rozwiązać tę trudność w inny sposób, powiedzmy sobie jasno, iż trudność ta, polegająca na tym, że idea znaczenia tkwi już w samej idei teorii prawdy, nie jest raczej argumentem przeciwko poprawności naszej równoważności Fregowskiej. Jeżeli nawet pewne jej użycie zakłada błędne koło, to równoważność ta odnotowuje ważny fakt dotyczący znaczenia i prawdy. Nie jest też wykluczone, że nic w tym wszystkim nie psując moglibyśmy pozbyć się kłopotu w inny sposób, gdybyśmy naszą równoważność przekształcili raz jeszcze w sposób bardziej radykalny i ideę znaczenia, która czai się po prawej stronie równoważności, zastąpili czym innym.

Spróbujmy się więc przekonać, czy potrafimy sprawić, by idea rozumienia ludzi, mająca mniej specyficznie semantyczny, choć nieredukowalnie społeczny charakter, zastąpiła ideę znaczenia i rozważmy następującą, poprawioną neofregowską równoważność⁸:

zdania *s* można użyć do powiedzenia w sposób oznajmujący w języku *L*, że *p* wtedy i tylko wtedy, gdy dla każdej teorii Θ , która razem z antropologią opisową pozwala w sposób właściwy i całościowy zrozumieć sens wspólnego życia i zachowania osób mówiących

⁷ Tarski może się zgodzić z tą uwagą, ponieważ wynika z niej, że definicja prawdziwości w *L* dla danego *L* musi korzystać z pojęć semantycznych. Wynika z niej tylko to, że teoria definicji prawdy i kryterium oceny takich definicji musi się tymi pojęciami posługiwać.

⁸ Interpretacja ta opiera się w szczególności na ideach, które można znaleźć w pracy: D. Davidson, *Radical Interpretation*, „Dialectica” (27) 1973; Grandy, *Reference, Meaning and Belief*, „Journal of Philosophy” (70) 1973; J. McDowell, *On the Sense*.

językiem L i która pozwala go lepiej zrozumieć niż jakakolwiek rywalizująca z nią kombinacja złożona z alternatywnej teorii prawdy i alternatywnej antropologii opisowej, można wywieść z Θ , że s jest prawdą w L wtedy i tylko wtedy, gdy p ⁹.

Przez antropologię opisową musimy tutaj rozumieć sposób opisywania i rozumienia (w najszerszym sensie), który korzysta z pełnego zestawu zwykłych predykatów orzekanych o podmiotach ludzkich, cech środowiska, które odbijają się na tych podmiotach oraz zdarzeń, które uchodzą za działania i zachowania tych podmiotów; dąży on, by w odpowiedzi na okoliczności, do których zaliczamy mowę i zachowanie podmiotów, rozdzielić predykaty tych i innych rodzajów między cechy rzeczywistości, stany myślowe w taki sposób, że: (1) nastawienia pragmatyczne, które przypisuje on podmiotom określając treść tych nastawień, są zrozumiałe zarówno pojedynczo, jak i łącznie w świetle prawdziwych opisów, za pomocą których antropologia charakteryzuje rzeczywistość, na którą wystawione są — jak zakłada antropologia — owe podmioty (lub ich informatorzy) lub informatorzy ich informatorów; (2) działania (w tym działania polegające na mówieniu), które przypisuje ona podmiotom są zrozumiałe w świetle nastawień pragmatycznych, które ona im przypisuje¹⁰.

Tym co sobie tutaj wyobrażamy, jest stopniowy proces opierający się na metodzie prób i błędów, w który antropologia opisowa wchodzi nie odwołując się początkowo do jakiegokolwiek teorii prawdy w L , lecz później jest coraz bardziej uzależniona od konstrukcji teorii prawdy w L , gdyż dążymy wówczas do coraz bardziej szczegółowego i subtelnego rozumienia w naszych interpretacjach mowy, myśli i zachowania osób mówiących danym językiem, interpretacjach, które gotowi jesteśmy przyjąć. Wówczas oczywiście definicja prawdy w L i antropologia opisowa, z którą została ona skorelowana, będą powstawały równocześnie, równocześnie też będą poprawiane i równocześnie będą testowane na tle rywa-

⁹ Ściśle rzecz biorąc winniśmy żądać, by równoważność mówiąca iż s jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy p — równoważność Tarskiego, którą wykorzystuje równoważność Fregowska — dała się wywieść z Θ za pomocą pewnej kanonicznej, najkrótszej procedury dowodowej, która w systematyczny sposób usuwa słownictwo semantyczne i w którymś miejscu się zatrzymuje, gdyż nie chcemy w rezultacie otrzymać równoważnika logicznego s (np. prawdziwościowego), który nie z n a c z y tego samego, co s .

Skoro prawda jest własnością wypowiedzi i poszczególnych sądów, znaczenie zaś własnością typów zdaniowych i ich składników, to związek między nimi należy bardziej usystematyzować. Por. M.K. Gavies, *Meaning, Quantification, and Modality*, London 1981, s. 36.

¹⁰ Zob. też w tym kontekście J. McDowell, *On the Sense*; dalsze sugestie zob. również D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Oxford 1980, s. 222.

lizujących z nimi par. Jest też równie oczywiste, że równoważność Fregowska w swojej obecnej formie musi dziedziczyć wszystkie znane trudności idei rozumienia, wyjaśniania, czynienia zrozumiałym, rzutowania za pomocą wyobraźni, czy utożsamiania, rozpoznawania, *Verstehen* i całej reszty. Trudności te zresztą i tak tam tkwią, a w ramach tej nowej aparatury pojęciowej możemy nawet rzucić na nie nieco nowego światła.

4. Tyle o prawdzie i znaczeniu i ich związkach. Jak jednak możemy przekształcić ustalony w ten sposób między nimi związek w jakąś inną płodną pojęciowo relacją wiążącą się z naszym pytaniem wstępnym: Jakie są znamiona pojęcia *p r a w d z i w y*?

Oto propozycja. Jeżeli dysponujemy pewnego rodzaju rozumieniem wszystkich innych pojęć, które występują w sposób istotny w tym nowym i inaczej sformułowanym ujęciu związku między znaczeniem-w-*L*, a prawdą-w-*L*, wówczas jeżeli spojrzymy na te idee tak jak one wzajemnie funkcjonują, to mogą nam one wiele powiedzieć na temat tego, czego chcemy się dowiedzieć. Jest tak dlatego, że równoważność Fregowska pozwala nam na ustalenie własności, do której scharakteryzowania musi dążyć każda teoria, jeśli chce się ona połączyć z antropologiczną charakterystyką życia i zachowania osób mówiących językiem *L* w celu ustalenia, co znaczą zdania języka *L* i jeżeli połączenie to ma pozwolić na lepsze zrozumienie całego sensu tego życia i zachowania niż jakiegokolwiek inne połączenie teorii i antropologii. Pytanie, które musimy zadać brzmi: Jakie muszą być zdania prawdziwe (jakie muszą one mieć własności), jeżeli własność zdania polegająca na tym, iż w języku *L* można powiedzieć, że *p*, sprowadza się do tego, iż z najlepszej (lub jednej z kilku najlepszych) teorii rozumienia sensu życia wynika równoważność Tarskiego o kształcie „*s* jest prawdziwe w *L* wtedy i tylko wtedy, gdy *p*”?

Wydaje się, że do tej pory zajmowaliśmy się jedynie prawdziwością-w-*L* i że nasz problem ograniczony był do pytania: Jakie muszą być własności prawdy ograniczonej do zdań *L* i jakimi własnościami musi owa prawda ograniczona do języka *L* obdarzyć te byty, którym ona przysługuje? Najwięcej co możemy na tej drodze uzyskać to stwierdzenie, iż własność φ jest znamieniem prawdziwości-w-*L*, jeżeli posiadanie własności φ przez wypowiedzi prawdziwe w *L* jest warunkiem *sine qua non* tego, by orzecznik prawdziwości w *L* odegrał wspomnianą rolę w interpretacji zdań oznajmujących języka *L*. Jednakże musimy zauważyć, że *L* w wyrażeniu „prawdziwy-w-*L*” jest zmienną. Mówimy o tym, jakie są *arbitralne* ograniczenia na użycie wyrażenia „prawdziwy”: i nie możemy o nich mówić nie przyjmując założeń co do tego, czym jest to, co one ograniczają, czyli właśnie samej prawdy.

5. Jeżeli nasze podejście ma jakąkolwiek teoretyczną zaletę, to sądzę, iż winniśmy oczekiwać, iż w odniesieniu do pojęcia prawdy winny być prawdziwe następujące zdania¹¹:

- (1) Prawdziwość jest podstawowym wymiarem oceny zdań twierdzących lub oznajmujących i takich zdań, za pomocą których można zdawać sprawę z czyichś sądów;
- (2) Jeśli wypowiedź *s* jest prawdziwa, wówczas w sprzyjających warunkach *s* wywoła zbieżność sądów, a najlepsze wyjaśnienie istnienia tej zbieżności sądów wymagać będzie tego, by *s* było prawdziwe;
- (3) Prawda jest taką własnością, iż każda wypowiedź, która tę własność posiada (lub nie posiada), posiada ją (lub nie posiada) niezależnie od tego, czy wypowiedź ta stała się przedmiotem czyjegoś sądenia;
- (4) Każdy sąd prawdziwy jest prawdziwy ze względu na coś;
- (5) Jeżeli zdanie *s*₁ jest prawdziwe i *s*₂ jest prawdziwe, wówczas prawdziwa jest ich koniunkcja.

6. C e c h a 1. Załóżmy, że prawda nie jest podstawowym wymiarem oceny zdań oznajmujących i że w praktyce osób posługujących się danym językiem nie ma nic co podtrzymywałoby ideę, iż w stosunku do nich jest normą, by w tym co mówią, dążyli do prawdy. Wówczas w okolicznościach najbardziej standardowego nawet rodzaju, wypowiedzenie jakiegos zdania nie dałoby nawet najslabszej podstawy do oczekiwania, iż mówiący naprawdę wierzy w to co mówi. Wtedy jednak nie byłoby niczego, co wiązałoby wypowiedzi z tym jedynym czynnikiem, który mógłby im nadać interpretację niezależną od wsparcia empirycznego, mianowicie to w co byłoby rozsądne dla każdego wierzyć, gdyby był on w tej samej sytuacji co ten podmiot i był wystawiony na działanie tych samych czynników, na których działanie wystawiony jest ów podmiot.

Argumentacja ta opiera się, podobnie jak wszystkie moje pozostałe argumenty, przynajmniej na trzech założeniach:

- a) nie może istnieć coś takiego jak znaczenie, jeżeli nie istnieje możliwość interpretacji podmiotów przez interpretatorów (i interpretatorów przez podmioty);
- b) podmioty interpretujące muszą na siebie nawzajem patrzeć jak na strony, które wiąże pewna, niezbyt wprawdzie uchwytna, norma racjonalności, od której wszystkie odejścia wymagają *prima facie* wyjaśnienia;

¹¹ Swoje argumenty na rzecz tych twierdzeń wysunąłem gdzie indziej, tutaj po prostu poddaję je korekcie i podsumowuję. Por. *What would be a substantial theory of truth?* i *Truth and Interpretation*. Starając się ustalić związek między prawdą jako taką a obiektywnością jako taką, próbowałem odpowiedzieć na niektóre uwagi Anthony Price'a w jego *Varieties of Objectivity and Values*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, LXXXII 1982—1983.

c) idea takiej formy racjonalności zawiera ideę informacji, w której rozróżnienie między informacją dobrą a złą ma swoją racjonalną kulminację w sądzeniu. Skoro przekazywanie tego, co jest przedmiotem sądzenia w sposób widoczny wyróżnia się wśród funkcji języka, to nie jest z pewnością dziełem przypadku, jeżeli idei sądzenia przypada odegranie tej roli w organizowaniu wysiłków interpretatorów dążących do ustalenia tego, co zostało powiedziane.

Cecha 2. Sprawia ona wrażenie uniku. Jeżeli zdanie, o którym sądzimy, iż musi być nadal przedmiotem naszego twierdzenia, nie spełni tak — wydawałoby się — nieuchwytnego i wątpliwego warunku, to musi być w tym coś godnego uwagi¹².

Spróbujmy po pierwsze porzucić na chwilę interpretację i pomyślny o tym niejako od wewnątrz. Załóżmy, iż jestem przekonany, że coś jest tak a tak. Wówczas niepokoi mnie, jeśli nikogo nie udaje się skłonić, by się ze mną zgodził. Dlaczego? Otóż, jeżeli coś jest takie a takie, to albo musi ono wywrzeć na innych wrażenie w taki sam sposób, w jaki wywarło ono na mnie, albo będę w zasadzie musiał wyjaśnić niedostępność tego stanu rzeczy dla wszystkich innych. (Jeżeli potrafiłbym to wyjaśnić, wówczas okazuje się, iż powstała niezgoda nie powinna była mnie martwić). Gdyby nie było żadnych widoków na to, że argumenty oparte na tym, co skłoniło mnie do myślenia, iż jest prawdą, że jest tak a tak, mogę w sposób nieprzypadkowy zapewnić zgodność opinii co do tego czy p , to nie miałbym żadnego sposobu obrony przeciwko myśli, że po prostu nie miałem racji lub że nie było o co się spierać. W tym jednak wypadku trudno byłoby zrozumieć w jaki sposób społeczność mówiących mogłaby uważać albo zdanie s albo jego negację jako adekwatny sposób wyrażenia jakiegoś sądzenia i trudno wyobrazić sobie, w jaki sposób interpretator mógłby ich traktować jako żywiących takie przekonania.

Po drugie wracając już do problemu interpretacji, spójrzmy na całą sprawę od zewnątrz. Przypuśćmy, że mamy zdanie podmiotowo-orzecznikowe „element t jest F ”. Chcąc zinterpretować to zdanie, ktoś kto jeszcze nie wie co ono znaczy, musi odnaleźć nastawienie pragmatyczne takie jak sądzenie, do którego wyrażenia nadaje się to zdanie lub jego negacja, a następnie ustalić z jakim warunkiem to nastawienie pragmatyczne jest związane lub musi mu podlegać, by zachodziło ono bądź nie zachodziło. Sądzenie bowiem, iż pewien element t jest F , po to, by było ono sądzeniem, musi być zarówno *en rapport* z elementem t jak i zdolne do rozstrzygnięcia, czy element t ma naprawdę własność F . (Gdyby pewien stan

¹² Niektóre problemy mogą być niepoznawalne. W tym wypadku nie ma dostatecznie sprzyjających warunków badań. Twierdzenie, iż cecha 2 jest cechą prawdy pozostawia otwartą kwestię, czy takie sprzyjające warunki zawsze istnieją.

myślowy był zupełnie obojętny wobec tego, czy dany element t ma naprawdę własność F , to stan ów nie byłby sądem, że element t jest F).

