

JONATHAN HARRISON

Dlaczego oceny moralne nie są imperatywami?*

Ujmując z perspektywy historycznej sędzę, że mam rację, jeśli powiem, iż imperatywizm narodził się w wyniku poszukiwania epistemologii moralnej spełniającej postulat zasady weryfikowalności, a przy tym nie będącej odmianą naturalizmu. Sądono, że G. E. Moore obalił naturalizm; wydawało się w związku z tym, że skoro nie jest się naturalistą, to jest się intuicjonistą, a przecież taki pogląd był także rozwiązaniem *deus ex machina*, nie spełniającym wymienionej zasady weryfikowalności wypowiedzi. Jeśli zdania, które wydają się wyrażać oceny moralne, w istocie ich nie wyrażają, to dochodzimy w ten sposób do łatwego rozwiązania problemów epistemologicznych. Nie musimy bowiem wyjaśniać, skąd wiemy, że dzieciobójstwo jest złem, bo jeśli wygłaszamy taki sąd, nie twierdzimy, iż cokolwiek jest złe. Po prostu mówimy ludziom, żeby nie dopuszczali się dzieciobójstwa. I nie potrzebujemy też wyjaśniać, skąd wiemy, że dzieciobójstwu należy przypisywać cechę zła, jako że zło w ogóle nie jest cechą.

A przecież wystarczy wskazać, iż imperatywizm, nawet jeśli nie jest naturalizmem w węższym sensie, utrzymującym, że cechy moralne są cechami naturalnymi, jest jednak naturalizmem w szerszym rozumieniu tego słowa, albowiem nie odwołuje się do jakichkolwiek cech pozanaturalnych. Zwolennik imperatywizmu może utrzymywać, iż wszelkie własności mają charakter naturalny i że całkowity opis świata da się osiągnąć w języku terminów naturalnych. Powiedzenie, że dane działanie jest złe, nie oznacza przypisania temu działaniu cechy pozanaturalnej, gdyż w ten sposób nie dołączamy żadnej dodatkowej własności działaniu. Istnieją tylko naturalne różnice między dobrymi i złymi działaniami, jako że dobro i zło nie różnią się odmiennymi własnościami, tylko czymś innym.

* Referat wygłoszony na drugiej polsko-brytyjskiej konferencji etycznej (Oxford, styczeń 1983).

Można oczywiście mieć na uwadze nader różne rzeczy, gdy wypowiada się „ocenę” moralną, wcale nie pokrywające się ze sformułowaniem pewnego twierdzenia. Na przykład można dać wyraz emocjom, jak to się dzieje z osobami krzyczącymi „hurra”. Można wyrażać pewne życzenie bądź postawę. Wszelako w myśl poglądu, który mnie tu interesuje, uzewnętrznia się w ten sposób coś w rodzaju imperatywu lub zalecenia. Przez „imperatyw” rozumiem wszystko to, co właściwą kolejną rzeczy przedstawiamy w trybie imperatywnym.

Znane rodzaje imperatywów obejmują nakazy, rozkazy, instrukcje, dyrektywy i przepisy. Odnoszę wrażenie, iż oceny moralne nie należą do żadnej z tych kategorii i myślę, że powody tego są dość oczywiste. Pozostaje wszakże możliwość, iż są one odmienną formą imperatywów, różniącą się w pewien sposób od innych form, czego tu nie będę omawiał. Zamierzam tedy zbadać, czy oceny moralne mogą w ogóle być imperatywami. Jeżeli nie, to nie ma sensu zastanawiać się, czy są one taką bądź inną formą imperatywów, choćby to była nawet jakaś wyjątkowa i nie poddająca się analizie odmiana imperatywów. Nie będę też przywiązywał zbyt wielkiej wagi do często podnoszonej kwestii, czy oceny moralne mogą być w odróżnieniu od imperatywów prawdziwe lub fałszywe. Sądzę, że tak, ale — jak zobaczymy — mogą im przysługiwać określone własności stwierdzeń nawet wówczas, gdy niepodobna kwalifikować ich w terminach prawdy i fałszu. W każdym razie przedstawię również wiele innych zarzutów odnoszących się do poglądu, iż oceny moralne są imperatywami.

