

RICHARD M. HARE

Sąd moralny

Redakcja „Etyki” zaszczycając mnie prośbą o artykuł zostawiła mi całkowitą swobodę w wyborze tematu, który uważam za doniosły, sugerując wszakże do rozważenia trzy problemy:

- 1) znaczenie rozwoju wiedzy empirycznej dla etyki normatywnej;
- 2) problem uzasadniania przekonań moralnych;
- 3) definicja sądu moralnego.

Są to problemy, które do znużenia dyskutuje się we współczesnej filozofii anglosaskiej i pełne ich potraktowanie wymagałoby napisania kilku książek. Ale mimo że dotychczas nie osiągnięto zgody, zrozumienie postawionych problemów osiągnęło chyba ten etap, kiedy można już z pewnym pożytkiem opisać sytuację tak, jak mi się ona przedstawia. Gdyby pogląd, który wyłożę, zdobył sobie uznanie, jestem pewien, że otworzyłoby to drogę do znacznych postępów w teorii etycznej oraz jej zastosowaniach do zagadnień praktycznych. Być może są to jednak zbyt duże nadzieje. W każdym razie jestem wystarczająco przekonany o słuszności pewnych poglądów na owe fundamentalne kwestie, tak że pragnę zaprzestąć ich dalszego roztrząsania i zamiast tego chcę badać ich konsekwencje. Jednakże w artykule tym ograniczę się do wyłożenia mego stanowiska na temat problemów podstawowych.

Etyka normatywna a wiedza empiryczna

W jaki sposób odkrycia empiryczne mogą oddziaływać na problemy moralne? Na pytanie to w zasadzie łatwo znaleźć odpowiedź. Jeżeli zastanawiam się, czy powinienem użyć pewnego środka owadobójczego, i stwierdzam empirycznie, że jego użycie może doprowadzić do nagromadzenia się pewnych substancji chemicznych w organizmie ludzkim, co

z kolei może stać się przyczyną raka; wówczas mogę dojść do wniosku, że nie powinienem użyć tego środka przynajmniej wtedy, gdy łatwo o jakiś inny środek zastępczy. Dlaczego jednak określone odkrycie empiryczne powoduje, iż myślę właśnie w ten sposób? Po prostu dlatego, że uznaję zasadę moralną, która powiada: nie należy czynić rzeczy, które mogą narazić człowieka na śmierć.

Ogólnie rzecz biorąc, odkrycia empiryczne mają wpływ na decyzje moralne, ponieważ zwracają naszą uwagę na fakt, że konkretna decyzja powoduje lub może powodować pewien określony stan zdarzeń, podczas gdy inna decyzja powoduje lub może powodować odmienny stan zdarzeń. Innymi słowy, odkrycia empiryczne ukazują nam możliwości wyboru lub to, co czynilibyśmy wybierając każdą z możliwych dla nas alternatyw. Decyzja, co uczynić, jak również decyzja dotycząca tego, jak należy postąpić, mimo że różnią się pod wieloma względami, podobne są w tym, że wybór nasz zależy od okoliczności danego przypadku.

Niepodobna w ogóle pomyśleć żadnej takiej teorii etycznej, która by przeczyła, że fakty empiryczne oddziałują przynajmniej w ten sposób na decyzje moralne. Zarówno „deskryptywiści”, jak też „preskryptywiści” — dwie szkoły, których spory będziemy roztrząsać — zgodnie przyznają im to znaczenie. Że czynią to preskryptywiści, jest oczywiste. Odkrycie, iż środki owadobójcze mogą narazić człowieka na śmierć, ma dla mnie to samo znaczenie zarówno wtedy, gdy podejmuję decyzję, czy użyć ich, jak też wtedy, gdy podejmuję decyzję, czy powinienem ich użyć. Nawet wówczas, gdy po prostu wybieram między dwoma napojami i decyduję się wypić raczej ten niż inny, nawet wówczas nie bez znaczenia jest fakt, jakie to są napoje.

Rozróżnienie obu tych aspektów wiąże się z innym elementem rozumowania moralnego, mianowicie ze wspomnianymi poprzednio „zasadami moralnymi”, takimi jak zasada, że nie powinno się czynić rzeczy, które mogą narazić człowieka na śmierć. Zdaniem deskryptywistów, uznanie takiej zasady jest równoznaczne z uznaniem pewnego rodzaju zdania o faktach (zapewne jest to rodzaj zdań empirycznych). Preskryptywista nie będzie się spierał o słowo „fakt” (które można rozumieć na różne sposoby, pewne z nich są dlań całkowicie do przyjęcia jako opis zasad moralnych), lecz będzie raczej nastawał — jak sądzę, słusznie — że przyjęcie zasady moralnej jest równoznaczne z zaleceniem naśladowania określonego sposobu postępowania przez każdego, kto znajduje się w określonych okolicznościach (w naszym przypadku jest to zalecenie, że każdy, kto stoi wobec wyboru między uczynieniem a nieuczynieniem czegoś, co spowoduje śmierć człowieka, powinien wybrać nieuczynienie).

Można to przedstawić jaśniej, posługując się odkrytą przez Arystotelesa kategorią sylogizmu praktycznego. W naszym rozumowaniu moralnym

istnieją dwa składniki: pierwszy to nasze przekonania o faktach, drugi zaś to uznawane przez nas zasady postępowania. Z połączenia tych dwóch składników wypływają szczegółowe sądy praktyczne lub czyny będące następstwem spełnienia sądów. Jeśli więc uznają zasadę:

Nie powinienem czynić tego, co może narazić człowieka na śmierć,
i przekonany jestem o słuszności zdania o faktach:

Użycie tego środka owadobójczego naraziłoby człowieka na śmierć,
to uznają też szczegółowy sąd moralny, że

Nie powinienem użyć tego środka owadobójczego
i w konsekwencji powstrzymuję się od jego użycia.

