

Adrian Kuźniar
Uniwersytet Warszawski

SYSTEM NATURALNEJ NORMATYWNOŚCI PHILIPPY FOOT

Niniejszy artykuł poświęcony jest analizie oraz krytyce koncepcji naturalnej normatywności autorstwa Philippy Foot, wyłożonej w jej wydanej w 2001 roku książce zatytułowanej *Natural Goodness*¹. Dzieło to zasadniczo poświęcone jest dwóm głównym wątkom. Pierwszym z nich jest zaprezentowanie, zarówno w ogólnych zasadach, jak i w szczegółowych zastosowaniach, nowego, naturalistycznego i obiektywistycznego stanowiska metaetycznego. Drugim wiodącym tematem, który także omówimy, jest nowe spojrzenie na relację między sferą moralności, zarówno w jej tradycyjnym rozumieniu, jak i widzianej przez pryzmat oryginalnego ujęcia Ph. Foot, a sferą praktycznej racjonalności.

I

W pierwszej kolejności zajmiemy się przedstawieniem ogólnego zarysu naturalistycznego stanowiska metaetycznego, rozwijanego przez Ph. Foot (zob. s. 2–3, 14–17, 25–37).

Standardowo, tak np. u G.E. Moore'a², formę sądu oceniającego przedstawia się w postaci: „X jest dobre”, analogicznej do tej, jaka znajduje zastosowanie w przypadku przypisywania obiektom kolorów, np. „X jest czerwone”. Takie ujęcie zaciera jednak, według Ph. Foot, rzeczywistą gramatykę ocen. Predykat oceniający musi bowiem być uzupełniony o odpowiedni rzeczownik, aby właściwa ocena danego przedmiotu w kategoriach dobra lub zła w ogóle stanowiła sensowne przedsięwzięcie. W tym punkcie autorka nawiązuje do stanowiska zajętego przez Petera Geacha w artykule *Good and Evil*³. Tam odpowiednikami formy sądów moralnych są nie formy sądów o kolorach, ale te, które zawierają takie pre-

¹ Ph. Foot *Natural Goodness*, Oxford 2001. Wszystkie odnośniki do poszczególnych fragmentów tego dzieła będą umieszczane w nawiasach w tekście artykułu.

² Zob. G.E. Moore *Zasady etyki*, przeł. F. Znaniecki, Warszawa, 1919, np.: s. 3, 8–9.

³ Zob. P. Geach „Good and Evil”, *Analysis*, nr 17, 1956, s. 35–42.

dykaty jak „mały” czy „duży”. Aby móc powiedzieć o jakimś przedmiocie, że jest „duży” lub „mały”, trzeba wiedzieć, do jakiego gatunku przedmiotów należy, a więc, czy jest np. niedźwiedziem czy może myszą. Foot utrzymuje, że ujęcie to jest znacznie bardziej adekwatne z punktu widzenia analizy języka potocznego aniżeli wspomniane alternatywne zapatrywanie, a – posługując się sformulowaniem Wittgensteina, sprowadza ono ...*słowa z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do użytku codziennego*⁴.

Teza autorki jest dalekosiężna. Twierdzi ona, że istnieje wspólna gramatyka wypowiedzi oceniających, operujących kategoriami „dobra” i „zła”, a dotyczących własności i działań wszystkich obiektów ożywionych, a zatem gramatyka obejmująca w analogiczny sposób zarówno ocenę aktu mordercy niewinnego człowieka, jak i ocenę ostrości wzroku sowy. Wszystkie z poddawanych ocenie cech i zachowań poszczególnego osobnika, zgodnie z regułami tej gramatyki, są odnoszone do ich postaci wzorcowych, które z kolei wyznaczane są przez formę życia właściwą dla ocenianego organizmu. Charakterystyki poddawane ocenie muszą mieć status autonomicznych, wewnętrznych. Znaczy to, że nie możemy oceniać danych cech przez pryzmat potrzeb i właściwości osobników należących do innych gatunków aniżeli ten, do którego należy rozpatrywana jednostka.

Zasada formułowania ocen wygląda, w uproszczeniu, następująco. (1) Pierwszą przesłanką jest zdanie stwierdzające, że formę życia S cechują własności, do których należy także własność F. (2) Drugą przesłanką jest zdanie głoszące, iż podlegający ocenie osobnik X należy do formy życia S. (3) Trzecią, zdanie konstatające, iż (A) osobnik X jest w posiadaniu własności F lub (B) zdanie stwierdzające, że nie posiada on własności F. Zgodnie z ustaleniami Foot daje nam to prawo do wydania odpowiednich ocen: (WA) X jest dobrym S pod względem F; (WB) X jest złym S pod względem F. Oczywiście, cecha F osobnika X automatycznie oceniana jest jako dobra, natomiast jej brak lub jakaś cecha P, zajmująca u X-a miejsce cechy F, oceniane są jako złe. Uzupełniając, należy dodać, że własności formy życia S (F-y) muszą być ze względu na tę formę istotne, tzn. muszą być własnościami teleologicznie z tą formą życia związanymi.

Istotność danej cechy, owo jej teleologiczne powiązanie jest przez autorkę *Natural Goodness* eksplikowane przez zapożyczoną od Elizabeth Anscombe kategorię Arystotelesowskich konieczności (*Aristotelian necessities*)⁵. Do Arystotelesowskich konieczności zaliczamy wszystko to, od czego obecności lub realizacji zależy dobro (*good*). Na gruncie koncepcji Ph. Foot Arystotelesowskimi koniecznościami stają się te charakterystyki organizmów żywych, które są konieczne dla realizacji właściwych tym organizmom dóbr. Dla roślin oraz zwierząt⁶ dobrami

⁴ L. Wittgenstein *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 73.

⁵ Zob. E. Anscombe *On Promising and its Justice*, w: *idem, Collected Philosophical Papers*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1981, t. III, s. 10–21.

⁶ W całym artykule, pisząc o zwierzętach, mam na myśli wszystkie zwierzęta oprócz człowieka, w czym dostosowuję się do konwencji przyjętej przez Ph. Foot.

tymi są rozwój, przetrwanie oraz reprodukcja. Każdy gatunek, każda forma życia realizuje te dobra we właściwy sobie sposób. Konkretnie cechy fizyczne i behawioralne temu służące to właśnie Arystotelesowskie konieczności; to one określane są mianem istotnych własności poszczególnych form życia; do nich odnoszą się predykaty oceniające „dobre” oraz „złe”. Identyczna siatka pojęciowa stosuje się, jak już o tym wspominaliśmy, do człowieka. Jediną różnicę stanowi tutaj koncepcja dobra. Ludzkie dobra są znacznie bardziej zróżnicowane i liczniejsze, nie są nimi tylko rozwój, przetrwanie i reprodukcja, a i te nawet są bardziej złożone w swojej naturze, niż ma to miejsce u roślin i zwierząt.

Zdania, które pełnią rolę pierwszej przesłanki, a więc zdania określające zbiór cech przynależnych danej formie życia, Ph. Foot, wykorzystując kategorię wprowadzoną przez Michaela Thompsona, nazywa Arystotelesowskimi sądami kategorycznymi (*Aristotelian categoricals*)⁷. Ściślej rzecz ujmując, odwołuje się do konkretnego podzbioru takich Arystotelesowskich sądów, a mianowicie wyłącznie do tych, w których mowa jest o własnościach istotnych. Właśnie dzięki istotności cech, a więc dzięki odniesieniu do teleologii gatunków, posiadają one siłę normatywną, a przez to ich status jest inny aniżeli status jedynie statystycznych uogólnień. Normy te mają charakter obiektywny, niezależny od ludzkich pragnień lub interesów. Mają także charakter naturalny w tym sensie, że dotyczą świata przyrody, a ściślej, przyrody ożywionej, oraz mówią o cechach naturalnych; przez to również predykaty takie jak dobry i zły, właściwy i wadliwy desygnują własności naturalne.

