

NEIL COOPER

Logiczna poprawność sądów moralnych*

Niektórzy filozofowie twierdzą, że podstawowe właściwości sądów moralnych dadzą się wyjaśnić tylko wtedy, kiedy przyjmie się obiektywizm moralny. Jeżeli zatem zależy nam na „logicznej nieskazitelności” dyskursu moralnego, musimy przyjąć obiektywistyczną teorię etyczną. Zamierzam wykazać, że jest to pogląd błędny. Istnieje kilka przyczyn, które sprawiają, że skłonni jesteśmy traktować sądy moralne w kategoriach obiektywistycznych. Są to: po pierwsze, przekonanie, jakoby sądy moralne podlegały prawom klasycznej logiki zdań; po drugie, przekonanie, że większość sądów moralnych wypowiedzianych w języku potocznym zdaje się o czymś orzekać; po trzecie, że wypowiadając sądy moralne mamy zwykle wrażenie, iż opisują one jakąś „rzeczywistość moralną”; po czwarte, że zdarza nam się niekiedy słyszeć opinię dotyczącą postępu moralnego, pojmowanego jako postęp w stronę „prawdy moralnej”; po piąte, że sądy moralne traktowane są czasem jako sądy całkowicie od nas niezależne; i po szóste, że sądy moralne przybierają z reguły „obiektywną” i „bezosobową” postać słowną. W pierwszych pięciu częściach mojego artykułu postaram się wykazać, że możliwe jest wytłumaczenie pierwszych pięciu właściwości sądów moralnych bez odwoływania się do teorii obiektywistycznej. W części szóstej natomiast spróbuję pokazać, że „bezosobowa forma wypowiedzi” — najmocniejszy argument na rzecz uznania obiektywizmu — da się wyjaśnić, przyjmąwszy istnienie pewnego intersubiektywnego układu zgodnie uznanych zasad (*consensual base*), który stanowi podstawę wszelkiej moralności racjonalnej.

I

Wydaje się oczywiste, że sądy moralne podlegają prawom klasycznego rachunku zdań i dlatego też skłonni jesteśmy traktować je jako zdania

* Jest to tekst referatu wygłoszonego na drugiej polsko-brytyjskiej konferencji etycznej (Oxford, styczeń 1983).

stwierdzające pewne prawdy obiektywne. Sądę, iż rozumowanie to przebiega następująco:

(i) Jeżeli sądy moralne nie są obiektywne, to nie podlegają prawu wyłączonego środka, *Modus Ponens* itd.

(ii) Sądy moralne podlegają prawu wyłączonego środka, *Modus Ponens* itd.

∴ Sądy moralne są obiektywne.

Mam nadzieję, że uda mi się wykazać, że większa przesłanka tego rozumowania jest fałszywa.

Skłonni jesteśmy wierzyć w prawdziwość obiektywizmu moralnego, ponieważ opiera się on na interesującej analogii, która z kolei odwołuje się do niezwykle sugestywnego obrazu relacji zachodzących pomiędzy naszymi myślami i językiem a światem wokół nas. Opisujać istniejący wokół nas świat analizujemy nasze myśli, słowa i świat, porównując je ze sobą i badając jak dalece sobie odpowiadają. Myśli te i słowa mają d e s k r y p t y w n y układ odniesienia (*descriptive direction of fit*), mają bowiem pozostawać w zgodności ze światem. Jeżeli wszystko jest w porządku, wówczas wyrażamy w postaci prawdziwych zdań nasze prawdziwe przekonania o świecie. Wszelkie nasze próby opisanja świata określane są mianem „adekwatnych” bądź „nieadekwatnych”, „ściślych” bądź „nieściślych”, „prawdziwych” lub „nieprawdziwych”. Będąca zaś rezultatem naszych działań poznawczych „wiedza” traktowana jest jako całkowicie niezależna od naszych pragnień i skłonności. W odróżnieniu od języka pełniącego funkcję deskryptywną, używamy także języka, który ma niejako dostosować świat do naszych słów. Wszelkie więc wypowiedzi słowne takie, jak np. obietnice, polecenia lub życzenia mają n o r m a t y w n y układ odniesienia (*normative direction of fit*).

Otóż większość sądów moralnych ma zarówno deskryptywny, jak i normatywny układ odniesienia. Nie tylko staramy się postępować „zgodnie” z nimi, tzn. nie tylko staramy się dostosować do nich świat, lecz także myślimy o nich jako o sądach „prawdziwych” lub „fałszywych”, „poprawnych” lub „niepoprawnych”, przyjmując za podstawę uznane przez nas kryteria, reguły, wzorce i ideały. Jednakże pośród ogółu uznawanych przez jednostkę ludzką sądów istnieją pewne sądy fundamentalne, czyli podstawowe wobec ogółu uznawanych przez nią przekonań moralnych. Są to takie sądy, które wyznaczają kryteria, stanowią reguły, określają wzorce postępowania i postulują pewne ideały. Odróżnijmy od nich te sądy, które są po prostu ich zastosowaniem. Dla zwolennika utilitaryzmu czynów fundamentalnym sądem moralnym będzie więc zasada użyteczności, traktowana jako ustalenie kryterium słuszności lub niesłuszności czynu bądź jako zasada pozwalająca ocenić dowolne działanie.

Ponieważ fundamentalne sądy moralne nie mogą być traktowane jako przykład zastosowania kryteriów, reguł, wzorców i ideałów, nie możemy o nich powiedzieć, że są „prawdziwe” lub „fałszywe”, „poprawne” lub „niepoprawne” tak jak czynimy to w stosunku do bardziej szczegółowych lub pochodnych sądów moralnych. Nie mają one żadnego deskryptywnego układu odniesienia; a w każdym razie, gdyby miały taki układ, to nie byłby to zwyczajny deskryptywny układ odniesienia. Ale ponieważ na co dzień stale używamy języka o deskryptywnym układzie odniesienia, wydaje nam się czymś naturalnym, aby traktować cały język jako język „rzeczywiście” posiadający deskryptywny układ odniesienia bez względu na to, jakim szczególnym rodzajem języka posługujemy się w danej sytuacji. Jest to równie pociągające jak Augustyńska idea znaczenia słów, od której Wittgenstein zaczyna swe *Dociekania filozoficzne*. To właśnie deskryptywne pojmowanie słów jest zasadą argumentu na rzecz obiektywności wszelkich sądów moralnych, nie wyłączając sądów fundamentalnych. Argument ten brzmi następująco: gdyby fundamentalne sądy moralne nie były obiektywne, gdyby nie miały deskryptywnego układu odniesienia, to nie można byłoby stosować wobec nich prawa wyłączonego środka (CLEM) ani też rozumowań typu *Modus Ponens* (MP), a zatem nie miałyby one wartości logicznej (*cannot be logically respectable*). Jeśli jednak wejrzymy głębiej w to, jak naprawdę używamy sądów moralnych (zarówno fundamentalnych, jak i pochodnych), to okaże się, że rzeczywiście podlegają one prawu wyłączonego środka i *Modus Ponens*. Możemy zatem dojść do wniosku, że wszelkie sądy moralne, nie wyłączając sądów fundamentalnych, muszą być sądami deskryptywnymi i mieć pewien deskryptywny układ odniesienia.

Zamierzam podważyć ten argument. Spróbuję więc najpierw pokazać, że można na dwa sposoby posługiwać się klasyczną zasadą wyłączonego środka: sposób pierwszy powiązany jest z tzw. zasadą korespondencji (*Correspondence Principle*)¹. Chciałbym wykazać, że jeżeli oderwie się klasyczną zasadę wyłączonego środka od zasady korespondencji, to nie ma najmniejszych podstaw, aby wątpić, iż stosuje się ona wobec wszelkich sądów moralnych, nie wyłączając także sądów fundamentalnych. Co do zasady korespondencji, to bywa ona niekiedy formułowana tak:

CP Zdanie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, jeżeli istnieje coś, ze względu na co zdanie to jest prawdziwe.

¹ W sprawie zastosowania zasady korespondencji do języka i myślenia moralnego por. M.A.E. Dummett, *What is a Theory of Meaning*, w: G. Evans, J. McDowell (eds), *Truth and Meaning*, Oxford 1976 oraz David Wiggins, *Truth, Invention and the Meaning of Life*, „Proceedings of the British Academy” 1976, s. 357, a także Mark Platts, *Ways of Meaning*, London 1979.

