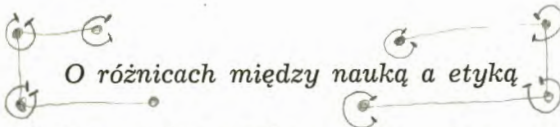


CHARLES L. STEVENSON

Omylność etyczna

Wprowadzenie

Celem niniejszej pracy jest rozwinięcie o krok dalej tej koncepcji etyki, którą opracowałem przed kilku laty. Muszę zatem rozpocząć od krótkiego wyłożenia, jaka to jest koncepcja. W szczególności wyjaśnić muszę, w jaki sposób odróżniam etykę normatywną od nauki. Temu zostanie poświęcony pierwszy paragraf pracy; proszę więc o cierpliwość tych czytelników, którzy zapoznali się z moimi poglądami uprzednio. W pozostałych trzech paragrafach podejmę zasadniczy temat — problem omylności etycznej. Mam nadzieję, że uda mi się wykazać, iż moja koncepcja etyki znajduje dlań właściwe miejsce.



Zasadnicza różnica między nauką i etyką polega, moim zdaniem, na odmiennym użyciu języka. Z grubsza chodzi o to, że zdanie naukowe wyraża przekonanie wypowiadającego i nakłania innych, by to przekonanie podzielali; zdanie etyczne natomiast, mimo że różnorodnie powiązane z przekonaniem, przede wszystkim wyraża postawę wypowiadającego się i wzywa innych, by zajęli również taką postawę. Bliższe wyjaśnienia tego problemu podam później.

Nie ma chyba wątpliwości, że zdanie naukowe wyraża przekonanie wypowiadającego, ewentualnie przekonanie, jakie żywi on w chwili, gdy mówi lub pisze; możliwość kłamstwa jest również wzięta pod uwagę. Zdanie to nie musi wyrażać opinii własnej mówiącego, który mógł przyjąć je wraz z tradycją naukową. Nie musi ono także — rzecz jasna — być prawdziwe; znamy przecież trudności naukowego badania. Ale pozostaje faktem, że typowe zdanie nauki wyraża przekonanie. Dodając, że zdanie nauki z reguły zachęca innych, by podzielali przekonanie mówiącego,

używam oczywiście zwrotu retorycznego, gdyż słowo „zachęca” jest w pewnych okolicznościach terminem zbyt uprzejmym: sugeruje, że adresaci, do których zdanie jest skierowane, mogą mu wierzyć lub nie, w zależności od swej woli. Sądzę jednak, że moja intencja jest jasna: wyraziwszy przekonanie, mówiący spodziewa się, że słuchacze albo je zaakceptują, albo wyjaśnią, dlaczego nie mogą tego uczynić.

Chciałbym obecnie przeciwstawić zdaniom naukowym zdania etyczne, choć oczywiście nie chcę twierdzić, że te ostatnie nie mają nic wspólnego z przekonaniem. Gdy powiadamy, że sędzia powziął sprawiedliwą decyzję, kierujemy się zwykle wieloma przekonaniem, między innymi np. takim, że sędzia nie został przekupiony. Zdania etyczne zawierają przekonania na pewno w sposób mniej jasny niż zdania naukowe; słowo „niejasny” jest być może w tym kontekście nawet za słabe. Lecz zdania etyczne z całą pewnością „podsuwają” przekonania lub — jak powiada Nowell-Smith — implikują je kontekstualnie.

Zadanie, jakie sobie stawiam, polega zatem nie na tym, aby wykazać brak przekonania w etyce, lecz aby podkreślić istnienie w niej postaw. Traktuję „postawy” jako tendencje, aby być za czymś lub przeciw czemuś, aby coś lubić lub czegoś nie lubić, aprobować lub dezaprobować, faworyzować lub odnosić się do czegoś niechętnie itd. Nie jest funkcją zdań naukowych, aby wyrażając przekonanie wyrażały również postawę wypowiadającego w stosunku do czegoś lub skłaniały innych, by zajęli tę samą postawę. Natomiast zdania etyczne z reguły wyrażają — jak sądzą — postawę mówiącego, a także z reguły wzywają innych, by zajęli tę samą postawę.

Dlaczego powiadam, że zdania etyki „wyrażają”, a nie np. „opisują” postawę mówiącego? Powód staje się oczywisty, gdy uświadomimy sobie ponownie sytuację, o której wspomniałem w związku z nauką. Astronom mówiący o niebie wyraża swe przekonania, ale na pewno nie opisuje swych przekonań. Stwierdzenie tego ostatniego implikowałoby, że zajmuje się on psychologią introspekcyjną, a nie astronomią. Podobnie jeśli ktoś twierdzi, że np. demokracja jest dobrą formą rządów, to wyraża swoją postawę wobec demokracji, a nie opisuje swej postawy. Gdyby ją opisywał, także uprawiałby psychologię introspekcyjną. Czymkolwiek zaś jest etyka, nie jest na pewno psychologią introspekcyjną. Sytuacja jest więc tu podobna, z jedną wszakże istotną różnicą: tak jak astronom nie może powiedzieć nic o niebie nie wyrażając swych przekonań, tak samo etyk nie może powiedzieć nic o wartości demokracji, nie wyrażając swej postawy wobec niej; ale żaden z nich nie mówi po prostu o sobie.

Podobnie powiadam, że zdania etyczne przeważnie oddziałują na postawy innych, nie mówię zaś, że je „opisują”. Gdy ktoś stwierdza, że demokracja jest dobrą formą rządów, nie opisuje po prostu przy-

chylnej postawy wobec demokracji, która np. przeważa w jego społeczności. Taka postawa może faktycznie przeważać, lecz kto głosi, że demokracja jest „dobra”, zazwyczaj pragnie tę postawę zachować i umocnić, a nie jedynie podać do wiadomości fakt, że ona istnieje. A jeżeli przychylna postawa nie dominuje, zazwyczaj usiłuje sprawić, by tak się działo.

Mamy więc wyraźną różnicę między funkcją zdań nauki a funkcją zdań etycznych. Można by o tej różnicy powiedzieć o wiele więcej, lecz muszę obecnie porzucić ten temat, by zwrócić się ku trzem dalszym kwestiom. Będą to problemy niepewności, sporów, racji.