Przez „logikę imperatywów” będę rozumiał logikę tych rozumowań, których przesłanki albo konkluzje — bądź jedne i drugie — są imperatywami. Chciałbym pokazać, że oceny moralne nie są rodzajem imperatywów, ukazując, iż ich „logika” jest taka sama, jak wypowiedzi oznajmujących, nie zaś imperatywnych. (Dodam, iż nie widzę żadnej różnicy w uznaniu, że oceny moralne są imperatywami, i przyjęciu, iż mają one charakter preskryptywny). Nie będę też rozpatrywał poglądu, iż oceny moralne są twierdzeniami o imperatywach. Niewątpliwie musi występować pewne podobieństwo pomiędzy logiką twierdzeń o imperatywach a logiką ocen moralnych, jako że związki między pojęciami nakazu, dozwolenia i zakazu przypominają związki między pojęciami obowiązania, dopuszczalności i zła. Niemniej stanowisko, w myśl którego oceny moralne miałyby być ocenami o tym, co nakazane, wydaje się najmniej podobne. To co nakazane, może być nakazane li tylko ze względu na zbiór praw przyjętych przez ludzi, te zaś są z wielu względów niedoskonałe. Nie nakazują (ani nie powinny nakazywać) wielu rzeczy, które są naszym obowiązkiem, zarazem nie zakazują (ani nie powinny zakazywać) wielu rzeczy, które są złe. Mogą one być wzajemnie ze sobą niezgodne,

nakazywać i zakazywać tych samych czynów, a przecież jedno i to samo działanie nie może być zarazem dobre i złe. Mogą być niezupełne, a niepodobna powiedzieć tego o prawie moralnym. Mogą wreszcie od czasu do czasu ulegać zmianom, podczas gdy czyn, jeśli jest zły, zawsze musi pozostać złym. W rzeczy samej prawo moralne (*moral law*) — jak wskazywał Ralph Cudworth — jest odwieczne i niezmienne, każdy zaś zbiór postanowień ludzkich nigdy nie jest ani stały, ani niezmienny.

Nie wiem, co znaczy „obiektywność”, ale jedną z implikacji wypowiedzi, iż oceny moralne są obiektywne, jest to, że każde stwierdzenie jest słuszne, jeżeli rzeczy się mają tak, jak stwierdza to stwierdzenie. Czy jest to istotnie implikacja, czy nie, jej prawdziwość wydaje mi się oczywista. Na przykład, jeśli ktoś powiada, że należy dotrzymywać obietnic, to ktoś inny może sobie pomyśleć, iż jest to słuszne, o ile również uznaje on konieczność dotrzymywania obietnic. Słusznie czyni ten, kto tak myśli, jeśli rzeczywiście powinno dotrzymywać się obietnic. Ten fakt dotyczący ocen moralnych ujmuję w stwierdzeniu, iż są one powtarzalne. A oto moje spostrzeżenia na ten temat:

i) Powiedziałem wyżej, że osoba wypowiadająca ocenę moralną postępuje właściwie, jeżeli rzeczy mają się tak, jak ta osoba głosi. Można by na to odrzec, iż rzeczy nie mogą być takie, jakie zdaniem tej osoby są, ponieważ nie wypowiada się ona na temat tego, jakie one są, lecz tylko, jakie być powinny. Otóż jest to błąd. Ktoś, kto mówi, jak rzeczy powinny się mieć mówi też o tym, jak się mają; mówi on niejako, iż jest tak, że należy dotrzymywać obietnic. A to, że należy ich dotrzymywać to fakt, bo tak się rzeczy mają. Uznaje on, że jest tak, iż należy dotrzymywać obietnic, bądź po prostu, że należy dotrzymywać obietnic.

ii) Niezależnie od tego, że wedle mego zdania możemy zasadnie odnosić prawdę i fałsz do ośen moralnych, przedstawione rozumowanie nie zawiera odniesienia do prawdy. Bez względu na to, czy możemy powiedzieć o ocenach moralnych, że są prawdziwe lub fałszywe, z pewnością wolno nam uznać, iż ten, kto mówi, że należy dochowywać obietnic, ma rację, jeśli my sami uznajemy ten sąd.

iii) To co powiedziałem właśnie o ocenach moralnych, nie stosuje się wobec imperatywów. Niepodobna powiedzieć o kimś, kto mówi „Dotrzymujcie swych obietnic”, że ma rację, jeśli dotrzymujecie swych obietnic. Dwa są tego powody. Nie ma sensu powiedzenie, że ten ktoś ma rację w znaczeniu, o jakie nam chodzi, a ponadto zwrot „jeśli dotrzymujecie swych obietnic” jest bez sensu¹.