II

Niestety, trudności, na jakie napotyka stanowisko naturalnej normatywności, są ogromne, na tyle ogromne, że czynią tę koncepcję merytorycznie bardzo wątpliwą.

A.

Z pewnością jedną z najbardziej problematycznych kategorii jest kategoria „formy życia”, traktowana jako normatywna podstawa formułowania ocen. Należy z całą mocą podkreślić, że takie jej rozumienie, jakie proponuje Ph. Foot, z góry wyklucza możliwość ocenienia jakiegoś organizmu żywego jako złego. Otóż każdy czynnik, każda własność wchodząca w skład Arystotelesowskiego sądu kategorycznego z definicji jest własnością, której posiadanie jest warunkiem koniecznym zaliczenia danego obiektu do danej formy życia, a zatem jest podstawą sformułowania przesłanki oznaczonej w naszym schemacie cyfrą (2). Stąd każdy osobnik, który określonej, w konkretny sposób scharakteryzowanej cechy nie posiada, nie tyle jest wadliwym, złym przedstawicielem danej formy życia, co

⁷ Zob. M. Thompson *The Representation of Life*, w: R. Hursthouse, G. Lawrence, W. Quinn (red.) *Virtues and Reasons*, Clarendon Press, Oxford 1995, s. 247–296.

przedstawicielem tej formy życia po prostu w ogóle nie jest. Każdy zaś osobnik, który posiada przewidziane w Arystotelesowskim sądzie kategoriowym właściwości, automatycznie musi być nazwany dobrym reprezentantem swojego gatunku. Tak więc wszystkie formy życia obecne na Ziemi i gdziekolwiek we wszechświecie z definicji zawierają wyłącznie dobre, w myśl niepożądanego konsekwencji systemu naszej autorki, jednostki. Zaiste, żyjemy na najlepszym z możliwych światów!

Weźmy pod uwagę przypadek omawiany w dwóch miejscach książki, tj. przypadek pszczoły miodnej, która po znalezieniu źródła nektaru nigdy nie wykonuje tańca wywijanego von Frischa (zob. s. 35, 109). Jednocześnie jednak jego wykonywanie Ph. Foot uznaje za istotną cechę formy życia pszczoły miodnej, stąd też konkretną jej reprezentantkę z omówionym defektem traktuje jako złą pod względem tej właściwości. Ale na jakiej podstawie ocenianą jednostkę Foot wciąż może traktować jako przedstawicielkę formy życia właściwej dla pszczoły miodnej, skoro jedną z cech definicyjnych tej formy jest właśnie taniec wywijany? Otóż nie ma żadnych podstaw do tego, przez co jej koncepcja posiada absolutnie zasadniczą wadę już u swoich fundamentów.

Dodajmy jeszcze, że sytuację teorii naturalnej normatywności pogarsza fakt, że współczesna biologia oparta na teorii ewolucji zrezygnowała z esencjalistycznego, wywodzącego się właśnie od Arystotelesa, rozumienia gatunków czy form życia. Gatunki wyznacza się w poczuciu pełnej konwencjonalności i bierze się pod uwagę wyłącznie pragmatyczne, z punktu widzenia celów badawczych, zalezy czynionych rozgraniczeń. Tak o tej sytuacji pisze Daniel Dennett: *Okazuje się, że istnieją różne pojęcia gatunków, różnie używane w biologii – np. to, które odpowiada paleontologom, nie bardzo przydaje się ekologom. Nie ma prostego sposobu ich unifikacji lub takiego uszeregowania pod względem ważności, które uwieńczyłoby jedno z nich (najważniejsze) jako właściwe pojęcie gatunku*⁸. Uniwersum życia jawi się zaś nie w postaci szeregu gatunków, lecz szeregu genów.

B.

Niewątpliwie twierdzenie Foot głoszące, iż konstruowane przez nią zasady gramatyki ocen w rzeczywistości odzwierciedlają sposób, w jaki oceny te formułowane są na gruncie języka potocznego, a więc są w istocie rekonstrukcją, jest zbyt daleko idące. Nie widzimy podstaw, aby utrzymywać, że oceniając na co dzień konkretne rośliny lub zwierzęta, dokonujemy tego, odnosząc się do odpowiednich, ogólnych form życia, których są reprezentantami i to jeszcze form życia rozumianych na sposób autonomiczny. Wręcz przeciwnie, oceny obiektów ożywionych nagminnie wydawane są z punktu widzenia potrzeb i interesów ludzi. Gdy mówimy: „A jest dobrym koniem”, to w zależności od tego, czym się zajmu-

⁸ D.C. Dennett *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, Allen Lane The Penguin Press, 1995, s. 95.

jemy, mamy na myśli to, że A znakomicie sobie radzi w skokach przez przeszkody lub też jest wytrwały w pracach w gospodarstwie rolnym.

Zgodnie z tą heteronomiczną zasadą oceniamy nie tylko organizmy żywe, ale także elementy środowiska nieożywionego oraz artefakty. Zatem ta heteronomiczna gramatyka ocen jest zakresowo znacznie bardziej obszerna aniżeli ta proponowana przez Ph. Foot. Stanowi to dla naszej autorki bardzo niewygodną okoliczność. Formułując bowiem swój pogląd o wspólnej gramatyce ocen dotyczących własności i działań wszystkich obiektów ożywionych, łącznie z człowiekiem, Ph. Foot upatruje jeden z wyznaczników jego wyższości nad propozycjami konkurencyjnymi w samym fakcie większej zakresowej rozległości, a więc w tym, że pozwala on, czego brakuje odmiennym ujęciom, na zjednoczenie we wspólnych ramach wielu kontekstów językowych, w których występują predykaty „dobry” i „zły” (zob. s. 25). Tymczasem gramatyka heteronomiczna, przeciwko której Ph. Foot protestuje, byłaby jeszcze rozleglejsza.

C.

Na ogromne trudności napotykamy, analizując wszystko to, co autorka *Natural Goodness* pisze na temat dóbr (*goods*), i to zarówno tych właściwych światom roślin i zwierząt, jak i tych przynależnych człowiekowi. Jak o tym wspominaliśmy, w przypadku roślin i zwierząt Foot wymienia trzy naczelną dobra: rozwój, przetrwanie oraz reprodukcję; często ogranicza się wyłącznie do dwóch ostatnich. Pytaniem, jakie narzuca się w tym miejscu, jest pytanie o podstawę, na której autorka identyfikuje poszczególne elementy jako dobra. Niestety, dla podniesienia do rangi dóbr tych, a nie innych elementów, Foot nie podaje żadnego wyraźnego i wyrażonego wprost uzasadnienia. Cały kontekst jej rozważań sugeruje jednak, że głównym powodem, dla którego wymienia te trzy kategorie, jest to, że odwołanie się do nich pozwala nam zinterpretować i wyjaśnić procesy zachodzące w świecie ożywionym, gdyż wszelkie czynności żywych organizmów dają się ująć jako takie, które na celu mają właśnie rozwój, przetrwanie oraz reprodukcję (zob. s. 31–32). Należałoby więc z tego wyciągnąć wniosek, że dla Foot dobrem jest wszystko to, do czego osiągnięcia dążą obiekty, których dobra rozpatrujemy. Jak zatem przedstawia się sprawa dóbr ludzkich?

Ph. Foot w żadnym miejscu nie podaje precyzyjnego określenia tego, co należy uznać za ludzkie dobro. W niektórych fragmentach tekstu w bardzo ogólnikowy sposób wskazuje na miłość i przyjaźń jako specyficznie ludzkie dobra, jednocześnie podkreślając, że lista dóbr reszty świata ożywionego przestaje być w pełni adekwatna, gdy przechodzimy do ludzi (zob. s. 44).