Element niepewności, a często nawet więcej niż „element”, spotyka się zarówno w nauce, jak w etyce, nie jest to jednak niepewność tego samego rodzaju. W nauce jest to wahanie między przekonaniem a brakiem przekonania i wobec tego może być nazwane niepewnością przekonania. W etyce zazwyczaj mamy do czynienia z tym samym, lecz obok tego istnieje jeszcze coś innego, co właściwiej byłoby nazywać niepewnością postawy. Zwykle występuje to w postaci kolidujących postaw, kiedy to jesteśmy skłonni być za czymś i jednocześnie przeciwko czemuś. Wyborca może np. stwierdzić, że aprobeuje politykę jakiejś partii w sprawach wewnętrznych, lecz nie aprobeuje jej w sprawach międzynarodowych; może być wówczas niepewny, czy głosować na tę partię, czy też nie. Niepewność jego postawy może wywodzić się także z braku wiedzy co do szczegółów i odległych następstw polityki partii; oczywiście jednak nie można utożsamiać obu tych rodzajów niepewności.

Mamy więc drugą różnicę między nauką a etyką. Tak jak zdania nauki przede wszystkim wyrażają i wywołują przekonania, podczas gdy zdania etyki wyrażają i wywołują postawy, podobnie niepewność w nauce jest sprawą przekonania, a w etyce sprawą (częściowo) postaw.

To, co powiedziałem o niepewności, odnosi się także do sporów. Niepewność może dotyczyć jednego osobnika, podczas gdy spór wymaga więcej niż jednego, lecz są one podobne w tym, że stanowią bodźce do rozwiązywania problemów. Spory występujące w nauce dotyczą przekonania: jakaś osoba lub grupa osób wierzy w coś, w co nie wierzy jakaś inna osoba lub grupa osób, i wiodą na ten temat spór. Natomiast w etyce znów mamy coś więcej, gdyż doniosłym rodzajem niezgodności jest tutaj niezgodność postaw. Jakaś grupa aprobeuje np. segregację w szkole, jakaś inna natomiast nie aprobeuje, i wiodą na ten temat spór.

W tym kontekście ważne jest, jak sądzę, zwrócić uwagę na następujący, bardzo prosty fakt: w etyce niezgoda może ustąpić zgodzie wtedy tylko, gdy czyjaś postawa ulegnie zmianie, natomiast w nauce tak nie jest.

Uwagi moje zmierzają ku pewnej generalizacji: opisawszy naukę, mo-

żemy przystąpić do opisu etyki, zastępując termin „przekonanie” terminem „postawa”. Aczkolwiek przybliżona, generalizacja ta nie jest jednak na tyle powierzchowna, by nie była pouczająca. Postaram się ją teraz rozwinąć; zajmę się więc problemem r a c j i. Jest to najważniejsza kwestia z tych, jakie podnoszę w swoich uwagach wstępnych; inne grają jedynie rolę przygotowawczą. Jest oczywiste, zarówno w nauce, jak w etyce, że możemy próbować wskazać racje na rzecz tego, co głosimy. Chciałbym jednak, postępując w ten sam sposób co poprzednio, wyróżnić dwa rodzaje racji.

Ponieważ język uczonego, jak już stwierdziliśmy, wyraża głównie jego przekonania i skłania innych, by je podzielali, racje na rzecz tego, co on głosi, mają stanowić pewną podstawę dla tych przekonań. I gdy rozważa racje wydające się przemawiać przeciwko temu, co on głosi, zastanawia się, czy jego przekonania nie powinny ustąpić miejsca innym. Można więc wyróżnić racje na rzecz przekonań oraz przeciwko przekonaniom. W etyce mamy jednak inną sytuację. W tej mierze, w jakiej wypowiedane tam zdania wyrażają postawy mówiącego i skłaniają innych, aby je podzielali, musi on dysponować racjami, które będą pewnym oparciem dla jego p o s t a w y. Wszelkie racje, które zdają się przemawiać przeciwko jego sądom, doprowadzą go do sytuacji, w której musi zastanowić się, czy nie powinien zmienić lub ukierunkować inaczej swych postaw. Tak więc swoiste racje nie są tu już racjami na rzecz przekonań lub przeciwko nim, lecz stają się racjami na rzecz aprobaty lub dezaprobaty bądź — ogólniej — racjami na rzecz lubienia lub nielubienia.

Ten ostatni rodzaj racji wymaga dalszej analizy. Rozważane same w sobie, są one zwykle stwierdzeniami, takimi, jakie spotyka się w nauce lub potocznych odpowiednikach nauki. Są one jednak dobrane i uporządkowane tak, by wpływać na implikowane przez dany problem etyczny postawy, i z tego względu mają istotne znaczenie dla etyki. Poza tym mogą one kierować postawami w sposób, który m. in. niezbyt jasno dostrzegali Hume. Kiedy człowiek rozpoczyna od aprobaty *X*, jego postawa względem *X* może zmieniać się, gdy uzyskuje lub też przypomina sobie różne przekonania o naturze *X* i ich konsekwencje; przekonania mogą bowiem ujawnić przedmioty innych jego postaw, a stopień akceptacji owych innych postaw może zostać przeniesiony na *X*, wzmacniając akceptację *X*, osłabiając ją lub przekształcając w niechęć.

Ponieważ racje, o których mowa, są tak dobierane, by kierować postawami, i ponieważ kierować nimi można na różne sposoby, nie możemy oczekiwać, by racje potwierdzające lub kwestionujące jakiś sąd etyczny zawierały się w obrębie jakiejś j e d n e j, szczegółowej nauki. Decydując np., czy powinniśmy zdwoić nasze wysiłki, by uniknąć jeszcze jednej wojny światowej, przytoczymy na rzecz naszych wniosków racje mówiące

o ekonomicznych konsekwencjach wojny, ale nie wyklucza to oczywiście innych racji, dotyczących jej psychologicznych, socjologicznych i politycznych konsekwencji. W naszym atomowym wieku możliwe są także racje o fizykalnych, chemicznych i biologicznych skutkach wojny. Racje, które nabierają doniosłości w etyce, są bardzo liczne i różnorodne i z tego głównie powodu tak trudno jest rozstrzygać problemy etyczne.