Zajmijmy się teraz rachunkiem zdań. Klasyczna zasada wyłączonego środka (*CLEM*)², czyli prawo stwierdzające, że

$ApNp$

jeśli interpretuje się ją zgodnie z zasadą korespondencji (*CP*), prowadzi do ontologicznego prawa wyłączonego środka (*OLEM*), czyli prawa stwierdzającego, iż:

Albo istnieje coś, ze względu na co sąd p jest prawdziwy,
albo istnieje coś, ze względu na co Np jest prawdziwe.

Powiązanie klasycznego prawa wyłączonego środka (*CLEM*) z zasadą korespondencji (*CP*) jest w pełni uprawnione w odniesieniu do zdań podmiotowo-orzecznikowych typu „Teajtet siedzi”. Jednakże w innych kontekstach związek ten nie ma żadnego uzasadnienia. W logice zdań stałe logiczne nie mogą i rzeczywiście niczego nie reprezentują³. Jeżeli logika zdań formułuje pewne prawdy, to z pewnością nie opisują one żadnej rzeczywistości logicznej ani też jakiegokolwiek innej. Nie mamy żadnych podstaw, aby stosować zasadę korespondencji lub ontologiczne prawo wyłączonego środka wobec prawd logiki zdań i nie możemy też formułować takich wypowiedzi, jak np.:

CP 1. $NKpNp$ jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, jeżeli istnieje coś, ze względu na co $NKpNp$ jest prawdziwe.

Jasne jest więc, że w klasycznej logice zdań obowiązuje klasyczna zasada wyłączonego środka (*CLEM*), natomiast nie obowiązuje ontologiczna zasada wyłączonego środka (*OLEM*) i dlatego też nieprawdą jest, że *CLEM* logicznie implikuje *OLEM*.

Skoro zakładamy, że sądy moralne nie opisują żadnej rzeczywistości moralnej, nie stosuje się wobec nich zasada korespondencji, a przez to nie podlegają one także ontologicznej zasadzie wyłączonego środka (*OLEM*). Ale nie znaczy to, że nie stosuje się wobec nich klasyczna zasada wyłączonego środka, jako że — jak widzieliśmy — nie wynika z niej ontologiczna zasada wyłączonego środka (*OLEM*). Z faktu zaś, że nie jest możliwe w tym wypadku zastosowanie ontologicznej zasady wyłączonego środka (*OLEM*), nie wynika, że nie można stosować klasycznej zasady wyłączonego środka (*CLEM*). Nieistnienie więc jakiegokolwiek obiektyw-

² O stosunku pomiędzy klasyczną zasadą wyłączonego środka a zasadą korespondencji por. mój artykuł *The Law of Excluded Middle*, „Mind” April 1978, s. 176-178.

³ Por. np. wypowiedź Wittgensteina z *Traktatu*, 4.0312: „Jest mą idea podstawową, że „stałe logiczne” nie reprezentują” (Warszawa 1970, tłum. B. Wolniewicz).

nej rzeczywistości moralnej, której miałyby odpowiadać sądy moralne, nie pociąga za sobą żadnych przykrych logicznie konsekwencji dla sądów moralnych. Dlatego też mamy pełne prawo wypowiadać zdania takie jak te np.:

(1) Albo zabójstwo jest złe, albo nie jest,

z czego bynajmniej nie wynika, że istnieje jedna tylko ściśle określona odpowiedź na każde pytanie moralne; wynika z tego tylko tyle, że jeżeli proponujemy jakąś ściśle określoną odpowiedź, to musi być to jedna z dwojga możliwych odpowiedzi. Wolno nam zatem stosować klasyczną zasadę wyłączonego środka wobec wszelkich sądów moralnych, nie wyłączając fundamentalnych sądów moralnych.

Zbadajmy teraz możliwość zastosowania wobec sądów moralnych rozumowania typu *Modus Ponens*. Swoistą cechą wszelkich niewątpliwych twierdzeń jest to, że można je stosować w takim wnioskowaniu nie narazając się na żadne dwuznaczności. Jeśli więc M_1 i M_2 oznaczają sądy moralne, wówczas rozumowanie przebiega według następującego schematu:

(2) Jeżeli M_1 , to M_2 ,

(3) M_1 ,

... (4) M_2 .

Jeżeli rozumowanie to ma być prawomocne, to M_1 musi mieć to samo znaczenie zarówno w warunku (2), jak i w zdaniu (3).

Załóżmy, że M_1 oznacza jakiś konkretny sąd fundamentalny, np. „Zabójstwo jest rzeczą złą”, M_2 natomiast oznacza pochodny sąd moralny „Czytanie *Iliady* Homera i doznawanie przy tym przyjemności jest rzeczą złą”. Jeżeli podstawimy M_1 zamiast (3), to nie pełni ono żadnej funkcji deskryptywnej, lecz jedynie zaleca lub rekomenduje określony sposób postępowania; jeżeli natomiast podstawimy je zamiast (2), w którym figuruje funktor warunkowy „jeżeli... to”, traci ono swą „zwyczajną” preskryptywność. Rozważmy następujący przykład rozumowania według wzoru *Modus Ponens*:

(5) Jeżeli zabójstwo jest rzeczą złą, to czytanie *Iliady* Homera i doznawanie przy tym przyjemności jest rzeczą złą.

(6) Zabójstwo jest rzeczą złą.

... (7) Czytanie *Iliady* Homera i doznawanie przy tym przyjemności jest rzeczą złą.

Zapiszmy to rozumowanie w nieco innej postaci używając zmiennych p i q jako zmiennych zdaniowych, zastępując „jeżeli... to” znakiem C i przyjmując znak S jako znak stałej zdaniowej w rozumieniu A. R. An-

ersona⁴, który w przybliżeniu znaczy tyle, co „zagrożenie sankcją”, „pogwałcenie reguły” lub „zaszkodzenie”. Przedstawione rozumowanie przybierze wówczas następujący kształt:

(8) CLC_pSLC_qS ,

(9) LC_pS ,

... (10) LC_qS .

Otóż możliwe są dwie interpretacje S . Jeżeli S znaczy tyle, że naruszone zostały reguły danego systemu, to przesłanka (9) ma bez wątpienia deskryptywny układ odniesienia, (10) natomiast zgodnie z zasadami klasycznego rachunku zdań (*ordinary classical logic*) wynika z (8) i (9). Jeśli jednak przyjmiemy normatywną interpretację S , tak że znaczy ono „zostały naruszone prawidłowe reguły „bądź” jest to słusznie zagrożone sankcją”, to byłoby rzeczą śmieszną przypuszczać, że ta niewielka zmiana może spowodować, że rozumowanie to przestanie być poprawne. Jedynym warunkiem poprawności argumentu jest brak ekwiwokacji S ; innymi słowy, za każdym razem jeżeli odwołujemy się do S , musi ono odnosić się do tej samej reguły bądź powoływać na tę samą sankcję. Jeżeli wypowiadając zdania (6) lub (9) czynimy ukłon w stronę przekonania moralnych innych ludzi, i później uznajemy je za własne, nie ujmujemy przez to nic ze znaczenia (6) i (9); przeciwnie, opatrujemy całe rozumowanie naszą aprobatą, a to w żaden sposób nie narusza jego poprawności⁵.

Argument ten miał wykazać, że nawet tak podstawowe prawa logiki zdań jak klasyczna zasada wyłączonego środka (*CLEM*) lub *Modus Ponens* (*MP*) stosują się wobec wszelkich sądów moralnych, nie wyłączając fundamentalnych sądów moralnych. Nie istnieją więc żadne przeszkody, abyśmy nie mogli podstawiać sądów moralnych zamiast zmiennych w schematach rachunku zdań. Jak wykazaliśmy, mamy pełne prawo tak czynić, co wcale nie oznacza, że opowiadamy się tym samym po stronie obiektywności fundamentalnych sądów moralnych. Fakt więc, że określone prawa logiki zdań obowiązują także w przypadku sądów moralnych nie stanowi żadnego argumentu na rzecz obiektywności sądów moralnych. W ten oto sposób odparliśmy pierwszy argument świadczący jakoby na rzecz obiektywizmu moralnego.

⁴ Por. A. R. Anderson, *A Reduction of Deontic Logic to Alethis Modal Logic*, „Mind” January 1958, ss. 100-102 oraz A. N. Prior, *Escapism: The Logical Basis of Ethics*, w: A. I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy*, Seattle 1958.

⁵ Oba poprzednie paragrafy opierają się na argumencie przedstawionym w rozdziale 9 mojej książki *The Diversity of Moral Thinking*, Oxford 1981.