Zastanówmy się, jakimi w ogóle strategiami ustalania tych dóbr może dysponować Foot. Oczywiście może zastosować tę samą zasadę, którą zastosowała w przypadku roślin i zwierząt, może po prostu nazwać dobrem wszystko to, co stanowi główny cel dążeń większości osobników naszego gatunku. Strategia ta ma tę zaletę, że dobra tak skonkretyzowane w usprawiedliwiony sposób pozwala określić mianem „naturalnych”. Wada takiego podejścia jest jednak ogromna

i oczywista. Ludzie powszechnie dążą do rzeczy, których w żadnym razie nie należy, i nie chciałyby tego także sama autorka, moralnie sankcjonować, nie mówiąc już o czynieniu z nich także na płaszczyźnie normatywnej właściwych celów ludzkiego postępowania, a czynienia cnotami wszystkich tych cech osobowościowych, które realizację tych celów uskuteczniają (pomyślmy np. o powszechnej wśród ludzi skłonności do liczenia siebie i swoich interesów „za więcej niż jeden”, a więc o ich skrajnym, w szczególności w stosunku do osób niespokrewnionych, egoizmie i o całym zespole cech stojących za i sprzyjających uobecnianiu się tej skłonności: braku współczucia i empatii, zachłanności, okrucieństwie *etc.*). Z wywodów Ph. Foot bez wątpienia wynika, że tej strategii w ustalaniu dóbr nie stosuje ona w przypadku człowieka. Jakąkolwiek inną by jej nie zastąpiła, pociąga to za sobą wielce niepożądany rezultat: wprowadza niekonsekwencję i pęknięcie w to miejsce systemu naturalnej normatywności, w którym właśnie istnienie wspólnej płaszczyzny teoretycznej i ciągłości było fundamentalnym tegoż systemu twierdzeniem i podawane było jako jego fundamentalne odkrycie.

Jaką więc inną strategią posługuje się Ph. Foot? Otóż, *implicite*, wybiera ona te dyspozycje charakteru i te rodzaje postępowania, które uprzednio z moralnego, ale co do zasad bliżej nieokreślonego, punktu widzenia wartościuje pozytywnie, następnie twierdzi, że mają one status naturalnych. To ostatnie znaczy tyle, że realizują one odpowiednie dobra, właściwe ludzkiej formie życia, których już jednak wyraźnie i ściśle nie wymienia. Defekty takiego sposobu podejścia są widoczne na pierwszy rzut oka. Po pierwsze, Foot odwraca kierunek rozumowania, który wpisany jest w podstawową strukturę jej koncepcji: zamiast najpierw na moralnie neutralnej, wolnej od wartościowań zasadzie określić dobra (*goods*), a dopiero na ich podstawie cnoty, a więc sferę doskonałości (*goodness*)⁹, ona na podstawie tego, co uważa za cnoty, określa dobra. Po drugie, nie ma najmniejszych podstaw do tego, aby obszar wartości, który na tej drodze wyznaczyła, wiązać z naturalnością zarówno w tym znaczeniu, w jakim używamy tego terminu na gruncie filozoficznym, jak i w tym, w jakim pojęciem tym posługuje się Ph. Foot, omawiając wartościowania dotyczące roślin i zwierząt. Na ten ostatni punkt zwraca uwagę Alasdair MacIntyre w swojej recenzji książki *Natural Goodness*.¹⁰

⁹ Para pojęć *goodness* – *badness* używana jest przez Ph. Foot w specyficznych kontekstach językowych, wyznaczanych przez główne twierdzenia jej koncepcji. Stosuje ona te pojęcia zarówno do oceny cech fizycznych, jak i behawioralnych, zarówno roślin oraz zwierząt, jak i ludzi. Co więcej, wyraźnie odróżnia znaczeniowo tę parę pojęć od pary *good* – *bad*. Pociąga to za sobą poważne problemy związane z właściwym przekładem tych terminów na język polski. Rozważywszy wiele możliwości, uznaliśmy, że najbardziej adekwatnym merytorycznie i stylistycznie poprawnym tłumaczeniem będzie oddanie pojęcia *goodness* przez słowo „doskonałość”, a pojęcia *badness* przez słowo „niedoskonałość”.

¹⁰ Zob. A. MacIntyre *Virtues in Foot and Geach*, „The Philosophical Quarterly” 2002, t. 52, nr 209, s. 621–631 (zob. w szczególności: s. 626–627).

III

Obecnie jako przykład meandrów rozumowania Foot przytoczmy jej obszernie rozważania na temat związku pomiędzy cnotą a szczęściem (zob. s. 81–98).

Ph. Foot, rozpatrując tę relację, zauważa, że jeśli uznalibyśmy szczęście za ludzkie dobro (*good*) i przyznali zarazem, że może być ono osiągnięte za sprawą złych z moralnego punktu widzenia czynów, wówczas okazałoby się, że dysponujemy niezależnym od względów moralnych kryterium praktycznej racjonalności działań, kryterium różnym od tego, za którym ona sama się opowiada (wątek uzależnienia racjonalności od względów moralnych omówimy w dalszej partii naszego artykułu). Jednak natychmiast trzeba dodać, iż obawa przed wspomnianą konsekwencją wydaje się przedwczesna: nawet w takim przypadku kryterium Foot nie zostałoby naruszone. Gdyby się bowiem okazało, że szczęście *tout court* stanowi naturalne ludzkie dobro, wtedy, na mocy formalnej konstrukcji stanowiska Foot, należałoby uznać wszelkie ludzkie dyspozycje i właściwości dobro to realizujące za cnoty, a działania z nich wypływające za dobre. Przy założeniu o treści „szczęście jest ludzkim dobrem” nie ma w obrębie pozycji zajmowanej przez Foot logicznej możliwości poprawnego stwierdzenia, że szczęście może być osiągnięte dzięki złym cechom osobowości. Natomiast to, co określamy mianem nikczemności czy okrucieństwa, w ograniczonej klasie przypadków, trzeba byłoby uznać za cnoty, za ludzką doskonałość (*goodness*).

Faktycznym kłopotem, przed jakim staje Foot, jest zatem pogodzenie uznania szczęścia za dobro z tymi właściwościami charakteru, które potocznie określane są cnotami.

Rozwiązaniem tego problemu jest deklaracja głosząca, że nie każde szczęście, nie wszystko, co określamy tym terminem, stanowi ludzkie dobro (*good*). Uzasadniając to stanowisko, Foot, po pierwsze, podpira się kontekstami językowymi, które nie pozwalają na utożsamienie życia szczęśliwego z życiem dobrym. O dorosłym człowieku, którego życie polega praktycznie wyłącznie na niczym niezakłócanym czerpaniu ogromnej radości z podnoszenia z ziemi liści, czemu nie towarzyszą jednocześnie żadne głębsze emocje czy przekonania, powiedzielibyśmy, iż wie dzie życie szczęśliwe, ale nie takie, które moglibyśmy uznać za ludzkie dobro. Takie szczęście nie jest ludzkim dobrem.