Oto teraz, jak już widzieliśmy, podmiot lub interpretator muszą spróbować traktowania innych podmiotów jako stale przystosowujących swoje sądy do czegoś — jako nieustannie reagujących na kontury tej czy innej rzeczywistości (a niekiedy reagujących na jakiegokolwiek zmiany w tych konturach)¹³. Jeśli jednak traktujemy inne podmioty w tego rodzaju sposób, wówczas fakt nieuchwycenia przez te podmioty pewnej prawdy danej im do uchwycenia, jest tym co domaga się wyjaśnienia, np. przez odwołanie się do niedostatków poznawczych podmiotów lub przez odwołanie się do niesprzyjających warunków badań. Tak więc im lepsze mamy wyobrażenie o warunkach badań, tym bardziej tajemnicze musi się zdawać, że nie została osiągnięta żadna zbieżność opinii w kwestii sądu, że jakiś element t jest F — czy element t naprawdę jest F . I tutaj trzeba koniecznie zauważyć, iż owa zbieżność sądów, o którą nam chodzi — zbieżność, której brak musielibyśmy wyjaśnić — nie jest zwykłą intersubiektywnością lub zgodnym chórem, w którym każdy nowy przyłączający się głos śpiewa nutę, w trakcie śpiewania której się przyłączył, jedynie dla samej zgodności, wzmacniając w ten sposób głosy, które już tę nutę śpiewają. Jeżeli zgodność w obrębie przekonania, iż element t jest F , ma być istotna dla prawdy — jeśli ma to być interesująca, godna uwagi zbieżność sądów, której wymaga prawda, wówczas tym, co nadaje sądom taką pozycję i pozwala ją utrzymać, musi być co najmniej fakt, że element t jest naprawdę F . Jeżeli zaś zechcemy się obejść bez języka „faktów”, co jak musimy wykazać, jest możliwe, to możemy powiedzieć, iż mamy tu do czynienia z istotną dla prawdy zbieżnością sądów, przy czym sformułowanie najlepszego wyjaśnienia zbieżności co do danego sądu wymaga przesłanki, z której wynika, iż element t jest rzeczywiście F i wyjaśnienie to straciłoby po prostu swoją prawomocność bez tej przesłanki. Można też powiedzieć, bardzo nieznacznie rozluźniając tę formułę i abstrahując od przykładu, że mamy tu do czynienia z tego rodzaju zbieżnością w zakresie danego sądu, której wymaga prawda i w przypadku której najlepsze wyjaśnienie tej zbieżności w zakresie sądu, że p , jest sprzeczne z jakimkolwiek zaprzeczeniem ze strony wyjaśniającego, iż zachodzi p ¹⁴.

¹³ Oczywiście konstrukcja, którą próbujemy tu przeprowadzić nie wyznacza żadnych *a priori* ograniczeń na to, co moglibyśmy uważać za rzeczywistość lub za jej kontury. Nie może ono wyznaczać takich ograniczeń, jeśli ma się z niej wyłonić jakiegokolwiek nieuprzedzone rozumienie tego, co może uchodzić za fakt obiektywny lub za część rzeczywistości.

¹⁴ Istnieje pewna postać Argumentu z Iluzji, która zależy, jak się zdaje, od idei, że gdyby jakaś rzecz była naprawdę F , to wówczas nie wydawałaby się ona komukolwiek *nie-F*. Sama idea jest absurdalna. Być może jednak Argument ten

Cecha 3. Odkrywanie treści zdania *s* zakłada zazwyczaj to, iż wiążemy je, bądź jego negację, z sądem, co do którego interpretator może sobie wyobrazić znalezienie dostatecznego rodzaju podstaw, by przypisać je podmiotom. Ale skoro tak, to pojawi się interesujące oddziaływanie między wymaganiami pojęciowymi nałożonymi na proces ustalania sądu a wymaganiami, które my nakładamy na to, by zdanie wyrażało coś, co może stać się przedmiotem sądu; rozpatrzenie zaś tego oddziaływania wskaże, iż prawdziwość sądu nie może polegać (nawet w wypadku czyjegós sądu, iż ten ktoś czuje ból, który to sąd moglibyśmy traktować jako kontrprzykład dla naszej trzeciej tezy) li tylko na tym, iż dany sąd jest przedmiotem sądenia. Gdyby tak było, to wówczas interpretator nie mógłby odkryć żadnej treści w przypadku danego sądu¹⁵.

Cecha 4. Sformułowanie cechy 4 streszcza po prostu sformułowania cech poprzednich.

Cecha 5. Argumentacja za cechą 5 idzie podobną drogą, co argumentacja na rzecz cechy 3. Przypuśćmy, że zdanie *s* byłoby interpretowane w sposób, który czyniłby je odpowiednim do wyrażenia sądu, że *p* a *s'* byłoby interpretowane w sposób, który czyniłby je odpowiednim do wyrażenia sądu, że *q*. Przypuśćmy też, że cecha 5 nie byłaby znamieniem prawdy. Wówczas interpretacja nie mogłaby się opierać na założeniu, że sądy, za pomocą których *s* i *s'* miałyby być interpretowane, same podlegają zasadzie, że ten kto sądzi, że *p*, a także sądzi, że *q*, jest zobowiązany albo do wierzenia, że (*p* i *q*) albo do zakwestionowania swojej wiary w jeden lub drugi człon koniunkcji. Nie jest zasadą uniwersalną (a tym bardziej analityczną), że jeśli *A* sądzi, że *p* i *A* sądzi, że *q*, wówczas, że *A* sądzi, że *p* i *q*. Jest jednak normą racjonalnego sądenia, że jest się z o b o w i ą z a n y m do poddania swoich sądów temu wymagananiu i interpretacja sądów jako sądów musi zakładać, iż sąd podlega tej zasadzie. Nastawienia pragmatycznego, którego nie moglibyśmy w żaden sposób traktować jako podlegającego temu wymagananiu, nie mogli-

czerpie swoją atrakcyjność z jakiejś pogmatwanej intuicji, iż naprawdę funkcjonuje on dzięki zasadzie dużo słabszej (w rzeczywistości zbyt słabej, by Argument z Iluzji działał), lecz dużo bardziej wiarygodnej. Jest to zasada (która wydaje się co najmniej składnikiem konstytutywnym tego, co powinniśmy rozumieć przez rzeczywistość lub coś, czemu mogą odpowiadać czyjeś sądy), że jeśli jakaś rzecz jest naprawdę *F*, wówczas będzie ona dążyła do wydawania się *F* jakiemukolwiek spełniającemu pewne warunki arbitrowi, a jeśli nie będzie się mu wydawała *F*, to wówczas fakt ten domaga się na pierwszy rzut oka wyjaśnienia. © osobliwości argumentu z iluzji pisze M. Burnyeat, *Conflicting Appearances*, „Proceedings of the British Academy” 1979—1980.

¹⁵ Nieco światła na to stanowisko, iż to właśnie narzuciłoby nam szczególnie przypadek tzw. wypowiedzi „performatywnych”, rzuca J. Jack, *Stating, Asserting and Otherwise Subscribing*, „Philosophia” December 1981.

byśmy uznać za sądzenie. Być może więc winniśmy spojrzeć na świeżo na ową na przemian banalną i tajemniczą zasadę, że wszystko, co jest prawdą (niezależnie od tego jak do tego dochodzimy), jest spójne ze wszystkim innym, co jest prawdą (niezależnie od tego jak do tego dochodzimy).

7. Oto koniec naszej okrężnej drogi. Cofnijmy się teraz w stronę naszego pytania pierwotnego. Czy jakiegokolwiek sądy moralne mogą mieć wszystkie znamiona prawdy?¹⁶ W p. 1 zwracałem uwagę, że pytanie to musimy rozbić na kilka części, gdyż sądy moralne tworzą klasę bardzo niejednorodną. Wydaje się jednak, iż zanim jeszcze przeprowadzimy ten podział, o idei zbieżności sądów należy powiedzieć nieco więcej rzeczy ogólniejszych. W jaki sposób sądy moralne (lub sądy estetyczne — te ostatnie mają szczególne cechy, które wymagałyby jednak odrębnego potraktowania) mogą dążyć do zbieżności w ten szczególny, interesujący sposób, który jak utrzymywaliśmy, jest warunkiem zwykłej prawdziwości prawdziwych zdań oznajmujących? W jaki sposób mogą istnieć „obiektywne” wartości i powinności, które wyjaśnią taką zgodność, jaką osiągamy w naszych sądach moralnych i estetycznych?

Otóż istnieje przynajmniej jeden ogólny sposób w jaki moglibyśmy spróbować wyobrazić sobie możliwość, iż sądy moralne wymagają tego rodzaju zbieżności sądów, jakiej wymaga prawda. Sposób ten jest analogiczny do sposobu, w jaki takiej zbieżności wymagają prawdy arytmetyczne. Istnieje zdumiewająca zgodność co do tego, że $7+5=12$; jeśli zaś wzniesiemy się na poziom ponadjednostkowy i poszukamy wyjaśnienia tej zgodności, wówczas tylko jedno wyjaśnienie może sprostać zadaniu. Trudno sobie wyobrazić, by suma 7 i 5 mogła być inną liczbą (pokaże to pełne wyjaśnienie). Ponieważ jakakolwiek inna odpowiedź niż 12 prowadziłaby do sprzeczności w arytmetyce, to nie ma nic dziwnego, iż przyśtawiamy właśnie na nią. Sądzimy, że $7+5$ równa się 12, ponieważ $7+5$ równa się 12.

Poprzez komplikowanie i osłabianie związków między „ponieważ” i „przyczyną” i między prawdą a „światem” przykłady takie osłabiają wpływ pewnych błędnych idei dotyczących tego, jakie wymagania muszą spełnić sądy moralne, by osiągnąć prawdę; i (przynajmniej moim zdaniem) na tym polega główna siła i znaczenie analogii między arytmetyką

¹⁶ Albo też stawiając nasze pytanie w jeszcze inny sposób, który jest równoważny tylko wtedy, gdy całą naszą wiarę kierujemy w stronę równoważności Fregeowskiej: czy znaczenie, które im przysługuje jest takie jak się wydaje, mianowicie oznajmujące? Nie mając potrzeby, nie skierowałem na nie całej swojej wiary (por. w tym miejscu p. 21 *ad init.* poniżej).

a etyką¹⁷. Ktoś jednak może ulec pokusie, by pójść dalej i twierdzić, że wbrew intencji samego Kanta, jego formalna teoria rozumu praktycznego w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* dostarcza właśnie tego, co może stanowić wsparcie tezy o zachodzeniu bliższych paraleli między arytmetyką a etyką. Sąd „On musi X” będzie prawdziwy tylko wówczas, jeśli dokonując działania X podmiot moralny działa zgodnie z subiektywną maksymą, co do której mógłby on zarazem chcieć, by dzięki jego woli stała się ona prawem powszechnym dla wszystkich istot racjonalnych, próba zaś sprawienia, by przedmiotem woli była negacja tej maksymy, prowadzi albo do „sprzeczności w pomyśleniu” lub „sprzeczności w woli” [424]. Skoro występujące w powyższym zdaniu słowo „mógłby” nie ma mieć charakteru psychologicznego, jego znaczenie zaś w żaden sposób nie powinno być zanieczyszczone egoizmem czy szczególnymi dążeniami lub preferencjami jakiegokolwiek poszczególnej jednostki — występują tu jedynie standardowe warunki konieczne zachodzenia intencji działania zgodnego z maksymą — to można wysunąć twierdzenie, że treść sądów tego typu da się testować za pomocą pewnej procedury *a priori*. Wspomniana treść będzie przesądzać o tym, że sądy, które przeszły ten test są odpowiednie do wywołania takiej samej zbieżności opinii wśród wszystkich ludzi racjonalnych, co sądy arytmetyczne. Kiedykolwiek jakiś sąd moralny lub ocena zachowania podmiotu moralnego wywołuje rzeczywistą zgodność poglądów, wówczas winniśmy być przygotowani, iż dojdziemy do wniosku, że najlepszym wyjaśnieniem owej zgodności poglądów jest to, że nic innego nie mogłoby być przedmiotem woli jako prawo obowiązujące wolę racjonalną.

Wydaje się to perspektywą kuszącą. Niestety jednak nie jest ona niczym więcej niż czystą możliwością z powodów, z którymi już Kant się zetknął („Maksymy działania mogą mieć charakter dowolny i są je-

¹⁷ Ta siła i znaczenie stają się oczywiste, gdy zdamy sobie sprawę, iż wyjaśnienie, iż „Ludzie na ogół sądzą, że $7+5=12$, ponieważ nie ma niczego innego do sądzenia”, nie angażuje przyczynowości w taki sposób, który zmuszałby teoretyka do absurdałnego postulowania, iż istnieje jakaś relacja przyczynowa między umysłami a ciągami liczb naturalnych. Tak dalece, jak uwzględnia się w takich wyjaśnieniach przyczynowość zachodzi ona jedynie między stanami myślowymi jak sądzenia, pomyślenia, aprobata, chęci (por. mój artykuł *Freedom Knowledge, Belief and Causality*, w: G. Vesey (ed.), *Knowledge and Necessity*, London 1970, zwłaszcza na stronie 142–143). Nie ma nic osobliwego w takich wyjaśnieniach, jeśli rozumiemy je zgodnie z tym czym one są.

O długo utrzymującej się błędnej interpretacji tego rodzaju wyjaśnienia pisze G. Harman, *The Nature of Morality*, Oxford 1977, s. 9–10; P. Benacerraf, *Mathematical Knowledge*, „*Journal of Philosophy*” (70) 1973. Wyrazu „osobliwy” używam tu jako aluzji do podanego przez Johna Mackie’go „argumentu z osobliwości”, także po to by mu się przeciwstawić. Por. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth 1977.

dynie ograniczone warunkiem zgodności z powszechnym prawodawstwem, które jest formalną zasadą działań"). Nie mamy żadnej gwarancji, że dla każdej sytuacji praktycznej istnieje jedna i tylko jedna istotna maksyma, co do której można by chcieć, by była ona prawem powszechnym dla wszystkich istot racjonalnych w tej sytuacji. Dopóki coś więcej nie zostanie powiedziane, nie mamy wcale pewności, że rozbieżne, a nawet pozostające ze sobą w konflikcie maksymy nie będą ze sobą rywalizowały o status odpowiedzi na pytanie „Co muszę zrobić?” Póki nie zlikwidujemy tej luki w argumentacji, nie możemy mieć pewności, iż prawdzie jako orzecznikowi sądów praktycznych przysługiwać będzie piąta cecha prawdy. I ponadto pamiętając o drugiej cesze musimy zauważyć, że najlepszym wyjaśnieniem jakiegokolwiek zgodności co do sądów praktycznych może okazać się takie, które uwzględnia czynniki kulturowe i nie widzi potrzeby, by teoretyk opowiedział się za prawdziwością sądu, co w innych przypadkach mogłoby być potrzebne¹⁸. Na przykład, jednym z ważnych składników takich wyjaśnień może okazać się jakaś teoria wyjaśniająca, dlaczego to właśnie pewna maksyma, uniwersalizowalna w sensie Hare'a, nie zaś inna, przyciągnęła uwagę podmiotu moralnego i została przezeń poddana testowi. Może się tak zdarzyć, iż teoretyk wcale nie będzie musiał powiedzieć *in propria voce* „najlepszym wyjaśnieniem zgodności co do tego, że *p*, jest to, iż nie ma nic innego co dałoby się pomyśleć w tej kwestii”. W tym wypadku podane przez teoretyka wyjaśnienie bardziej powszechnego uznania sądu, że *p*, zostawi mu zasadniczo nieumniejszoną swobodę negocjowania *p*.

8. Tyle na temat tego co należy zrobić i ogólnego charakteru trudności, które napotkać musi wszelki kognitywizm moralny. Obecnie jednak chcę skoncentrować się na dwóch przykładach szczegółowych. Chcąc lepiej zdać sobie sprawę z zalet i słabości kognitywizmu w jego nieograniczonej formie skoncentruję się wprawdzie na klasie sądów, które, jak się zdaje, sprawiają najmniej problemów, mianowicie nieogólnych, konkretnych sądach wartościujących w rodzaju „*X* jest piękny/zgrabny/śmieszny/hojny/okrutny (-a, -e)”. (Ponieważ wartościowania estetyczne są pod wieloma względami interesujące, dopuszczę tu niektóre z nich, niezależnie od tego jak głębokie mogą okazać się różnice między nimi a wartościowaniami moralnymi. Następnie przejdę do klasy, która prawdopodobnie stanowi największy problem dla wszelkiego uogólnionego kognitywizmu moralnego, mianowicie szczegółowych sądów praktycznych o szczególnych schematach „Muszę--”, „Nie wolno mi--”, „Wolałbym raczej--”, „On musi--”, „Jemu nie wolno--”, „Winien on raczej--”. (W schematach tych "--” winno być zastąpione przez bezokolicznik wiąż-

¹⁸ Por. tutaj G. Harman, *The Nature of Morality*, rozdz. 1.