II

Fakt, że większość sądów moralnych wypowiedzianych na co dzień ma podobny zarówno deskryptywny, jak i normatywny układ odniesienia mógłby skłaniać do wniosku, że wszelkie sądy moralne są podobnie ukierunkowane i dlatego też można je najlepiej wyjaśnić odwołując się do teorii obiektywistycznej. Zamierzam zakwestionować ten pogląd przyjmując jako punkt wyjścia istnienie fundamentalnych sądów moralnych, które — jak to stwierdziłem w poprzednim paragrafie — nie mogą być ani „prawdziwe”, ani też „fałszywe” w ten sam sposób jak to się dzieje w przypadku pochodnych sądów moralnych, jako że nie wymagają one stosowania kryteriów, reguł, wzorców i ideałów. Gdyby zatem ktoś chciał od razu odrzucić mój argument, musiałby wykazać, że można się doskonale obyć bez fundamentalnych sądów moralnych. Mógłby on więc dowodzić, że odwołując się do fundamentalnych sądów moralnych dajemy jedynie świadectwo własnego lenistwa, co — jak to określił Mark Platts — jest dowodem „lekceważenia konkretnej sytuacji w całej jej (bynajmniej nie oczywistej) złożoności, tak jak nam się przedstawia”⁶. Lecz bez wątplenia, gdybyśmy nie byli skłonni oceniać moralnie pewnych aspektów tych sytuacji, nie moglibyśmy też pojąć ich złożoności. Uznanie, że pewne aspekty danej sytuacji świadczą o jej dobrym lub złym charakterze — jakkolwiek rzecz się przedstawia — nie oznacza jeszcze negacji całej złożoności sytuacji; przeciwnie, dzięki temu możemy w ogóle racjonalnie dyskutować, jak bardzo dana sytuacja jest złożona. Jeżeli ktoś przeczy możliwości uzasadnionego abstrahowania od złożoności poszczególnych sytuacji to — jak myślę — stoi on na stanowisku raczej estetycznej koncepcji moralności; a w każdym razie nie traktuje moralności w sposób legalistyczny. Wbrew temu skłonny byłbym twierdzić, że jeśli kwestie moralne mają być przedmiotem racjonalnej dyskusji i jeśli pośród kwestii spornych znajdują się również podobieństwa i różnice moralne, to prędzej czy później musimy odwołać się do tych sądów, które określiłem mianem „fundamentalnych” sądów moralnych.

A skoro okazuje się, że nie możemy się bez nich obyć, to tym samym możemy odrzucić ten argument na rzecz obiektywności w s z e l k i c h sądach moralnych, który zakłada „prawdziwość” lub obiektywność pochodnych sądów moralnych. Można zasadnie twierdzić, że pochodnym sądom moralnym przysługuje pewien rodzaj obiektywności, ponieważ mają one deskryptywny układ odniesienia, a mają taki układ dlatego, bo opisywane przez nie czyny odpowiadają pewnym kryteriom, regułom, wzorcom i ideałom ustalonym w postaci fundamentalnych sądów moralnych. Moż-

⁶ Mark Platts, *Ways of Meaning*, s. 255.

na uzasadniać pochodne sądy moralne odwołując się do fundamentalnych sądów moralnych. Nie można natomiast uzasadniać fundamentalnych sądów moralnych. Obiektywność w znaczeniu prawdy obiektywnej daje się po części odnieść wstecz (*is partially retro-transmissible*), jako że każdy sąd implikujący sąd obiektywnie prawdziwy musi przynajmniej być częściowo obiektywnie prawdziwy sam przez się. (Obiektywny fałsz daje się oczywiście odnieść wstecz w stopniu całkowitym). Z drugiej zaś strony zasadność nie sięga nawet w części wstecz; w przeciwnym bowiem razie wszelkie sądy lub zdania uzasadniające byłyby siłą rzeczy częściowo zasadne same przez się, co jest konkluzją absurdalną. Tak więc argument na rzecz obiektywności (czy też zasadności) pochodnych sądów moralnych nie może być użyty dla wykazania obiektywności (obiektywnej prawdziwości) fundamentalnych sądów moralnych. Nie dowiedziono bowiem, aby sądy te miały jakikolwiek deskryptywny układ odniesienia.

III

Potencjalny zwolennik obiektywizmu moralnego powie na to, iż niektóre sądy moralne opisują rzeczywistość poprawnie, inne zaś nie. Będzie on zatem twierdzić, że te sądy moralne, które są prawdziwe są prawdziwe dlatego, że opisują rzeczywistość moralną taką, jaka jest. Powie on nawet, że nie są to sądy logicznie konieczne, lecz syntetyczne⁷; gdyby bowiem były to sądy logicznie konieczne, to wypowiadając sądy moralne nie dawalibyśmy ludziom żadnych istotnych dyrektyw postępowania ani też, jak sądzimy, nie moglibyśmy udzielić im żadnej porady moralnej.

Gdyby sądy moralne były syntetyczne i opisywały rzeczywistość moralną taką, jaka jest, to powinniśmy móc pragnąć, aby owa rzeczywistość moralna była inna niż jest. Pragnienie takie może mieć sens tylko wtedy, jeżeli analizowane przez nas sądy moralne wypływają z innych sądów, a zatem nie są sądami fundamentalnymi. Tak więc utylitarysta powiadający

(11) Byłoby dobrze, gdyby czynienie X nie było złe, pragnąłby tym samym, by czynienie X nie kolidowało z zasadą użyteczności. Jest to całkowicie zrozumiały sposób wyrażenia pragnienia. Gdyby jednak rzekł on:

(12) Byłoby dobrze, gdyby działanie sprzeczne z zasadą użyteczności nie było złe, nie byłoby wtedy jasne, jaką możliwą sytuację skłonny byłby on określić

⁷ Por. G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1903, s. 6-7; przekład polski *Zasady etyki*, Warszawa 1919, s. 6-7.

łać mianem „dobrej” lub czego by właściwie pragnął. Byłoby bowiem błędem, gdybyśmy interpretowali (12) jako

(13) Byłoby dobrze, gdyby każdy myślał, że działanie sprzeczne z zasadą użyteczności nie jest złe,

ponieważ każdy sąd pretendujący do opisu rzeczywistości obiektywnej musi uwzględniać rozróżnienie pomiędzy wrażeniem a rzeczywistością, pomiędzy tym, co sądzymy, iż jest a tym, co rzeczywiście jest. Interpretacja zdania (12) jako znaczącego to samo, co zdanie (13) oznaczałaby pogwałcenie tego warunku.

Jasne jest, że przeciwnik utylitaryzmu mógłby zakwestionować przytoczony przykład powiadając, że ktoś, kto wypowiada zdanie (12) pragnie aby stało się coś, co już jest, a zatem utylitaryzm jest „jawnie fałszywy”. Lecz to stanowi jedynie zarzut wobec wybranego przeze mnie przykładu. Gdyby nasz krytyk utylitaryzmu należał do zwolenników intuicjonizmu pluralistycznego, to zapewne skłonny byłby traktować pewną liczbę sądów moralnych tak samo jak nasz hipotetyczny utylitarysta traktuje zasadę użyteczności. Załóżmy, że ów domniemany intuicjonista utrzymuje, że jest dlań intuicyjnie oczywiste, że promiskuityzm jest zły. Jeśli ów sąd moralny opisuje rzeczywistość moralną i jest syntetyczny, to intuicjonista nasz nie powinien mieć żadnych trudności z wyjaśnieniem sensu zadania:

(14) Byłoby dobrze, gdyby promiskuityzm nie był moralnie zły, w sytuacji, gdy nie jest ono równoważne zdaniu

(15) Byłoby dobrze, gdyby każdy myślał, że promiskuityzm nie jest moralnie zły.

Jeżeli obiektywista potrafi wyjaśnić sens tego zdania, to dobrze. Znaczy to bowiem, iż jest całkowicie konsekwentny. Jeśli jednak nie potrafi tego uczynić — a sądę, że istotnie tak jest — to można to najlepiej wytłumaczyć przyjmując, że nie istnieje żaden taki sens oraz że nie istnieje żadna rzeczywistość moralna, którą miałyby opisywać tzw. „właściwe” fundamentalne sądy moralne.