Omylność w nauce i etyce

Przedstawivszy zwięźle moją ogólną koncepcję etyki, mogę przejść do zasadniczego tematu. Zgodnie z sugestią zawartą w tytule, chcę rozpatrzyć właściwą nam w życiu codziennym gotowość do uznania naszej omylności w etyce, innymi słowy, naszą gotowość uznania, że sądy nasze muszą być otwarte dla korekt i nie mogą być traktowane jako sądy, których sposób wyrażenia sugeruje, iż powiedzieliśmy ostatnie słowo. Pragnę więc zbadać, czy moja koncepcja etyki znajduje właściwe miejsce dla omylności i czy wyjaśnia ten rodzaj omylności, o który tutaj chodzi.

Wygodnie będzie powtórzyć tę samą procedurę, którą zastosowałem poprzednio — zacząć od prostych obserwacji dotyczących nauki i sprawdzić, w jakiej mierze znajdują one analogie w etyce. Zwróćmy więc przede wszystkim uwagę na kilka sposobów potwierdzania lub zaprzeczania omylności w nauce.

Oczywiste jest, że wypowiedź: „Wszystko, o czym sędzę, że istnieje, rzeczywiście istnieje” proklamowałaby nieomylność wypowiadającego w odniesieniu do jego wniosków naukowych (a także w odniesieniu do konkluzji dotyczących faktów zbyt trywialnych, by je włączać do nauki). I nikt z nas poważnie by takiego poglądu nie wygłosił. Nie pozwalamy na ogół, by próżność opanowała nas aż w takim stopniu.

Z drugiej strony, wypowiedź: „Wszystko, o czym sędzę, że istnieje, w rzeczywistości nie istnieje” wskazywałaby, iż autor jej zawsze się myli i nie może być traktowany poważnie. Zdanie to jest nawet w pewien sposób logicznie osobliwe; albowiem jeżeli wypowiadający je zgodziłby się na taką interpretację: „Wierzę, że wodór jest pierwiastkiem, lecz nie jest on pierwiastkiem”, to uwaga jego zostałaby powszechnie uznana za wewnętrznie lub pragmatycznie sprzeczną.

Ale rozważmy taką wypowiedź: „Wiele rzeczy, o których sędzę, że istnieją, może nie istnieć”. Pozwala ona wypowiadającemu uznać swą omylność (którą trzeba odróżnić od nieomylności oraz permanentnej omylności), co w pełni odpowiada zarówno nauce, jak i potocznemu rozsądkowi.

Istnieje pewna odmiana tej trzeciej wypowiedzi, która w pewnych okolicznościach wydaje się szczególnie właściwa — np. w takim oto przykładzie. Uczeń pyta nauczyciela, czy istnieje życie zwierzęce na Marsie. Nau-

czyciel odpowiada: „Według mnie nie istnieje, lecz musisz pamiętać, że to, co ja sądzę na ten temat, nie musi być prawdziwe”. Nauczyciel stara się tutaj zaznaczyć jedynie swą omylność, a nie uznać ją za pewną; albowiem chłopiec mógłby naiwnie przypuszczać, że jego nauczyciel, jeśli nie jest nawet całkowicie nieomylny, to jest bardzo bliski nieomylności.

Podkreślanie omylności nie zawsze jest właściwe, a niekiedy może być nawet sztuczne. Przypuśćmy, że nasz uczeń zapytał, czy góry Allegheny są położone w Ameryce. Nauczyciel wówczas po prostu zadowolony się tym, że mu powie, gdzie owo pasmo górskie się znajduje. Jakikolwiek dodatek w rodzaju „Tak sądzę, lecz oczywiście może tak nie być” wskazywałby, że nauczyciel jest poważnym ignorantem w geografii albo że czytał za wiele Russella, a zbyt mało Moore'a.

Jakkolwiek jednak by było, sądzę, że zgodzimy się, iż okazje, w których uznajemy możliwość popełnienia błędu — powiadając, że to, co przypuszczamy, że istnieje, może nie istnieć — są z całą pewnością liczne. Uznajemy zazwyczaj naszą omylność pod tym względem nie dlatego, że wahamy się żyć wedle przekonań, jakie posiadamy, lecz tylko dlatego, że wiemy, iż w podróży intelektualnej lepiej jest wędrować niż osiągać cel, jako że zmierzanie do celu jest przecież rodzajem ciągłego przybywania.

Lecz cóż można powiedzieć o etyce? Jak w tej dyscyplinie przedstawia się kwestia omylności? I w jakim zakresie jest możliwe przeciwstawienie etyki nauce przez zwrócenie uwagi raczej na postawy niż na przekonania?

By uzyskać odpowiedź, spróbujmy znaleźć etyczną paralełę wypowiedzi: „Wszystko, o czym sądzę, że istnieje, rzeczywiście istnieje”. Najbliższą paralełą jest zapewne ta: „Wszystko, co moje postawy, kierowane przez towarzyszące im przekonania, każą mi uznawać za dobre, złe, słuszne, niesłuszne, obowiązkowe itd., jest czymś, co naprawdę jest dobre, złe, słuszne, obowiązkowe itd.” Dla uproszczenia powiem, że „Wszystko, co spotyka się z moją aprobatą, jest słuszne”.

Porównajmy więc wypowiedzi: „Wszystko, o czym sądzę, że istnieje, rzeczywiście istnieje” i „Wszystko, co spotyka się z moją aprobatą, jest słuszne”. Nie powinno być wątpliwości, że wypowiedzi te są podobne — podobne oczywiście w swej absurdalności. Tak jak pierwsza z nich wskazuje, że człowiek nie jest skłonny zrewidować żadnego ze swych przekonań, druga wskazuje, że nie ma on zamiaru ponownie rozważyć żadnej ze swych postaw. I jak pierwsza daje mało nadziei na dyskusję o nauce, tak druga na dyskusję o etyce, ponieważ dany człowiek będzie myślał, że nic nie skorzysta na tym, co powiemy, i dopóki obstaje przy swym zdaniu, będzie oczekiwał od nas, że będziemy go słuchać jako jego uczniowie. My zaś widzimy wypowiadającego tę tezę inaczej, niż on sam siebie widzi; w obu wypadkach jest on człowiekiem, który zatrzymał się na swym obecnym etapie umysłowego rozwoju.