żący się z danym czasem i miejscem i z sytuacją danego podmiotu moralnego). Opłaciliby się również zbadanie wielu innych klas (przede wszystkim chyba klasy twierdzeń dotyczących jednostkowej potrzeby i klasy twierdzeń ogólnych na temat cnót). Muszę mieć jednak nadzieję, iż jakiś konkretny kształt wyłoni się już na podstawie badań tych nielicznych przypadków.

9. W rozdziale 1 w swojej *The Nature of Morality* Gilbert Harman przedstawia uderzający kontrast między „testowalnością” sądów moralnych a testowalnością prawdziwości hipotez naukowych:

Jeśli idąc przez podwórko widzisz, iż grupa chuliganów oblała kota benzyną i podpaliła go, to wcale nie musisz dochodzić do wniosku, iż to co oni robią jest złe; nie musisz w ogóle w żaden sposób rozumować: widzisz, że to jest złe. Powstaje jednak pytanie, czy twoja reakcja jest rzeczywiście spowodowana tym, że to co widzisz jest złe, czy jest ona po prostu przejawem twojego „poczucia” moralnego, „poczucia”, które nabyłeś, być może, wskutek swojego wychowania moralnego?

Harman twierdzi, iż w tej mierze w jakiej zachodzi druga ewentualność, mamy tu do czynienia z istotnym przeciwieństwem hipotez naukowych. Naukowiec dostrzega smugę pary w komorze Wilsona i orzeka „tędy przesuwają się protony”. Naukowiec uważa, iż zaobserwował proton, ponieważ najlepszym wyjaśnieniem jego wzrokowego doznania jest to, iż w komorze rzeczywiście występuje smuga pary, a najlepszym wyjaśnieniem teoretycznym samej smugi pary jest proton¹⁹. Załóżmy teraz, dla kontrastu, iż powiadamy, że w przypadku podpalenia kota zarówno ty, jak i ja widzimy po prostu, że czyn ten jest zły. Lub inaczej, ponieważ „zły” nie jest predykatem czysto wartościującym, my zaś chcemy się skoncentrować najpierw na takich predykatach, przypuścimy, iż powiadamy że ty i ja po prostu widzimy nieczułe, niepotrzebne i pozbawione wyobraźni okrucieństwo tego działania. I przypuścimy, że pokusimy się

¹⁹ Nie tylko to Harman mógłby dodać, że poznawczy stan sądenia na temat protonów, który ma być sądem wynikającym z obserwacji jest niekontrowersyjnym kandydatem do poprawności obiektywnej lub zwykłej prawdy właśnie dlatego, iż jest on tego rodzaju stanem, który można wyjaśnić i który ponadto skłania nas do wyjaśnienia go jako opartego na obserwacji, której z kolei nie można poprawnie wyjaśnić nie odwołując się do protonów. Sens takiego uzupełnienia polegałby na wykazaniu związku między rozważaniami Harmana o obserwalności a posunięciami w związku z drugą cechą prawdy. W tym, co nastąpi, zbadamy analogię, która ze względu na wyjaśnienie zachodzi między założeniem istnienia takich bytów jak protony a założeniem istnienia takich bytów jak własności czy nominaty predykatów. Pogląd, który mam na to ostatnie zagadnienie znajduje czytelnik w mojej notatce *The Sense and Reference of Predicate Expressions*, „Philosophical Quarterly” July 1984. Por. też przypis 20 do eseju V.

o twierdzenie, iż można nas traktować jako osoby, które widzą to okrucieństwo, ponieważ najlepszym wyjaśnieniem naszej reakcji na tę sytuację jest rzeczywiście nieczułe, zbędne i pozbawione wyobraźni okrucieństwo postępowania chuliganów. Wówczas jednak Harman powie, iż przeciwko tej hipotezie wyjaśniającej można wysunąć zastrzeżenie, iż najlepsze wyjaśnienie tego, że widzimy tę sytuację w ten sposób może całkowicie się obyć bez twierdzenia, że działanie to było złe, nieczułe lub niepotrzebnie okrutne. Harman bowiem powiada, iż naszą reakcję na to, co spostrzegamy należy wyjaśnić naszym „nastawieniem psychologicznym”. Dane działanie posiadało np. pewną niewartościującą własność Φ , Φ zaś jest taką własnością, którą obserwatorów takich jak ty i ja nauczono się brzydzić. Tak więc owe domniemane własności moralne sposobu, w jaki potraktowano kota są po prostu nieistotne dla pytania, dlaczego na to postępowanie patrzymy tak a nie inaczej. To że widzimy je w ten sposób rzuca światło jedynie na stan i charakter twojej i mojej wrażliwości moralnej. („Nie wydaje się, by istniał sposób, w jaki dobro lub zło jakiejś sytuacji mogło mieć wpływ na twój aparat percepcyjny”; czy też — znowu słowami Harmana — „Zasady moralne mogą dopomóc nam w wyjaśnieniu, dlaczego podpalenie kota przez dzieci było c z y m s z ł y m, jednakże zasady moralne nie mogą, jak się wydaje, pomóc nam w wyjaśnieniu, dlaczego myślimy, iż są one złe”).

10. Jest to trudny do odparcia sposób kontrargumentacji, a ponadto jest on zbieżny z przyjętym przez nas podejściem do problemu prawdy. Najważniejszym, palącym wręcz pytaniem, od którego musimy zacząć, jest to, na ile przekonujący jest kontraargument, gdy sądowi postrzeżeniowemu nadamy kształt „postępowanie to cechowało nieczułe okrucieństwo”? Odwołanie się przez Harmana do tego, czego nas nauczono rodzi pytanie, dla czego nas tak nauczono i czy zwyczaje i instytucje, które tworzą kontekst kształcenia, nie stanowią same w sobie odpowiedzi na coś co istnieje obiektywnie (czego odkrycie dostępne jest każdemu lub przynajmniej każdemu, kto jest odpowiednio do tego nastawiony). Porównaj to z odpowiedzią na pytanie, dlaczego zostaliśmy nauczeni, że $7+5=12$.

Po drugie, jak właściwie przebiega wyjaśnienie alternatywne? Po to by sprostano ono temu, co należy tu wyjaśnić, potrzebna byłaby jakaś teoria ogólna, ta zaś musiałaby ustawić naszą konkretną reakcję na to, co zrobili chuligani w jakiejś relacji do naszych reakcji na cały różnorodny zbiór zdarzeń, których jedyną wspólną własnością jest to, iż są one do pewnego stopnia okrutne (kusi nas przynajmniej, by tak powiedzieć). Cóż bowiem wszystkie te działania mają ze sobą wspólnego? Ktoś daje dziecku po nosie, dworzanie porywają córkę Rigoletta, chuligani podpa-

lają kota...). Niezależnie od tego czym jeszcze taka teoria mogłaby być lub jakie funkcje spełniać, wydaje się, iż musiałyby ona traktować stany psychiczne jej podmiotów moralnych nie w izolacji, lecz w sposób, który byłby konsekwencją stworzenia przekonującej teorii całego zbioru przedmiotów, które zapoczątkowują lub wywołują owe różne stany. I wydaje się pewne, jeśli uwzględnimy bardzo subtelne rozróżnienia dokonywane przez rzeczywiste podmioty ludzkie, iż teoria ta nie mogłaby nie uwikłać się stosunkowo głęboko w klasyfikacje tych cech świata w ogóle (lub warunków środowiska), które wzbudzają to lub tamto uczucie lub sąd czy reakcję ze strony podmiotów. Należałoby wówczas opisać standard poprawności obowiązujący w danym okresie stosowania dowolnego predykatu etycznego czy estetycznego. A wydaje się, iż musiałby być on taki, by wynikało z niego potencjalnie kontrfaktyczne twierdzenie, że tego lub tamtego rodzaju przedmiot lub sytuacja spowodowałaby tego bądź innego rodzaju reakcję podmiotów na ów podmiot czy sytuację, gdyby podmioty te nie popełniły żadnego błędu. Jeśli byłoby to prawdą, wówczas psycholog, który stosowałby tę teorię, musiałby być w stanie wręcz zwrócić uwagę jego podmiotom na błędy i przeoczenia (przynajmniej w takim stopniu jak jeden normalny podmiot może zwrócić na coś uwagę drugiemu normalnemu podmiotowi).

W pewnym sensie teorię taką bardzo łatwo sobie wyobrazić, jeśli za pomocą określenia „teoria” zechcemy uwznioślić antropologię opisową, którą potrafimy naszkicować sami dla siebie samych. Jest ona bowiem czymś, czym już dysponujemy. Jeśli to jest jednak teoria, z której korzysta psycholog chcąc wyjaśnić naszą reakcję na postępowanie chuliganów, wówczas nie ma on zbyt wielu argumentów, by przeczyć, że tym, co prowokuje nasze reakcje, jest po prostu znieczulica i okrucieństwo postępowania.

Może on zdystansować się od okrucieństwa, gdy już ustalili, czym jest okrucieństwo. Zamiast „okrucieństwo” może on, jeśli zechce, powiedzieć „to co nazywają zwierzęcym okrucieństwem postępowania”. Jednakże ten zwrot, tak jak on go używa, będzie miał ten sam Fregowski *n o m i n a t* co „zwierzęco okrutny” tak jak go się zazwyczaj używa. Tak więc trudno mu przeczyć, iż sama własność istnieje — chyba że chciałby on zakwestionować teorię psychologiczną, z której sam korzysta. Zrozumiawszy co mamy na myśli „zwierzęco okrutny”, nie musi on przyjmować tego samego poglądu na okrucieństwo co my. Nie dysponuje on już jednak taką swobodą, by mógł przeczyć, że naszą myśl, iż postępowanie chuliganów było zwierzęco okrutne, oparliśmy na czymś, co dałoby się w niej spostrzec. Jeśli tak, to zostaje jeszcze trochę miejsca dla zwykłej prawdy.

Jest jeszcze inna możliwość, która znacznie ułatwia teoretykowi Harmana wyjaśnienie naszej reakcji i rozwiązanie związanego

z nią problemu. Być może badacz ludzkiego zachowania nie powinien dopasowywać predykatu „okrutny” do złożonej naukowej własności z tą samą ekstensją. Powinien on przedstawiać wyjaśnienia, które całkowicie pomijają to wymaganie. Może on szukać teorii, która opisze istotne zjawiska w terminach właściwych psychologii, tak jak on ją sobie wyobraża, i która wyjaśnia wszystko to, co musi być wyjaśnione bez postulowania jakiegokolwiek związku między zdarzeniami traktowanymi jako okrutne i reakcją „to było zwierzęco okrutne!” Być może w tym wypadku chodzi o odrębne, złożone naukowo dostępne własności, z których każda wystarczyłaby, by spowodować tę szczególną „projekcję”. Można nawet sugerować, że teoria naukowa nie musi wcale kategoryzować rzeczywistości w sposób, który odpowiada kategoryzacji podmiotu moralnego.

Chcę podkreślić, iż ja sam nie widzę w zasadzie nic złego w wyjaśnieniach tego rodzaju. W sposób cząstkowy możemy je sobie wyobrazić. Jeżeli ktoś uważa np. zapach jaśminu za cuchnący, to można to wyjaśnić w inny sposób niż przez postulowanie, iż w jaśminie występuje cecha „cuchnącości”. Możemy powiedzieć, że przyczyna tego, iż uważa on jaśmin za cuchnący, tkwi w przebiegu jego rozwoju osobowego i psychicznego. (Być może silny zapach jaśminu występował w ogrodzie, w którym przeżył on dramatyczny i nieprzyjemny ciąg doświadczeń). Po to aby takie wyjaśnienie było zadowalające, teoretyk musi jedynie nazwać dany krzew „jaśminem”, jego zapach zaś „zapachem jaśminu”, a następnie mówić o szczególnym psychologicznym „nastawieniu” podmiotu do jaśminu i jego zapachu. Teoretyk nie musi zakładać nic więcej, a może wystarczyłoby nawet mniej. (Czasownik „cuchnąć” pojawia się jedynie w opisie teoretyka, którego przedmiotem jest opis podmiotu). Tym co chciałbym zakwestionować, jest to, czy można sobie wyobrazić, że psycholog teoretyk może się pozbyć całkowicie własności o charakterze wartościującym nie tylko w przypadku reakcji o charakterze niestandardowym, ale w każdym przypadku (nawet w tych przypadkach, w których istnieją standardowe reakcje na domniemane standardowe własności moralne) i możemy sobie wyobrazić, iż pozbędzie się on całkowicie orzeczników, które w sposób nieprzypadkowy posiadają tę samą ekstensję co oceniające predykaty jego podmiotów. Tego właśnie wymagałoby ogólne zakwestionowanie, iż prawda w rzeczywistym tego słowa znaczeniu przysługuje czystym sądom wartościującym. Tym co utrudnia nam potraktowanie możliwości takiego *tour de force* całkowicie poważnie, jest to, iż po prostu nie można sobie wyobrazić, aby udało się zastąpić większość, jeśli nawet nie wszystkie, spośród naszych potocznych sposobów opisu postępowania i sądów przez kliniczne sposoby wyjaśniania; a ponadto przesądne i nieprzychylne koncepcje wyjaśnienia — dziwne koncepcje

chciałoby się rzec — które prawie zawsze się przywołuje, kiedy filozofowie próbują zainteresować nas możliwością, że wszelkie wartościowanie opiera się na pewnego rodzaju błędzie czy iluzji.

11. Przedstawiony powyżej argument należy chronić przed trzema błędnymi zrozumieniami, z którymi może on się spotkać. Po pierwsze, nie ma tu w ogóle mowy, w jaki sposób można rozstrzygnąć „od wewnątrz”, czy poszczególny standard wartościujący, któremu chcielibyśmy się podporządkować, jest dostatecznie ugruntowany w czymkolwiek czy nie. Zajmowaliśmy się wyłącznie twierdzeniem ze względu na problem wyjaśnienia, na czym polega ugruntowanie w przypadku takiej praktyki i na czym polega to, że odpowiednie związane z nią orzekania kandydują do zwykłej prawdy.

Po drugie, ta obrona wartości poznawczej konkretnych wartościowań, jak „okrutny”, nie zakłada w sposób oczywisty negacji tego, iż wypowiedzi takie dają się w sposób istotny kwestionować. Jeżeli proponowane wyjaśnienie w żaden sposób nie eliminuje owej istoty tą samą możliwością zakwestionowania danej wypowiedzi, to być może jest to rzetelnym odzwierciedleniem sposobu, w jaki rzeczy się naprawdę mają w dziedzinie wyjaśniania ludzkich aktów poznania i odpowiedzi.

Po trzecie, obrona ta nie musi zakładać twierdzenia, że ilekroć istnieje autentyczny predykat wartościujący poparty spójną praktyką, która ma taki właśnie sens, jaki przypisują jej uczestnicy, wówczas musi istnieć perspektywa zgodności między wszystkimi racjonalnymi istotami rozumnymi w ogóle lub zgodności między wszystkimi istotami racjonalnymi mającymi istotne cechy ludzkie co do ekstensji własności przezeń oznaczanej. Nadzieję na taką zbieżność sądu można całkiem prawomocnie ograniczyć do ludzi należących do pewnej kultury, którzy dysponują tym, co jest niezbędne do zrozumienia pewnego rodzaju sądu — pod warunkiem oczywiście, że jest się w zasadzie gotowym do podjęcia próby dokładnego wyłożenia, na czym polega ich szczególna wrażliwość i do poddania sądu, że istnieje coś, na co mogliby być oni wrażliwi, jakimkolwiek dostępnemu tekstowi. Nie jest tu wymagana najbardziej surowa Peirce'owska zbieżność (z góry przesądzona opinia wszystkich racjonalnych metodycznych badaczy, czy coś podobnego)²⁰, lecz jedynie to, by sądy były otwarte na krytykę i by owa krytyka wiązała się zawsze z kwestią perspektywy interesującej lub zasadniczej zbieżności sądów. Porównajmy tutaj sytuację w dziedzinie krytyki literackiej. Pisze Longinus:

²⁰ W sprawie Peirce'owskiej koncepcji zbieżności zob. *The Fixation of Belief*, „Popular Science Monthly” (12) 1877, dział 5; *How to Make Our Ideas Clear*, „Popular Science Monthly” (12) 1878.