Arystoteles, podobnie jak preskryptywiści i Kant, traktował przyjęcie albo odrzucenie zasady moralnej lub innej zasady praktycznej bardziej jako sprawę woli aniżeli odkrycia faktów. Nie sposób zaprzeczyć, że w koncepcji Arystotelesa, jak również Kanta, kryją się pewne elementy deskryptywizmu, ale obecny jest w niej także ten wątek preskryptywistyczny, który wywodzi się od Sokratesa. Myśliciele ci byli przekonani, że mimo, a może nawet dlatego, iż przyjęcie zasad praktycznych jest sprawą woli, a nie odkrycia faktów, może ono być rezultatem racjonalnego myślenia i przedmiotem uzasadnienia. Przecistawiają się oni pod tym względem poglądowi deskryptywistów, którzy sądzą, że jeżeli nie uda się wykazać empirycznego charakteru sądów moralnych, to nie będą one mogły podlegać racjonalnemu uzasadnieniu. Musimy zatem zająć się tym problemem.

Uzasadnianie przekonań moralnych

Istnieją dwa sposoby podejścia do tego problemu. Pierwszy z nich, prawie powszechnie przyjęty, doprowadził swych zwolenników do ślepego zaułka. Polega on na koncentracji uwagi jedynie na zasadzie moralnej (uniwersalnej przesłance sylogizmu). Można to doskonale zrozumieć, ponieważ tu właśnie zdaje się tkwić problem. Nie jest problemem sprawa okazania prawdziwości przesłanki szczegółowej, stwierdzającej fakty — jest to zadanie zwykłych badań empirycznych. Najistotniejszą kwestią zdaje się być problem, jak uzasadnić samą zasadę moralną? Gdyby problem ten został rozwiązany, wszelkie dalsze kwestie dotyczące rozumowania moralnego znalazłyby właściwą podstawę. Błąd polega na tym, że sądzi się, iż chcąc uzasadnić zasady moralne, wcale nie musimy zajmować się ich zastosowaniem do poszczególnych przypadków. Można to odłożyć — mniema się — dopóki nie uzasadni się samej zasady. To zaś, co należy uczynić w myśl tego stanowiska, to znaleźć pewien rodzaj rozumowania moralnego — pewną podstawę myślenia moralnego, która utwierdzi nas

w tej zasadzie. Gdy upewnimy się co do zasady, pozostaje już tylko zastosować ją w praktyce.

Jeżeli jednak pójdziemy po tej linii, to zamknijemy sobie w ogóle drogę do rozwiązania problemu uzasadniania przekonań moralnych. Uzasadnienie to wymaga bowiem wnikliwego zbadania, jakie są konsekwencje życia według tych przekonań. Tego zaś nie można uczynić bez stwierdzenia, jakie to są konsekwencje dla poszczególnych przypadków. W rzeczy samej, to właśnie poszczególne konsekwencje respektowania zasady nadają jej treść, czyniąc ją właśnie tą zasadą, a nie żadną inną. Ten szczególny charakter tej właśnie, a nie żadnej innej zasady skłania nas do jej przyjęcia lub odrzucenia. Także w tym wypadku nie ma wcale tak istotnej różnicy — jak mogłoby się wydawać — między przyjęciem zasad a przyjęciem określonych wzorców postępowania. Podobnie jak fakt, że dany napój jest właśnie taki, skłania nas do wypicia go lub niewypicia, fakt, iż dane zasady mają te właśnie, a nie inne konsekwencje praktyczne, skłania nas do decyzji, że powinniśmy lub nie powinniśmy żyć zgodnie z nimi.

Istnieje jednak zasadnicza różnica między tymi dwiema decyzjami. Decydując się zjeść kawałek chleba, podejmuję decyzję jedynie we własnym imieniu — jest to decyzja jednostkowa. Decydując się jednak na przyjęcie zasady o uniwersalnym zastosowaniu, decyduję, co powinien uczynić każdy, kto znajdzie się w podobnej sytuacji. Ten uniwersalny charakter decyzji moralnych jest podstawą wielu systemów etycznych i — jak mi się wydaje — stanowi on także podstawę wszelkich racjonalnych argumentów moralnych. Przejawia się on w chrześcijańskich wskazaniach, aby postępować wobec innych tak, jak chcielibyśmy, by postępowali oni wobec nas¹, i aby kochać bliźniego jak siebie samego², jak również w Kantowskim imperatywie nakazującym tylko takie postępowanie, co do którego można by było chcieć, aby maksyma naszego postępowania stała się prawem powszechnym³. Przejawia się on także w Sartre'owskim twierdzeniu, iż rozstrzygając takie problemy, człowiek wprawdzie używa swe własne prawo⁴ i „ustanawia je dla całego gatunku ludzkiego”⁵. Także w tym punkcie zwolennicy najróżniejszych teorii etycznych powinni móc się zgodzić.

Decydując zatem, jakie zasady moralne przyjmą, decyduję, co zalecać uniwersalnie każdemu, kto znajdzie się w sytuacji określonego rodzaju. Jak uzasadnić taką decyzję? Na pytanie to można jedynie odpowiedzieć rozpatrując typy argumentów (*forms of arguments*), które mogą być wy-

¹ Mat. 7.12.

² Mat. 19.19.

³ Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, rozdz. I.

⁴ J. P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, s. 78. Podkr. moje.

⁵ Ibid., s. 74; por. też na ten temat moja *Freedom and Reason*, Oxford 1963, s. 38.

suwane przez ludzi broniących różnych zasad moralnych. Jest rzeczą godną uwagi, że we współczesnej anglosaskiej filozofii moralnej zaczyna się wreszcie dostrzegać, jak funkcjonują argumenty moralne. Zrozumienie to zdaje się być wspólne zwolennikom różnych koncepcji logicznego statusu sądów moralnych — deskryptywistom oraz preskryptywistom. Autorzy, którzy wyrażają odmienną opinię na temat zalecającego charakteru sądów moralnych — np. Richard Brandt⁶, John Rawls⁷ oraz ja sam⁸ — reprezentują mimo wszystko podobne, choć nie identyczne przekonania, jak należy bronić sądów moralnych.