Ze względu na symetrię terminologiczną proponuję, by mówić, że pierwsza wypowiedź stwierdza nieomyślność mówiącego co do przekonań, druga natomiast nieomyślność co do postaw — używając wyrazów „co do przekonań” i „co do postaw” w tym samym sensie, w jakim używałem ich w związku z niepewnością i sporem. Muszę teraz uczynić dalszy krok: zamiast używać świadomie uproszczonego przykładu „Wszystko, co spotyka się z moją aprobatą, jest słuszne”, mógłbym alternatywnie używać przykładu nieco bardziej skomplikowanego: „Wszystko, co uzyskuje moją aprobatę — kierowaną przez towarzyszące jej przekonania — jako słuszne, jest słuszne”. Drugi przykład — ze względu na występowanie w nim przekonań — pozwala ukazać, że proklamowanie nieomyślności etycznej musiałoby dotyczyć równocześnie przekonań i postaw. Gdyż tu także, podobnie jak gdzie indziej, cechą charakterystyczną etyki nie jest brak przekonań, lecz obecność postaw.

Spróbujmy teraz znaleźć etyczną paralełę owej drugiej, absurdalnej uwagi, która brzmiała: „Wszystko, o czym sędzę, że istnieje, w rzeczywistości nie istnieje”. Odpowiada temu: „Wszystko, co spotyka się z moją aprobatą, jest niesłuszne”. I znowu mamy zamęt w głowie. Ilustrując swą uwagę, wypowiadający będzie musiał powiedzieć tak osobliwe rzeczy, jak: „Aprobuję segregację, ale jest ona niegodna aprobaty”, „Popieram współczesną medycynę, lecz jest ona niegodna aprobaty” itd. Zamęt ten powstaje zawsze, ilekroć „niegodny aprobaty” nie stanowi równoważnika „uznawany za zły przez innych”. Chcielibyśmy wówczas spytać: „Lecz jeżeli rzeczywiście coś aprobujesz, to dlaczego mówisz, że jest to niegodne aprobaty?” I powiedzielibyśmy tak samo oburzeni jak w analogicznym przypadku z zakresu nauki: „Lecz jeśli rzeczywiście wierzysz, że coś istnieje, to dlaczego twierdzisz, że nie istnieje?”

Absurdy te są godne uwagi tylko dlatego, że pozwalają nam uchwycić potoczne rozumienie o m y l n o ś c i etycznej. Podobnie jak omyślność naukową można wyrazić słowami: „Wiele rzeczy, o których sędzę, że istnieją, może nie istnieć”, tak samo omyślność etyczną można wyrazić przez: „Wiele rzeczy, które spotykają się z moją aprobatą, może nie być godnych aprobaty”. Porównując te wypowiedzi wystarczy przypomnieć, co mówiłem poprzednio odnośnie nieomyślności; spróbuję jednak przeprowadzić porównanie w następujący sposób.

Po pierwsze, wypowiedź: „Wiele rzeczy, o których sędzę, że istnieją, może nie istnieć” wyraża omyślność przekonań, natomiast wypowiedź: „Wiele rzeczy, które aprobuję, może nie być godnymi aprobaty” wyraża omyślność postaw, ale także — aczkolwiek *implicite* — omyślność przekonań w tej mierze, w jakiej postawy mówiącego są powodowane przez jego przekonania.

Po drugie, stwierdzenie omyślności etycznej — nie mniej niż stwierdzenie

nie omylności naukowej — wskazuje, że mówiący gotów jest po dalszej refleksji do zmiany poglądów. A to jest rzeczą cenną. Możemy mieć nadzieję na prawdziwy dialog i nie ma obawy, że oczekuje on od nas, byśmy go słuchali jako jego uczniowie.

Po trzecie, stwierdzenie omylności zarówno w etyce, jak w nauce ma raczej ograniczony charakter. Tak jak nauczyciel w moim przykładzie uznawał omylność w odniesieniu do życia zwierzęcego na Marsie, lecz nie w stosunku do gór Allegheny, tak samo mógłby on stwierdzić swą omylność w odniesieniu do słuszności lub niesłuszności kary śmierci, lecz nie miałby wątpliwości w moralnej ocenie okrucieństwa dokonywanego jako cel sam w sobie.

Wreszcie, po czwarte, w etyce podobnie jak w nauce możemy przyjąć koncepcję podróży jako stałego przybywania do celu. Kto gotów jest ponownie przemyśleć swe sądy etyczne i sprzyja dyskusjom oraz dociekaniom, które mogłyby doprowadzić go do zmiany poglądów, wcale nie staje się tym samym obojętny w swych postawach lub nieskory do tego, by podporządkować im życie oraz stanąć w ich obronie. Racje, które obecnie kierują jego postawami i wzmacniają je, nadając im wewnętrzną zwartość, są nie mniejszym źródłem zaufania niż późniejsze racje, które mogą zmieniać i modyfikować jego postawy. Nie musi on więc powstrzymać się od zajęcia stanowiska w jakiejś kwestii etycznej aż do owej zawsze oddalającej się chwili, w której będzie znał wszystkie racje dla aprobaty lub dezaprobaty.

Modus operandi wypowiedzi potwierdzających omylność

Oczywiście nie wskazuję tu po prostu, że ogromna liczba ludzi uznaje swą omylność w etyce. Przyjmuję to za rzecz oczywistą. Próbuję raczej pokazać, że w mojej ogólnej koncepcji etyki łatwo znajdzie się miejsce na omylność i że pozwala to wyjaśnić jej utratę. W tym zaś celu muszę poprowadzić swą analizę o krok lub dwa kroki dalej, zwracając przy tym baczniejszą uwagę na typowe funkcje języka etyki i nauki.