Mówiąc ogólnie za prawdziwie piękne winienes uważać to, co zadowala wszystkich ludzi we wszystkich czasach. Kiedy bowiem ludzie różniący się pod względem swoich zwyczajów, życia, smaku, wieku, epoki zgodnie wyrażają jeden i ten sam pogląd na temat tych samych pism, wówczas jednogłośny werdykt, tak zdawałoby się różnorodnych sędziów, czyni naszą wiarę w podziwiane przez nas strońice silną i niekwestionowalną (*O tym co wznioste*, rozdz. VIII).

Nie jest istotne dla powyższego ujęcia „kryterium czasu”, że nadchodzi moment, kiedy to nikt nie będzie dysponował tym, co jest niezbędne do posiadania jakiegokolwiek opinii na temat wielu pięknych fragmentów z autorów klasycznych, które Longinus cytuje w swoim traktacie *O tym co wznioste*.

12. Taka obrona kognitywizmu moralnego w przypadku konkretnych jednostkowych czystych wartościowań może zachęcić zwolennika dalszego scharakteryzowania poglądu kognitywistycznego, który nazywam realizmem moralnym, do sięgnięcia po bardziej ogólne i, jak mi się wydaje, łatwiejsze do zakwestionowania twierdzenie, które stosuje się nie tylko do czystych wartościowań, ale i wszystkiego innego, co wchodzi w dziedzinę prawa, estetyki i moralności.

Zacznie on od wykazania, że jeśli zgodność sądów należących do danej klasy z pewnym obiektywnym wzorcem nie musi rodzić oczekiwania na Peirce'owską zbieżność, ponieważ nie oczekujemy, iż każda racjonalna osoba musi uznać normy i wspólną wrażliwość, która nadaje tym sądom wyróżniającą ich treść, to stwarza to podstawę do przypuszczenia, że tak samo będą się rzeczy miały w dziedzinie sądów praktycznych. Zachęci to go również do stwierdzenia, że i w tym wypadku (podobnie jak w każdym innym) potrzeba dużo ostrożności w interpretacji tego, co uchodzi za niezgodę. Może on twierdzić, iż nawet najbardziej uderzająca różnica w zakresie zwyczajów i instytucji między dwiema społecznościami i idące za tym rozbieżności w zakresie sądu praktycznego nie muszą mieć wiele wspólnego z rzeczywistą niezgodnością między nimi²¹. Na czym

²¹ Twierdzenie to występuje z różną siłą i w różnych zabarwieniach, które warto rozróżniać. Z jednej strony istnieje stara idea jednordnej moralności wyrażającej się w różnych pod względem miejsca praktykach (por. np. *Etyka Nikomachejska* Arystotelesa, 1134 b 29—30 i *Nowe rozważania* Leibniza, 1.2.1—13), wraz z uzupełniającą lub korygującą ideą, że istnieje pewne stałe jądro (por. Vico, *Nauka nowa*, § 144, § 333; *Traktat* Hume'a, III.8, i *Rozważania dotyczące zasad moralności*, rozdział IX, cz. 1. Jest to idea, za której współczesnego spadkobiercę można uważać takiego autora jak Aurel Kolnai. (Zob. np. część 3, A. Kolnai, *Moral Consensus*, w: tegoż, *Ethics Value and Reality*, London 1977, Klug and Dunlop (eds). Duża atrakcyjność Kolnaia koncepcji Konsensusu moralnego polega na jej zdolności uwzględnienia i wyjaśnienia rozbieżnych sądów praktycznych i rozbieżnych akcentów moralnych przez odwołanie się do konsensusu, który istnieje w dziedzinie pewnych

polega jej znaczenie, jeśli w przypadku różnych ludzi, w różnych czasach i miejscach, w różny sposób conceptualizuje się sytuacje i problemy lub jeśli prowadzą one do innych maksym niż te, które inni ludzie w innych czasach stosują do swego doświadczenia moralnego? Potrzeba tu czegoś więcej niż wykazania, że istnieje coś, co do czego ludzie ci w jakikolwiek wyraźny sposób się nie zgadzają. Czy jedna grupa utrzymuje, że *p* a druga (w sposób wyraźny), że *nie-p*? Czy istnieje jakiś wspólny problem, dla którego obie grupy przedstawiają rywalizujące ze sobą odpowiedzi lub uzgodniony cel, dla osiągnięcia którego znaleziono rozbieżne środki? Pytanie praktyczne i pytania o wartości to pytania, które powstają tu i teraz i czerpią swój pełny sens z okoliczności historycznych i społecznych, które je zrodziły. A skoro tak, to tym co ma naprawdę znaczenie w kwestii prawdziwości i obiektywności sądu praktycznego i możliwości wywołania przezeń interesującego nas ograniczonego rodzaju zbieżności jest jedynie to, by sąd ten wyrażał odpowiedź na pytanie uwzględniające dane miejsce i czas, by pytanie to miało sens ustalony przez odwołanie do kontekstu historycznego i okoliczności tego miejsca i czasu i by odpowiedź ta była lepsza niż wszystkie inne odpowiedzi na to pytanie w ten sposób rozumiane²².

innych rodzajów sądu moralnego). Z drugiej strony istnieje wyraźne odstępstwo od tej tradycji. Opiera się ona na twierdzeniach o niewspółmierności (lub ograniczonej współmierności) różnych form życia. Jest to myśl wykorzystana w propozycji rozważanej w tekście. Więcej na ten temat można dowiedzieć się z pism Petera Wincha; stonowane wersje tej myśli pozna czytelnik z prac: D. Wiggins, *Truth, Invention and the Meaning of Life*, „Proceedings of the British Academy” 1979, § 7, § 9; J. McDowell, *Aesthetic Value, Objectivity and the Fabric of the World*, w: E. Schaper (ed.), *Pleasure, Preference and Value*, Cambridge 1983, s. 2—3.

²² Bernard Williams utrzymywał w trakcie pisania swojego artykułu *The Truth in Relativism* (przedruk w jego *Moral Luck*, Cambridge 1981), że gdy pewna kwestia moralna lub praktyczna zostanie już właściwie zrozumiana i zrozumienie to odnosi się do kontekstu, który jest zbyt odległy, to inteligentną odpowiedzią ze strony kogoś, kto nie znajduje się praktycznie w obliczu systemu sądów członków grupy, która musi rozwiązać daną kwestię, jest uznanie, że ich własne słownictwo oceniające nie może uchwycić tej sprawy i powstrzymać się od sądu. Warto zauważyć, że powód, którym sam Williams uzasadnia swoje powstrzymanie się od sądu stanowi najbardziej negatywne rozwiązanie całego zagadnienia, na którym realista opierał swoje nadzieje. Nie jest on bowiem równoważny przyznaniu się przez realistę do niedostatecznego zrozumienia, na czym polega problem, lecz twierdzeniu, że nie ma tam naprawdę żadnych faktów, które należałoby zrozumieć. „Zadawanie ważnych pytań za pomocą słownictwa oceniającego na temat tej kultury, rozważanej jako konkretna rzeczywistość historyczna, nie będzie możliwe dla osoby myślącej. W przypadku systemów [sądów moralnych] pozostawanie wyłącznie w konfrontacji pojęciowej, oznacza brak związku z tymi problemami, które same w sobie nadają ocenie jakikolwiek sens czy podstawę” — B. Williams, *The Truth in Relativism*.

13. Czy rozległość naszego pierwszego pro-kognitywistycznego argumentu potrafi przewyciężyć wszystkie trudności płynące z niezgody moralnej. Czyste, konkretne wartościowania, które były przedmiotem pierwszego argumentu, wiążą się blisko z występowaniem szczególnych wrażliwości, które mogą stać się przedmiotem uzgodnionego testu. Wydaje się jednak, iż wielu sądom brakuje tej cechy, w szczególności zaś brakuje jej chyba sądom praktycznym. „Musi”, „może”, „słuszny”, „niesłuszny”, „moralnie dopuszczalny” mają mniej umiejscowiony charakter niż konkretne predykaty wartościujące, w swoim zaś charakterystycznym użyciu występują one w sądach blisko wiążących się z działaniem. Żadnej wyraźnej trudności nie przedstawia znalezienie dla nich jakiegoś wspólnego ponadkulturowego znaczenia. (Jeśli ktoś twierdzi, że „musi” jest zawsze „musi_s”, czyli „musi dla danej społeczności S, to w jaki sposób może on uniknąć relatywizacji samej prawdy? Owo dla jest z pewnością niejasne²³). Niezależnie od tego, jak różna jest jedna społeczność od drugiej, istnieją przynajmniej pewne pytania praktyczne, przed którymi stoją obie społeczności. Z pewnością potrafią one zawsze, przynajmniej częściowo, wzajemnie zrozumieć swoje problemy praktyczne.

Jak zatem należałoby rozumieć twierdzenie realisty moralnego, że dla danego pytania praktycznego, którego interpretacja jest ustalona w sposób właściwy przez odniesienie do danego czasu, miejsca i sytuacji, istnieje tylko jedna możliwa odpowiedź? W taki sposób, iż jedyna zbieżność sądów, która jest istotna dla prawdy, ma charakter umiejscowiony? Oznacza to co najmniej postulowanie jakiejś „rzeczywistości lokalnej”, która po prostu zamyka się dla obcych umysłów. (Jest to pewna wersja — w pierwszej osobie liczby mnogiej — stanowiska, które Platon przypisuje Protagorasowi i które według niego obala Sokrates w *Teajtecie*²⁴). Trzymając się naszego obecnego sformułowania drugiego znamienia prawdy musimy to twierdzenie stanowczo uznać za równoważne powiedzeniu, iż w ramach klasy konkretnych sądów praktycznych istnieje dostatecznie wiele sądów, których sens można traktować jako ustalony dla danego czasu i miejsca i które, jeśli je w ten sposób zinterpretujemy, będą nie tylko wywoływały zbieżność poglądów wśród tych, których w sposób niezależny uznaliśmy jako zdolnych do ich zrozumienia, lecz ponadto taką zbieżność poglądów, która wymaga wyjaśnienia zmuszającego teoretyka, by sam uznał ten sąd.

²³ Warto zwrócić uwagę, że jeśli kognitywista dokonuje tego rodzaju relatywizacji, to niekoniecznie chce on dokonać tej samej rzeczy, której Harman zamierzał za jej pomocą dokonać (por. G. Harman, *Moral Relativism Defended*, „Philosophical Review” (74) 1975), jeśli nawet oba stanowiska stoją w obliczu pewnych trudności wspólnych.

²⁴ Por. przeprowadzoną przez Mylesa Burnyeata obronę Sokratesa w artykule *Protagoras and Self-Refutation*, „Philosophical Review” 85 (Jan. 1976).

To bardzo mocne i interesujące twierdzenie wydaje się narażone na przynajmniej dwie trudności, które, jeśli nawet nie są uniwersalnie rozstrzygające, grożą poważnym ograniczeniem liczby sądów praktycznych, które będą ostatecznie pretendowały do prawdy. Trudność pierwsza wynika z wątpliwości, czy jeśli nawet odliczymy poglądy osób niepointformowanych, to istnieje wystarczająco wiele sądów praktycznych uchodzących za poprawne, które mogą rzeczywiście wywołać tyle zgody, ile realista sądzi, iż wywołać powinny.

Druga trudność to oczywiście wątpliwość, czy taką zgodność, jaka istotnie zachodzi co do tych sądów (prawidłowo rozumianych), da się w sposób poprawny wyjaśnić. Sądy praktyczne zależą z pewnością w sposób istotnie kwestionowalny od innych należycie rozumianych sądów, wśród których są nie tylko konkretne czyste wartościowania („zrobienie tego byłoby okrutne / uprzejme / miłosierne / rozważne ...”), lecz także wartościowania dotyczące swoistych własności wartościujących. „Uprzejmość jest oznaką cnoty / jest przeceniana / jest nieistotna ...”) i zasad moralnych (tak dalece jak te ostatnie są czymś innym niż poprzednie). Nie będzie więc przekonujące, jeśli zdecydujemy się twierdzić natknąwszy się na zbieżność co do jakiegoś sądu praktycznego, że ci którzy zgadzają się co do sądu „byłoby czymś słusznym dla *A* zrobić *v*”, wierzą, że byłoby czymś słusznym dla *A* zrobić *v* po prostu dlatego, że byłoby dla *A* czymś słusznym zrobić *v*. Inaczej mówiąc, nie byłoby dla nas rzeczą słuszną, gdybyśmy nie chcieli powiedzieć czegoś więcej o tym, dlaczego ci, co się zgadzają, widzą problem w ten właśnie sposób lub co jest w nim słusznego. Co więcej, dla każdej konkretnej sytuacji praktycznej lub położenia jest często rzeczą zasadniczo sporną, jak należy ją opisać lub skonceptualizować i co jest w niej ważne a co nie: to zaś i poprzednie spostrzeżenia muszą prowadzić do pewnego zasadniczego pytania ogólnego dotyczącego wszelkiej zbieżności sądów praktycznych. Po to by stwierdzić, czy jest to zbieżność tego rodzaju, jakiego wymaga prawda, musimy zawsze odwołać się do wyjaśnienia tej zbieżności. Im bardziej jednak przekonujące uczynimy nasze wyjaśnienie i im więcej będzie ono niosło informacji, tym więcej będziemy musieli powiedzieć o procesach konceptualizacyjnych interesujących nas ludzi i o perspektywie, z której przeprowadzają oni zarówno to, jak i ich wcześniejsze wartościowania. Im więcej zaś gotowi jesteśmy powiedzieć o tym wszystkim, tym łatwiej, jak się wydaje, zdystansować się teoretykowi od sądów, co do których zgodność właśnie wyjaśnia. Skoro tak, to tym trudniejsze staje się dla teoretyka podsumowanie własnego wyjaśnienia za pomocą deklaracji, że interesujące go podmioty uznają zgodnie sąd, że *p*, ponieważ nie ma nic innego, co dałoby się pomyśleć w tej kwestii niż to, że *p*.

14. Może jednak zauważone trudności dadzą się w sposób zauważalny zmniejszyć, a „realizm moralny” w jakiejś formie uratować, jeżeli szczególnie władzę przyznamy jednej perspektywie, na przykład perspektywie podmiotu moralnego lub uczestnika. Jeżeli ci, którzy znajdują się na zewnątrz sytuacji nie są gotowi do uznania sądu, na który ci, którzy uczestniczą w tej sytuacji, są skłonni się zgodzić, a ponadto ich zgoda wydaje się w sposób nieprzypadkowy zależna od treści ich sądu, to czy ci, którzy znajdują się na zewnątrz sytuacji, w pełni ją zrozumieli? Jeżeli osoby znajdujące się blisko niej jednogłośnie stwierdzają (odkrywają), że *p*, wówczas z pewnością ci, którzy znajdują się od niej dalej winni spytać, czy to stwierdzenie (odkrycie) nie jest samo w sobie pewnego rodzaju *d o w o d e m*, że *p*.

Jest to problem, którego żadne poprawne ujęcie tych spraw nie powinno lekceważyć. Realista nie może jednak spełnić drugiego warunku prawdy wyłącznie przez powiedzenie, że tam, gdzie zachodzi niezgoda, osoby znajdujące się bliżej są zawsze (lub *ex hypothesi*) w lepszej sytuacji niż ci, którzy są dalej. Trzeba dużo więcej powiedzieć o tym, co nadaje priorytet perspektywie uczestnika i o jakiego rodzaju priorytet tu chodzi. Musimy wpieryw wyjaśnić, dlaczego realistyczny kognitywista wydaje się potrzebować priorytetu perspektywy podmiotu moralnego²⁵; a następnie, jeżeli nasze wyjaśnienie będzie choć trochę przekonujące musimy uwikłać w duchu nie-legalistycznym, podmiot moralny tam, gdzie powinien on być najbardziej bezpieczny, mianowicie w perspektywie uczestnika.