Będzie mi najłatwiej wyjaśnić, jak do tego doszło, jeśli za punkt wyjścia obiorę moją własną, preskryptywistyczną koncepcję, a następnie przejdę do poglądów innych autorów, z którymi — jak sądzę, — łączą mnie pewne elementy wspólne. Decydując, jakie zasady moralne przyjąć, decyduję — jak już powiedziałem — co zalecać uniwersalnie każdemu, kto znajduje się w sytuacji określonego rodzaju. Jeżeli poważnie potraktujemy słowo „uniwersalnie”, zobaczymy, że wymaga to zwrócenia uwagi na uniwersalne cechy sytuacji wraz z możliwymi w niej czynami, bez względu na szczególnie charakter tych cech, muszą natomiast pominąć wszelkie czysto indywidualne różnice między osobami. Wyrażając rzecz w terminach logiki formalnej: zasady, między którymi wybieram, muszą być sformułowane bez użycia stałych indywidualnych. Mogą one jedynie zawierać stałe logiczne i operatory, predykaty uniwersalne (włączając w to predykaty wieloargumentowe) oraz związane zmienne indywidualne. Ma to zapewnić bezstronność wyboru zasad. Nie mogę przyjąć tej, a nie innej zasady, kierując się stronniczością wobec siebie lub jakiejś innej osoby, którą lubię, ponieważ osoby nie mogą być wymienione w zasadach.

Wymaga się również od refleksji moralnej (nieistotne, czy jest to warunek dodatkowy, czy wypływający z poprzedniego), aby przy wyborze zasad nie zwracać uwagi na fakt, że w danej sytuacji pełni się tę właśnie określoną rolę. Innymi słowy, muszą uznawać zasady za równie stosowne w sytuacjach hipotetycznych i rzeczywistych, w których mógłbym pełnić różne role (np. role podobne do ról tych osób, które mogłyby ucierpieć od możliwego dla mnie w tej chwili działania). Trzeci warunek nakładany przez preskryptywność zasad moralnych stwierdza, że powinienem podejmować swą decyzję w interesie osób od niej zależnych. Podobnie jak w przypadku, gdy kierując zalecenia po prostu wobec swych własnych działań z myślą wyłącznie o sobie samym, zalecam w imię własnego inte-

⁶ R. B. Brandt, *Ethical Theory*, Engelwood Cliffs 1959, pojęcie idealnego obserwatora i przypisy na s. 173; tenże, *Some Merits of One Form of Rule-Utilitarianism*, „University of Colorado Studies”, Series in Philosophy, 1967, nr 3, s. 39.

⁷ J. Rawls, *Theory of Justice*, Harvard 1971.

⁸ R. M. Hare, *Freedom and Reason*, rozdz. 6; *Rules of War* „Philosophy and Public Affairs” 1971, nr 1.

resu, tak samo i wówczas — jeżeli wiążą mnie oba poprzednie warunki, tak iż nie wolno mi podejmować decyzji z pubudek egoistycznych — będę podejmował decyzje bezstronnie w interesie wszystkich.

Widzimy więc, że ściśle stosowanie uniwersalistycznego preskryptywizmu prowadzi na pozycje przypominające tzw. teorię idealnego obserwatora⁹. Według tej teorii to, co powinienem uczynić, tożsame jest z tym, co zalecałby obserwator dobrze poinformowany o wszystkich faktach, trzeźwo myślący i bezstronnie życzliwy wobec wszystkich zainteresowanych. Obie te teorie przywodzą na myśl pod względem swych własności formalnych inną koncepcję, którą można by nazwać teorią racjonalnej umowy¹⁰. Według tej teorii, powinienem przyjmować tylko takie zasady, które uznałaby pewna zbiorowość w pełni racjonalnych i rozważnych osób; osoby te miałyby żyć w społeczeństwie rządzonym zgodnie z tymi zasadami i nie znałyby ról, jakie przyszłoby im w tym społeczeństwie pełnić.

Gdyby się dało uzgodnić te trzy teorie — a można się tego spodziewać — otwarłoby się wówczas niezwykle interesujące pole badań: problem ich zastosowania do wielu praktycznych kwestii moralnych i politycznych, z którymi się dziś borykamy. Rozpoczęto już w tym kierunku pewne prace i — jak mi się wydaje — wyjaśniają one te kwestie tak dalece, że rozwiązanie ich zdaje się być bardzo bliskie, założywszy, że dotyczące tych kwestii fakty empiryczne staną się również dostatecznie jasne. Problemy, którymi ja sam się zajmuję, obejmują takie zagadnienia etyki lekarskiej, jak przerywanie ciąży, eutanazja¹¹, zagadnienia dotyczące wojny i zbrodni wojennych¹², a także kwestie polityczne dotyczące uzasadnienia rewolucji¹³.

Zastosowanie tej metody prowadzi w praktyce do wyników przypominających pod wieloma względami propozycje utylitarystów. Ale ponieważ istnieje tak wiele różnych odmian utylitaryzmu i z roku na rok powstaje ich coraz więcej, nie chciałbym twierdzić, że metoda ta wiedzie do utylitarystycznego systemu moralnego. Twierdzenie takie nie miałoby znaczenia, dopóki nie byłoby wiadomo, jaki rodzaj utylitaryzmu ma się na myśli. Nadto, wszelkie powszechnie znane wersje utylitaryzmu nie są wolne od błędów, które doprowadziły do ich odrzucenia; np. usprawiedliwiają one czyny niezgodne z poczuciem sprawiedliwości lub innymi po-

⁹ Por. obie cytowane pozycje R. B. Brandta.