Po drugie zaś, Foot powołuje się na przykłady ludzi, dla których życie zgodne ze wskazaniami cnoty jest warunkiem koniecznym, choć niewystarczającym, życia szczęśliwego. Według autorki jest to dowód na rzecz tezy, że dysponujemy takim pojęciem szczęścia, w którym z definicji wykluczone zostaje jego powiązanie z postępowaniem moralnie nagannym; zarazem tylko takie szczęście możemy traktować jako ludzkie dobro. Jako ilustracja służą tutaj postawy ludzi, którzy nie wiedli szczęśliwego żywota, gdyż z powodu manifestowania własnych przekonań (np. antyfaszystowskich w dobie nazistowskich Niemiec) cierpieli okrutne prześladowania. Jedynym sposobem ich uniknięcia była zdrada własnych poglądów, wyparcie się dotychczasowego postępowania, opowiedzenie się po stronie znie-

nawidzonego wroga. Jednak taka decyzja dla ludzi tego pokroju była najgorszym z możliwych rozwiązań, woleli śmierć od popełnienia niegodziwości. W ich przypadku cnota była niezbędnym elementem szczęścia. Fatalne okoliczności zewnętrzne sprawiły jednak, że mimo cnotliwości, szczęście nie mogło stać się ich udziałem.

IV

Zastanówmy się, czy takie rozwiązanie postawionego problemu związku szczęścia i moralności moglibyśmy uznać za zadawalające.

Niestety, wydaje się, że rozstrzygnięcie to jest jedynie pozorne. Foot nie przedstawia żadnego ujęcia ludzkiego dobra niezależnego od wcześniejszych wartościowań moralnych, nie wprowadza żadnego niezależnego od pojęcia cnoty kryterium wyznaczania tego, co stanowi ludzkie dobro. Popelnia więc wytkniętą już przez nas niekonsekwencję: z jednej strony, w założeniach swojej teorii to, co uznamy za cnotę, uzależnia od tego, co odkryjemy jako nasze dobro, z drugiej jednak, praktycznej strony, to, co skądinąd wysoko ceni, co jawi się jej jako cnota, decyduje o tym, czy coś godne jest statusu dobra. Zatem, jakkolwiek by się sprawy dalej miały, pozbawia się możliwości poprawnego udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy szczęście jest ludzkim dobrem, a przez to na poprawne ustalenie relacji między tym pierwszym a tradycyjnymi cnotami. Stwierdzenie, że dobrem ludzkim jest tylko takie szczęście, którego warunkiem koniecznym jest tradycyjnie rozumiana cnota, jest zakładaniem tego, co dopiero należy udowodnić.

W odpowiedzi na ten zarzut można byłoby przytoczyć fakt odwoływania się Ph. Foot do kontekstów językowych jako do narzędzia ustalania kształtu relacji między cnotą a szczęściem. Jednak taki sposób postępowania nie uchyla wcale naszych zastrzeżeń. Foot zdaje się zapominać, że tym, co *de facto* robi w tym miejscu, nie jest rozpatrywanie formalnych struktur ocen, rozpatrywanie formalnych definicji pojęć moralnych i określanie ich wzajemnych, formalnych relacji; zamiast tego porusza się już na gruncie materialnym. Jednakże jest przedsięwzięciem absurdalnym ustalanie od strony materialnej tego, co jest dobrem obiektywnym i rzeczywistym (a obiektywność i rzeczywistość dobra jest postulatem omawianego systemu) na podstawie tego, co dobrem nazywają użytkownicy języka, a więc na podstawie tego, co za dobro uchodzi. Jest to pewna wersja błędu naturalistycznego, wersja dość popularna w analitycznych badaniach metaetycznych, a jednocześnie szczególnie rażąca: wnioskowanie z tego, jak sprawy faktycznie mają się w języku, o tym, jak mają się lub powinny się mieć w rzeczywistości.

Philippa Foot w swoich dywagacjach w ogóle nie formułuje metaetycznej, formalnej, analitycznej, neutralnej definicji szczęścia w rodzaju: szczęście to trwałe zadowolenie z dotychczasowego życia – lub podobnej. Nie podaje definicji, która nie przesądzałaby o tym, czy szczęście jest dobrem moralnym, dobrem naturalnym, czy jest czymś, do czego należy lub warto dążyć, a zarazem zdawałaby spr-

wę ze znaczenia, jakie pojęcie to posiada w większości naszych wypowiedzi. Wymienia natomiast szereg czynników, które ludziom szczęście sprawiają (np. z jednej strony dziecinne przyjemności, z drugiej postępowanie zgodne z wymogami cnoty) i traktuje je jako konstytuujące różne pojęcia „szczęścia”. Nie odpowiada na pytanie, na jakiej podstawie możemy jednak w każdym z tych przypadków mówić o czymś jednym, o szczęściu właśnie. Tego zaś, że o tym mówimy, a co więcej, mówiąc tak, mówimy poprawnie, Ph. Foot nie kwestionuje ani przez chwilę.

V

Wróćmy jeszcze na moment do dóbr roślin i zwierząt. W całym swoim wywodzie dotyczącym zasad naturalnej normatywności Foot świadomie i bezpośrednio odcina się od biologicznej perspektywy neodarwinowskiej (zob. przypis 10, s. 32). Jesteśmy zmuszeni taką postawę uznać za poważny błąd. Jej ujęcie dóbr świata ożywionego, z wyłączeniem człowieka, ma jako swoje uzasadnienie fakt, iż pozwala zinterpretować i wyjaśnić biologiczne procesy w świecie tym zachodzące. Oczywiście, taki sam cel, interpretację i wyjaśnienie właściwości świata fauny i flory, stawia sobie biologia, w której aktualnie panującym paradygmatem, zwłaszcza w zakresie, który stanowi centrum zainteresowań autorki, jest paradygmat neodarwinowski. Czyż więc nie jest pochopny, nierozsądny i zarazem szkodliwy zamiar realizacji tegoż to właśnie celu bez sięgania do rezultatów badań naukowych – i to w domenę przynależnej nauce, nie zaś filozofii?

Brak neodarwinowskiej perspektywy szybko daje się Ph. Foot we znaki, wklajając ją w kłopoty i sprzeczności, z których prawdopodobnie nawet sama nie zdaje sobie sprawy. Zajmijmy się jej ulubionym przykładem, który stał się przez to także naszym faworytem, a mianowicie przykładem pszczoły miodnej. Dlaczego niezdolność do wykonywania tańca mielibyśmy kwalifikować jako naturalną wadę osobnika tego gatunku? Foot odpowiada, iż dzieje się to z tej przyczyny, że z winy tego defektu pszczoła nie wspomaga populacji własnego ula, które to wspomaganie należy do formy życia, której jest reprezentantką. Ale, pytajmy dalej, dlaczego ta charakterystyka miałaby stanowić istotną właściwość czy też, zgodnie z oryginalną terminologią Foot, dlaczego miałaby stanowić predykat teleologicznie związany z tym gatunkiem, a przez to także z tym osobnikiem? Na tę wątpliwość Foot nie jest już w stanie satysfakcjonująco odpowiedzieć, czego jednak raczej nie dostrzega. Aby bowiem taniec pszczoły miodnej mógł zostać uznany za cechę istotną, musi być Arystotelesowską koniecznością gatunku pszczoły miodnej, aby zaś nią być, musi od jej obecności zależeć jakieś dobro. Dobra wchodzące tutaj w grę, stosownie do oświadczenia autorki *Natural Goodness*, to: rozwój, przetrwanie oraz osobnicza reprodukcja. Jeśli chodzi o rozwój, to w poglądach Foot jest to kategoria niezwykle niejasna i wydaje się, że rozpatrywana jest przez pryzmat dwóch następnych. Znaczy to tyle, że jednostkę cechuje wada naturalna w odniesieniu do dobra, jakim jest rozwój, wtedy gdy nie rozwinęła w sobie tych właściwości, które przedstawicielom jej gatunku umożliwiają przetrwanie oraz

reprodukcję. Jednak żadne z tych dwóch dóbr nie realizuje się za pośrednictwem tańca pszczoły miodnej. Tańcząca pszczoła jest bezpłodną robotnicą, która w ulu pielęgnuje swoje rodzeństwo, a nie potomstwo, i to właśnie rodzeństwu pomaga, wskazując przy pomocy tańca swoim towarzyszkom z ula położenie odnalezione-go przez siebie źródła nektaru¹¹.