¹ Poniżej niejednokrotnie spotykałem się z trudnościami w wyborze zwrotów: „że nie łam swoich obietnic” oraz „że „Nie łam swoich obietnic’”, gdy próbowałem

iv) Choć osoba mówiąca „Dotrzymujcie swych obietnic” nie może mieć słuszności w tym znaczeniu, o jakie tu chodzi, w pewnym wszakże sensie może mieć ona rację w tym mianowicie, że może ona poprawnie powiedzieć „Dotrzymujcie swych obietnic”. To, czy dana osoba mówiąca, iż to a to jest słuszne miała rację orzekając w ten sposób jest kwestią całkowicie różną od tego, czy osoba ta miała prawo to powiedzieć. Jeśli gram w zgadywanke z dzieckiem i odgaduję, iż schowany przedmiot jest w jego lewej ręce, i jest on tam istotnie, to wówczas odgadłem poprawnie, ale można by też powiedzieć, że zrobiłem źle nie mówiąc, iż przedmiot znajduje się w prawej ręce (jako że nieodgadnięcie sprawiłoby dziecku przyjemność).

v) Odnoszę wrażenie, że podstawową rolą myślenia moralnego jest ułatwienie nam dojścia do właściwych (*right*) przekonań moralnych i że nasze moralne przekonania są właściwe wtedy i tylko wtedy, gdy np. (a) wierzymy, że to a to należy zrobić, i (b) rzeczywiście należy to zrobić. Wynika stąd, że ta pierwszoplanowa rola myślenia moralnego nie byłaby spełniona, jeśli oceny moralne byłyby imperatywami, albowiem nie możemy orzec o kimś, kto mówi „Unikajmy złośliwości”, że albo (a) wierzy, iż należy jej unikać, albo (b) ma rację wtedy i tylko wtedy, jeżeli trzeba unikać złośliwości.

Nie sądzę, by to, co nazywam „powtarzalnością”, było warunkiem dostatecznym obiektywności, cokolwiek ten ostatni termin miałby znaczyć. Niektórzy radykalni subiektywiści przyzwyczaili się traktować oceny moralne tak, jak gdyby były one prostymi osądami stanów naszego umysłu. Choć teoria taka jest całkiem zasadnie określana mianem „subiektywistycznej”, nie wynika z niej, że oceny moralne nie są powtarzalne. Wypowiedź „I like Ike” jest powtarzalna, ponieważ można powiedzieć, iż ten, kto tak mówi, postępuje właściwie, o ile rzeczywiście jest zdania, że lubi Ike’a (i postępuje właściwie, jeżeli istotnie go lubi). Co do mnie, nie jestem przekonany, iż powtarzalność jest warunkiem koniecznym „obiektywności”. W pewnym sensie rada, jaką od kogoś otrzymujemy, może być „obiektywna”, pomimo że nie ma charakteru powtarzalnego. Bo przecież rada może być dobra lub zła, i to całkiem niezależnie od tego, czy ktoś myśli o niej jako dobrej lub złej, czy też nie. (Nawiasem mówiąc, jestem przekonany, że choć rada w pewnym sensie

pokazać, jaki będzie skutek podstawienia imperatywu w miejsce zdania wyrażającego ocenę moralną wszędzie tam, gdzie w angielskim zdania te występują w sposób pełnoprawny. Zazwyczaj skłaniam się do tego ostatniego sformułowania, aczkolwiek brak jest reguł, które by tę kwestię jednoznacznie rozstrzygnęły. Ale ostatecznie nie potrzeba reguł, które mówiłyby jak należy postępować, gdy istniejące reguły są gwałcone.

jest obiektywna, na pewno nie jest „obiektywna” w sposób, w jaki oceny moralne są „obiektywne”).

Będę próbował poniżej wykazać, że oceny moralne są wypowiedziami oznajmującymi, nie zaś imperatywami. Zadanie to traktuję jako ważne, bo sądzę, że jeśli byłyby one imperatywami, a nie oznajmieniami, to wówczas nikt wygłaszający ocenę moralną nie mógłby mieć racji lub być w błędzie. Ponadto w tej sytuacji nie mogłaby być spełniona pierwszoplanowa rola myślenia moralnego, polegająca na dochodzeniu do właściwych przekonań moralnych.