¹⁰ Por. J. Rawls, op. cit.; D. A. J. Richards, *Reasons for Action*, Oxford 1971. Rawls bez wątpienia nie zgodzi się z proponowaną interpretacją; por. jednak moje *Rules of War* oraz moją recenzję książki Rawlsa w „*Philosophical Quarterly*” (w druku).

¹¹ Por. *Euthanasia* we włoskim zbiorze pod redakcją P. Bucolo (w druku).

¹² Por. *Rules of War i Peace w: Applications of Moral Philosophy*, London 1972.

¹³ Por. *The Lawful Government*, w: *Applications of Moral Philosophy*. Praca na ten i pokrewne tematy znajduje się w przygotowaniu.

wszechnie uznawanymi zasadami moralnymi. Zamiarem naszym jest więc nie tyle zbudowanie podstaw utylitarystycznego systemu moralnego, lecz raczej zbadanie, jaki typ systemu moralnego można zbudować w oparciu o logikę pojęć moralnych, w miarę jak osiągać będziemy coraz lepsze ich rozumienie. System taki z pewnością będzie uderzająco podobny do utylitarystyki, mam jednak nadzieję, że uda mu się uniknąć zarzutów wysuwanych przeciwko utylitarystyce¹⁴.

Definicja „sądu moralnego”

Dwie kwestie natury pojęciowej wymagają szczególnej uwagi, jeśli ma się zrozumieć to, o czym mówiłem w poprzedniej części. Pierwsza, nader kłopotliwa, powstaje jedynie z powodu nadal jeszcze rozpowszechnionego lekceważenia pewnego podstawowego rozróżnienia obowiązującego w teorii etycznej. Jest nim rozróżnienie między zbiorem poglądów nazywanych swobodnie „subiektywizmem” lub „relatywizmem” (zbiorem, który sam w sobie zawiera różnorodne elementy) a tym rodzajem teorii etycznej, który można by najlepiej określić mianem „nondeskrytywizmu”. Subiektywizm, tak jak go rozumiem, jest rodzajem teorii deskrytywistycznej, dlatego też nikt, kto zadał sobie trud myślenia o tych sprawach, nie powinien mieszać go z żadną postawą nondeskrytywizmu. Mimo to wielu autorów starszego pokolenia używa terminu „subiektywistyczny” na oznaczenie teorii nondeskrytywistycznych, takich jak moja, i — co gorsza — sądzą, że obiekcje słuszne wobec subiektywizmu mogą być także użyte do odrzucenia teorii nondeskrytywistycznej. Nie byłoby to tak istotne, gdyby tego rodzaju nieporozumienia ograniczały się do starszych filozofów, którzy nie potrafili wyzbyć się pewnych stereotypów przyswojonych w czasach młodości. Choć rozróżnienie to — raz pojęte — wydaje się oczywiste, uchodzi ono uwadze nawet nowej generacji badaczy i nieporozumienie może trwać nadal, jeśli się na nie wyraźnie nie wskaże.

Miałem tego przykład, kiedy grupa filozofów radzieckich, niektórzy z nich jeszcze całkiem młodzi, przebywała niedawno w Anglii i gdy tak się szczęśliwie złożyło, że mogłem z nimi wieść miłą, choć nie w pełni satysfakcjonującą rozmowę o etyce. Było to kłopotliwe, ponieważ miałem nadzieję, że zajmiemy się tym rodzajem ważnych problemów praktycznych, o jakich już wspomniałem. Jednakże utknęliśmy w miejscu, roztrząsając rzekomo subiektywistyczny charakter moich poglądów, które — jak się sądziło — nie mogą mieć żadnego istotnego znaczenia praktycznego, ponieważ uzależniają słuszność czynu od tego, co sobie subiektywnie my-

¹⁴ Por. mój artykuł *Principles*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, Vol. LXXIII (1972/1973).

ślą ludzie, a zatem sankcjonują wszelkie, jakiegokolwiek by one nie były, przekonania moralne. Nie udało mi się wówczas wyjaśnić naszym gościom istotnych nieporozumień. Winię za to różnicę w naszym przygotowaniu teoretycznym, brak czasu, trudności językowe i, być może, pewne istniejące jeszcze gdzieś uprzedzenia polityczne. Moje niepowodzenie wynikało jasno z faktu, że wysuwane przez mych rozmówców argumenty pochodziły z tej samej tradycyjnej rubryki, o której już wspominałem — rubryki, którą można by nazwać *ignorantio elenchi*. Jestem pewien, że przy pewnej cierpliwości istota rzeczy stałaby się dla nich równie jasna jak dla mnie. Zapewne o wiele łatwiejsze będzie porozumienie z czytelnikiem polskim, mającym tak świetne tradycje logiczne. Rozmiary artykułu są jednak ograniczone.

Możemy podzielić teorie etyczne (w szczególności teorie dotyczące znaczenia i analizy pojęć moralnych) na dwie podstawowe klasy. Pierwsza obejmuje teorie utrzymujące, że — ujmując rzecz lapidarnie — sądy moralne są sądami o faktach; mogą to być takie fakty, jak to, że pewnym rzeczom (np. czynom) przysługują pewne cechy (np. cecha „niesłuszności”) i nic ponadto. Klasa druga obejmuje teorie, które temu przeczą i utrzymują, że chociaż znaczenie sądów moralnych może zawierać pewne elementy faktyczne, to jednak nie wyczerpują one znaczenia tych sądów. Jest zatem błędem traktować sądy moralne jako zdania stwierdzające fakty. Owym postulowanym dodatkowym elementem może być np. ich funkcja zalecania lub kierowania (*action-guiding function*).