Neodarwinizm natomiast gładko i elegancko, stosując teorię dostosowania łącznego, stworzoną przez Williama D. Hamiltona, inkorporuje zachowania społeczne występujące w rzędzie błonkówek (*Hymenoptera*) we własne teoretyczne ramy¹². Hamilton stwierdził, a my powtarzamy to za nim w wielkim skrócie i uproszczeniu, że klasyczna definicja przystosowania, kładąca nacisk na przetrwanie i rozmnożenie osobnika, jest zbyt wąska. Zgodnie z jego stanowiskiem dobór naturalny działa nie tyle w kierunku maksymalizacji liczby potomstwa danego osobnika, ile maksymalizacji liczby kopii jego genów w przyszłych pokoleniach. Faworyzowane będą zatem wszelkie zachowania osobnika cel ten realizujące, bez względu na to, czy repliki identycznych genów, które ulegną proliferacji, będą znajdować się w języczku czy też w ciele kogokolwiek innego.

Oczywiście istnieje wiele innych zjawisk występujących w świecie ożywionym, które znakomicie wyjaśnia teoria Hamiltona, a które wymykają się zrozumieniu, interpretowane przez pryzmat starej, sformułowanej jeszcze przez Karola Darwina wersji teorii ewolucji. Demonstrując swoją wyższość nad klasyczną teorią Darwina, teoria Hamiltona okazuje swoją przewagę także nad ujęciem Ph. Foot, która akurat wykorzystuje pojęcia odgrywające naczelną rolę w koncepcji Darwina (to desygnaty tych pojęć Foot określa dobrami). Z tego wszystkiego wynika zaś, co następuje: z punktu widzenia proponowanego przez Foot kryterium wyznaczania dóbr w świecie roślin i zwierząt bardziej trafnym byłoby uznanie za naczelne dobro maksymalizacji sukcesu genetycznego osobnika, a nie ograniczenie się jedynie do osobniczego przetrwania i reprodukcji. Ta pierwsza kategoria pozwala bowiem wyjaśnić w świecie ożywionym wszystko to, oraz znacznie więcej, co dwie ostatnie. Wówczas również niezdolność do wykonywania tańca wywijanego prawomocnie moglibyśmy zakwalifikować jako naturalną wadę reprezentantki gatunku pszczoły miodnej, czego nie możemy uczynić, nie angażując neodarwinowskich teorii (zgodnie z nimi geny pszczoły, która nie wykonuje tańca wywijanego, ulegają proliferacji wolniej aniżeli geny pszczoły z sąsiedniego ula, taniec taki praktykującej; posiadająca tę wadę pszczoła nie przyczynia się do maksymalnego wykorzystania zasobów, potrzebnych do utrzymania i rozwoju rodzeństwa, które jest nosicielem, statystycznie, 75% takich samych genów, co rozpatrywana jednostka). Czy zaś powinniśmy zaakceptować samo ogólne kryterium ustalania dóbr, to już wątek całkowicie od przedstawianego odrębny.

¹¹ Zob. R. Dawkins *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Warszawa 1996, s. 240–245.

¹² Zob. W.D. Hamilton *The Genetical Evolution of Social Behaviour (I and II)*, "Journal of Theoretical Biology" 1964, nr 7, s. 1–52.

VI

Jest rzeczą niezrozumiałą, dlaczego Ph. Foot, przedstawiając swoje stanowisko, odżegnuje się od systemów prawnaturalnych. Dobro jakiegoś rodzaju czyńców (np. różnych praktyk seksualnych) – twierdzi Ph. Foot – nie jest uzależnione od tego, co ustalimy jako naturalne (zob. s. 3).

Jednakże, zgodnie z ogólnymi zasadami systemu Foot, gdyby się okazało, że np. reprodukcja jest ludzkim dobrem naturalnym, wówczas właściwe naszemu gatunkowi sposoby realizacji tego dobra, stosunki heteroseksualne, musielibyśmy uznać również za naturalnie dobre, a przez to za z istoty moralnie dobre. Homoseksualizm natomiast byłibyśmy z równą koniecznością zmuszeni z tej sfery wykluczyć jako aberrację, jako wadę, defekt konkretnej jednostki ludzkiej, a przez to zakwalifikować go jako moralnie zły. W przypadku zwierząt negatywna ocena homoseksualnych zachowań, zdarzających się przecież w świecie fauny, jest już bezwarunkowo nieuchronna, gdyż reprodukcja wprost jest uznawana przez naszą autorkę za dobro przynależne formom życia tego świata.

Konceptualne ramy systemu naturalnej normatywności w najważniejszych aspektach pokrywają się z takimi ramami systemów prawnaturalnych i dziwi fakt, że autorka pozostaje co do tej kwestii w błędzie.

VII

Przejdźmy teraz do kolejnej, bardzo ważnej części rozważań zawartych w *Natural Goodness*, stanowiących rozwinięcie i uszczegółowienie wyjściowych twierdzeń systemu naturalnej normatywności (zob. s. 66–80).

Philippa Foot odnotowuje następujący fakt: kiedy mówimy o pewnej roślinie lub o pewnym zwierzęciu, że jest „dobra” lub „dobre”, odnosimy się wtedy do organizmu rozważanego jako całość, bierzemy pod uwagę wszystkie jego istotne charakterystyki i to właśnie po ich rozważeniu dochodzimy do wniosku, że mamy do czynienia z dobrym przedstawicielem danego gatunku. Inaczej sprawa ta ma się w przypadku wyrażenia „dobry człowiek”. Mówiąc tak o kimś, nie wydajemy oceny jego właściwości cielesnych lub nawet umysłowych, lecz odnosimy się wyłącznie do cech przysługujących jego woli. Ph. Foot utrzymuje, że gramatyka ocen ludzkiej woli jest identyczna zarówno wtedy, gdy oceny te mieszczą się w zakresie moralności, jak i wtedy, gdy poza ten zakres wykraczają. Na tej podstawie autorka stara się przywrócić starożytne rozumienie moralności, odrzucić natomiast stanowisko Johna St. Milla, ograniczającego sferę względów moralnych jedynie do sfery relacji podmiotu moralnego z innymi jednostkami, posiadającymi taki sam status, a więc zawężającego ją do relacji interpersonalnych i społecznych. Ph. Foot rozciąga pole moralności na całą domenę woli.

Wspólnym przedmiotem wszystkich ocen dotyczących ludzkiej woli są czyny dobrowolnie i świadomie wybrane oraz realizowane. Co więcej, doskonałość (*goodness*) lub niedoskonałość (*badness*) w tej szerokiej dziedzinie pochodzi z trzech

VI

Jest rzeczą niezrozumiałą, dlaczego Ph. Foot, przedstawiając swoje stanowisko, odżegnuje się od systemów prawonaturalnych. Dobro jakiegoś rodzaju czynów (np. różnych praktyk seksualnych) – twierdzi Ph. Foot – nie jest uzależnione od tego, co ustalimy jako naturalne (zob. s. 3).

Jednakże, zgodnie z ogólnymi zasadami systemu Foot, gdyby się okazało, że np. reprodukcja jest ludzkim dobrem naturalnym, wówczas właściwe naszemu gatunkowi sposoby realizacji tego dobra, stosunki heteroseksualne, musielibyśmy uznać również za naturalnie dobre, a przez to za z istoty moralnie dobre. Homoseksualizm natomiast byłibyśmy z równą koniecznością zmuszeni z tej sfery wykluczyć jako aberrację, jako wadę, defekt konkretnej jednostki ludzkiej, a przez to zakwalifikować go jako moralnie zły. W przypadku zwierząt negatywna ocena homoseksualnych zachowań, zdarzających się przecież w świecie fauny, jest już bezwarunkowo nieuchronna, gdyż reprodukcja wprost jest uznawana przez naszą autorkę za dobro przynależne formom życia tego świata.