IV

Myśl, iż istnieje pewna rzeczywistość moralna, do której odnoszą się pewne wypowiedzane przez nas sądy moralne bywa niekiedy wiązana z koncepcją postępu moralnego⁸, rozumianego jako coraz większe zbliżanie się do prawdy moralnej. Jest to pewien odpowiednik realistycznej

⁸ Por. Mark Platts, *Ways of Meaning*, s. 247: „Przypatrując się uważnie światu możemy udoskonalić nasze przekonania moralne o nim tak, że stają się one coraz bliższe prawdy”.

koncepcji postępu w nauce. Obie te koncepcje, traktujące o prawdach syntetycznych, narażone są na pewien zarzut natury epistemologicznej. Przypuśćmy, że oceniamy właściwy nam stan informacji w dwóch różnych czasach, t_n i t_{n-1} , gdzie t_n jest późniejsze niż t_{n-1} . Sądźmy, że dokonaliśmy pewnego postępu, skoro właściwy nam stan informacji w czasie t_n , czyli I_n , jest bliższy prawdy niż właściwy nam w czasie t_{n-1} stan informacji I_{n-1} . Ponieważ I_n jest naszą najlepszą informacją w czasie t_n , to w tym samym czasie t_n nie jest możliwy żaden inny lepszy punkt widzenia uwzględniający pełniejszą informację, z którego moglibyśmy ocenić, że I_n znajduje się bliżej prawdy niż I_{n-1} . Gdybyśmy mieli jakiś niezależny dostęp do „prawdy”, to znaczy, jakiś inny dostęp niż I_n i I_{n-1} , to stojąc na owym wyższym i niezależnym gruncie moglibyśmy porównać I_{n-1} , I_n oraz „samą prawdę”. Ale gdybyśmy rzeczywiście mieli taki niezależny dostęp, to tym samym osiągnęlibyśmy, już „prawdę” i sąd, że I_n było bliżej prawdy niż I_{n-1} miałyby jedynie znaczenie czysto historyczne. Skoro przybyliśmy na miejsce, nie ma sensu dalej podróżować. Zwolennik realizmu pragnąłby zawrzeć w swej koncepcji postępu pewną rację, która pozwoliłaby mu teraz powiedzieć, że zbliżamy się do „prawdy”, w sytuacji, gdy prawda ta nie została jeszcze niezależnie osiągnięta. Ale ponieważ to, czego pragnie doprowadza się do pewniejszego sądu o właściwym mu w danym czasie możliwie najpełniejszym stanie informacji, pragnienie to nie może być zaspokojone w tym samym czasie. Jeśli istotnie zbliża się on do prawdy, to jest to coś, co można ocenić jedynie retrospektywnie w świetle właściwego mu obecnie stanu informacji. Można by dowieść, że ów zarzut epistemologiczny da się uchylić w stosunku do poznania naukowego, jeśli powiąże się postęp naukowy ze wzrastającymi możliwościami dokonywania prawdziwych przewidywań, w sytuacji, gdy założymy, iż dana jest nam wiedza o trafności owych przewidywań. Tak więc, przyznając, iż istotnie jest pewnym ryzykiem ocena, że jakieś poszczególne I_n jest bliższe prawdy niż jakieś I_{n-1} , mimo to najlepszym wyjaśnieniem wzrostu trafności naszych przewidywań może być przesądzenie, że ogólnie rzecz biorąc teorie nasze w znacznie większym stopniu zbliżają się do prawdy. Przekonujący obiektywizm moralny musi zatem znaleźć inny sposób przewyciężenia tej obiekcji epistemologicznej. Szanse powodzenia nie są zbyt obiecujące, jako że trudno jest znaleźć przekonujący analogon moralny trafności w przewidywaniu.

Analizowany przeze mnie w tym paragrafie argument opierał się na pewnej koncepcji prawdy rozumianej jako coś, do czego coraz bardziej zbliżamy się w naszych zabiegach poznawczych. Zasadniczym błędem tej koncepcji jest niedostrzeżenie, iż wcale tak nie musi być. Jest logicznie możliwe, że dążąc do prawdy wahamy się, a postęp w zbliżaniu się do prawdy wcale nie jest bardziej konieczny niż postęp w realizacji jakiego-

kolwiek innego celu. Nie mamy zatem najmniejszego prawa utożsamiać prawdy z poszukiwaną przez nas zgodnością przekonań, do której dążymy w poznaniu. Możliwe, że w nauce niezależnie od stopniowo osiągniętej zgodności przekonań niezbędne jest pojęcie „prawdy”. Jednakże w moralności wystarcza nam jedynie pojęcie pewnej zgodności zasad. Consensus — oto pojęcie stanowiące pewien intersubiektywny odpowiednik pojęcia obiektywnej prawdy moralnej. Postaram się bliżej rozważyć to pojęcie w paragrafie VI.

V

Pozostały jeszcze dwie istotne właściwości sądów moralnych, które winniem wyjaśnić bez odwoływania się do obiektywizmu. Pierwsza to fakt, iż jesteśmy świadomi, że akceptowane przez nas sądy moralne stanowią pewną formę zewnętrznego przymusu i nie pozwalają nam czynić rzeczy, które skłonni bylibyśmy uczynić. Druga właściwość polega na bezosobowej, jawnej i quasi-obiektywnej formie wyrażenia moralnych.

Pierwsza właściwość, owa zewnętrzność sądów moralnych, skłania niektóre osoby do wyboru jakiejś szczególnie ulubionej moralności i określenia jej mianem „Moralności”. W pewnym oczywistym znaczeniu Moralność (przed duże M) jest bezprzecznie obiektywna. Jeżeli zostaliśmy „właściwie wychowani” w i e m y, Co Moralność zaleca a czego zabrania. Wiemy, że zabrania nam kłamać, zabierać to, co do nas nie należy, łamać dane słowo, zabijać czy też cieszyć się cudzą krzywdą. Nakazuje nam ona także, choć może nie tak natarczywie, byśmy pomagali innym w potrzebie, opiekowali się chorymi, zapobiegali cierpieniu itd. Nakazy te nie są w żaden sposób zależne od naszych pragnień i zamierzeń, nie mają one charakteru „hipotetycznego”, lecz są „kategoryczne” w pewnym zbliżonym do Kantowskiego znaczeniu tego terminu. Tak rozumiana Moralność jest częścią naszego dziedzictwa kulturowego i wywodzi się ze źródeł naszej cywilizacji w Palestynie, Grecji, Rzymie i wcale nie trzeba wielkiej przenikliwości intelektualnej, by dostrzec ową „Powszechną Moralność” także w starożytnych cywilizacjach Indii i Chin. Tradycja kulturowa i religia formułowała i przekazywała dalej zalecenia i maksymy Moralności Powszechnej oraz późniejszą klasyfikację cnót i występków. I nikt chyba nie wątpił, że w tym rozumieniu moralność jest społecznie obiektywna; istnieje ona równie obiektywnie i realnie jak prawo rzymskie, które poprzez prawo kanoniczne i inne rodzaje prawa wywierało swój wpływ długo jeszcze po upadku państwa rzymskiego. Moralność powszechna jest społecznie obiektywna po prostu dlatego, że pierwsze dwa słowa tego zdania desygnują przedmiot. Jest to obiektywność banalna, która nie ma nic

wspólnego z tym, w co wierzą ludzie mówiąc o „wiecznej i niezmiennej moralności” albo „moralnej strukturze wszechświata”. W tym rozumieniu obiektywności nie zawiera się żadne pojęcie prawdy lub ważności obiektywnej.

Wspominałem już, że treść zaleceń Moralności Powszechnej jest mniej lub bardziej stała, aczkolwiek w granicach, które pozwalają, jak to określa Ph. Foot, wprowadzić „pewien element gry”⁹. Tak rozumiana Moralność Powszechna jest rodzajem przedmiotu i jest rzeczą sensowną pytać, po co ów przedmiot istnieje i odpowiadać, że istnieje on po to, by zwiększać sumę szczęścia lub harmonizować dążenia ludzkie, albo też przyczyniać się do polepszenia kondycji ludzkiej itd. Jeśli tak ujmujemy Moralność Powszechną, to jawi się ona jako zbiór obiektywnie prawdziwych sądów określających środki do założonych z góry celów bądź też, co w istocie sprowadza się do tego samego, jako zbiór imperatywów hipotetycznych, których nie musimy respektować tylko wtedy, jeżeli nie zależy nam na realizacji celu Moralności¹⁰. Jeśli Moralność jest obiektywna jedynie w tym znaczeniu, to natychmiast pojawia się pytanie „Dlaczego powinniśmy ją respektować”? Tradycyjna odpowiedź „Powinniśmy i to wszystko” wcale nie uchyla niejasności. Jeśli bowiem odpowiemy w ten sposób, to Moralność, pomimo iż rzeczywiście jest zbiorem imperatywów hipotetycznych, zaczyna być interpretowana jako „kategoryczna” w znaczeniu zbliżonym do Kanta. Jest wówczas rzeczą naturalną podejrzewać — jak czyni to Ph. Foot i inni — że jest coś fałszywego i nieuczciwego w takim pojmowaniu Moralności jak również w mówieniu, że ktoś, kto znalazł się na zewnątrz naszej przytulnej małej społeczności moralnej „musiał mieć powód, żeby zmienić swój styl życia”¹¹.