Rozważmy raz jeszcze wypowiedź stwierdzającą nieomylność w nauce: „Wszystko, o czym sądę, że istnieje, rzeczywiście istnieje”. Pierwsza część tej wypowiedzi z bezpośrednim użyciem słowa „sądzę” odnosi się wyraźniej do przekonań mówiącego. Mówca tutaj jeszcze nie wyraża ich ani nie zachęca, by inni je podzielali. Wspomina tylko o przekonaniach należących do pewnej klasy, mianowicie do klasy jego własnych przekonań. Lecz gdy kontynuuje swą wypowiedź, mówiąc, że wszystko, o czym jest przekonany, że istnieje, „rzeczywiście istnieje”, nie czyni już żadnego dodatkowego odniesienia do swych przekonań. Wyraża natomiast *implicite*

te wszystkie przekonania, do których się poprzednio odwoływał, i skłania innych, by także je podzielali.

Używam kwalifikującego słowa „*implicite*” dla oczywistego powodu. Mówca używając generalizacji nie wylicza enumeratywnie swych przekonań ani nie nakłania innych, by je kolejno podzielali. Ale gdyby miał swą generalizację wyczerpująco zilustrować, musiałby dokonać takiego wyliczenia. Mógłby np. rozpocząć od stwierdzenia: „Wierzę, że powietrze zawiera neon” — odnosząc je na razie tylko do swego przekonania; a potem dodałby: „I powietrze rzeczywiście zawiera neon”, wyrażając tym samym swe przekonanie i skłaniając innych, by je podzielali. Podobnie mógłby dalej powiedzieć: „Wierzę, że wodór jest pierwiastkiem” — odnosząc to tylko do swego przekonania, a następnie dodałby: „I wodór rzeczywiście jest pierwiastkiem” — wyrażając tym samym swe przekonanie i skłaniając innych, by je podzielili, itd. Tak więc, jego ogólna wypowiedź ogłaszająca nieomylność odnosi się do wszystkich jego przekonań, *implicite* wyraża je wszystkie i wzywa innych, by je wszystkie podzielali.

Dlaczego jednak wypowiedź ta jest absurdalna? Dlaczego natychmiast podejrzewamy, iż zatrzymał się on na danym poziomie rozwoju? Odpowiedź jest oczywista, jeżeli weźmiemy pod uwagę, że postępował on według metody blankietowej. Gdyby zadowolił się przytoczeniem tylko jednego ze swych przekonań, wszystko byłoby w porządku. Wolno mu oczywiście wyrazić każde ze swych przekonań, my zaś możemy wówczas, nawet z ewentualną korzyścią, przedyskutować je z nim i na podstawie naszych własnych refleksji zdecydować, czy je przyjąć, czy odrzucić. Lecz gdy *implicite* wyraża on wszelkie swoje przekonania i wzywa nas, byśmy zaakceptowali je wszystkie, nawet zanim dowiemy się, jakie one są — szansa owocnej dyskusji nad tymi tematami, nieuporządkowanymi i właściwie dopiero poszukiwanymi, po prostu upada.

Jest to szczególnie oczywiste w połączeniu z pewnym wezwaniem, które towarzyszy jego wypowiedzi. Można by oczywiście przystać na nie, chętnie akceptując rolę uczniów i nie widząc potrzeby dyskusji; ale w przeciwnym wypadku możemy tylko wyrazić zdziwienie, gdyż wezwanie ma tak blankietowy charakter, że nie pozwala nam w ogóle ustalić tematu możliwej dyskusji.

Dotyczy to również ekspresyjnej funkcji (jako różnej od funkcji ewokatywnej) wypowiedzi głoszącej nieomylność. Pośród różnych przekonań, jakie człowiek ten posiada, są bez wątpienia i takie, które uznaje on z niecałkowitą pewnością. Wyraża on jednak wszystkie. Czyni to zaś dlatego, że pragnie wzmocnić ich pozycję w swoim myśleniu, zabezpieczając je wszystkie przed jakąkolwiek niepewnością. W rezultacie przegląda on wszystkie swe przekonania i wyraża je wszystkie w sposób, który ma go uchronić przed wszelką refleksją, mogącą doprowadzić do ich rewizji

lub zmiany. W następstwie tego brak mu ochoty do udziału w jakimkolwiek dalszym dociekaniu, w jakiegokolwiek dyskusji. Gdyby wyraził jakieś jedno ze swoich przekonań, sytuacja byłaby zupełnie inna; albowiem osoba, która niczego nie chce lepiej ugruntować w swoim sposobie myślenia, skończy jako człowiek o umyśle ograniczonym, a nie otwartym. Kto pragnie zdobyć pewność dla wszystkich swoich przekonań, i to od razu, ten skłonny będzie do takich intelektualnych zahamowań, które prowadzą do proklamowania własnej nieomyślności.

Spostrzeżenia te odnoszą się także *mutatis mutandis* do etyki. Jeżeli chodzi o wypowiedź: „Wszystko, co spotyka się z moją aprobatą, jest słuszne”, to łatwo zauważyć, że owa proklamacja nieomyślności etycznej zaczyna się od mówienia o postawach samego mówiącego. Potem zaś dopiero wyraża wszystkie te postawy (za pomocą słowa „słuszne”) i skłania nas, byśmy je podzielali. Wyraża ona i ewokuje owe postawy oczywiście *implicite*, ale czyni to z całą pewnością. Jak moglibyśmy się zgodzić z mówiącym, gdybyśmy nie byli skłonni uznać wszelkich jego postaw za nasze własne?

Absurdalność owej wypowiedzi jest teraz oczywista. Wyraża ona po prostu i nakłania w sposób blankietowy, zamykając tym samym drogę do dalszej dyskusji i dociekań. Poprzez owo blankietowe wezwanie mówiący żąda tak wiele, że tylko jego uczniowie mogą traktować go poważnie, dla innych zaś jego wypowiedź nie byłaby nawet punktem wyjścia do dyskusji. Wyrażając blankietowo wszelkie swe postawy, mówca zabezpiecza się przed jakimkolwiek zakwestionowaniem ich. Rezygnuje tym samym z wszelkiej gotowości do dyskusji czy badań, które mogłyby doprowadzić do zmiany jego postaw i dostarczyć dalszych racji, łącznie z racjami do dezaprobaty tego, co dziś aprobuje.