Nazwijmy jedną z tych teorii „deskryptywistyczną”, a drugą „nondeskryptywistyczną”. Podana przeze mnie charakterystyka obu rodzajów teorii z konieczności — z racji ograniczonego miejsca — nie jest precyzyjna. Należałoby dodać do niej wiele stron zastrzeżeń, ale nie jest to właściwe miejsce ku temu. Terminy „obiektywny” i „subiektywny” odnoszą się tylko do zdań o faktach i do przekonań. Fakt obiektywny to taki fakt, który jest niezależny od stanu umysłu itp. jakiegoś podmiotu. Fakt subiektywny zaś, to fakt o stanie umysłu lub fakt zależny od stanu umysłu jakiegoś podmiotu. Subiektywizm etyczny to pogląd, według którego sądy moralne są stwierdzeniami subiektywnych faktów dotyczących stanu umysłów ludzi (np. osób wypowiadających owe sądy). Zgodnie z typowym poglądem tego rodzaju, kiedy stwierdzam, że czyn jest niesłuszny, to stwierdzam, że ja, wypowiadający te słowa, zajmuję wobec niego postawę dezaprobaty. Pogląd ten, narażony na powszechnie znane obiekcje, nie jest już, jak sądzę, uznawany przez żadnego poważnego filozofa. Konsekwencją jego jest teza, iż to, co słuszne lub niesłuszne, zależy od tego, co myślą pewni ludzie (tzn. ludzie wypowiadający sądy moralne). Mogę zatem spowodować, że dany czyn będzie niesłuszny po prostu dezaprobując go i stwierdzając, że to właśnie czynię.

Nondeskryptywizm nie pociąga za sobą takiego stanowiska. Rozróżnienie „subiektywny—obiektywny” nie znajduje po prostu zastosowania wobec sądów nie stwierdzających faktów. Jeżeli ktoś utrzymuje, że sądy moralne nie zawierają żadnych treści faktycznych, lecz jedynie zalecają, to nie jest on ani obiektywistą, ani subiektywistą; gdyby miał być jednym lub drugim, musiałby utrzymywać, że sądy moralne stwierdzają fakty (obiektywne lub subiektywne), a tego zwolennik czystego preskryptywizmu nie może uczynić. Z drugiej zaś strony, taki jak ja preskryptywista, który utrzymuje, że sądy moralne istotnie zawierają pewną treść faktyczną (jako że w swym znaczeniu mieszczą także element deskryptywny)¹⁵, jest zobowiązany wyjaśnić, czy fakty te są obiektywne, czy subiektywne. Odpowiadam więc, że są one obiektywne i empiryczne. Sprowadzają się one do tego, że działaniom przysługują pewne cechy wyznaczone przez deskryptywne znaczenie, w którym używa się terminów moralnych. Na przykład, jeśli mówię, że ktoś postąpił słusznie, można przyjąć, iż mam na myśli przynajmniej tyle, że czyn jego nie polegał na zabiciu człowieka dla zabawy.

Pomijając jednak ów deskryptywny element znaczenia i ograniczając się jedynie do elementu preskryptywnego lub wartościującego, winno być całkowicie jasne, że to właśnie dzięki niemu sądy moralne nie są ani obiektywne, ani subiektywne. Najczystszy w ogóle rodzaj preskrypcji — zwykły rozkaznik, nie jest sądem o subiektywnym fakcie, ponieważ w ogóle nie jest sądem o faktach. Nie mogę zatem argumentować: „Myślę, że *p*, dlatego też masz zrobić *a*”, a tym bardziej nie mogę powiedzieć: „Myślę, że *p*, dlatego też powinienes zrobić *a*”, bez względu na to, czym jest zdanie „*p*” i działanie *a*. Jest zatem oczywistym fałszem twierdzić, że preskryptywizm uzależnia to, co powinniśmy czynić, od tego, co ktoś myśli. Zgodnie z tym poglądem, tak samo jak zgodnie z każdą racjonalistyczną koncepcją sądów moralnych, sądy moralne muszą być uzasadniane nie przez odwoływanie się do przekonań mówcy, lecz za pomocą odpowiednich argumentów. W poprzedniej części powiedziałem, co — moim zdaniem — stanowi podstawę argumentacji moralnej.

Zgadzam się więc z Kantem, że zadaniem racjonalnej (tj. uniwersalnie zalecającej) woli jest doprowadzenie do sądu moralnego i że możliwa jest prawomocna argumentacja moralna. Stanowisko to będzie się wydawać paradoksalne tylko tym, którzy nie uwzględniają możliwości innych poglądów moralnych niż różnorodne formy deskryptywizmu i skłonni są w związku z tym przypuszczać, że jeżeli filozof moralności nie stoi na gruncie obiektywistycznego deskryptywizmu — według którego sądy moralne są zdaniem dotyczącymi obiektywnych faktów — to musi on stać

¹⁵ Por. moją *Language of Morals*, Oxford 1952, zwłaszcza rozdz. 7; *Freedom and Reason*, rozdz. 2.

na pozycjach deskrytywizmu subiektywistycznego, zgodnie z którym są to sądy dotyczące faktów subiektywnych. W rzeczywistości natomiast preskrytywizm utrzymuje, iż wcale nie są one przede wszystkim stwierdzeniami faktów, subiektywnych czy obiektywnych, lecz pełnią w naszym myśleniu całkowicie odmienną funkcję.