Konceptualne ramy systemu naturalnej normatywności w najważniejszych aspektach pokrywają się z takimi ramami systemów prawonaturalnych i dziwi fakt, że autorka pozostaje co do tej kwestii w błędzie.

VII

Przejdźmy teraz do kolejnej, bardzo ważnej części rozważań zawartych w *Natural Goodness*, stanowiących rozwinięcie i uszczegółowienie wyjściowych twierdzeń systemu naturalnej normatywności (zob. s. 66–80).

Philippa Foot odnotowuje następujący fakt: kiedy mówimy o pewnej roślinie lub o pewnym zwierzęciu, że jest „dobra” lub „dobre”, odnosimy się wtedy do organizmu rozważanego jako całość, bierzemy pod uwagę wszystkie jego istotne charakterystyki i to właśnie po ich rozważeniu dochodzimy do wniosku, że mamy do czynienia z dobrym przedstawicielem danego gatunku. Inaczej sprawa ta ma się w przypadku wyrażenia „dobry człowiek”. Mówiąc tak o kimś, nie wydajemy oceny jego właściwości cielesnych lub nawet umysłowych, lecz odnosimy się wyłącznie do cech przysługujących jego woli. Ph. Foot utrzymuje, że gramatyka ocen ludzkiej woli jest identyczna zarówno wtedy, gdy oceny te mieszczą się w zakresie moralności, jak i wtedy, gdy poza ten zakres wykraczają. Na tej podstawie autorka stara się przywrócić starożytne rozumienie moralności, odrzucić natomiast stanowisko Johna St. Milla, ograniczającego sferę względów moralnych jedynie do sfery relacji podmiotu moralnego z innymi jednostkami, posiadającymi taki sam status, a więc zawężającego ją do relacji interpersonalnych i społecznych. Ph. Foot rozciąga pole moralności na całą domenę woli.

Wspólnym przedmiotem wszystkich ocen dotyczących ludzkiej woli są czyny dobrowolnie i świadomie wybrane oraz realizowane. Co więcej, doskonałość (*goodness*) lub niedoskonałość (*badness*) w tej szerokiej dziedzinie pochodzi z trzech

różnych cech formalnych danego czynu: z istoty samego czynu, z celu, dla którego czyn ten jest spełniany, oraz ze stosunku tego czynu do nakazów sumienia podmiotu działającego. Jeśli czyn ma być dobry, to wszystkie wymienione aspekty muszą przemawiać na jego korzyść, tzn. musi być dobry z samej swej natury, musi być spełniany ze względu na dobry cel oraz musi pozostawać w zgodzie z sumieniem działającego. Jeśli natomiast rozpatrywany czyn nie spełnia któregoś z tych warunków, wówczas automatycznie kwalifikowany jest jako zły. Dzieje się tak, według Foot, bez względu na to, czy rozpatrujemy przypadek mordercy czy samotnego samobójcy: ich postępowanie oceniamy jako złe i jest to ocena należąca do sfery moralności, ponieważ mamy tu na myśli uczynki dokonane dobrowolnie i świadomie, a ponadto obydwu z nich są złe już chociażby z tej przyczyny, iż są złe ze swojej istoty. Podobnie argumentacja przebiega przy porównywaniu innych czynów z i spoza zakresu moralności uznawanego przez J. St. Milla. Jak już wspominaliśmy, właśnie tak pojmowana wspólna gramatyka ocen stanowi dla Foot koronny argument przeciwko akceptacji rozróżnienia dokonanego przez autora *O wolności*.

VIII

Wymieńmy pokrótce główne zastrzeżenia wobec tego fragmentu rozważań autorki *Natural Goodness*.

Philippa Foot za sprawą swoich deklaracji stwarza błędne pozory tego, iż koncepcję Milla atakuje i podważa od wewnątrz, podczas gdy w rzeczywistości jej krytyka jest jedynie zewnętrzna. Zasady i terminologia stosowane przez autora *Utylitaryzmu* po prostu nie pozwalają na uznanie czynu samotnego samobójcy za zły, gdyż czyn ten w ogóle nie przynależy do sfery moralności, a to dlatego, że nie pozostaje on w żadnej istotnej relacji wobec praw i dóbr innych osób. Niewątpliwie Foot wymienia pewne warunki konieczne, które muszą cechować i *de facto* cechują oceny moralne: np. to, że dotyczą one czynów dokonywanych świadomie i dobrowolnie. Takie same cechy odnajduje w ocenach spoza dziedziny moralności. Nie znaczy to jednak, że na tej drodze jest w stanie zatrzeć różnicę między obydwiema tymi sferami i wykazać, że Mill nie miał racji rozgraniczając je. Nie dysponuje do tego celu odpowiednimi podstawami, a to z tej prostej przyczyny, że w swojej koncepcji Mill wprowadza dla ocen moralnych jeszcze jeden warunek konieczny: muszą one dotyczyć czynów pozostających w istotnej relacji do dóbr i praw innych jednostek. Warunku tego nie spełniają oceny tego rodzaju czynów jak samobójstwo osoby samotnej. Gdyby autorce *Natural Goodness* udało się na przykład pokazać, że wszystkie uczynki tego typu, co samobójstwo osoby samotnej, wbrew temu, co utrzymuje Mill, wbrew jego własnym wyznacznikom, mają istotne znaczenie dla dobra innych ludzi i dla dobra wspólnego, wówczas mogłaby także twierdzić, że podważyła od wewnątrz zasadność podziału Milla. Tak zaś przedstawia nam jedynie propozycję odrębnego rozciągnięcia odnoszącej się do moralności siatki pojęciowej.

Z naszego punktu widzenia, chociaż nie z punktu widzenia Ph. Foot, o czym mówi ona *expressis verbis* (zob. s. 67, 76), niepożądaną konsekwencją takiego rozszerzenia domeny względów moralnych jest objęcie nią także ocen tak błahych czynności jak zawiązywanie buta czy wypijanie kieliszka wina. Jeśli tylko czynności te wykonujemy zgodnie ze wszelkimi prawidłami, czyniąc zadość np. zasadom ekonomii czy etykiety, wówczas czynimy dobrze, moralnie dobrze – i to w tym samym znaczeniu predykatu „dobrze”, w jakim oceniamy jako dobry akt tego, kto bezinteresownie ratuje życie innego człowieka lub stosuje się do reguł sprawiedliwości.

IX

Obecnie zajmiemy się drugim, ściśle związanym z pierwszym, głównym wątkiem rozważań zawartych w *Natural Goodness*, a mianowicie problemem racjonalności praktycznej (zob. s. 6–24, 52–65).

Philippa Foot akceptuje pogląd akcentujący związek moralności i praktyki; sądy moralne popierają i skłaniają do jednych działań, a dezaprobuje i odwołują od innych. Nie dzieje się tak jednak dlatego, twierdzi Ph. Foot, że kryterium znaczenia wypowiedzi moralnych z koniecznością zawiera pewien element emocjonalno-wolicjonalny. Aby móc wygłosić szczerze i poprawnie dowolny sąd moralny, nie trzeba posiadać żadnych wewnętrznych dyspozycji wolicjonalnych, tak jak nie trzeba ich posiadać, konstatając fakt kwitnienia drzew jabłoni. Między innymi dzięki przyjęciu takiego stanowiska ujęcie Ph. Foot pozwala, według jego autorki, na właściwą interpretację ważnych zjawisk z dziedziny moralności: bezwstydnosci (*shamelessness*), immoralizmu oraz nieszczeroci (*insincerity*). Przede wszystkim autorka nie kwalifikuje jako naruszających kryteria właściwego użycia predykatów moralnych tych wypowiedzi, w których dana osoba, określana jako bezwstydna, całkowicie poprawnie uznaje za dobre lub słuszne określone czyny, następnie zaś, bez najmniejszych wyrzutów sumienia, działa dokładnie przeciwnie. Jako immoralistyczne interpretowane są te stanowiska w dziedzinie teorii moralnych, w których kwestionuje się pewne tradycyjne standardy ludzkiej doskonałości (*goodness*) lub niedoskonałości (*badness*) i dotychczasowe zastępuje się zupełnie odmiennymi kryteriami. W końcu nieszczerzy są wszyscy hipokryci, ci, którzy w duchu myślą jak immoralisci, lecz na zewnątrz, w otoczeniu społecznym, zgłaszają akces do obowiązujących standardów oceniania.