Zupełnie inaczej przedstawiałaby się sprawa (zauważcie, jak bliska jest ta paralela), gdyby człowiek ten dał wyraz jakiejś jednej swojej postawie, zapraszając nas, byśmy ją właśnie podzielali; mógłby on bowiem wówczas przedstawić pewien dyskusyjny problem, my zaś moglibyśmy spytać o racje i ze swej strony przedłożyć mu dalsze racje lub przeciwracje. Problem mógłby wówczas być dyskutowany z dwóch punktów widzenia. Jednak blankietowa metoda, którą posługuje się mówca zarówno tutaj, jak też w przypadku zagadnień naukowych, jest absurdalna, ponieważ zamyka wszelką dyskusję, nie zostawiając miejsca dla korektur przyszłych idei i doświadczeń.

Naszą skłonność do odrzucania wszelkich roszczeń do nieomyślności etycznej i nasz konsekwentny szacunek dla stwierdzenia omyślności można łatwo wytłumaczyć, wiążąc je z odpowiednimi aspektami nauki. Zadanie kształtowania postaw jest nie mniej złożone niż zadanie kształtowania przekonań; w żadnym zaś przypadku większość z nas nie czułaby się pe-

wnie uznając, że zadanie zostało raz na zawsze rozwiązane. W tym względzie moja ogólna koncepcja etyki nie mówi nic ponad to, co mógłby uznać nasz potoczny rozum; w rzeczywistości czyni ona wiele, by wzmocnić nasze poczucie zdrowego rozsądku.

Fakty i wartości „na zewnątrz”

Moje dotychczasowe rozważania o omylności potwierdzają słusność sformułowanej przeze mnie w tym szkicu zasady, według której często możemy mówić o etyce tak samo, jak o nauce, z jednym wszakże zastrzeżeniem, że zastąpimy słowo „przekonanie” słowem „postawa”. Ale w związku z omylnością zastrzeżenie to staje się ważniejsze niż w innych wypadkach i może się wydawać, że paralele są tu zachwiane w sposób budzący wątpliwości. Można by mianowicie przypuszczać że przejście od przekonań do postaw unicestwia naszą *gotowość* do uznania omylności, czyniąc tym samym — w przeciwieństwie do nauki — uznanie omylności etycznej po prostu sprawą arbitralnej decyzji. W pozostałej części artykułu chcę więc rozważyć, czy rzeczywiście tak jest.

Można by twierdzić, że uznajemy naszą omylnść w nauce, ponieważ jesteśmy przekonani, że wszechświat — jako przedmiot nauki — jest czymś „zewnątrznym” wobec opisu. Jest czymś „zewnątrznym” wraz ze wszystkimi swoimi faktami, i są to nie tylko fakty swoiste dla geologii, paleontologii, historii itd., lecz także te fakty ogólne, które są podstawą dla praw przyrody. Wypowiadając przekonanie o faktach, nie zachowujemy się bynajmniej jak malarze abstrakcyjniści, którzy mogą sobie malować jak im się podoba. Przeciwnie, jesteśmy malarzami realistycznymi, którzy pragną wiernie odtworzyć rzeczywistość. Można by zatem powiedzieć, że to właśnie dążenie do wierności wobec faktów wszechświata wiedzie nas do uznania naszej omylności w nauce. Fakty mogą zadawać kłopot naszym przekonaniom dokładnie tak samo, jak przedmioty malowane przez malarza realistę mogą świadczyć przeciwko jego obrazom. Dlatego też nasze uznanie omylności w nauce nie jest czymś arbitralnym. Wystarczy tylko uświadomić sobie, że nasze przekonania mogą odzwierciedlać świat w błędnych konturach i barwach.

Jednakże w e t y c e — także można by zgłaszać zastrzeżenia — dopóki pojmujemy ją jako wyrażanie postaw, nie mamy do czynienia z taką sytuacją. Z konieczności raczej stajemy się malarzami abstrakcyjnymi, a nie realistycznymi, ponieważ nie znajdujemy nic „zewnątrznego”, co by było odpowiednikiem naszych postaw. Oczywiście zazwyczaj istnieją jakieś przedmioty czy sytuacje, na które skierowane są nasze postawy i których cechy mogą, lecz nie muszą, odzwierciedlać wiernie nasze p r z e k o n a -

nia wpływające na nasze postawy. Jednakże nasze postawy, różniąc się pod tym względem od naszych przekonań o rzeczywistości, nie mają nic wspólnego z odzwierciedleniem czegokolwiek. Musimy zatem powtórzyć za Russellem, że „to właśnie my tworzymy wartości [...]. W krainie tej my jesteśmy władcami i jest poniżej naszej godności schylać się przed przyrodą”. Mógłby ktoś spytać: Dlaczego przyjmując tę koncepcję etyki, mielibyśmy uznawać naszą omylność? Skoro nie ma obawy, że sądy nasze są nieadekwatne wobec czegoś „na zewnątrz” — tak mógłby ktoś twierdzić — wystarczy przecież zwykła gotowość do ich rewizji. Albo można by przecież (i ta alternatywa jest równie kłopotliwa) modyfikować sądy według własnego widzimisie, zmieniając je w zależności od przelotnych kaprysów.

Nie przytaczamy oczywiście zastrzeżeń, które wprost sformułował któryś z filozofów. Myślę jednak, że wskazuję tu na rzeczywiste źródło filozoficznych niepokojów. Ów postulat czegoś „na zewnątrz”, czemu miałyby odpowiadać nasze sądy etyczne, doprowadził — jak podejrzewam — wielu teoretyków do lekceważenia postaw w etyce i poszukiwania czegoś innego na ich miejsce.

Uważam, iż postulat ten jest podwójnym błędem. Jest on błędem nie tylko w zakresie tego, co przewiduje dla etyki, lecz także w zakresie tego, co ma do oferowania nauce. Przy porównywaniu bowiem przekonań do malarstwa realistycznego obiekcje są naiwne, naiwne w sposób, który wielokrotnie wytykano w teorii poznania. Jednakże w etyce o tym nie pamięta się, trzeba więc ponownie rzecz przedstawić.