To podejrzenie o nieuczciwość jest, jak sądzę, niemal nieuniknionym następstwem przyjmowanej przez Ph. Foot koncepcji Moralności przez duże M. Chciałbym zaproponować odmienną koncepcję moralności i myślę, że jest to koncepcja lepsza i mniej kontrowersyjna. Otóż istnieje wiele moralności i można wypowiedane w obrębie tych moralności sądy nazywać „sądami moralnymi”. Każdy zatem, kto przyswoił sobie lub uznaje jakiś sąd moralny ma tym samym powód, aby postępować zgodnie lub wbrew pewnym zasadom postępowania. Każdy sąd moralny w sposób konieczny stanowi rację działania lub oceny krytycznej dla każdego, kto go zaakceptuje. Jest to teza całkowicie anality-

⁹ Ph. Foot, *Morality and Art*, „Proceedings of the British Academy” 1970, s. 5; przedruk w: M. Burnyeat, T. Honderich (eds), *Philosophy As It Is*, Harmondsworth 1979.

¹⁰ Por. Ph. Foot, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives* w jej książce *Virtues and Vices*, Oxford 1978.

¹¹ Ph. Foot, *Morality and Art*, s. 15.

czna; z której nie wynikają żadne twierdzenia moralne bądź faktyczne. Ph. Foot przyznaje to, gdy powiada: „W pewnym znaczeniu prawdą jest, że sąd moralny w sposób konieczny stanowi rację działania, ale w tym samym znaczeniu jest też prawdą, że odnosi się to również np. do zasad dobrego wychowania”¹². Znaczenie to, w którym system reguł w sposób konieczny dostarcza racji postępowania, w tym samym stopniu odnosi się do różnych moralności i różnych systemów reguł. A jeśli uznamy je za równoważne pod tym względem, to wówczas nic już nie stoi na przeszkodzie, by uznać, że moralność zawiera w sobie zarówno imperatywy kategoryczne, jak i hipotetyczne. Zgodnie z tą koncepcją, możemy traktować Moralność przez duże M jako system, który kategorycznie wymaga od nas polepszenia kondycji ludzkiej lub zwiększania sumy szczęścia, tak samo jak inne systemy moralne mogą kategorycznie wymagać od nas realizacji całkiem odmiennych celów. Konsekwencją tej koncepcji jest więc uznanie, że nie istnieje jedyna obiektywna moralność. Ma się wrażenie, iż nie można jednocześnie pogodzić kategoryczności z obiektywnością sądów moralnych — obiektywnością rozumianą jako jedyna możliwa obiektywność. Jest to wniosek, który mógłby być uznany zarówno przeze mnie, jak i przez Ph. Foot.

Jeśli zatem obiektywność społeczna nie zawiera w sobie prawdy obiektywnej, to wydaje się rozsądne podzielić wątpliwość Ph. Foot o „niegodnej roli”, jaką pełni „obiektywna forma wypowiedzi”, poprzez którą wyrażają swe sądy moralne moralisci o najróżniejszych odcieniach przekonania. Winniśmy przeciwstawić „obiektywną formę wypowiedzi” chociażby tym formom ekspresji, poprzez które stwierdzamy lub wyrażamy nasze uczucia, upodobania i niechęci mówiąc np. „Lubię smażoną rybę” „Nie lubię grać w rugby” czy nawet „Rugby! Ohyda!” Wypowiadając sądy moralne z reguły pomijamy odniesienie do siebie samych. Kiedy mówimy „Zabójstwo jest złe” używamy tej samej bezosobowej formy wypowiedzi, co w przypadku, gdy powiadamy „Trawa jest zielona”; a mówiąc „Arystides jest sprawiedliwy” używamy równie bezosobowej formy wypowiedzi jak w przypadku wypowiedzi „Temistokles jest wysoki”. Pod koniec swojego artykułu *Morality and Art* Ph. Foot zadaje następujące pytanie: „Dlaczego więc mielibyśmy uznać, że istniejąca już forma języka jest tą właśnie formą, na której nam zależy”?¹³ Spróbuję na to odpowiedzieć w kolejnym, końcowym paragrafie tego artykułu. Postaram się wytłumaczyć „obiektywną formę ekspresji” w wypowiedzianiu sądów moralnych; tłumaczenie takie jest tym bardziej konieczne, im bardziej błędne okazują się argumenty na rzecz obiektywności sądów moralnych.

¹² Ibid., s. 14.

¹³ Ibid., s. 16.

VI

Każda adekwatna teoria rozumowania moralnego musi wyjaśnić, jak jest możliwe wypowiedanie sądów moralnych w trybie asertorycznym. Wypowiadając sąd moralny w zwykłej postaci stwierdzenia, używamy obiektywnej bądź bezosobowej formy słów, które najogólniej rzecz biorąc mają odzwierciedlać świat tak, jak się on rzeczywiście przedstawia. Można by więc dowodzić, że jeśli jakiś filozof moralny uznający tę koncepcję ogólnego celu wypowiedzi etycznych wypowiadając sądy moralne posługuje się bezosobową formą wypowiedzi, pomimo iż nie wierzy on, iż opisuje on w ten sposób świat, tak jak się on rzeczywiście przedstawia, to używa on swego języka w sposób „nieuczciwy”.

Można by odrzec na ten zarzut wskazując, że jak to wynika z historii, nie zawsze traktowano formę bezosobową jako wystarczający warunek obiektywności. Kant np. wykładając swoją teorię sądów estetycznych powiada o człowieku, który nazywa jakąś rzecz piękną, iż „przypisuje także innym to samo właśnie upodobanie; nie wydaje on sądu jedynie dla siebie, lecz dla każdego i mówi o pięknie tak, jakby było ono właściwością rzeczy”¹⁴. Mimo to jednak, jeśli nadal mamy się posługiwać bezosobową formą języka wyrażając nasze przekonania moralne, musimy w jakiś sposób uzasadnić to użycie postępując być może podobnie, jak czynił to Kant w swej koncepcji sądów estetycznych. Winniśmy przy tym pamiętać, że uzasadnienie to jest niezbędne, zwłaszcza w przypadku fundamentalnych sądów moralnych, które zawsze występują w formie bezosobowej i nie mają zwykłego deskryptywnego układu odniesienia. Jeśli zatem wytłumaczenie bezosobowej formy fundamentalnych sądów moralnych jest w ogóle możliwe, to należy poszukiwać go nie w tym świecie, którego doświadczamy i na który reagujemy, lecz raczej w sobie, w jaki reagujemy na ten świat. Użycie bezosobowych form języka wcale nie musi implikować istnienia obiektywnych korelatów naszego słownika moralnego, musi ono jednak implikować lub zakładać coś, co jest wspólną własnością naszego doświadczenia albo też należy do doświadczenia tej społeczności posługującej się określonym językiem, do której należymy także i my — osoby posługujące się tym językiem i wypowiadające określone oceny moralne.

Jednym z możliwych wyjaśnień bezosobowej formy sądów moralnych jest wskazanie na fakt, iż każdy, kto wypowiada sąd moralny czyni to z pewnego bezosobowego punktu widzenia lub też, posługując się Kantowską uwagą o sędach estetycznych „nie wydaje on sądu jedynie dla

¹⁴ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, Warszawa 1964, s. 77. Przekład J. Gałęckiego.

siebie, lecz dla każdego". Wypowiadając taki sąd można mniemać, iż naprawdę istnieje jakiś układ zgodnie uznanych zasad albo że przynajmniej powinien istnieć. Rozważmy pierwszą możliwość, tzn. że każdy, kto wypowiada jakiś sąd moralny zakłada przez to, że rzeczywiście istnieje jakiś układ zgodnie uznanych zasad i że to on właśnie (układ) wyraża ową zgodność przekonań. Że taka rzeczywista zgodność istnieje, zdają się świadczyć wypowiedziane w formie bezosobowej wyrażenia upodobań i niechęci. Dziecko, które powie „Ten budyń jest okropny” może być zganięne, toleruje się natomiast wypowiedź „Nie lubię tego budyniu”; wyrażenie „Ten budyń jest okropny” implikuje wręcz, że istnieje pewna zgodność przekonań w sprawie okropności budyniu, co jest obraźliwe zarówno dla kucharza, jak i dla gospodarza przyjęcia. Jeśli budyń ten smakuje wszystkim dorosłym osobom obecnym na tym przyjęciu, to można powiedzieć dziecku „Nie grymas! To naprawdę znakomity budyń”. Jeśli natomiast wszyscy, nie wyłączając gospodarza, skłonni są przyznać rację dziecku, to kucharz nie uniknie krytyki mówiąc: „Wiem, że budyń ten nikomu nie smakował, ale jest to naprawdę znakomity budyń”. Powiedzenie, iż jest to znakomity budyń implikuje zgodność przekonań, jeśli zatem brak takiej zgodności, jeśli nie ma jej nawet pośród osób dorosłych i mniej wymagających, to kucharz nie może twierdzić, że „jest to naprawdę znakomity budyń”. Podobnie też dziecko, jeśli dorośli nie przyznają mu racji, nie może się dłużej upierać twierdząc, że budyń jest okropny, chyba że skłonne jest podejrzewać dorosłych, jak to się często dzieje, o zwykłą hipokryzję.