Powodem, dla którego moralność zasadniczo ukierunkowuje na działania, jest to, że sama jest częścią racjonalności praktycznej. Wykorzystując podejście Donalda Davidsona¹³, Ph. Foot analizuje konteksty językowe, w których pojawiają się dwa rodzaje zdań: zdania stwierdzające istnienie względnej powinności uczy-

¹³ Zob. D. Davidson *Jak jest możliwa słabość woli*, w: J. Hołówka (wybór i wstęp), *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, Warszawa 1997, s. 81–106.

nienia czegoś oraz zdania stwierdzające istnienie racji, a więc właściwej powinności, do określonego działania. Pierwsze odwołują się wyłącznie do konkretnych względów; np. w tej samej sytuacji możemy wypowiedzieć bez sprzeczności następujące zdania: „Powiniem pozostać w łóżku, gdyż jestem chory na grypę” oraz „Powiniem wyjść do banku, gdyż muszę dokonać ważnej wpłaty”. Drugie zaś obejmują już swym zakresem całość sytuacyjnych uwarunkowań, a więc głoszą powinność dokonania danego działania po uwzględnieniu i rozważeniu wszystkich istotnych aspektów tła, np. „Uwzględniwszy wszystkie czynniki istotne, powiniem pozostać w domu”. W przypadku zdania o powinności właściwej mamy do czynienia z racją do wyróżnionego działania. Powiedzenie natomiast, że jakieś działanie jest poparte racją, to inny sposób powiedzenia, że wykonanie tego działania jest w danych okolicznościach jedynie racjonalną drogą postępowania. Stąd też osoba działająca wbrew racji z definicji działa irracjonalnie, a działając irracjonalnie, nie może działać dobrze.

Posiadać określone cnoty, np. być sprawiedliwym lub miłosiernym to tyle, co traktować pewne względy, względy o charakterze moralnym (np. fakt złożenia obietnicy lub sąsiada w potrzebie), jako współwyznaczające rację do odpowiedniego działania oraz, przynajmniej z zasady, działać w przepisany sposób. Foot przyznaje, że także inne względy niż moralne mogą stanowić elementy istotne dla określenia racji do działania, stąd też moralność jest jedynie fragmentem obszerniejszej zakresowo koncepcji racjonalności praktycznej. Owe inne względy mogą być, gdy pozostają w zgodzie z ideą tego, co naturalnie dobre, wyznaczane przez takie cele jak np. realizacja własnego interesu lub maksymalizacja zaspokojenia własnych pragnień.

Wprowadzone zostaje tu kompletnie różne od ortodoksyjnego rozumienie problematyki racjonalności praktycznej. Po pierwsze zmienia się relacja między moralnością a racjonalnością praktyczną. Dotychczas standardy racjonalności praktycznej ustalone były niezależnie od rozważań natury moralnej, a dopiero po ich sformułowaniu starano się określić stosunek norm moralności do norm racjonalności. Najczęściej otrzymywano podział niezależny: zbiory norm obydwu rodzajów krzyżowały się ze sobą; kiedy indziej przykrawano treść teorii moralnych do tego, co uprzednio uznano za praktycznie uzasadnione. Natomiast w omawianej przez nas książce to względy moralności współkonstytuują normy racjonalności praktycznej, to te pierwsze mają status pierwotnych, ich uwzględnienie staje się warunkiem koniecznym praktycznej racjonalności.

Po drugie, materialne określenie konkretnych, praktycznie racjonalnych wskazań przestaje być uzależnione od czynników subiektywnych, a staje się kwestią zobiektywizowaną. Znaczy to tyle, że wybrane względy utrzymują swój status racji bez względu na to, czy ktoś je jako racje uznaje, czy też nie, a uznając je, bez względu na to, czy działa zgodnie z nimi, czy też tego nie robi.

Odrzuceniu ulega, mające swojego prekursora w osobie Davida Hume'a, tradycyjne ujęcie kwestii racjonalności praktycznej, które zakłada, iż racje do działania bazują oraz mogą bazować jedynie na pragnieniach, chęciach i inte-

resach działającego. Zwolennicy tego stanowiska uznają, że to, czy np. pożar w teatrze jest dla widza racją do opuszczenia budynku, zależy od tego, czy w danym momencie najsilniejszym pragnieniem widza jest uniknięcie śmierci w płomieniach. Jedynie w takich i analogicznych przypadkach możemy z dobrym sensem mówić o powinnościach rozumianych jako wymogi racjonalności¹⁴. Część z takich powinności może odnosić się do sfery moralności. Jednak aby mogły być uznane za uzasadnione, także one muszą współwystępować z odpowiednimi uczuciami i emocjami podmiotu. Zatem jeśli dana osoba posiada emocjonalnie zakorzenioną potrzebę pomagania innym, wówczas obecność w jej otoczeniu potrzebującego człowieka będzie racją dla zdania stwierdzającego, iż powinna ona mu pomóc. Jeśli natomiast uczucia empatii i chęć niesienia pomocy są podmiotowi obce, wtedy także nie będzie on właściwym adresatem stosownych powinności.

Autorka *Virtues and Vices* odrzuca również pochodzący od Hume'a model wyjaśniania ludzkich działań. Zakłada on, że ostateczną przyczyną, dla której jednostka postępuje w określony sposób, jest jej pragnienie, uczucie lub postawa, właśnie pewien element natury wolicjonalnej. Według zwolenników tego podejścia także uznanie czegoś za rację do działania będzie zależne od emocjonalno-psychicznej charakterystyki podmiotu. Ph. Foot natomiast utrzymuje, że to właśnie uznanie czegoś za rację, a przez to za wymóg racjonalności, może, choć nie w każdym przypadku musi, kończyć łańcuch wyjaśniający czyjeś działanie. Zresztą tymi ostatecznymi instancjami mogą być także inne, różnorodne czynniki, podobnie nieuwzględniane przez Hume'a i jego adherentów: zwyczaj, skłonność do naśladowania działań innych, posthipnotyczna sugestia *etc.* Krytykowane podejście opiera się, a Foot idzie tu za stwierdzeniem Johna McDowella¹⁵, na błędnym uniwersalizowaniu mechanicznego obrazu psychologicznych wyznaczników działania: *obrazie pragnień jako sił poruszających wolę w określonych kierunkach, gdzie działanie jest rezultatem połączenia przekonania i pragnienia* (s. 21).

X

Twierdzimy, że Ph. Foot nie trafia w sedno modelu, który krytykuje. Oczywiście na poziomie świadomości danej jednostki to, co motywuje ją do działania, może mieć charakter zarówno przekonania, iż coś należy uczynić, jak i pragnienia uczynienia czegoś. Co więcej, nawet po racjonalnej rekonstrukcji jej przekonań może się okazać, że nie są one warunkowane bardziej zasadniczymi od nich pragnieniami, tzn. nie pełnią wobec tych ostatnich funkcji instrumentalnej, jako wskazujące na środki konieczne do tychże pragnień realizacji. Możemy rzeczywi-

¹⁴ Zob. J. Rachels *Naturalism*, w: H. LaFollette (red.) *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Blackwell Publishers, 2000, s. 74–91.