Malarz realista ogarnia spojrzeniem w pełni zarówno swój obraz, jak też model. Kiedy więc pragnie poprawić obraz, by był wierny modelowi, łatwo może przenieść wzrok z jednego na drugi. Może „widzieć” obraz w tym samym sensie, w jakim „widzi” model. Jak jednak ustosunkować się do tzw. obrazu zjawisk, jaki uczyony tworzy w swym umyśle na temat pewnych faktów, takich np. jak fakty dotyczące powstania naszego układu planetarnego. Taki obraz zjawisk może być przekonaniem, że planety zostały oderwane od słońca przez jakieś inne przebiegające w pobliżu słońce. I gdybyśmy chcieli nabrać nieco większego przekonania do tego obrazu i upewnić się, czy jest on adekwatny do faktów, okazałoby się — rzecz jasna — że nasz uczyony nie może przyjrzeć się najpierw powstaniu układu planetarnego, a potem swym przekonaniom. Zadanie jego sprowadza się do zgromadzenia możliwie dużej liczby racji, które są istotne w przypadku tego problemu. Racje te to dalsze przekonania wprowadzone do całego systemu przekonań. Chociaż cały ten system przekonań dotyka swymi brzegami empirii — jak to ujął Quine — faktem jest, że takie dotknięcie, będąc w istocie krótkotrwałe, nie jest tym samym, co odwzorowanie modelu.

Należy z naciskiem podkreślić, że samo doświadczenie nie wystarcza

jeszcze, by skłonić uczonego do zmiany przekonań. Musi to być zawsze doświadczenie połączone z czymś, co w n o s i się do tego doświadczenia. A jeśli ktoś zechce twierdzić, że jakiś ciąg doświadczeń może wystarczyć do zmiany przekonań, odpowiedź będzie prosta. Wcześniejsze doświadczenia z tego ciągu wpływają na jego przekonania tylko o tyle, o ile zostały zapamiętane, zaś pamięć o nich to właśnie przekonania. Innymi słowy, pamiętać to tyle, co być przekonanym w pewien szczególny sposób. Pamięć nie jest więc częścią tzw. modelu, lecz częścią tzw. obrazu.

Jeśli więc w ogóle chcemy porównywać przekonanie do malowania — a tego nie zalecam — winniśmy porównywać inaczej. Winniśmy przymierzać je do portretu, który uznaje się za zadowalający lub nie, w zależności od tego, czy pasuje on do wszystkich innych portretów z rodzinnej galerii. Innymi słowy, zamiast przyjąć, że fakty towarzyszące powstaniu planet pomagają uczonemu wyrobić sobie przekonanie o nich, słuszniej byłoby powiedzieć, że miejsce jego przekonań w całym systemie przekonań naukowych pozwala mu orzec, czy różne domniemane fakty dotyczące planet są rzeczywiście faktami. Albo też, wyrażając to bardziej tradycyjnie, żadne upieranie się przy faktach nie pozwoli człowiekowi uniknąć testu koherencji jego przekonań. To właśnie koherencja kieruje nim, gdy rozstrzyga, które spośród jego przekonań odpowiadają faktom, a które nie.

Powróćmy teraz do problemu omylności. Kiedy stwierdzamy naszą omylnność w odniesieniu do pochodzenia planet, nie czynimy tego z obawy, że zetkniemy się wkrótce twarzą w twarz z faktami towarzyszącymi powstawaniu planet i że fakty te mogłyby zaświadczyć przeciwko naszemu obrazowi zjawisk. Stwierdzamy naszą omylnność, ponieważ spodziewamy się znaleźć dalsze r a c j e — za lub przeciw naszym początkowym przekonaniom. Te właśnie oczekiwane racje, nie zaś fakty towarzyszące powstawaniu planet, przestrzegają nas przed nadmierną pewnością siebie.

Jeśli tak jest, po co zastanawiać się nad analogiczną sytuacją w e t y c e? Dlaczego, pragnąc zachęcić do przyznania, iż jesteśmy omylni w etyce, postulować coś „na zewnątrz”, co stanowi podstawę naszej aprobaty? Bo jeśli owo coś „na zewnątrz” ma być etycznym odpowiednikiem faktów, będzie ono znowu czymś, z czym nigdy bezpośrednio się nie zetkniemy. Nie musimy się więc obawiać, że zada ono kłam naszym sądom. Albo — zmieniając metaforę — naszej aprobacie nie może zadać kłamu nic takiego, co byłoby zewnętrzną wartością piętnującą tę aprobatę jako błędną, nadającą się do zmiany. Wszystko to, co służy zmianie naszej aprobaty (w tej mierze, w jakiej obserwacja i refleksja odgrywają w tym pewną rolę), nazwałbym systemem racji dla aprobaty lub dezaprobaty. Oczywiście racje te pełnią swą funkcję tylko dlatego, że wiodą nas do wiązania danego przedmiotu aprobaty z innymi rzeczami, które także są przedmiotami aprobaty lub dezaprobaty. Ostatecznie więc dana postawa jest wzma-

cniana lub osłabiana mocą wielu innych postaw. Nie jest to jednak bardziej zaskakujące niż sytuacja, którą *mutatis mutandis* mamy w nauce, gdzie testy zgodności powodują, iż określone przekonanie jest wzmacniane lub osłabiane przez szereg innych.

Raz jeszcze zatem potwierdza się analogia między etyką i nauką; i mimo że przejście od przekonań do postaw, pociągając za sobą przejście od racji na rzecz przekonań lub przeciw przekonaniom do racji na rzecz aprobaty lub dezaprobaty, skutecznie zapobiega temu, by analogia stała się identycznością — jednak analogia ta pozostaje dostatecznie bliska, by utrzymać w mocy reprezentowane tu stanowisko. Podobnie więc jak uznajemy bez oporów i wahań omyłność w nauce, pamiętając, iż nasze wnioski mogą ulec rewizji w świetle nowych racji, możemy uznać bez oporów i wahań omyłność w etyce, pamiętając, że nasze wnioski mogą ulec rewizji w świetle nowych racji na rzecz aprobaty lub dezaprobaty. I w żadnym wypadku postulat czegoś „na zewnątrz”, co ma być odwzorowane tak samo jak malarz odwzorowuje model, nie zwiększa ani też nie ogranicza naszej potrzeby uzupełniania naszych starych racji nowymi.