Uczciwie trzeba powiedzieć, że dalszy rozwój perspektywy uczestnika przyniesie coś dziwnego, tak dziwnego, że istnieje pewna pokusa, by nazwać to subiektywizmem transcendentalem. Rodzi to więc natychmiast pytanie: co należy zrobić, jeśli stanowiska tego nie będzie chciał podtrzymywać żaden kognitywista czy też w ogóle nikt? Są tu dwie możliwości. Albo należy znaleźć odmienną odpowiedź na dwie trudności wspomniane w p. 12 (poświęcimy temu uwagę w p. 20 poniżej); albo (do czego sam się skłaniam) pełne pozbawione zastrzeżeń stanowisko realistyczne będzie wydawać się nie do utrzymania. W tym drugim wypadku doktryna niedookreślenia poznawczego może mieć, jak się zdaje, prze-

²⁵ Zwróćmy również uwagę, jak ważne jest dla mocnego kognitywisty i zarazem realisty moralne zdystansowanie się od proponowanego przez Williama zupełnie odmiennego powodu przyznania pewnego pierwszeństwa perspektywie uczestnika („nie ma tu żadnych faktów” itd.). Tym co realista musi rozwinąć jest myśl, iż uczestnicy mogą lepiej postrzegać, gdyż znajdując się bliżej mogą oni dysponować czymś analogicznym do „lepszego punktu widzenia”.

NB. Ktoś kto spiera się z realizmem w takim sensie, w jakim używamy tutaj tego terminu, nie jest antyrealistą (ten ostatni termin sugeruje niewątpliwie użycie przez Michaela Dummetta np. w jego książce pt. *Frege* (London 1974), lecz nie-realista.

wagę. Każdy kto jest o tym przekonany, może przejść od razu do p. 17. Jednakże subiektywizm transcendentálny jest sam w sobie interesujący i z pewnych intuicji, które on niesie, może skorzystać również zwolennik niedookreślenia poznawczego. Tematowi temu poświęcę więc następane trzy części tego artykułu.

15. Chcąc bliżej wyjaśnić i unaocznić, na czym polega prymat podmiotu moralnego, skorzystam z interesującego eseju Petera Wincha *The Universalizability of Moral Judgments*²⁶. W eseju tym Winch poddaje analizie opisane przez Hermana Melville'a w *Billy Budd* — opowiadaniu, którego akcja rozgrywa się na brytyjskiej fregacie „Nieposkromiony” w dramatycznym momencie podczas wojen napoleońskich. Osłą dramatu jest konflikt między dwoma zbiorami wymagań, wymaganiami sprawiedliwości naturalnej, zabraniającej egzekucji Billy Budda, niewinnego człowieka o anielskim charakterze, który został sprowokowany kłamliwym oskarżeniem o spisek wypowiedzianym przez profesora Claggarta a wymaganiami koniecznego i uzasadnionego prawa wojennego — *Aktu o Buntach*, czerpiącego całą swoją surowość z faktu prowadzenia wojny i domagającego się ukarania człowieka, który uderzył i zabił oficera wyższego rangą (i to, w przekonaniu kapitana Vere'a, natychmiastowego ukarania, zważywszy niedawne rozruchy we flocie).

Winch pokazuje, że omawiając takie konflikty jak ten, musimy od samego początku używać słowa „powinien” w znaczeniu, które nie należy ani do sprawiedliwości naturalnej, ani do prawa wojennego.

W takim razie powiedzcie mi, czy na tych stanowiskach, które piastujemy, osobiste sumienie nie powinno ustąpić przed wyższym, sformułowanym w kodeksie, którym jedynie winniśmy się oficjalnie kierować — mówi kapitan Vere na sądzie doraźnym.

Następnie Winch zadaje sobie pytanie, co on sam powiedziałby i zrobiłby, gdyby stanął w obliczu tych samych okoliczności, co kapitan. Odpowiada na to, iż nawet uwzględniając możliwość osłabienia odporności nerwowej w obliczu strasznego obowiązku, jest on przekonany, iż nie mógłby postąpić tak, jak postąpił Vere. Nie mógłby podjąć tych działań, które Vere podjął przeciwko Billemu Buddowi za uderzenie Claggarta, który

²⁶ Po raz pierwszy opublikowany w „The Monist” (1965), a następnie przedrukowany w jego *Ethics and Action* (Oxford 1972). Muszę tutaj podkreślić, iż nie należy winić Wincha za jakiegokolwiek kłopoty, które odczuwam próbując stosować jego idee do kwestii statusu prawdziwościowego poszczególnych sądów praktycznych. Nie było to bezpośrednio jego problemem (Winch pisał niedawno na temat kwestii pokrewnych — por. jego *Im Anfang war die Tat*, w: Block (ed.), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford 1981 — jednakże w sposób przeciwny do podejścia, które próbujemy tu przyjąć).

wcześniej długo go prześladował, a następnie fałszywie oskarżył. Owo „nie mógłby” zaś nie znaczy „nie miałby odwagi”, lecz raczej to, iż byłoby dla niego rzeczą moralnie niemożliwą skazanie człowieka „niewinnego przed Bogiem” w takich okolicznościach. („Niewinny przed Bogiem” to słowa, których używa sam Vere w swojej mowie oskarżycielskiej na sądzie doraźnym). Okoliczności związane z tą niewinnością robią tak duże wrażenie, iż ich znaczenia nie pomniejszy żadne odwołanie się do obowiązku wojskowego. Tak więc osąd Wincha na temat „powinności” („obowiązku”) w sensie, który nie należy ani do prawa wojennego, ani do prawa naturalnego, sprowadza się do tego, iż gdyby był on w sytuacji Vere'a, nie uznałby i nie mógłby on uznać sądu „muszę tu i teraz wykonać karę wyznaczoną przez Kodeks Imperium”.

Czy oznacza to, że Winch sądzi, że jako lojalny oficer pamiętający o wielkim niebezpieczeństwie powtórzenia się zdarzeń buntu na „Nore” kapitan Vere odkłada po prostu wszystkie okoliczności moralne na bok? Nie. Winch twierdzi, iż z opowiadania wynika całkowicie jasno, że decyzja Vere'a, cokolwiek o niej sądzimy, nie abstrahuje od jakichkolwiek okoliczności moralnych. Okoliczności moralne były tam stale obecne, nawet jeśli nie możemy przystać na sposób, w jaki Vere je rozstrzygnął. Czy Winch myśli zatem, że Vere po prostu błędnie rozważył sytuację, przed którą stanął i postąpił niesłusznie?

Nie sądzę. Wydaje mi się, iż Vere zrobił to, co było dla niego rzeczą słuszną. Tym co skłania mnie do takiego stwierdzenia, nie jest jednak coś, co w jego sytuacji postrzegam odmiennie niż wtedy, gdy wyobrażam samego siebie w obliczu takiej sytuacji.

Tutaj właśnie tkwi różnica między sądami o powinności, między którymi powstaje pierwotny konflikt (który może, uwzględniając wszystko, co tutaj powiedzieliśmy, odpowiadać wymaganiu Sidgwicka, że jeżeli A powinien Φ w takich a takich okolicznościach, to wówczas w dowolnych okolicznościach, które są w sposób istotny do nich podobne, B również, a $B \neq A$, powinien uczynić Φ) a zupełnie innego rodzaju sądami zawierającymi słowo „powinien” (lub „musi” lub „jest rzeczą słuszną”), które odpowiadają na pytanie, „jakiego sądu powinnościowego powinien (lub muszę itd.) usłuchać?” Jeśli chodzi o to drugie pytanie, to Winch powiada:

Jeżeli A mówi „Jest dla mnie słuszne, bym zrobił X ”, jeśli B w sytuacji, która nie jest w sposób istotny odmienna, mówi „Nie jest dla mnie słuszne, bym zrobił X ”, to może się tak zdarzyć, że obaj mają rację. Może być bowiem tak, że nic spośród tego, co mówi jeden, ani nic, co z jego słów wynika, nie przeczy niczemu, co mówi bądź implikuje drugi z nich [...]. Nie znaczy to z pewnością, iż jeśli A sądzi, że jest słuszne, by zrobił on X , wówczas X staje się dla niego rzeczą słuszną na mocy samego tego, iż uważa ją on za rzecz słuszną [...] [Vere] chce nie tylko postanowić coś zrobić, lecz również do-

wiedzieć się (odkryć), jakie postępowanie jest dla niego słuszne. Rozstrzygnięcie tego, co należy zrobić w takiej sytuacji jak ta, jest samo w sobie pewnego rodzaju sposobem przekonania się (odkrycia) jakie postępowanie jest słuszne. [...] Ktoś taki jak Sidgwick powiedziałby, że co innego rozstrzygnięcie a co innego odkrycie. Ponieważ sądzę, że rozstrzygnięcie jest integralną częścią czegoś, co nazywam „odkryciem tego, co powinienem zrobić”, podkreśliłem w tym wszystkim rolę podmiotu moralnego.

Odrzuciwszy wszelką powierzchowną próbę sprowadzenia jego doktryny do tego rodzaju subiektywizmu, który Platon przypisuje Protagorasowi („Wiem, że *p* dokładnie wtedy, gdy *p* jest prawdą dla mnie” itp.), Winch skłania się, by jako pozytywne ujęcie wyróżniającej treści słowa „muszę” uznać to, iż

wyduje się [...] iż to, co człowiek tu odkrywa, jest czymś, co dotyczy niego samego a nie czymś, o czym można mówić, iż zachodzi powszechnie [...] to, co człowiek odkrywa na temat siebie, jest czymś, co można wyrazić jedynie w kategoriach idei moralnych przez rozważenie sposobu, w jaki dochodzi on do swojej decyzji.

Tutaj wprowadzie — powiada Winch — zajmujemy się „modalnościami moralnymi” — tym, co jest możliwe moralnie dla tego czy innego podmiotu moralnego, jednakże

ktoś inny [...], uwzględniając te same argumenty, mógłby dojść do wniosku, iż w jego przypadku możliwości moralne były odmienne — i to bez przyjmowania jakichkolwiek dalszych sądów na temat tego, jakie były odpowiednie możliwości dla Vere'a czy kogokolwiek innego, i nie musząc zakładać jakichkolwiek innych sądów [...]. Jeżeli chcemy wyrazić w danej sytuacji to, w jaki sposób oddziałuje ona na podmiot moralny, to nie możemy pominąć jego skłonności do podjęcia jakiejś szczególnej decyzji moralnej. Jeden człowiek miał skłonność do wydania decyzji uniewinniającej, drugi zaś do skazującej. Jeśli [jednak] trzeba uwzględnić takie skłonności jak te przy stosowaniu pojęcia „dokładnie tych samych okoliczności”, to z pewnością teza o uogólnialności traci resztę swojej siły logicznej²⁷.

²⁷ Por. A. MacIntyre, *What Morality is Not*. w: tenże, *Against the Self Images of the Age*, London 1972.

Czasami [...] pytanie „co powinienem zrobić?” można jedynie trywialnie przetłumaczyć na pytanie „co powinien zrobić ktoś taki a taki, jak ja w tego rodzaju sytuacji?”. Jest to ważne, ponieważ przekład ten często nie jest wcale trywialny. Gdy jestem zakłopotany, bardzo użyteczne jest często wybranie moralnie istotnych cech danej sytuacji i mojego w niej stanowiska; po takim wyabstrahowaniu ich z konkretnej sytuacji, łatwiej mi rozwiązać mój problem. Jednakże wtedy, gdy sytuacja jest zbyt złożona, takie zwroty jak „ktoś jak ja”, „czy tego rodzaju sytuacja” [mogą] stać się puste, gdyż ja [mogę] być jedyną osobą wystarczająco do mnie podobną „w sposób moralnie istotny” i wobec tego żadna sytuacja nie jest dostatecznie podobna do „tego rodzaju sytuacji”, jeśli nie jest dokładnie tą sytuacją.

(Chcąc unaoecznić, w jaki sposób rozważania MacIntyre'a rzucają światło na obecny problem i z jakim skutkiem, ośmieliłem się dwa słowa wyróżnić spacją i zmniejszyć za pomocą nawiasów kwadratowych pewną nadmierną moc wysuniętych w tym cytacie twierdzeń).

16. Jeśli jednak wszystko to jest słuszne — a sporo z tego, co zostało powiedziane, wydaje się słuszne²⁸ — wówczas tym, co pozostaje jest negacja tezy, iż zawsze z samej zasady winniśmy oczekiwać zgodności co do kwestii, czy słuszne jest dla jakiegoś człowieka, by uczynić V w okolicznościach rodzaju c (skłania nas do osłabienia naszego zainteresowania formą bezosobową); a następnie dostarcza się nam racji, by oczekiwać, iż nawet jeżeli w kwestii, czy kapitan Vere słusznie uczynił V w tych okolicznościach, da się uzyskać jakąkolwiek zasadniczą zgodność, to zgodność ta może zależeć od tego, czy zgodzimy się przyznać jakieś szczególne pierwszeństwo własnym odkryciom Vere'a i decyzji, którą tylko on może podjąć. A to właśnie pierwszeństwo jest według Wincha tym, co powinno przysługiwać własnym odkryciom podmiotu moralnego i jego decyzji.

Argument ten, który jestem skłonny uznać za bardzo interesujący, pozwala komuś, kto zajmuje stanowisko czysto kognitywistyczne co do całej klasy sądów praktycznych, mieć nadzieję, iż jeśli potrafi on rozstrzygnąć problem na korzyść takiej koncepcji sądu praktycznego, która daje pierwszeństwo podmiotowi moralnemu, i jeśli potrafi on uzasadnić jako pewnego rodzaju prawdę pojęciową, że podmiot moralny postępuje tak, jak jest dla niego słuszne, właśnie wtedy kiedy potrafi on spełnić pewne nietrywialne warunki, które nakłada Winch, wówczas wydaje się, iż pozycja kognitywistyczna może uniknąć wszelkich trudności, które wiązały się ze zbieżnością sądów i drugą cechą prawdy (owe nietrywialne i dające się jeszcze bardziej wzmocnić wymagania nałożone przez Wincha to wymagania: (1) by podmiot moralny nie był w błędzie, lecz rozpoznał odpowiednią dla danej kwestii jakość moralną, (2) by jego decyzja nie wynikała ze światopoglądu moralnego, który wydaje się głęboko błędny i (3) by podmiot moralny nie był nieszczerzy).

Powiedzmy jasno, iż nie ma nic groźnego dla prawdy w zwykłym przejściu od niezrelatywizowanego sądu praktycznego do sądu praktycznego zrelatywizowanego do danej osoby. Jeżeli to jest subiektywizm, to jest to jedynie subiektywizm w dobrym sensie, polegający na wprowadzeniu podmiotu moralnego. Nie ma tutaj mowy o wprowadzeniu jakich-

²⁸ W sprawie mojego głównego zastrzeżenia zob. p. 16 poniżej. Abstrahując jednak od tego chciałbym zauważyć, iż nie jest wcale jasne, że nawet przy jego odczytaniu tego opowiadania, że Winch powinien był powiedzieć, iż opowiadanie pokazuje, że to co Vere zrobił, było dla niego rzeczą słuszną. Wszystkim, co Winch naprawdę musi powiedzieć, chcąc obalić tezę o uniwersalizowalności, jest to, że opowiadanie (a) nie pokazuje, iż to co Vere zrobił było dla niego rzeczą niesłuszną, chociaż (b) dla niego (Wincha) pokazuje ono w sposób wystarczający, iż jest rzeczą jasną, że takie postępowanie byłoby czymś niesłusznym dla niego (Wincha).

kolwiek nieredukowalnych orzeczników, na przykład „prawdziwy dla Vere'a” i „nieprawdziwy dla Wincha”. Trudność dla kogoś, kto nie ma żadnych oporów przed stosowaniem orzecznika „prawdziwy” do sądów praktycznych, polega raczej na tym. Jeśli zaczniemy przekładać spostrzeżenia Wincha na eksplikację domniemanej treści sądu „jest rzeczą słuszną dla A zrobić V” w terminach np. tego, czego zrobienie jest możliwe moralnie dla A, wówczas wydaje się, iż to, o co możemy pytać my, którzy w tym wypadku nie jesteśmy podmiotem moralnym, może być odmienne od tego, o co podmiot moralny — kapitan Vere — musi pytać. W ujęciu Wincha jedną z tych rzeczy, które nas intrygują, jest decyzja Vere'a. Nie może ona jednak być czymś, co intryguje samego Vere'a! Asymetria ta z pewnością niepokoi. Czy nie jest to jednak część ceny, którą trzeba zapłacić za uzgodnienie wymagania zbieżności sądów ze sposobem ujęcia Wincha.