¹⁵ Zob. J. McDowell *Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?*, "Proceedings of the Aristotelian Society" 1978, suppl., t. 52, s. 13–29.

ście mieć do czynienia z typem przekonań dogmatycznych (z określeniem tym nie wiążemy w tym kontekście żadnych pejoratywnych skojarzeń) na temat kierunku działania, przekonań niemających żadnego związku z osobistymi uczuciami ich podmiotu. Jednak to nie ten punkt jest kością niezgody między Foot i zwolennikami opozycyjnego względem niej punktu widzenia. Problem pojawia się dopiero na poziomie interpretacji charakteru przekonań dogmatycznych. Foot poprzestaje na stwierdzeniu, że są one racjami do działania, ale nie znaczy to przecież, że same są racjonalne, ponieważ z założenia nie ma zewnętrznych wobec nich norm uzasadniających, same siebie uzasadniać zaś nie mogą. Do tego punktu odwołują się jej przeciwnicy: o tym, które z tych norm i przekonań uznajemy, decyduje to, jakimi jesteśmy ludźmi. Tutaj właśnie napotykamy na czynnik natury subiektywnej, który niekoniecznie powiązany jest ze sferą uczuć i pragnień, ale który zwolennicy Hume'a nazywają po prostu czynnikiem decyzyjnym, wolicjonalnym, co nie implikuje jednak ani świadomości podjęcia tego rodzaju decyzji, ani nawet tego, aby w sposób nieświadomy była ona podejmowana w ciągu naszego życia, gdyż np. może być skutkiem jakiejś ogólnej genetycznej predyspozycji.

Kontynuując krytykę stanowiska Ph. Foot w kwestii praktycznej racjonalności, zauważmy, jak wiele w nim elementów merytorycznie problematycznych. To, że Ph. Foot traktuje względy moralne jako tylko współkonstituujące racje do stosownych działań wskazuje, że swoje rozważania prowadzi, przyjmując taką interpretację zakresu moralności, jaką przyjmował J. St. Mill, co daje też wyraźnie do zrozumienia. Jeśli natomiast weźmiemy pod uwagę taki zakres moralności, za jakim się ostatecznie opowiada, wówczas sfery praktycznej racjonalności oraz moralności ulegną całkowitemu utożsamieniu, a względy moralne będą zawsze całkowicie wyznaczały racje działań. W konsekwencji to, co moralne, będzie zarazem racjonalne praktycznie, a to, co praktycznie racjonalne, moralne. Zdajmy sobie jednocześnie sprawę, że takie utożsamienie nie jest żadnym wartościowym rezultatem badawczym – a tak jest przedstawiane (zob. s. 64) – lecz wprowadzone zostało na mocy odpowiednich, arbitralnych postulatów znaczeniowych: moralność po prostu uznano za warunek konieczny praktycznej racjonalności.

Zabieg dokonany przez autorkę pociąga za sobą bardzo niewygodne skutki: usuwa z pola widzenia możliwość rozróżnienia istotnych aspektów podejmowanych przez ludzi działań. Jak bowiem określimy różnicę między postępkami, z jednej strony, genialnie przemyślnego płatnego zabójcy, który zawsze trafnie znajduje skuteczne środki realizacji swoich niecznych celów, a z drugiej, jednostki parającej się tą samą profesją, ale zawsze partaczącej zadanie i zabijającej osoby niebędące zamierzonymi celami? Czy nie chcielibyśmy powiedzieć, że cele obydwu są skrajnie niemoralne, ale czyny pierwszego racjonalne, drugiego zaś nieracjonalne? A co ze znakomitym pływakiem, chcącym uratować tonące dziecko, który jednak zamiast wskoczyć do wody, kłęka na brzegu i modli się o rozstąpienie wód? Wydaje się, że zgodnie z kryteriami wprowadzonymi przez Foot jego postępowanie musielibyśmy nazwać dobrym, a przez to praktycznie racjonalnym. Czy nie byłoby to jednak nadużyciem?

Jest nam potrzebne neutralne pod względem moralnym, instrumentalne pojęcie działania racjonalnego, rozumiane jako właściwy dobór środków do założonego celu. To pozwoli adekwatnie zdać nam sprawę z podobnych, jak powyżej wymienione, przypadków: ktoś może działać niemoralnie, ale racjonalnie – i niewątpliwie istotnie różni się od kogoś, kto działa również niemoralnie, ale jednocześnie także nieracjonalnie; do działania kogoś o najlepszych, szczerych intencjach możemy nie mieć zastrzeżeń natury moralnej, niemniej zdarza się, że jego działanie jest skrajnie nierozsądne, właśnie nieracjonalne. Z tej perspektywy podejście do praktycznej racjonalności wywodzące się od Davida Hume'a jest niewątpliwie bardziej obiecujące niż to rozwijane przez Ph. Foot.

Na koniec odnotujmy, iż Ph. Foot nie wymienia żadnych reguł, które pozwalałyby w metodyczny sposób w danej sytuacji problemowej ustalić powinność właściwą, a więc prowadziłyby do znalezienia racji; nie przedstawia żadnego ogólnego, całościowego zarysu hierarchii powinności. Kiedy analizuje poszczególne przypadki, w których do takiej, stworzonej na potrzeby chwili hierarchii się odwołuje, to ze zdziwieniem i zażenowaniem konstatujemy, że podstawą, na jakiej hierarchię tę ustala, są potoczne, formułowane przez ludzi na co dzień rozstrzygnięcia omawianych przypadków. Jednakże strategię taką na gruncie etyki normatywnej, na której tutaj już nasza autorka się porusza, z oczywistych względów musimy uznać za niedopuszczalną.

Końcowe oceny tak książki *Natural Goodness*, jak i koncepcji naturalnej normatywności, proponowanej przez Philippę Foot, nie mogą wypaść inaczej aniżeli negatywnie. W samym wywodzie razi brak metodologicznego porządku, przeszkadzają liczne nieścisłości i niekonsekwencje oraz ogólny brak jasności i intelektualnej przejrzystości wyводу. Wszystko to sprawia, że rekonstrukcja treści samej koncepcji jest zadaniem bardzo wymagającym, i to wymagającym tyle pracowitości, co i cierpliwości. Sprawy nie przedstawiają się jednak lepiej, gdy po najzyczliwszej z uczciwych interpretacji przystępujemy do krytycznego badania systemu. Jego wartość znacząco obniżają fundamentalne błędy w podstawowych zasadach, pomijanie najnowszych osiągnięć w zakresie nauk przyrodniczych oraz wybiegi pojęciowe, udające rzeczowe odkrycia.

PHILIPPA FOOT'S IDEA OF NATURAL NORMATIVITY

It is a critical study of Philippa Foot's conception of natural normativity set forth in her recent book *Natural Goodness* (Clarendon Press, Oxford 2001). The book is essentially devoted to two main subjects. The first one consists of presentation of a new, naturalistic and objectivistic, metaethical standpoint. When viewed from this standpoint, evaluations of characteristics and operations of all living things (including moral evaluative judgements of human features and actions) share the same structure. In virtue of that structure, goodness or badness ascribed to an individual organism are determined by the relation of that individual to its life form. The second significant theme of *Natural Goodness* deals with the relationship between morality and practical rationality. Goodness of an act is a necessary condition of that act being

practically rational. The author's general assessment of Ph. Foot's book is rather negative. Her argument seems to lack methodological order, coherence and intellectual clarity. The very conception of natural normativity seem to contain a lot of fundamental flaws. It precludes, e.g. the possibility that any living thing could be evaluated as bad.