Druga trudność pojęciowa, którą muszę się zająć, nie spowodowała wprawdzie tylu nieporozumień, ale jest mimo to godna uwagi. Można by mianowicie spytać, jaki jest status mojego twierdzenia, że rozumowanie moralne musi przebiegać zgodnie z przedstawionymi przeze mnie w poprzednim paragrafie zasadami. Jest to pytanie o istotę moralności lub sądów moralnych. Czy rzeczywiście — można by pytać — definiuję termin „sąd moralny” w ten sposób po to, by zapewnić prawdziwość temu, co głoszę; a jeśli tak, jaka to jest w istocie definicja; czy jest to po prostu proponowana przeze mnie definicja projektująca?, czy też twierdzę, że definicja ta odzwierciedla znaczenie słowa „moralny” tak, jak jest ono obecnie używane w języku potocznym? Jeżeli zachodzi pierwsza ewentualność, to dlaczego ktoś miałby zwracać uwagę na konsekwencje, które wywodzę z wprowadzanych przeze mnie definicji? A jeśli druga, to czy nie usiłuję dojść do wniosków o tym, jak powinniśmy myśleć, na podstawie przypadkowych faktów stwierdzających, jak ludzie należący do określonych społeczeństw (np. angielskiego) używają słów?

Są to znane obiekcje i muszę się nimi zająć tak wyczerpująco, jak tylko pozwolą na to ramy niniejszego artykułu. Po pierwsze, muszę stwierdzić, że nie przywiązuję szczególnie dużej wagi do słowa „moralny”. O wiele ważniejsze są, moim zdaniem, same pojęcia moralne, takie jak „powinien”, „słuszny”, „niesłuszny”. To, co mówię o tych pojęciach, nie opiera się na żadnej definicji arbitralnej, lecz na moim przekonaniu o tym, jaki ja sam oraz inni ludzie wiążą z nim sens. Nie uzależniam więc decyzji, jak powinniśmy myśleć, od przypadkowych faktów o języku bardziej niż matematyk, który używając wyrazów „dwa”, „plus”, „równa się”, „cztery” tak jak są one normalnie używane, stwierdza, że dwa plus dwa równa się cztery; albo też używając w normalny sposób słowa „koło” stwierdza, że promienie koła muszą być równe.

Można by użyć dowolnych głosek na oznaczenie tego, co zwykle nazywamy „kołem”, i będzie nadal prawdą, że promienie koła są równe. Moglibyśmy też użyć dowolnych głosek na oznaczenie tego, co zazwyczaj mamy na myśli używając słowa „powinien”, i nadal będzie prawdą, że tak przedstawione pojęcie będzie posiadało wszelkie właściwości logiczne używanego obecnie słowa „powinien”. Gdyby nie miało ono tych samych właściwości logicznych, nie byłoby tym samym pojęciem; to zaś, co mielibyśmy na myśli, używając tych głosek, byłoby — wbrew założeniu — czymś całkowicie innym. Żeby określić, jakie są to właściwości logiczne, musimy

zbadać, jaki sens wiążemy z użyciem tych głosek, i dlatego winniśmy zbadać właściwy nam sposób mówienia. Otrzymane w wyniku analizy wnioski odnosić się będą do wszelkich pojęć analogicznych do badanego przez nas, a także do każdego słowa, które znaczy to samo, co analizowany przez nas termin. Nie zwalnia to nas wszakże od podjęcia badań. I — rzecz jasna — jeżeli odnośne słowa mają to samo znaczenie w języku polskim, co w angielskim, czego się spodziewam, analizę można uprawiać w dowolnym języku, tak samo jak matematykę.

Słowo „moralny” notorycznie wymyka się wszelkim próbom jasnego określenia i byłoby rzeczą nierozważną oczekiwać od niego zbyt wiele. Zajmujący się nim filozofowie reprezentują, jak można zauważyć, dwie przeciwstawne tendencje. Pierwsza usiłuje wpisać w definicję słowa „moralny” tyle treści moralnej, że definicja ta — sama przez się — przesądza, jakie sądy moralne możemy prawomocnie wypowiadać. Można np. utrzymywać, że pewne sądy mające za sobą określone racje należą do kategorii sądów moralnych, podczas gdy inne, mające za sobą odmienne racje, do nich nie należą. Jeżeli np. mój sąd, że dany czyn był niesłuszny, uzasadniam tym, że spowodował on nieszczęście wielu ludzi, to sąd ten może mieć charakter moralny. Nie może to być jednak sąd moralny, jeżeli uzasadniam go, mówiąc, że czyn ten doprowadził do pojawienia się nadczłowieka.

Druga tendencja, którą ja sam uznaję, ogranicza definicję słowa „moralny” oraz innych terminów moralnych jako takich do wskazania ich właściwości formalnych, nie wpisując w definicję żadnych treści moralnych. Dzięki temu można bez naruszania definicji powiedzieć, że każda bez wyjątku rzecz jest moralnie słuszna lub niesłuszna. Kierunek ten jest mi bliski, ponieważ tylko w ten sposób nasze pojęcia moralne mogą stać się przydatne do dyskusji między osobami uznającymi zdecydowanie przeciwstawne poglądy moralne. Potrzeba nam języka, w którym można by prowadzić takie dyskusje, i — jak sądzę — istniejący język moralny można przystosować tak, by realizował ten cel. Chociaż zawiera on niewątpliwie elementy powiązane z treścią poszczególnych moralności, to jednak obejmuje także takie terminy, jak „powinien”, które są dostatecznie formalne, by wyrazić poglądy moralne zarówno utylitarysty, jak wielbiciela nadczłowieka. Jeżeli obie strony mają wieść dyskusję, a nie po prostu zwalczać się, język taki jest niezbędny; na filozofach moralności spoczywa obowiązek, aby go opracować.