W jaki sposób, zdaniem Wincha, decyzja ta intryguje Vere'a? Z pewnością nie w taki, który byłby dla nas zasadniczo niepoznawalny. Jednakże pod pewnym szczególnym względem nie jest w ujęciu Wincha bez znaczenia, w jaki sposób Vere uwzględnia okoliczności, wobec których się znajduje — jakie robią one na nim wrażenie. O ile bowiem wiele sposobów, w jakich sytuacja robi na nas wrażenie, wyklucza się jako moralnie błędne, patologiczne lub zwyczajnie znamionujące ślepotę, o tyle zawsze możemy nie znaleźć racji, by twierdzić (stojąc na gruncie doktryny Wincha o pierwotności perspektywy podmiotu moralnego i powstrzymując się od rozwinięcia trzech wymagań Wincha w sposób, który mógłby obalić jego frapującą doktrynę uniwersalności), iż dana sytuacja może na nim wywrzeć wrażenie tylko na jeden sposób, jeśli jest on szczerzy.

Jest to, jak się zdaje, inna postać tej samej trudności. Jeżeli powiemy, że cała różnica między tym błędnym a poprawnym sposobem, uwzględniająca ten luz, polega na tym, w jaki sposób rzeczy mogą istotnie wywrzeć wrażenie na podmiocie moralnym, wówczas gotowi jesteśmy zwolnić niektóre z konkretnych rozstrzygnięć praktycznych ze ścisłego rygору wymagania, wynikającego z naszego sformułowania trzeciego znamienia prawdy. Ze znamienia tego wynika bowiem wymaganie, by sąd był niezależny od tego, czy podmiot rzeczywiście go uzna. Każdego rodzaju poprawność, którą można by potraktować jako prawdę, nie może z pewnością zależeć w tym, czy uznamy ją za poprawność, od tego, czy stanie się ona rzeczywiście podmiotowi dostępna²⁹.

²⁹ Por. T. Nagel, *The Limits of Objectivity*, w: S.M. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, t. I, Cambridge 1980, s. 100.

Jeśli dochodzimy do jakiegoś wniosku, to sądzymy, iż byłby on poprawny; gdybyśmy nawet do niego nie doszli. Możemy też uznać, iż mogliśmy nie mieć racji, gdyż proces rozumowania nie gwarantuje poprawności wyniku.

To rozwinięcie perspektywy podmiotu moralnego nie przynosi więc w rezultacie jakiegokolwiek rodzaju bezpośredniej obrony realizmu moralnego, nawet jeśli skorzystamy z prawa do pozostania na gruncie, który zwolennik zrekonstruowanego przez nas realizmu moralnego winien uważać za najbardziej sprzyjający. Na tym bowiem gruncie nawet realista musi bronić się przed niebezpieczeństwem zagwarantowania jednej z cech prawdy kosztem drugiej. Oczywiście, jeśli abstrahujemy od trudności relatywizmu kulturowego, to trudność ta w sposób wyraźny pojawia się w zakresie idei prawdy praktycznej jedynie w dylematach szczególnego rodzaju³⁰. Jednakże to, z czym mamy tutaj do czynienia, jest tylko wyraźnym przypadkiem bardzo ogólnej trudności, która zajmowała nas poprzednio, mianowicie wątpliwej perspektywy zbieżności czy raczej zasadniczej zbieżności sądów pośród tych, którzy dysponują lub mogą dysponować tym co jest niezbędne do pełnego zrozumienia położenia podmiotu moralnego.

17. Nie są to w istocie jedyne trudności dla kogoś, kto chciałby obstawać przy stanowisku kognitywistyczno-realistycznym, które skonstruowaliśmy na podstawie argumentacji Wincha. Przechodzę teraz do trudności, która być może wprawiła czytelnika w największe zakłopotanie. Niezależnie od tego, czy jesteśmy optymistycznie czy pesymistycznie nastawieni do statusu prawdziwościowego sądów praktycznych, to mimo to jest coś niezadowolającego w tym, iż własnemu odkryciu podmiotu moralnego przypisuje się tak wielką rolę³¹. Jeśli nawet podmiot moralny spełnia potrójne wymagania Wincha (por. p. 16 akapit 2 do końca) to nie powinniśmy uważać odkrycia podmiotu moralnego za znajdujące się ponad wszelką krytyką. Nie możemy tak go traktować, jeśli naprawdę interesujemy się książką Melville'a. Jest prawdą, że w swoim artykule Winch dobrze uchwycił pewien aspekt myślenia Melville'a; jego pragnienie, by nas zniechęcić do znizenia się do punktu widzenia, który

³⁰ Realista nie miałby racji, gdyby próbował bronić swego stanowiska twierdząc, iż dylematy rzeczywiste są „równosilne” lub przestając się interesować tak dużą i ważną (nie mówiąc już o tym, iż źle zdefiniowaną) klasą sądów praktycznych. Sądy praktyczne wyłaniające się z dylematów stanowią istotne odpowiedzi moralne na istotne moralne problemy.

³¹ I niezadowolającą, jeśli nawet jesteśmy równie pesymistyczni, co w kwestii naszych dążeń do prawdy, co do tego rodzaju sądu praktycznego i sądzymy, że poszczególnym sądom praktycznym, z którymi musimy obcować, nie przysługuje często pełna prawda w zwykłym znaczeniu. Gdyby bowiem, nawet ten pesymizm był najczarniejszy, to nie wynika z niego, iż wszystko wolno, że zniknąć muszą wszystkie obiektywne podstawy do preferowania jednego sądu w stosunku do innego.

jest nam obcy, lecz który zarazem bardziej jest uwikłany w rzeczywiste położenie.

Pisarz, którego znają tylko nieliczni, powiada: „W czterdzieści lat po bitwie łatwo jest ludziom, co nie walczyli rezonować na temat tego, jak należało ją stoczyć. Zupełnie odmienną sprawą jest osobiście pod ogniem kierować walką w tumanach jej dymu. Podobnie rzecz się ma z innymi krytycznymi sytuacjami, w których w grę wchodzi względy zarówno praktyczne, jak moralne, a działać należy szybko”.

W myśleniu Melville'a występuje jednak jeszcze inna równie ważna tendencja, na którą Winch zwraca niedostateczną uwagę: jest nią myśl, że wojna czyni takich ludzi jak kapitan Vere wybiórczo, lecz niebezpiecznie o b ł ą k a n y m i.

Ludzie ci są prawdziwymi szaleńcami i to najniebezpieczniejszego gatunku, bo ich obłąd nie jest stały, ale pojawia się tylko niekiedy, wywołany przez jakiś specjalny obiekt; jest utajony i powściągany.

Dla Wincha nie wystarczy w istocie powiedzieć: „Wydaje mi się, iż opowiadanie to pokazuje, iż to, co Vere zrobił, było dla niego rzeczą właściwą”. Jeśli nawet nie jest rzeczą właściwą zrzucanie całej winy za jakąkolwiek część tego szaleństwa i jego skutki na poszczególnych ludzi, to krytyka musi jeszcze dosięgnąć ich poszczególnych sądów praktycznych i drogi, za pomocą której doszli oni do tych sądów. (Choćby dlatego, że krytyka, która pomijałaby te sądy, nie mogłaby mieć żadnej mocy w świecie rzeczywistym). Krytyka często zakłada znalezienie się w odpowiednim dystansie od punktu widzenia bezpośredniego uczestnika, na ten dystans zaś nie można *a priori* nakładać żadnych ograniczeń poza tym, iż nie może on prowadzić do niezrozumienia sytuacji. Na przykład, jeśli chodzi o wojnę, krytyka musi być gotowa do podniesienia kwestii, czy cywilizacja może pokonać swoich wrogów prowadząc walkę na sposoby dyskredytujące te właśnie wartości, które ona wciela i stara się chronić. Musi się też ona interesować pytaniem, czy kwestia odpowiedzialności może się pojawić w jakiś inny sposób niż na poziomie odpowiedzialności jednostek. Musimy, rzecz jasna, przyznać, iż wśród uczestników będą i tacy, dla których takie myśli są niedostępne i niektórych spośród nich nie można za to winić. Nie były one jednak niedostępne dla Vere'a. Zresztą, gdyby nawet były, to istnieje pewna forma krytyki, którą musimy przywołać po to, by nie pozwoliła nam, nawet gdyby istotnie myśli takie znajdowały się poza zasięgiem Vere'a, pogodzić się z podjętą przez Vere'a decyzją nie czekania, aż „Nieposkromiony” połączy się z resztą floty i, by pomijając normalną procedurę, obyć się bez przedstawienia sprawy Billy'a przed prawidłowo sformowanym sądem wojennym. Oczywiście własne odkrycie Vere'a jest ważne i nieodłącznie należy do opowiadania

o inspiracji moralnej. Podobnie jest jednak z zaniepokojeniem, które wzbudza jego porywczosć³².

18. Tak więc teraz, oddawszy sprawiedliwość zarówno temu, co podmiot moralny autentycznie odkrywa, jak i wymaganiu, by odkrycie to było otwarte dla krytyki z jakiegokolwiek dystansu, który może okazać się konieczny, nie zamykając się jednak na głosy potencjalnie niejednoznacznej świadomości nie-uczestnika (nawet jeśli znaczenie, które przypisujemy nierozbieżności sądów, należy zrównoważyć niezależnym prawdopodobieństwem tego, że świadomość jest wystarczająco poinformowana, by zrozumieć, o co w danym momencie chodzi), wróćmy do naszego głównego pytania i spytajmy, czy istnieje coś immanentnego przedmiotowi decyzji moralnej, co wzbudza wątpliwość, czy od wszystkich dostatecznie poinformowanych istot rozumnych winno się oczekiwać w wystarczającej liczbie przypadków³³ zbieżności sądów praktycznych dotyczących prawości, dopuszczalności itd. i czy zbieżność ta może mieć taki charakter, by najlepsze wyjaśnienie faktu, iż owe istoty rozumne akceptują dany sąd, zmuszało także i autora wyjaśnienia do jego uznania.

Podjmując w tym miejscu brzemień dowodu³⁴, ale i spodziewając się takiej samej gotowości ze strony tych, którzy są przywiązani do pełnego stanowiska realistycznego, spróbuję na to pytanie odpowiedzieć w następujący sposób. Nie mamy żadnej gwarancji, czy nawet zwykłej pewności, iż w tych wypadkach, gdy pewien sąd praktyczny przetrwał krytykę na poziomie skłonności do refleksji, samokrytycznego podmiotu moralnego, który przyjął wobec siebie taki dystans, jaki wydał się jemu (tak wówczas jak i później) właściwy — iż w tych właśnie wypadkach wszystkie dostatecznie poinformowane inteligencje, które rozumieją jego położenie (i rozumieją je jak gdyby z tego samego dystansu) zgodzą się co do tego sądu i owa zbieżność będzie taka, iż każdemu, kto podał właściwe jej wyjaśnienie nie pozostanie nic innego, niż uznać ten sąd. Powód tego, iż w kwestii tej szczególnie trudno sobie wyobrazić zdobycie zwykłej pewności, jest następujący. Zainteresowania i troski ludzkie są tak samo nieskończenie różne i niejednorodne jak sytuacje ludzkie. Różne i niejednorodne są

³² Wywołuje je nawet samo opowiadanie Melville'a nie tylko poprzez zastrzeżenia niektórych członków sądu wojennego, lecz także poprzez późniejsze prywatne refleksje lekarza okrętowego — zastrzeżenia i refleksje, co do których Melville z pewnością chciał, by dostrzegł je czytelnik i zastanowił się nad nimi z większego dystansu krytycznego.

³³ Na przykład we wszystkich lub w większości wypadków, w których mamy do czynienia z sądami praktycznymi, które my jako podmioty moralne chcemy nadal, po krytyce itd., żywić, nie żałując tego później i na które inni ludzie zgodnie przystają zarówno wtedy jak i później.

³⁴ Czy raczej brzemień wystąpienia z propozycją pozytywną.

nawet troski i zainteresowania moralne. Dlatego od świata, który nie został dla nas stworzony i który wypełniony jest konfliktami społecznymi i ekonomicznymi, a także konfliktami osobowości i preferencji, nie ma po prostu ogólnego powodu oczekiwać, iż wspólna świadomość moralna byłaby w stanie zrodzić jakąś racjonalną dyspozycję do wyróżniania tylko jednej spośród alternatyw praktycznych/moralnych w sposób widoczny dostępnych w danej sytuacji. Nie ma też powodu, by spodziewać się, iż powstanie wśród ludzi pewna ogólna skłonność do jednomyślności względem tego, w jaki sposób *znajdować* w konkretnych wypadkach możliwość pogodzenia sprzecznych ze sobą wymagań, które uznaje się za wymagania rzeczywiste. Treść wszystkich prawdziwych sądów o tym, jaki jest świat, daje się ze sobą pogodzić. Jak przypomina nam piąta cecha prawdy (p. 6) wszystko, co jest prawdą, musi być niesprzeczne z wszystkim innym, co jest prawdą. Owe kawałki pasują do siebie, gdyż są one zrobione dla siebie nawzajem. Nawet wtedy, gdy dochodzimy do wniosku, że *p*, na podstawie jakiegoś „wyważenia możliwości”, musimy przypuszczać, że sama prawda usunęłaby, tłumacząc je jakoś, wszelkie argumenty przeciwko temu wnioskowi — wykazałaby, iż tak naprawdę nie były one wcale kontrargumentami. Każdy fakt dotyczący tego, z czym mamy do czynienia, musi dać się uzgodnić z faktem, że *p*, i z każdym innym faktem, z którym mamy do czynienia. Z drugiej jednak strony, związek między okolicznościami przemawiającymi za pewnym sposobem działania a okolicznościami przemawiającymi przeciw niemu jest niepodobny do związku między uzasadnieniem a sądem³⁵. Nie wolno nam oczekiwać, iż odkrycie dobrego sposobu działania wyjaśni ostatecznie istnienie wymogów wszystkich tych okoliczności, które wspierają inne sposoby działania. (Istotnie, gdy pewien wymóg dominuje nad drugim w trakcie ustalania decyzji działania, to nie powinniśmy szukać dla zdominowanego wymogu jakiegoś wyjaśnienia lub w inny sposób pozbawiać go wszelkiej mocy)³⁵. Jeśli nie ma takiej jednej odpowiedzi na

³⁵ Jeszcze innym argumentem przeciwko takiemu sprowadzaniu jednego do drugiego — argumentem, który w żadnym wypadku nie jest swoisty jedynie dla bronionej przeze mnie tezy o niedookreśleniu — jest to, iż jedna z tych relacji uzasadniających zachodzi między przebiegiem czynności a jej „za i przeciw”, druga zaś między sądem i jego „za i przeciw” (w innym, jak na to wygląda, sensie „za i przeciw”).