Pragnąc uniknąć nieporozumień, chciałbym powiedzieć na ten temat nieco więcej. Nie twierdzę, że termin „fakt” winien być zawsze traktowany podejrzliwie. W wielu kontekstach jest on na właściwym miejscu. Zupełnie poprawne jest np. stwierdzenie: „Faktem jest, że nasz układ planetarny powstał dawno temu”, ponieważ jest to jedyny pewny sposób powiedzenia, że nasz układ planetarny rzeczywiście powstał dawno temu. Sytuacja zmienia się jednak, gdy fakt opisuje się jako „coś na zewnątrz, co musi być odzwierciedlone”. To jest błąd. Jest to błąd, jako że wiedzie nas do niewłaściwych koncepcji metodologicznych. Jesteśmy wówczas skłonni przypuszczać, że nasze racje na rzecz przekonań lub przeciwko nim mają mało istotne zastosowanie przy potwierdzaniu lub kwestionowaniu naszych przekonań. Czujemy przy tym, że ów „końcowy, najważniejszy” krok dokonuje się niezależnie od racji i wymaga od nas jedynie potwierdzenia konkluzji przez porównanie jej z faktami. Jednakże ów „końcowy, najważniejszy” krok to niepotrzebny wymysł.

Podobnie przedstawia się sprawa w etyce. Terminy, które najbardziej są tu podobne do „faktu” — terminy takie jak „faktyczna” wartość, „rzeczywista” dobroć i „prawdziwe” zło, są w większości wypadków całkowicie niewinne. Nie jest np. mylące stwierdzenie: „wysiłki na rzecz zachowania gatunku ludzkiego są rzeczywiście dobre”, bo jest to jedyny pewny sposób powiedzenia, że wysiłki na rzecz zachowania gatunku ludzkiego są dobre. Co się jednak dzieje, gdy mówimy o faktycznych, rzeczywistych lub prawdziwych wartościach, które „są na zewnątrz i mają być odzwierciedlone”? Moim zdaniem, znów reprezentujemy błędne koncepcje metodologiczne. Znów rozglądamy się za jakimś „końcowym, ważnym”

krokiem — za jakimś krokiem, który potwierdzi lub obali nasz sąd w sposób, w jaki tego nie czynią nasze racje na rzecz aprobaty lub dezaprobaty. Jednakże i to jest pozbawione sensu.

Można oczywiście mieć nadzieję, że uda się u w o l n i ć od błędu metafory „bycia na zewnątrz”, troskliwie oddzielając ją od metafory „odzworowywania” i ratując z niej to, co użyteczne. Podejrzewam jednak, że to, co da się uratować, będzie znanym truizmem. Mówimy o faktach jako o czymś „zewnętrznym”, aby okazać, że zajmując się nimi, nie zajmujemy się bynajmniej naszymi przekonaniem i o nich. (Przekonania jako zjawiska psychiczne są „wewnątrz” jakiejś osoby, a zatem nie są „na zewnątrz”). Oczywiście rozróżnienie takie jest potrzebne. Jest ono jednak mało interesujące. Przypomina ono rozróżnienie, które poczyniłem już w tym artykule: zdanie o niebie, chociaż na ogół wyraża przekonanie, nie jest zdaniem o przekonaniu. Paralela między nauką a etyką utrzymuje się nadal. Gdybyśmy mówili o faktycznej, realnej lub prawdziwej wartości jako o czymś „na zewnątrz”, przypuszczalnie próbowaliśmy okazać, że dokonujemy oceny czegoś, ale nie mówimy o samej aprobacie. Mam nadzieję, że — biorąc pod uwagę niniejszy artykuł — rozróżnienie to można uznać za uzasadnione. Sądy wartościujące nie są sądami na temat aprobaty. Wyrażają one aprobatę i nakłaniają do niej; jest to jednak coś innego niż sąd na temat aprobaty.

Tyle zatem w sprawie rzekomego związku między omylnością a faktami i wartościami, które istnieją „na zewnątrz” jako modele do „odzworowywania”. Pragnąłbym powiedzieć nieco więcej na temat tego związku, jednakże problem jest tak obszerny, że muszę go odłożyć. Zakończę więc mój artykuł taką konkluzją.

Ponieważ niełatwo byłoby podsumować różnorodne uwagi, powrócę raz jeszcze do zasadniczego problemu. Głoszę na temat omylności to samo, co już wcześniej głosiłem na temat języka, niepewności, sporów i rozumowania — mianowicie, że postawy zajmują w etyce takie samo miejsce, jak przekonania w nauce. Sądzę, że niepodobna przecenić tego faktu. We współczesnej filozofii, mimo nowych kierunków, jakie się po wojnie pojawiły, nadal zbyt skłonni jesteśmy podzielać to, co Santayana nazwał kiedyś „rozpowszechnionym poczuciem bezwartościowości i nieważności rzeczy [...] emocjonalnych”. Odcinamy się zwłaszcza od postaw, jak gdyby pragnąc, abyśmy je jakoś mogli przekształcić w przekonania, to zaś nie prowadzi nas do żadnych rozwiązań. Jeśli nie potrafimy tego dostrzec, twierdząc, że rzeczywiste nasze zadanie polega wyłącznie na zdobywaniu i sprawdzaniu przekonań, nie będziemy zdolni zrobić należytego użycia z naszych przekonań w kierowaniu naszymi postawami. Badamy wiele dróg, nie wybierając rozumnie naszego przeznaczenia.

Tłum. Mirosław Skwieciński

Шарль Л. Стивенсон

ЭТИЧЕСКАЯ ОШИБОЧНОСТЬ

Автор указывает на методологические различия между естественными науками и нормативной этикой; пытается показать, что существуют определённые аналогии между ролью, какую в науке играют убеждения и ролью, какую в науке играют политические, и идеологические отношения.

Charles L. Stevenson

ETHICAL FALLIBILITY

In his exposition of the difference between science and normative ethics from the methodological point of view, the author points out some analogies between the role of beliefs in science and that of attitudes in ethics.