W języku angielskim istnieje cała klasa terminów normatywnych, których zwyczajowe użycie implikuje albo rzeczywistą zgodność przekonań, albo też przynajmniej pewną skłonność ku takiej zgodności. Słowa te (Aschenbrenner określa je mianem *elicitives*¹⁵) w odróżnieniu od słów typu *nice* czy *horrid* ukazują zazwyczaj poprzez swoją formę, iż oczekuje się pewnej wspólnej reakcji. W języku angielskim mają one zwykle końcówki *-ing*, *-some*, *-ive*, *-ful*, np. *disgusting*, *tiresome*, *attractive*, *delightful*. Jeśli terminy moralne mają podobne właściwości, to wszelkie sądy moralne będą implikować pewien rzeczywisty consensus (*an actual consensus*) bądź każdego z osobna albo też przynajmniej wszystkich moralnie kompetentnych osób. I jak z tego wynika, gdyby w rzeczywistości consensus ów nie istniał, to wypowiedzany sąd moralny byłby błędny, jako że implikowałby lub zakładał fałsz. Miałoby to poważne konsekwencje dla sądów moralnych wypowiedzanych przez konkretnego reformatora lub dysydenta, który aż nadto mógłby odczuwać fakt, iż znaj-

¹⁵ K. Aschenbrenner, *The Concepts of Value*, Dordrecht 1971, s. 343 - 344.

duje się w mniejszości liczącej jedną tylko osobę. Wcale jednak nie musiałoby to dyskredytować w jego oczach głoszonych przezeń przekonań moralnych. Byłoby rzeczą śmieszną, gdyby rzekł on do siebie „Dopóki nikt nie został przeze mnie przekonany, idea moja jest fałszywa”, jako że wcale nie odwołuje się on bezpośrednio do istniejącej zgodności poglądów. Można by na to odrzec, iż reformator ten odwołuje się do pewnej istniejącej obecnie „idealnej” zgodności poglądów, lecz to znaczyłoby w istocie rzeczy, że wcale nie jest to istniejący consensus, ale że jest to consensus przezeń postulowany. Jedno wszakże nie ulega wątpliwości — jeśli wypowiadamy sąd moralny, że q , to wcale z tego nie wynika, iż istnieje powszechna zgoda, że q . Gdyby wynikanie takie istotnie miało miejsce, to znaczyłoby to, że posługiwanie się językiem moralnym jest zawsze nawracaniem nawróconego, co jest oczywiście absurdem.

Rozważmy obecnie pogląd, że jeśli wypowiadamy sąd moralny, że q , to wynika z tego, że powinna istnieć zgodność poglądów, że q . Zgodnie z tym wypowiadając określony sąd moralny dajemy do zrozumienia, iż oczekujemy od innych uznania tego sądu. Twierdzenie to wcale jednak nie tłumaczy bezosobowej formy sądów moralnych. Co najwyżej zrównuje ono sądy moralne z sądami o faktach; prawdą jest bowiem, że każdy, kto wypowiada jakiś sąd o faktach oczekuje, iż jego słuchacz będzie wierzył w to, co mówi on. Z tego punktu widzenia osoba ferująca jakiś sąd moralny traktuje niezgodę swego słuchacza jedynie jako powód, by go krytycznie ocenić; nie jest to natomiast wystarczająca racja, aby cofnąć lub zrewidować swój sąd. Twierdząc tak wcale nie wyjaśniam owej bezosobowej postawy, jaką zajmuje ktoś, kto dokonuje oceny moralnej, a jedynie opisuję ją. Doszliśmy więc do przekonania, że jedyną rzeczą tłumaczącą bezosobową formę fundamentalnych sądów moralnych jest istniejący consensus, aczkolwiek wcale nie znaczy to, że jakiś sąd moralny, że jest tak a tak implikuje zgodność poglądów w tej kwestii. Dlatego też ktoś, kto wypowiada sąd moralny q , i pragnie uzyskać consensus, że q , jeżeli ma wytłumaczyć bezosobową formę sądu q , musi odwołać się do istniejącej już zgodności poglądów na p , gdzie p stanowi jakiś powszechnie uznany sąd moralny, który będąc czymś innym niż q pozostaje z nim jednak w pewnym stosunku albo też musi wskazać na związek pomiędzy istniejącą zgodnością poglądów a wypowiedzianym przez siebie sądem q . Reformator moralny pragnie dostarczyć swej publiczności racji do przejścia od dawnej zgodności przekonań do nowej. Może to uczynić, jeśli istnieje jakaś niewielka choćby liczba wiarygodnych przekonań o faktach, wartościach lub pojęciach, na podstawie których typowy członek owej społeczności skłonny byłby porzucić dawny consensus i uznać proponowany przez reformatora.

Reformator moralny zakłada więc, że istnieje pewien consensus C ,

lecz mimo to postuluje on consensus C^* , który jeszcze nie istnieje, ale który może istnieć, jeśli jego słuchacze uznają pewne poglądy, które „prze-niosą” ich z istniejącego consensusu do postulowanego. Jezus miał powiedzieć: „Słyszeliście, że powiedziano: 'Będziesz miłował bliźniego swego, a będziesz nienawidził nieprzyjaciela swego'. A ja powiadam wam: Mi-lujcie waszych nieprzyjaciół, dobrze czyńcie tym, którzy was nienawi-dzą, i módlcie się za tych, którzy was prześladują i spotwarzają” (Mt 5,43). Punktem wyjścia Jezusa jest w tym wypadku obowiązujący w je-go epoce system moralności i religii hebrajskiej. Dzięki niemu może on przejść od dawnego consensusu („powiedziano”) do proponowanego prze-zeń („A ja powiadam . . .”). Należy wyjaśnić, że reformator moralny mo-że traktować stary consensus jako moralnie nieadekwatny, lecz mimo to odpowiedni jako punkt wyjścia.

Jeżeli reformator moralny ma odnieść jakikolwiek sukces, musi odwołać się do poglądów, które wspólnie dzieli ze swymi słuchaczami. Mu-si on traktować ich poglądy selektywnie i czynić użytek tylko z tych elementów ich światopoglądu, które odpowiadają jego zamierzeniom. Odwołuję się do przykładu reformatora moralnego wcale nie dlatego, iż jest to typowy sposób posługiwania się sądami moralnymi — oczywiście tak nie jest — lecz dlatego, że to właśnie reformator moralny ponosi naj-większe ryzyko. Wypowiadając sąd moralny, że q postuluje on powszech-ną zgodę, że q ; istnieją co najmniej dwa zasadnicze powody, dla których może mu się nie udać urzeczywistnienie postulowanej przezeń zgodności poglądów. Po pierwsze, może być tak, że nie istnieje wyjściowa zgoda C , do której mógłby się odwołać. Dana społeczność może być tak zróżni-cowana, że brak w niej jakichkolwiek przesłanek do zgody. Po drugie, może się zdarzyć, że C^* nie da się jednoznacznie osiągnąć; innymi słowy, że „przejście” od C do C^* może okazać się zbyt trudne. Jest mało praw-dopodobne, by C w połączeniu z jakimiś dodatkowymi przesłankami by-ło na tyle mocne, aby rzeczywiście wynikało z niego bądź było impli-kowane (w rozumieniu ścisłej implikacji) C^* . W najlepszym wypadku wyjściowa zgoda wraz z dodatkowymi przesłankami umożliwia lepsze zrozumienie C^* , a rzeczywiście przejście od C do C^* dokonuje się za po-średnictwem np. analogii oraz odwołania się do moralnej wrażliwości członków tej społeczności. Możliwe, że istnieje pewna nie dająca się prze-kroczyć logicznie przepaść pomiędzy istniejącą zgodnością C i postulo-waną zgodnością C^* . Jeśli istotnie tak jest, to świadczy to na rzecz gło-szonej przeze mnie koncepcji, bo gdyby można było za pomocą logiki po-konać ową przepaść, to rozważany w niniejszym artykule tzw. „funda-mentalny” sąd moralny q okazałby się nie fundamentalny, lecz pochodny. Pragnę podkreślić, że „przejście” od dawnej zgody do nowej wcale nie musi być l o g i c z n i e konieczne, jako że i bez tego można wytłumaczyć

bezosobową formę fundamentalnych sądów moralnych. W myśleniu moralnym logika to nie wszystko; równie ważne jest odwołanie się do wyobraźni i wrażliwości moralnej, analogii i retoryki, w najlepszym rozumieniu tego słowa.