³⁶ W każdym razie musimy to uznać, jeśli nie wierzymy w opatrność, która przyniesie sprawiedliwe zadośćuczynienie wszystkich żądań małych i dużych, w obliczu których musi stanąć podmiot moralny, jeśli nieugięcie podążać będzie wąską, być może jedyną ścieżką wyznaczoną przez rozwijający się w czasie ciąg nadrzędnych obowiązków. W przypadku, gdy filozof wierzy w taką opatrność, ponieważ wierzy w Boga, nie zamierzam wyśmiewać tej idei. Dziwne jednak, że prawie wszyscy filozofowie, którzy obecnie piszą w taki sposób, jak gdyby przyznawali się do niej, mają umysłowość ukształtowaną na sposób prawie zupełnie świecki.

pytanie praktyczne, której autorytatywne oznajmienie pozbawiłoby mocy wszelkie inne odpowiedzi, wówczas trudno przeczyć, iż niejednokrotnie będzie miejsce na różnego rodzaju odpowiedzi, z których każda odpowiada na odmienny, osobisty wybór życia i każda ma odrębny akcent wartościujący. W każdym razie możemy tak myśleć, jeśli zastanowimy się nad następującą refleksją. Nie tylko świat nie został stworzony dla nas ani po to, by rozwiązać nasze troski; również i my nie stworzyliśmy naszych moralnych trosk i postulatów (by świat był taki-a-taki) jedynie po to, by odpowiadały one światu lub nawet po to, by zwiększyć zgodność między naszymi najlepszymi chęciami a tym, co ostatecznie, wbrew okolicznościom, będziemy mogli osiągnąć. Nawet gdybyśmy mieli możliwości i przezorność zrobienia tego, to mimo to moglibyśmy nie chcieć tak zrobić. Czegóż bowiem innego mielibyśmy się spodziewać niż różnorodności równie dających się bronić koncepcji dobrego życia człowieka i dobrego życia społeczeństwa? Podobnie, jak oczywiście chaotycznej mnogości ich nie dających się bronić koncepcji. Jest to coś, do czego moglibyśmy dojść sami, nawet gdyby nie istnieli antropologowie i odkrywcy, którzy powiedzieliby nam, co ludzie robią lub robili w odległych miejscach i czasach.

19. Być może różnicę między mną a realistą najlepiej wyrazić następująco. Realista sądzi, iż odpowiedź na pytanie dotyczące zbieżności sądów wypada częściej pozytywnie dla prawdy niż, moim zdaniem, może ona wypaść. Nie sądzi on, iż zbieżność ta występuje z a w s z e, gdy podmiot moralny uzna pewien sąd praktyczny, który ostatecznie się krytycznym oględzinom zarówno podmiotu jak i tych, którzy pozostają z nim w praktycznej konfrontacji. Ja ze swej strony nie muszę wcale twierdzić, iż warunek ten nie jest n i g d y spełniony³⁷. Niezależnie bowiem od tego,

Każdy kto chce trzymać się idei opatrności, a zarazem w istocie neguje istnienie pozaziemskiego Boga, który stworzył i nas i świat, tak abyśmy wzajemnie pasowali do siebie (lub przynajmniej zgadzali się ze sobą w sensie moralnym), musi znaleźć dla tej idei jakieś inne uzasadnienie.

³⁷ I chociaż teraz mogę wydawać się relatywistą, nie muszę popaść w wulgarne błęd relatywistyczny, który wytknął Aurel Kolnai w następującym ustępie *Moral Consensus*:

Skoro ludzie nie są wyłącznie istotami jednorodnie moralnymi, lecz zawsze czymś więcej [to relatywiści wnioskuja, że] same moralności muszą być różne i wzajemnie ze sobą skłócone. Relatywistom może się to wydać tym bardziej prawdopodobne, że istotnie napięcie i konflikty między różnymi wymaganiami moralnymi wynikają często z powodu okoliczności, co może rodzić wrażenie istnienia różnorodnych moralności.

Relatywizm popełnia grzech pomieszania moralności z „etosem”, tzn. zmienną i konkretną ostrością akcentu moralnego, tak jak przejawia się on w zróżnicowanych pod względem czasu i miejsca ideałach, idolach i ideologiach, tradycyjnych maksymach i modnych sloganach, których wydzwięk moralny ściśle się wiąże z chaotyczną różnorodnością celów pozamoralnych,

jak silnym wymaganiem jest zbieżność sądów, może się zdarzyć, iż istnieją pewne sądy praktyczne, zwłaszcza sądy moralne o postaci zakazów, które spełniają go z łatwością⁸⁸.

Natomiast do wyrażonych dotąd przeze mnie zastrzeżeń przeciwko realizmowi dodać muszę myśl, iż to, że jesteśmy związani sądami praktycznymi (moralnymi, pozamoralnymi czy mieszanymi) i nasza chęć podążania wyznaczoną przeze mnie drogą (jednakże nie zamykając się na poprawki i rewizje) nie mogą po prostu zniknąć, gdy przestanie być spełniony warunek zbieżności. Gdy chcemy przekazać pewnego rodzaju krytykę lub radę, która mogłaby wzbudzać jego żywe zainteresowanie, to wówczas nie musi być ani warunkiem koniecznym, ani wystarczającym wzbudzenie w nim lub przeciwnie uspienie potencjalnych wątpliwości⁸⁹ co do tego, czy dany sąd (rozważany jak zawsze w swoim właściwym kontekście) jest taki, iż każdy, kto naprawdę rozumie ów sąd a także okoliczności, które go zrodziły, byłby skłonny go uznać i to uznać go z tych samych powodów, które nie pozwoliły teoretykowi go odrzucić. Nikt też nie porzuciłby nigdy poszukiwań czegoś, co gotów by uznać za właściwe postępowanie (tu i teraz) tylko dlatego, iż został on przekonany, że żadna odpowiedź na pytanie „Jakie postępowanie jest dla niego właściwe?” nigdy nie wywołałaby zasadniczej zbieżności sądów. Nie jest to wcale nowość nawet dla obiektywistów. Utrzymywał to Sokrates, gdy wyznał Kritonowi, że jego przekonanie, iż czymś niesprawiedliwym jest odpłacanie złem za zło, stanowiło całą podstawę argumentacji przeciwko ucieczce z więzienia, a następnie ostrzegł Kritona:

poszczególnych interesów i aspiracji, egoizmów i sympatii wybiórczych i nigdy całkowiec pozamoralnych, lecz zawsze mieszanych ocen instytucji o historycznej reputacji i zamierzeń ludzkich uosobionych na ogół w przeważających lub rozwijających się „typach” ludzkich.

Relatywizm popełnia grzech pomieszenia moralności z „etosem”, tzn. nicującym opisem rodzajów etosu z dodatkiem osobistych upodobań myśliciela (lub bez takiego dodatku) i arbitralnych, jednostronnych preferencji.

Wbrew części powyższego cytatu twierdzą jedynie to, iż bardzo trudno jest, przy wszystkich argumentach Kolnaia, doszukać się całości moralności w tej dziedzinie, w której spełnione są: warunek zgodności sądów i pozostałe warunki nałożone na prawdę. Warunki te przestają być spełnione jeszcze zanim moralność przekształci się w etos. Poza tym etos nie jest li tylko etosem. Jest on integralną częścią życia ludzkiego i samej motywacji moralnej (co Kolnai uznaje).

⁸⁸ Warto zestawić to z wymową *Truth, Invention and the Meaning* (przypis 21 powyżej).

⁸⁹ Można z pewnością powiedzieć, iż jest co najmniej wystarczające (niezależnie od tego, jak rzadki byłby to wypadek) móc pokazać, iż warunek ten został spełniony. Jednakże człowiek musi się jeszcze poczuć przychylnie nastawiony do tego sądu. Dopóki to nie nastąpi, warunek ten nie został jeszcze, ściśle rzecz biorąc, spełniony.

Kritonie, kiedy się na to zgadzasz, uważaj, żebyś się nie zgodził wbrew osobistemu przekonaniu. Ja wiem, że dziś mało kto tak myśli i mało kto będzie tego zdania. A jeżeli jeden tak myśli, a drugi nie, tacy dwaj nigdy się nie zgodzą na wspólne zasady działania; koniecznie będzie jeden drugim gardził widząc, jak się tamten decyduje (Platon, *Kriton* 49^d, przeł. W. Witwicki).

Za tym bezkompromisowym sformułowaniem kryje się bardziej ogólne odkrycie filozoficzne nie mające szczególnych związków z nietolerancją, irracjonalizmem czy fundamentalizmem, które czasami Sokratesowy sposób mówienia zdaje się wyrażać. Jest to prawdziwy aspekt doktryny niedokreślenia poznawczego — i nasz sposób rozjaśnienia pojęcia prawdy (p. 3—6) potwierdza intuicyjną ocenę ważności tej sprawy dla prawdy. Nie potwierdza on natomiast domniemania, iż wtedy, gdy żadne z przekonania nie osiąga statusu zwykłej prawdy (prawdy, której własnością jest znamię drugie, bez którego gotów się obyć Sokrates), wówczas musi po prostu odpaść wszelka argumentacja i krytyka.

20. Realista nie mógłby chyba uznać tego wszystkiego. Mimo to mam nadzieję, że sformułowania (p. 19), które poprzedzają tezę dopiero co wypowiedzianą w opozycji do realisty, mogą posłużyć do zmniejszenia różnicy między stanowiskami niedogmatycznego kognitywisty i niedogmatycznego zwolennika tezy o niedookreśleniu poznawczym. Istnieje tu z pewnością pewnego rodzaju punkt styczny. Zdaję sobie jednak sprawę, iż dla niektórych przyjaciół kognitywizmu i dla wszystkich realistów moralnych część z tego, co powiedziałem w ostatnich kilku częściach artykułu na temat tego, co pozostaje jeszcze do rozstrzygnięcia, wydać się może zwykłym błędem lub jawnym irracjonalizmem.

Realista jednego rodzaju może wystąpić z supozycją, iż wskutek tego, co powiedziałem, sądy praktyczne staną się zagrożeniem dla równowagi Fregowskiej między znaczeniem a warunkami prawdziwości. Niezależnie jednak od tego, jak prowokujący i interesujący byłby taki wynik, zarzut ten nie daje się utrzymać. Nie mówię bowiem, iż żaden sąd praktyczny nie spełnia warunku poprawionego.

Inny realista będący zarazem utylitarystą lub neokantystą lub innego rodzaju fundamentalistą mógłby twierdzić, iż jedynym powodem tego, iż niedookreśleniu udawało się aż dotąd wychodzić zwycięsko, jest to, iż zignorowałem możliwość, że filozofia moralna w postaci jego teorii (kantowskiej, utylitarystycznej lub jeszcze jakiejś innej) mogłaby samodzielnie wypełnić tę lukę, która uniemożliwia spełnienie warunku zbieżności sądów; i że w momencie, gdy pojawi się bardziej doskonała filozofia moralna, ludzie zaczną się ze sobą zgadzać w swoich sądach moralnych i to właśnie z tego powodu, iż nie będzie czego innego,

co mogliby sądzić⁴⁰. Odpowiem na to, iż jest to li tylko możliwość; na razie jednak nic nie wskazuje na to, by jakiegokolwiek z tych stanowisk stworzyło choć jedną istotną, wyraźną przesłankę, iż spełni ono drugą cechę prawdy.

21. Kognitywista, który wolałby, by jego sprzeciw wobec mojego stanowiska był niezależny od jakiejkolwiek, konkretnej moralności filozoficznej pierwszego rzędu, mógłby się trzymać bardzo odmiennej od powyższych strategii kontrargumentacji: „Ostatecznie nie odmówił pan statusu prawdziwościowemu wszystkim sądom praktycznym. Powątpiewał pan jedynie, czy zwykłe życie ludzkie może ograniczyć swoje zobowiązania do tych, które przeszły test prawdy. Tak dalece jak zobowiązania te wykraczają poza to, co może zmieścić się w zwykłej prawdzie, będzie pan musiał niewątpliwie powiedzieć, że pustą przestrzeń wypełnia na poziomie społecznym zwyczaj, ethos, obyczaj, a na poziomie jednostkowym — charakter jednostki”⁴¹. To jednak co, jak musi pan przyznać, zapełnia pustą przestrzeń, stanowi samo w sobie część tej właśnie rzeczywistości, na którą odpowiedź stanowią sądy praktyczne! A następnie może on kontynuować — w sposób który wydaje mi się mniej przekonujący, a który polega na rozstrzygnięciu sprzeciwu zgłoszonego przez realistę moralnego pierwszego rodzaju:

Celem, w który mierzył artykuł Wincha, była użyteczność uniwersalizowalności w rozumowaniu moralnym; nigdy nie twierdzi on, że dwa przypadki, które znane są jako *dokładnie* jednakowe można rozwiązać odmiennie. Chodziło mu po prostu o to, iż gdy uwzględni się cały materiał dowodowy, to niewiele przypadków bądź nawet wcale, będzie ze sobą jednakowych, a to dlatego, iż charakter podmiotu moralnego jest istotnym elementem w naszym rozumieniu konkretnej rzeczywistości przypadków moralnych. Mogę zrozumieć czyjąś decyzję „na wskroś” w przypadku takim jak ten,

⁴⁰ Zauważmy, że jawni antykognitywiści, np. R.M. Hare w swojej niedawnej książce *Moral Thinking* gorliwie dążą do spełnienia tego warunku. Jeśli (bądź: gdy tylko) spełnią oni ten warunek, wówczas można podnieść kwestię prawdziwości warunków prawdziwościowych lub znaczenia oznajmującego sądów moralnych.

⁴¹ Por. E. Pincoff, *Quandary Ethics*, „Mind” 1971:

Musimy spytać nie o to, w jaki sposób znaleźć rację w tej pustce, lecz o to, dlaczego sądzimy, iż w niej się znajdujemy. Kim są owi „my”, którzy mają znajdować się w pustce. Czy nie zależy nam na znalezieniu odpowiedzi na nasze raz po raz wysuwane żądania racji. Nie jesteśmy pozbawieni własności moralnych, na różnych rzeczach nam zależy. Intuicje są nasze, odkrycia nasze, introspekcja nasza [...] nie możemy opisać problemu opisując anonimową sytuację zderzenia. Arystoteles nie wygłaszał otwartych wykładów. Św. Paweł nie pisał otwartych listów. Gdy używali oni słowa „my”, to mówili od wewnątrz społeczności oczekiwań i ideałów: społeczności, w ramach której kształtował się charakter. Po części problem „my” pozbawiony właściwości wyrasta z poczucia, iż w jakiś sposób należy stworzyć etykę uniwersalną.

w obliczu którego ja stoję podejmując odmienną decyzję. Skoro jednak nie jestem taki sam jak ten drugi człowiek, to przypadki te są różne; i stąd też różne są realia⁴².

Mam wątpliwości co do tej interpretacji Wincha. (Z pewnością moja interpretacja nie kładła takiego nacisku na „realistyczno-moralny” składnik myślenia Wincha, podkreślając raczej odrzucenie przez Wincha Sidgwickowską uogólnialność i szczególnego rodzaju subiektywizm Wincha). Dużo ważniejsze jest jednak to, iż jeśli taka właśnie ma być obrona prawdy praktycznej, która, jak się głosi, spełnia wymaganie zbieżności sądów, wówczas realizm moralny opiera się na bardzo nieszczęśliwej asymilacji. Charakter podmiotu moralnego i wynikająca zeń dyspozycja, by na danego rodzaju wrażenia reagować w ten czy inny sposób, trudno potraktować jako jedną z okoliczności, w których podmiot moralny jest zmuszony rozstrzygnąć, w jaki sposób działać. Palącym więc problemem, podobnie jak poprzednio, staje się teraz to, iż jeśli to właśnie za pomocą takich środków mamy spełnić wymaganie zbieżności w stosunku do sądu, że p, pośród tych, którzy właściwie rozumieją pytanie, na które p jest odpowiedzią, i jeśli do „faktów” danej sprawy zaliczymy tego typu rzeczy jak dyspozycje sprzyjające czyjemuś sądzeniu, iż ten ktoś powinien zrobić X, wówczas pytanie, które ma rozstrzygnąć podmiot moralny, różni się będzie od tego, na które odpowiedzą osoby o potencjalnie zbieżnych sądach. Autor zastrzeżenia mówi tak, jak gdyby Vere mógł traktować swój charakter, obowiązek i funkcję kapitana, którego władza reprezentuje króla jako coś, co należy do faktów sprawy. Z pewnością wszystkie te rzeczy były aż do momentu rozważań ustalonymi faktami i to jest istotne. Dla celów przyszłości rozciągającej się od tego momentu wymagały one jednak ponownej oceny, potwierdzenia i odnowy. Gdyby nawet nie tak surowe postępowanie wobec Billy Budda istotnie wystawiało władzę Vere'a na niebezpieczeństwo (gdyż istniało pewne, choćby minimalne ryzyko spowodowania braku dyscypliny i niepokojów, za które byłby on odpowiedzialny) wówczas, no cóż, może w imię sprawiedliwości naturalnej należałoby się na to ryzyko zdecydować. Myśl zaś, że powinno się na nie zdecydować, była zawsze dla Vere'a dostępna. Dla celów jego rozważań jedną z palących kwestii było to, czy powinien on traktować swoje życie i charakter oraz swoje obowiązki okrętowe i funkcję tak, jak gdyby były one w zasadzie i w ostatniej instancji rzeczą otwartą. Nie były one z pewnością li tylko danymi. Jedynie człowiek doprowadzony do obłądu przez działania wojenne mógłby pomyśleć o nich w ten sposób. Nikt kto chce zachować prawo do zgody na decyzję

⁴² S. Guttenplan *Moral Realism and Moral Dilemmas*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1979—80, s. 74.