Co się tyczy terminów takich jak „powinien”, to chciałbym przedstawić następującą charakterystykę formalną: wyrażają one preskrypcje uniwersalne. Posługując się analogią do pojęć logiki modalnej, być może dałoby się adekwatnie opisać formalny charakter terminu „powinien”, stwierdzając, że jest to pewien operator, który pozostaje w tym

samym stosunku do zdań rozkazujących, w jakim termin „muszę” pozostaje do zdań oznajmujących, tak że stosując polską notację i przyjmując $\mathcal{E}p$ za zdanie oznajmujące, a $\mathcal{I}p$ za zdanie rozkazujące, $L\mathcal{E}p$ będzie wyrażeniem oznaczającym stwierdzenie konieczności, a $L\mathcal{I}p$ — wyrażeniem oznaczającym stwierdzenie powinności. Mimo iż analogia ta ujawnia pewne właściwości formalne, których poszukujemy w słowie „powinien”, prowadzi ona także do pewnych trudności. Nie będę się tu jednak nimi zajmował. Nie chcę wyposażać słowa „powinien” w żadne inne właściwości prócz formalnych, ponieważ pragnę móc posługiwać się nim w rozmowie z ludźmi, którzy nie podzielają mych przekonań moralnych.

Co się zaś tyczy słowa „moralny”, to możliwe są dla mnie dwa sposoby postępowania. Mogę pozostawić to słowo tym, którzy pragną definiować je w terminach o określonej treści moralnej, i opierać swą teorię wyłącznie na terminach moralnych typu „powinien” jako takich, albo też mogę przedłożyć formalną definicję słowa „moralny”. Jeżeli wybiorę pierwsze wyjście, muszę uznać, że istnieją pewne szczególnie ważne sądy normatywne, nadrzędne wobec wszystkich innych, które ze względu na swą treść nie są sądami moralnymi. Kto idzie po tej linii, znajdzie się w sytuacji, gdy będzie musiał powiedzieć, iż odrzucenie moralności może być rzeczą racjonalną¹⁶ (mam na myśli „moralność definiowaną przez odniesienie do treści”), i że ktoś może bez naruszania zasad logiki stwierdzić: „powinieneś się zająć obrazami i odłożyć moralność na potem”¹⁷.

Wolę jednak wybrać inne rozwiązanie i definiować termin „sąd moralny” przez odniesienie do samych własności formalnych. Pamiętajmy przy tym, że próbujemy definiować słowo „moralny” w sensie przeciwnym do „pozamoralny” w odróżnieniu od „niemoralny”. Tak więc wypowiedź Hitlera, że powinno się zlikwidować Żydów, była sądem moralnym, mimo że był to sąd wysoce niemoralny. Sądem moralnym jest także moje przekonanie, że nie powinien był tego czynić. „Sąd moralny” znaczy w tym rozumieniu „sąd o moralności czynów” itp.; w tym rozumieniu, jeżeli jeden z dwóch sądów przeciwnych ma charakter moralny, ten sam moralny charakter ma też sąd drugi.

W pełni formalna definicja „sądu moralnego” może być zbudowana w następujący sposób. Stwierdzamy najpierw, że sąd moralny jest sądem wypowiedzianym w oparciu o zasadę moralną. Musimy wówczas wyjaśnić, w jaki sposób rozstrzygnąć, które zasady są zasadami moralnymi. Można to najlepiej uczynić w terminach pojęcia „nadrzędności”. Zgodzić się, by pewna zasada była nadrzędna wobec drugiej, to uznać wyższość tej zasady nad drugą w przypadkach, gdy wchodzą one z sobą w konflikt. W sytuacji

¹⁶ Na przykład G. J. Warnock, *The Object of Morality*, Oxford 1971, rozdz. 9.

¹⁷ B. A. O. Williams, *Ethical Consistency*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, Supp. Vol. XXXIX (1965), s. 124.

wyboru między sprzedażą pięknego obrazu a narażeniem naszej rodziny na głód większość spośród nas uzna, że powinniśmy sprzedać obraz, dopuszczając w ten sposób, by zasada moralna wzięła górę nad estetycznymi upodobaniami. Na tej podstawie można zbudować definicję „zasady moralnej”. Zasada moralna jest to taka zasada, która nie może być zdominowana (*overridden*). Należy wyjaśnić, że zasady moralne, nawet w proponowanym przez nas rozumieniu formalnym, mogą być modyfikowane w drodze uznania wyjątków. Jest to jednak coś innego niż przyzwolenie, by były zdominowane¹⁸. Kiedy ograniczenia niezbędne dla uniknięcia konfliktu między zasadami moralnymi zostały wpisane w zasady, możemy powiedzieć, że zbiór zasad traktowanych przez człowieka jako moralne to taki zbiór zasad, od których nie godzi się on odstąpić na rzecz innych.

Konieczne są trzy wyjaśnienia. Po pierwsze, nie wynika z tego żaden subiektywizm, ponieważ subiektywne elementy obu stron tego równania („traktuje”, „nie godzi się”) wzajemnie się znoszą. Równie dobrze mogliśmy powiedzieć, że „to, co powinienem ze względów moralnych uczynić, jest równoważne z tym, co wynika ze zbioru zasad, którym należy się pierwszeństwo”. Wolę jednak pierwsze sformułowanie, ponieważ dostarcza nam kryteriów do określenia, jakie są czyjeś zasady moralne. Same zasady nie są sprawą subiektywnych faktów. To jednak, jakie zasady ktoś uznaje, jest sprawą subiektywnych faktów — takich samych faktów jak te, które dotyczą jego przekonania, np. o astronomii.

Po wtóre, dla wielu znaczeń słowa „moralny” to, co powiedziałem, jest nieprawdziwe — dla tych mianowicie znaczeń, przy których w znaczeniu słowa „moralny” wpisuje się pewne treści moralne. W przypadku owych zdeterminowanych przez treść, czyli materialnych znaczeń tego słowa — jak widzieliśmy — z łatwością można dać pierwszeństwo zasadzie pozamoralnej przed moralną, tak jak uczynił to Hitler przedkładając eksterminację Żydów nad zachowanie ludzkiego życia. Istnienie tak wielu różnych znaczeń słowa „moralny” sprawia, że bardzo trudno określić to słowo. Nie stanowiłoby to dla mnie większej różnicy, gdybym miał uznać, że owe materialne znaczenia słowa „moralny” są jedynymi znaczeniami. Lecz wówczas nadal potrzebne byłoby nam słowo na oznaczenie pojęcia formalnego, które usiłuję definiować — inaczej niepodobna będzie powiedzieć, na czym polega różnica przekonań między nami a Hitlerem. Ale ponieważ jestem raczej pewien, że pośród innych sensów słowo „moralny” ma także ten sens, nie widzę przeszkód, by używać go w ten sposób, przy założeniu, że wyjaśniono, jak jest ono używane.