Ze względu na ową przepaść logiczną osoba wypowiadająca sąd moralny ponosi nie mniejsze ryzyko niż ktoś, kto dokonuje generalizacji indukcyjnej. Ten ostatni ryzykuje, że jeśli wykroczy poza dostępne mu fakty (*his factual base*), to będzie można mu dowieść, że się myli. Natomiast reformator moralny ryzykuje, że wykroczywszy poza akceptowany przezeń układ zasad (*his consensual base*) nie będzie w stanie osiągnąć pożądanej przezeń zgodności poglądów pośród członków danej społeczności, z powodów, o których wcześniej mówiłem. Dlatego też jeżeli ktoś, kto wypowiada jakiś sąd moralny sądzi, że nie dysponuje rzeczywiście istniejącym układem zgodnie uznanych zasad albo też, że pożądany przezeń consensus nie da się urzeczywistnić w wystarczającej mierze pośród członków jego społeczeństwa używającego tego samego języka moralnego, może on osłabić ekspresję wypowiadanych przezeń przekonań dodając takie wyrażenia jak „w moim przekonaniu”, „wydaje mi się, że...” Mówiąc tak pokazuje on, iż świadom jest konieczności pewnego zdystansowania się od zwyczajnych implikacji sądów moralnych dotyczących kwestii objętych przez consensus.

Jak widzieliśmy, pojęcie zgodności poglądów (*a consensus*) niezbędne jest nie tylko po to, aby zrozumieć zwykle twierdzenie moralne, lecz także, aby pojąć, na czym polega działalność samotnego reformatora moralnego — głosu wołającego na puszczy. Samotny reformator jeżeli chce osiągnąć consensus, musi odwołać się do wcześniejszych porozumień, bo wie, że tylko w ten sposób może on wywrzeć odpowiedni nacisk na swoje audytorium. Pragnę wykazać, że z analizy społecznej natury człowieka da się wyprowadzić pewien jedyny w swoim rodzaju racjonalny układ zgodnie uznanych zasad (*a uniquely rational consensual base*). Z racji roli, jaką pełni on w wytłumaczeniu bezosobowej formy sądów moralnych można by go uznać za pewien bardzo daleki odpowiednik obiektywności. W przypadku logiki zdań uważamy, iż wolno nam mówić o prawdzie i fałszu, mimo iż nie istnieje żadna obiektywna rzeczywistość, do której odnoszą się twierdzenia logiki zdań; w miejsce rzeczywistości zewnętrznej pojawia się pewna osobliwa procedura podejmowania decyzji. Twierdzę, że w moralności również możliwy jest pewien jedyny w swoim rodzaju racjonalny układ zgodnie uznanych zasad; jest on unikalny w tym znaczeniu, że nie istnieją żadne inne konkurencyjne kandydatury na podstawę moralności racjonalnej, a sama ta podstawa stanowi ogólny punkt wyjścia dla wielu możliwych różnych moralności. Kształt struktury owych

moralności będzie zależał od pewnego konglomeratu dodatkowych poglądów, np. czy uznaje się pogląd, że

(16) Jeżeli czynimy naszym wrogom dobro, to uzyskują oni nad nami przewagę,

czy też

(17) Jeżeli czynimy naszym wrogom dobro, to stają się oni naszymi przyjaciółmi.

Postaram się wykazać, że możliwa jest jedyna racjonalna podstawa porozumienia (*consensual base*) i że jest ona skutkiem umiarkowanego altruizmu, który z kolei wypływa z refleksji moralnej, jako że ślepe dążenie do własnej korzyści obraca się na naszą niekorzyść. Ilustracją tego stanowi klasyczny problem Dylematu Więźnia. Dwaj więźniowie A i B, oskarżeni o poważne przestępstwo, pozostają w osobnych celach bez jakiegokolwiek możliwości porozumienia się. Jeśli jeden z nich nie przyzna się do winy, nie ma wystarczających dowodów, by skazać któregokolwiek z nich i dlatego też obu więźniom oferuje się pewne korzyści zachęcając ich do złożenia zeznań. Jeżeli przyzna się A, a B nie przyzna się, to A zostanie natychmiast uwolniony, B natomiast zostanie skazany na najwyższą przewidzianą w tym wypadku karę 10 lat więzienia. Jeżeli obaj więźniowie przyznają się do winy, otrzymają po 5 lat więzienia każdy. Jeżeli obaj odmówią złożenia zeznań, zostaną wówczas skazani za drobne przestępstwo i otrzymają jedynie po roku więzienia. Poniższa tabela teorii gier ilustruje tę sytuację; w tabeli tej nieużyteczność oznaczają liczby ujemne odpowiadające latom więzienia:

		B	
		Nie przyznać się	Przyznać się
A	Nie przyznać się	-1	-10
	Przyznać się	-1	0
	Nie przyznać się	0	-5
	Przyznać się	-10	-5

Bez względu na to, co uczyni drugi więzień, żaden z nich nie może uczynić lepiej niż przyznać się. Wiedzą oni bowiem, że jeżeli jeden z nich przyzna się, to byłoby rzeczą nieracjonalną, gdyby drugi odmówił przyznania się; gdyby natomiast pierwszy więzień nie przyznał się, to

byłoby racjonalne, gdyby drugi więzień skorzystał z okazji i wyszedł na wolność. Jeżeli znajdujemy się w sytuacji Dylematu Więźnia (PD), to naturalne jest, że rozumiemy w następujący sposób: „Albo inni skłonni są współpracować ze mną, albo nie; jeżeli nie są oni do tego skłonni, to postąpię głupio okazując gotowość współpracy, jeżeli natomiast pragną oni współpracować, to postąpię głupio rezygnując ze sposobności uzyskania korzyści kosztem innych. W sytuacji tej odmowa współpracy odpowiada odmowie złożenia zeznań. Jeśli jednak wzniesiemy się na wyższe piętro analizy, to dostrzeżemy następujący kontrargument: „Gdyby każdy rozumował w przedstawiony sposób, to traciłby na tym zarówno jako jednostka, jak i członek kolektywu, dlatego też każdemu bardziej opłaca się gotowość współpracy i osiągnięcia dzięki temu rozwiązania przedstawionego w górnej lewej części tablicy niż rozwiązania proponowanego w części dolnej prawej”. Nie powinniśmy lekceważyć tego argumentu. Zmusza on nas bowiem do uznania, że rozwiązanie przedstawione w górnej lewej części jest rozwiązaniem optymalnym i symetrycznym dla obu więźniów. Wszelka podjęta przez któregokolwiek z nich próba zmiany symetrii i uzyskania w ten sposób własnej korzyści prowadzi — jeżeli sytuacja się powtarza — do podobnych działań ze strony drugiego więźnia. W efekcie obaj więźniowie uzyskują wprawdzie rozwiązanie symetryczne, ale mniej optymalne, co ilustruje prawa dolna część tablicy. Gra Powtarzanego Dylematu Więźnia zawiera więc w sobie j e d y n e racjonalne rozwiązanie dla wszystkich „graczy”, pod warunkiem, że wszyscy i każdy z osobna „gracz” ma świadomość, że takie rozwiązanie istnieje i jest akceptowane przez każdego „gracza”.