Vere'a — właściwie rzecz biorąc nikt, kto traktuje Vere'a poważnie jako podmiot moralny i którego akceptacja którejkolwiek z odpowiedzi jest coś warta — nie może traktować tych rzeczy jako po prostu zwykłych faktów czy okoliczności danej sprawy lub „tego, co jest nam dane pośród jej realiów”.

22. Można również wysunąć zastrzeżenie, iż jeśli powiem to w ten sposób i jeśli uznam subiektywne ujęcie tego, co wypełnia tę wolną przestrzeń w sędzie praktycznym, którą nie zawsze może zapełnić zwykła prawda, to — niezależnie od tego, jakie uzupełnienia wprowadzę do ujęcia Wincha, by więcej miejsca zapewnić krytyce decyzji, które są również nie do utrzymania jak, moim zdaniem, decyzja Wincha — i fak popadam w końcu w irracjonalizm czystej wody. W rezultacie bowiem skłonny jestem dopuścić, przynajmniej w teorii, że może istnieć taka para przypadków C_1 i C_2 , że okoliczności (w ścisłym i ograniczonym sensie słowa „okoliczność”) C_1 i C_2 są dokładnie takie same i takie same są również wszystkie dalsze fakty dotyczące podmiotu moralnego, które może on *p r a w o m o c n i e* traktować jako ustalone dla celów swoich rozważań; jednakże w przypadku C_1 podmiot moralny decyduje, iż słuszne jest dla niego zrobienie \checkmark , natomiast w C_2 decyduje⁴³ on, że słuszne jest dlań zrobienie W (gdzie V i W wykluczają się nawzajem); co do naszego własnego osądu, to po pełnym zbadaniu okoliczności i wszystkich faktów dopuszczalnych dla celów rozważań, w przypadku C_1 uznajemy „Jest słuszne, by podmiot moralny zrobił V ”, natomiast w przypadku C_2 „Jest słuszne, by podmiot moralny zrobił W ”, przy czym cała różnica między tym, co uznajemy w obu przypadkach wynika z różnicy między własnymi odkryciami obu podmiotów moralnych.

W przypadku granicznym muszę istotnie dopuścić taką sytuację. Jeśli mamy przed sobą taki przypadek, w którym żadne odkrycie nie podlega tego rodzaju decydującej krytyce, której, jak stwierdziliśmy, mogliśmy poddać odkrycie Vere'a i w którym rzeczywiste odkrycie podmiotu moralnego potrafimy zrozumieć retrospektywnie w świetle tego, czym staje się podmiot moralny, jestem gotów potraktować to odkrycie jako rozstrzygające moralnie dla problemu, jakie postępowanie było dla niego słuszne. Wyjaśniłem jednak, co skłania mnie do pójścia w tym kierunku.

⁴³ Ten kto rozstrzyga, to albo ten sam podmiot moralny, albo inny podmiot moralny, który nie jest odeń odróżnialny pod jakimikolwiek istotnymi względami jak zdolności, obowiązki, zobowiązania itd., które w rozważaniach możemy uznać za stałe.

Jest to mianowicie poczucie, iż jednoznaczne rozwiązanie problemów jednostkowego i społecznego wyboru występują bardzo rzadko⁴⁴.

Stanowisko to może wydać się *arbitralne*. W przypadku C_1 musi być z pewnością coś, co spowodowało inny wybór niż C_2 . Zapewne. Nie podejmę tu sporu z tym oklepanym dylematem. Jednakże to, co wyjaśnia tę różnicę, nie musi odgrywać jakiegokolwiek roli w racjonalnej rekonstrukcji tych faktów, które są dopuszczalne dla celów rozważań. W takim razie nie muszą one mieć wpływu na racje, które nas skłaniają do uznania jednego rozstrzygnięcia w C_1 , a innego w C_2 . Nasze racje wiążą się z subiektywnością podmiotów moralnych w C_1 i C_2 ⁴⁵.

Stanowisko to wydawać się może *wewnętrznie sprzeczne*. Nie jest nim jednak. Nie mamy tu do czynienia z przypadkiem, kiedy to jeden podmiot moralny dochodzi do obu wniosków, my zaś uznajemy każdy z nich! A jeśli wyobrazimy sobie dwa różne podmioty moralne x_1 i x_2 w przypadkach C_1 i C_2 , wówczas nasze rozstrzygnięcia nie będą miały postaci „Byłoby rzeczą słuszną zrobić V lub W ”, lecz „Byłoby dla x_1 rzeczą słuszną zrobić V ” i „Byłoby dla x_2 rzeczą słuszną zrobić W ”. Jeśli mojemu krytykowi wydaje się, iż dokonanie tych rozstrzygnięć w sytuacji, gdy okoliczności są dokładnie takie same i takie same jest również wszystko inne, co można traktować jako ustalone dla celów rozważań, wówczas krytyk ten uznaje jakąś istotną tezę o uniwersalizowalności za

⁴⁴ Mam nadzieję, iż również wyjaśniłem już dostatecznie dobrze, dlaczego w takich krańcowych przypadkach ogłoszenie „remisu” jest czymś niewłaściwym. Chciałbym tu zauważyć, iż Winch mówi o *samoodkryciu* w przeciwieństwie do *autodeterminacji*. Celowo jednak zamazuje on tego skutek, nie chcąc odróżnić procesu odkrywania od procesu dyfuzji — i to w sposób, wobec którego czyści kognitywiści byłiby chyba bardzo niechętnie nastawieni. W dialogu z realistą moralnym lepiej jest, jak sądzę, powiedzieć, iż miejsce, w którym dochodzi do samoodkrycia, pojawia się po celowej decyzji i nie musi być częścią drogi prowadzącej do tej decyzji. Na to jakie sytuacja robi na nas wrażenie, wpływ ma niewątpliwie nasza natura. Może ona nam pomóc wyjaśnić tę decyzję. Nie jest ona jednak częścią tego, co uderza nas w tej sytuacji.

⁴⁵ Por. E. Pincoff, *Quandary Ethics*:

Są rozważania mające w pewnym sensie charakter osobisty, które nie byłyby istotne w przypadkach prawnych, które są jednak istotne w przypadkach moralnych. Wiążą się one z kwestią na zrobienie czego pozwoli sobie dany podmiot moralny i co będzie on gotów znieść zgodnie z wyobrażeniem, które ma on o swoim własnym charakterze moralnym [...] Może istotnie się zdarzyć, iż nie mogę jednocześnie dotrzymać obietnicy danej przyjacielowi, a zarazem pozostać w zgodzie z moim sąsiadem. Będę więc musiał zdecydować. Powiedzmy, iż decyduje się dotrzymać obietnicy. W jaki sposób mogę uzasadnić tę decyzję wobec mojego przyjaciela? Jeżeli w ogóle mogę tego dokonać, to muszę posłużyć się zasadami, które ustaliłem dla siebie samego, ale niekoniecznie dla innych ludzi i ideałami moralnymi, które posiadam ja sam, ale które niekoniecznie przypisuję innym ludziom. Muszę usprawiedliwić się za swoje postępowanie. Nie mogę jednak tego zrobić mówiąc jedynie o tym, co każdy zrobiliby w tych okolicznościach.

tezę logiczną. Ponieważ ja jej za taką nie uważam, myślę, iż winienem prosić swego krytyka o bardziej przekonujące argumenty na rzecz stanowiska logicznego⁴⁶. Dopóki to nie nastąpi skłonny jestem uważać, iż trzyma się on kurczowo, wbrew wszelkiemu poczuciu tego, co jest możliwe w filozofii, idei, która z logiką nie ma nic wspólnego (jest ona o milę odległa od prawa niesprzeczności), idei, iż odkrycie „etyki uniwersalnej” jest jedynym właściwym zadaniem filozofii praktycznej.

23. Ostatni już problem. Jeśli to, co wskazaliśmy, jest konsekwencją subiektywizmu, gdy zostanie on zastosowany do problemu prawdy, czerpiąc swoje uzasadnienie częściowo z okoliczności zrodzonych z pluralizmu wartości, wówczas należy się spytać, jako co „uznaje” krytyk subiektywistyczny jedno rozstrzygnięcie w przypadku C_1 , a drugie w przypadku C_2 ? Jako prawdziwe-dla-podmiotu-moralnego? Jako prawdziwe dla podmiotu moralnego wówczas, w danych okolicznościach⁴⁷. Jak dotąd przez długi czas pomijaliśmy tego typu propozycje. Prawdzywy nie jest orzecznikiem, który dobrze by się łączył z takimi określeniami czy zwrotami. Sens takich całości jest dość wątpliwy. Prawda może jednak zachować swoją zwykłą postać w połączeniu: „uznawanie sądu, że p , jak gdyby był on prawdziwy” lub „najlepszym przybliżeniem prawdy jest tego rodzaju postawienie sprawy”. (Z pewnością możliwe są inne sformułowania). Zmiana, która tu nastąpiła — jeśli to jest ten wymiar, na podstawie którego ocenia się sądy — nie dotyczy pojęcia prawdy, lecz pojęć

⁴⁶ Nawiasem mówiąc, chciałbym odnotować swoją zgodność z Thomasem Naglem, który jest obiektywistą, kognitywistą i realistą moralnym. Formuluje on porównywalny warunek, który nazywa warunkiem ogólności. „Jest to warunek polegający na tym, iż jeśli ktoś dostarcza racji, by pewna jednostka coś zrobiła, wówczas istnieje ogólna forma tej racji, stosująca się do każdego innego w warunkach porównywalnych”, jednakże zauważa on następnie, w sposób, który wydaje mi się najbardziej rozsądny, iż warunek ten „nie ma charakteru tautologicznego” i że „wydaje się raczej dość mocnym warunkiem, który może być fałszywy lub prawdziwy odnośnie do racji niektórych jedynie rodzajów” (*The Limits of Objectivity*, s. 101).

Chciałbym podkreślić, iż nawet, jeśli warunek nie jest spełniony, to nie wyklucza to możliwości publicznie zrozumiałej krytyki reakcji podmiotu moralnego na sytuację, w której się znalazł, nawet jeśli nie istnieje jedno najlepsze rozwiązanie. Jeśli na gruncie tego warunku krytyce tej grozi pewna gorączkowość, wówczas, no cóż, jest to jedna ze stron tego, co nazywamy zasadniczą spornością. Jednakże jakaś kwestia może być zasadniczo sporna bez jakiegokolwiek sporności w kwestii niewłaściwości pewnych reakcji na nią.

⁴⁷ Czy może dający się twierdzić, choć nieprawdziwy? Por. D. Wiggins, *Truth, Invention and the Meaning*. W świetle naszej charakterystyki prawdy i lepiej obecnie wypracowanego rozróżnienia między oceną a sądem praktycznym, sugestia ta wydaje się w chwili obecnej bezcelowa i obliczona na zamazanie tych podobieństw i różnic, które są interesujące i ważne.

uznawania, sądzenia, oceniania, — dostępne dla każdego, kto docenił możliwość niedookreślenia poznawczego i zdał sobie sprawę z zasadniczej sporności w obrębie ludzkich spraw. Podstawy, które pozostają jeszcze dla takiej osoby możliwe, są bez wątpienia chłodniejsze niż te, które były dlań możliwe zanim dostrzegł to, o czym mowa. Jednakże nie muszą być one negatywne lub nierozsądne. I nie wykraczają one poza granice znaczącego języka⁴⁸. Nie jest to sceptycyzm moralny, lecz takiego rodzaju subiektywizm, zwrócony w stronę prawdy choć dopuszczający zasadniczą sporność, który stanowić będzie rzeczywistą podstawę każdego liberalizmu filozoficznego mogącego w naszych świeckich czasach dostąpić miana filozoficznego spadkobiercy tolerancji w wieku religii. To właśnie odpowiadająca jemu postawa stanie się fundamentem każdego pluralizmu politycznego, który pozwoli nam choćby na krótką metę zachować dystans wobec swarów konfliktu ideologicznego, w dziedzinie zaś polityki międzynarodowej (jeśli będziemy mieli dużo szczęścia) złagodzi terror za pomocą zbawiennej nudy.

University College,
Oxford

Tłum. Marek Witkowski

Истина как атрибут моральных суждений

Автор старается, прежде всего, разъяснить смысл вопроса «Существует ли такой род суждений, о которых можно сказать, что они очевидно истинны?» Он ссылается на концепцию фреге — значения, понимаемого в терминах истины, и характеризует пять признаков истины (т.е. тех свойств, которыми будет наделено каждое истинное суждение). Этими признаками не исчерпывается понятие истины. Они позволяют лучше показать, в чем состоит свойство «быть истинным». Затем автор старается показать, что среди моральных суждений много, а может быть даже большинство *sensu stricto* оценочных суждений (типа «это был поступок жестокий (доброжелательный), любезный (нелюбезный) итд.») обладает указанными пятью свойствами и поэтому их можно сравнительно легко считать истинными. Миаче обстоит дело в случае практических суждений (типа «X должен ф», «X не должен ф» следует ф»). Если они даже правильно понимаются в данном контексте, то это не устраняет существенных затруднений, связанных с их интерпретацией. Принимая, что если данное высказывание является истинным, то в благоприятствующих обстоятельствах оно будет вести к соответствию убеждений, а самое лучшее выяснение этого соответствия суждений требует, чтобы данное высказывание было действительно истинным (второй признак истинности). Причина того, что столь трудно решить вопрос их истинности состоит в том, что они по своей природе являются спорными (essential contestability). Но несмотря на это указанные суждения стремятся к истинности.

⁴⁸ Zwrotu tego używam za Wittgensteinem (*Wykład o etyce*, „Philosophical Review” 1965; przekład polski — „Colloquia Communia” 2, 13, 1984).

Truth and Truth as predicated of Moral Judgments

The author first seeks to elucidate the sense of the question „Is such and such a kind of judgment the kind of judgment that can be plainly or straightforwardly true?” By exploiting the Fregean elucidation of meaning as truth-conditions and then naturalizing the Fregean conception of meaning by connecting it with „radical interpretation”, he identifies five „marks” of truth (properties that we shall expect every judgment with the property of truth to enjoy). These marks do not comprise an analysis of truth. They do however serve to articulate what the property of truth is like. He then argues that, among moral judgments, many or most strictly valuational judgments (e.g. „that was a cruel (kind) considerate (impolite thing to do”)) have these five marks and are relatively straightforward candidates for truth, whereas practical judgments (judgments like „*x* must \emptyset ”, „*x* must not \emptyset ”, „*x* had better \emptyset ” etc.) import serious difficulties, even when properly understood in their context. Given the expectation that, if a statement is true, then it will under favourable circumstances command a convergence in beliefs the best explanation of which convergence requires the actual truth of the statement (the second mark of truth), it is the „essential contestability” that we rightly attribute to so many practical judgments that renders their truth status so problematic. Nevertheless truth is their aspiration.