Po trzecie, w proponowanym przeze mnie formalnym rozumieniu słowa „moralny” człowiek (na mocy znaczenia samych pojęć) zawsze będzie postępował zgodnie ze swymi zasadami moralnymi, jeżeli w ogóle je ma;

¹⁸ Por. *Freedom and Reason*, s. 169 i nast.

założywszy, że nie jest on ofiarą słabej woli. Z tego punktu widzenia tak często dyskutowany ostatnio problem: „Dlaczego powinienem być moralny?” nie może w ogóle powstać w przypadku człowieka, który uznaje jakieś uniwersalne zasady preskryptywne. Zasady, według których postępuje, są przezeń traktowane jako zasady moralne. Tylko ten, kto zastanawia się, czy w ogóle uznać jakieś uniwersalne zasady preskryptywne, którym zawsze należy dać pierwszeństwo, może pytać: „Dlaczego powinienem być moralny?” Jedynym sposobem, aby być autentycznym amoralistą, jest po prostu nie mieć żadnych takich zasad. Jeżeli zaś ktoś uznaje nie dające się zdominować uniwersalne zasady preskryptywne (formułowane bez użycia stałych indywidualowych), wówczas, jakiegokolwiek by to były zasady, można z nim przynajmniej podjąć dialog dzięki formalnemu charakterowi pojęć moralnych — dzięki ich uniwersalności i preskryptywności. Możemy zwrócić się do niego, aby rozważył okoliczności danej sytuacji i aby powiedział, czy rzeczywiście jest gotów zalecać czyny, do jakich prowadzą uznawane przezeń zasady, nawet wówczas, gdyby on sam był tą osobą, która by wskutek nich doznała cierpienia. Argumentacja taka skłoni go do odrzucenia wszelkich zasad moralnych z wyjątkiem tych, które może uznać, rozpatrując sytuację z tego bezstronnego punktu widzenia. Jestem przekonany, że gdyby umiejętnie uprawiać filozofię moralności i wyjaśniać ludziom, co pociąga za sobą wypowiedzianie moralnych sądów, nie byłoby dla nich rzeczą niemożliwą przyjęcie takiego punktu widzenia. Gdyby zaś uczyniła to dostatecznie duża liczba osób, znacznie zwiększyłyby się szanse pokoju i szczęścia świata.

Tłum. Zbigniew Szawarski

Ричард М. Гер

МОРАЛЬНОЕ СУЖДЕНИЕ

1. Не вызывает разногласии положение о том, что эмпирические факты имеют существенное значение относительно конкретным нормативным моральным решениям, так как они определяют то, среди чего совершаем выбор — т. е. информируют нас, какие моральные принципы мы соблюдали бы или нарушали в случае если бы мы приняли такое или иное решение. Философы занимающиеся нравственностью расходятся радикально в своих взглядах относительно статуса этих принципов; обладают ли они фактическим статусом (дескриптивизм) или же они являются скорее рекомендациями действий (прескриптивизм).

2. Следствие этого различия — расхождение мнений относительно обоснования принципов. Взгляд, согласно которому моральные принципы должны быть обоснованными независимо, и до их применения, надо отбросить. Мы должны скорее спросить: «в чём состоит следование такому именно принципу и можем ли мы признать его универсальной пре-

скрипцией человеческого действия в ситуации, которая касается как нас, так и других лиц?» Указывается при этом определённые аналогии между предлагаемой концепцией и взглядами Иисуса, Канта, утилитаристов, П. Сартра, Б. Бранта и Дж. Рольса.

3. Необходимо в то же время отличать прескриптивистическую концепцию от субъективизма, который представляет собой вид дескриптивистической теории. Прескриптивизм это концепция рационалистического характера, так как она предполагает возможность решать моральные проблемы на основе умозаключений. Понятие «моральный» можно определять различным образом. Некоторые дефиниции учитывают прежде всего содержание моральных суждений, другие — форму этих суждений. Автор предпочитает дефиниции второго вида, так как они делают возможным сообщение между людьми, которых мораль отличается по содержанию.

Richard M. Hare

MORAL JUDGMENT

1. It is generally agreed that empirical facts are relevant to particular normative moral decisions because they determine between what we are deciding — i.e. what moral principles we should be observing or breaking if we decided one way or another. The main differences between moral philosophers concern the status of these principles; whether they themselves are matters of facts (descriptivism), or are, rather, prescriptions for action (prescriptivism).

2. This leads to a difference as to how such principles are to be justified. The view that moral principles are to be established independently of and prior to their application is to be rejected; rather, we have to ask "What would the application of such and such a principle consist in, and can we accept this as a universal prescription for men's actions, whether we or others are the persons affected by it?" Analogies are suggested between this view and those of Jesus, Kant, the utilitarians, J.-P. Sartre, R. B. Brandt and J. Rawls.

3. The prescriptivist view advocated is distinguished from subjectivism, which is a type of descriptivist theory. Prescriptivism is a form of rationalism, in that it leaves a place for reasoning about moral questions. The word "moral" can be given different definitions, some in terms of the content of judgments entitled to be called moral, others in terms of their form. The latter kind is to be preferred, because it leaves open the possibility of moral dialogue between people whose morality has different contents.