Sytuacja nasza przypomina sytuację „więźniów” lub „graczy” w Powtarzanym Dylemacie Więźnia. Ponieważ będąc ludźmi współpracujemy w realizacji pewnych celów, zwłaszcza na rzecz dobra ogółu, bezrefleksyjne kierowanie się własną korzyścią powoduje, iż każdy na tym traci. Bez współpracy nie potrafimy osiągnąć wspólnie pożądanego celu, dlatego też nieustannie właściwie znajdujemy się w sytuacjach wymagających współdziałania. Przyjawszy, że każdy z nas ma p e w n o ś ć, że inni nie wykorzystują go, będzie on postępował racjonalnie, jeżeli zrezygnuje ze sposobności wykorzystywania innych, działając w ten sposób zarówno w interesie innych, jak też i swoim własnym; uniknie się dzięki temu sytuacji, w której każdy musiałby pogodzić się z gorszym rezultatem. Znajdujemy się w osobliwej i przykrej sytuacji praktycznego ego-centryzmu i jest rzeczą racjonalną, kiedy ludzie próbują zespołowo przełamać tę sytuację. Implikowane przez przytoczony kontrargument jedynie racjonalne rozwiązanie prowadzi w przypadku Powtarzanego Dylematu Więźnia do umiarkowanego altruizmu, w którym formalną symetrię sytuacji wyraża się zrozumieniem, że — używając słów Benth-

ma — „każdy liczyć się ma za jednego i nikt za więcej niż jednego”. Ten umiarkowany altruizm tworzy tę jedyną podstawę porozumienia, której poszukiwałem pragnąc wytłumaczyć posługiwanie się bezosobową lub też obiektywną formą wypowiedzianych przez nas sądów moralnych. Ponieważ porozumienie to (consensus) osiąga się przy pomocy rozumu, stanowi ono potencjalnie wspólny dorobek całej ludzkości i dlatego też mamy pełne prawo odwoływać się do niego w naszych ocenach moralnych. Wszelka moralność racjonalna musi traktować ów consensus jako swą podstawę, ale jasne jest, że na tej samej podstawie można zbudować różne struktury, w sytuacji gdy nie istnieje żadne wynikanie logiczne pomiędzy podstawą a nadbudowanymi nad nią różnymi strukturami.

Nasze rozwiązanie sytuacji typu Dylematu Więźnia umożliwi przejście do nowego leżącego na zewnątrz nas punktu widzenia. To że stanowisko takie jest możliwe i zarazem godne pożądania jest rzeczą oczywistą dla pisarzy, poetów i dramaturgów. Potrzeba nam zarówno rozumu, jak i wyobraźni — nie potrafimy bowiem pojąć bez rozumu, że taki punkt widzenia jest konieczny i nie potrafimy pojąć bez wyobraźni, że jest on w ogóle możliwy. Dzięki rozumowi potrafimy zrozumieć sytuację Dylematu Więźnia, dzięki wyobraźni potrafimy rozpoznać analogiczną sytuację, w jakiej znajdują się inni ludzie oraz możliwości jej przewyciężenia. To właśnie współdziałanie rozumu i wyobraźni daje nam jedyną subiektywną podstawę porozumienia, dzięki której możemy wytłumaczyć bezosobowy i obiektywny kształt, jaki nadajemy naszym sądom moralnym.

Próbowałem wykazać w tym artykule, że wszystkie zasadnicze właściwości sądów moralnych, które mają świadczyć na rzecz obiektywizmu moralnego — tj. fakt, iż sądy te podlegają klasycznemu rachunkowi zdań, że zdają się opisywać pewną rzeczywistość moralną lub stwierdzać moralne prawdy, że mają niewątpliwą bezosobową lub „obiektywną formę wypowiedzi” — że wszystkie one dają się wytłumaczyć bez odwoływania się do obiektywizmu. W paragrafie VI starałem się wykazać, że wypływający z racjonalnych rozwiązań sytuacji typu Dylematu Więźnia altruizm moralny umożliwi nam osiągnięcie pewnego punktu widzenia na zewnątrz nas, dzięki czemu możliwe jest ustanowienie pewnej intersubiektywnej podstawy porozumienia, wyjaśniającej użycie „obiektywnej formy ekspresji” w wypowiedzianych przez nas sądach moralnych.

Логическая корректность моральных суждений

I. Аргумент А:

- (1) Если моральные суждения являются необъективными, то на них не распространяется классический закон исключенного третьего, *modus ponens* и т.д.
- (2) Однако моральные суждения подвержены действию закона исключенного третьего, *modus ponens* и т.д.

Следовательно: (3) моральные суждения являются объективными.

Но посылка А1 является ложной, следовательно мы отклоняем вывод А3.

II. Аргумент Б:

- (1) Обоснованные суждения являются объективными.
- (2) Все моральные суждения являются обоснованными.

Следовательно: (3) все моральные суждения являются объективными.

Однако (а) существуют основные моральные суждения, а также (б) основные моральные суждения не имеют обоснования.

Следовательно: (в) В2 является ложным и аргумент Б неприемлем.

III. Аргумент В:

- (1) Если какое-либо предложение или суждение описывает действительность такую, какая она есть, то должно иметь смысл пожелание, чтобы эта действительность была иной, чем она есть.
- (2) Моральные суждения описывают действительность такую, какая она есть.

Следовательно: (3) должно иметь смысл пожелание, чтобы моральная действительность была иной, чем она есть

Однако В3 представляется ложным по отношению к основным моральным суждениям (например, „Было бы хорошо, если бы промискуитет не был плохим“). Следовательно, если В1, то В2 является ложным.

IV. Бывает, что философы, применяющие понятие морального прогресса, стараются объяснить его при помощи терминов, отражающих все большее приближение к моральной истине. Однако Такая постановка вопроса предполагает, что мы знаем, в чем состоит моральная истина. В науке предпосылка, гласящая, что мы все больше приближаемся к истине, является лучшим объяснением роста удачных прогнозов. Однако в морали нет никакого аналога удачного прогноза в науке, который можно было бы лучше всего объяснить, применяя понятие морального прогресса.

V. (а) Если моральные суждения являются объективными, то они гипотетичны (Фуут).

Следовательно: (б) если эти суждения категорические, то они суть необъективные.

(в) Моральные суждения являются категорическими.

Следовательно: (г) моральные суждения являются необъективными.

VI. (а) Безличная форма основных моральных суждений может быть объяснена единственно апелляцией к существующему соответствию взглядов (*consensus*).

- (б) Высказывание морального суждения не имплицитует наличия некоторого соответствия взглядов об этом моральном суждении.

Следовательно: (в) безличная форма основных моральных суждений может быть объяснена единственно апелляцией к какому-то ранее существовавшему соответствию взглядов (*prior consensus*).

- (г) Однако моральное суждение, касающееся наличия существовавшего ранее соответствия взглядов (или: консенсуса) не имплицитует основного морального суждения.

Следовательно: (д) отношение между ранее существовавшим и желаемым или постулируемым консенсусом не является логически необходимым.

Рациональное решение Повторенной дилеммы узника (*Repeated Prisoner's Dilemma*) является единственной в своем роде (уникальной) интерсубъективной основой соответствия убеждений, которая позволяет объяснить безличную или объективную форму, придаваемую даже основным моральным суждениям.

The Logical Respectability of Moral Judgements

I. Argument A:

- (1) If moral judgements are not objective, they cannot obey *CLEM*, *MP*, etc.
 - (2) But moral judgements do obey *CLEM*, *MP*, etc.
 - (3) Moral judgements are objective.
- A(1) is false, and so one route to A(3) is blocked.

II. Argument B:

- (1) Grounded moral judgements are objective.
 - (2) All moral judgements are grounded.
 - (3) All moral judgements are objective.
- But (a) there are fundamental moral judgements, and
 (b) fundamental moral judgements are not grounded,
 (c) B(2) is false, and Argument B is blocked.

III. Argument C:

- (1) If any statements/judgements describe reality as it is, it must make sense to wish that reality were other than it is.
 - (2) Moral judgements describe moral reality as it is.
 - (3) It must make sense to wish that moral reality were other than it is.
- But C(3) appears to be false if applied to fundamental moral judgements (e.g., "It would be nice if promiscuity were not wrong"). So if C(1), then C(2) is false.

IV. Sometimes those who use the concept of moral progress want to explicate it in terms of our getting nearer the moral truth than we were in the past. But to talk in this way implies that we know where the moral truth lies. In science the supposition that we are getting nearer to the truth is the best explanation of increasing predictive success. But in morals no obvious analogue to predictive success is forthcoming which would be best explained by the supposition of moral progress.

V. (a) If moral judgements are objective, they are hypothetical (Foot).

. . . (b) If they are categorical, they are not objective.

(c) Moral judgements are categorical.

. . . (d) Moral judgements are not objective.

VI. (a) The impersonal form of a fundamental moral judgement can only be justified by an actual consensus.

(b) The making of a moral judgement does not imply that there is a consensus about that moral judgement.

. . . (c) The impersonal form of a fundamental moral judgement can only be justified by means of some prior consensus.

(d) But the moral judgement about which there is prior consensus cannot entail a fundamental moral judgement.

. . . (e) The relation between the prior consensus and the wished-for or invited consensus cannot be logically coercive.

The rational solution of Repeated Prisoner's Dilemma provides a unique inter-subjective consensual base which can justify the impersonal or objective form given even to our fundamental moral judgements.