W myśl tego co głosi profesor Hare, oceny moralne są nie tyle imperatywami, ile preskrypcjami (które pociągają za sobą imperatyw). Nie jestem przekonany co do tego, czy istotnie zachodzi jakakolwiek ważna poznawczo różnica między powiedzeniem, że są one imperatywami a powiedzeniem, iż są preskrypcjami. Mam nadzieję, że uda mi się pokazać, iż oceny moralne nie są imperatywami, a co więcej, niewiele je przypominają. W istocie mają one charakter oznajmień, i jeśli nawet pogląd Hare'a da się z tym pogodzić, to tylko za cenę utraty wszystkiego, co w nim swoiste i ciekawe. Warto dodać, że jeśli do stanowiska Hare'a, który powiada, iż nie da się wyprowadzić konkluzji imperatywnej ze zbioru przesłanek nie zawierających co najmniej jednego imperatywu, dołączy się pogląd, że oceny moralne pociągają za sobą imperatywy, to otrzymamy wniosek, iż oceny moralne są imperatywami. Ponadto, choć Hare sądzi, że istnieje różnica między jednostkowymi ocenami moralnymi a jednostkowymi imperatywami — te pierwsze pociągają za sobą imperatywy ogólne, te drugie nie — wydaje się on uznawać, iż brak jest różnicy między ogólnymi ocenami moralnymi a ogólnymi imperatywami, jeśli pominąć tę, że wydają się różne. Wszelako różnice, które ja pokażę, nie mają nic wspólnego z naszymi odczuciami w tej materii. Wszystkie oceny moralne są logicznie powiązane z innymi rodzajami wypowiedzi w całkowicie odmienny sposób niż imperatywy.

Poprawne ujęcie relacji między wyrażeniem „Powinniście dotrzymać swych obietnic” a wypowiedzią „Dotrzymujcie swych obietnic” przedstawia się następująco. Skoro zazwyczaj wypowiadamy je w celu nakłonienia danej osoby do wypełnienia obietnic, to nie można twierdzić „Powinniście dotrzymywać swoich obietnic” i nie uznawać imperatywu „Dotrzymujcie swoich obietnic” (lub na odwrót) nie narażając się na pewną niekonsekwencję w postępowaniu (*without being practically inconsistent*), tzn. zalecając za pomocą jednego wyrażenia ten sam sposób postępowania, któremu przeciwstawiamy się odrzucając drugie. Ponieważ postępowanie jest zawsze środkiem wiodącym do pewnego celu, to nie można mówić o niekonsekwencji, gdy ktoś przyjmuje niecodzienne

cele, np. gdy dąży do wprowadzenia kogoś w zakłopotanie lub osłabienia go.

Większość punktów, które poniżej przedstawimy pokazuje, że oceny moralne nie mogą być imperatywami (ani też ich przypominać) i że oceny te w gruncie rzeczy muszą być wypowiedziami oznajmującymi. Niektóre spośród tych punktów pokazują, iż niepodobna mówić o istnieniu czegoś, co można by nazwać logiką imperatywną.

1. Jest naturalne, że mówi się o ocenach moralnych, nie zaś o moralnych imperatywach. Ocena jest rodzajem sądu, który się orzeka, bądź twierdzenia pociągającego za sobą ocenę, trafne odczucie lub zdolność dokonania oceny — w odróżnieniu od dowodu apodyktycznego, pewności intuicyjnej czy pomiaru naukowego. Imperatywy natomiast nie zawierają sądów, a zatem nie mogą też być ocenami.

2. Z wypowiedzią „Należy dotrzymywać obietnic” można związać tę samą grupę postaw, co z wypowiedzią „dotrzymuje się obietnic”. A przecież postawy te nie pasują do imperatywów, ani w ogóle do czegokolwiek innego niż wypowiedzi oznajmujące. Nie możemy „ustosunkowywać” się do ocen moralnych bez dawania bądź niedawania im wiary, żywienia wobec nich ciekawości itd. Można być przekonanym, że drzwi powinny być zamknięte, bądź przekonanym, że nie powinny, można też chcieć wiedzieć, czy powinny być zamknięte itd., nie można jednak być przekonanym bądź nie być przekonanym, że „Zamknij drzwi”, jak również chcieć wiedzieć, czy „Zamknij drzwi”.

3. Oceny moralne, podobnie jak sądy logiczne, mogą być uznane lub odrzucone. Niepodobna tego powiedzieć o nakazach. Możemy przyjąć bądź odrzucić to, że drzwi powinny być zamknięte, nie możemy jednak przyjąć lub odrzucić tego, iż „Zamknij drzwi”.

4. Jeśli idzie o imperatywy, zupełnie nie przypominają one takiej oto oceny „Nie ma n i c złego w obcowaniu cielesnym z kobietą, która jest twoją żoną”. Uznanie, że jest to złe, może być traktowane jako zakaz, natomiast stwierdzenie, iż nie jest to złe, bynajmniej nie jest przyzwoleniem. A przecież nikt nie ma ani władzy, ani też możliwości kontroli. (Przyjmuje się, że w rzeczywistości korzystamy z tych samych słów zarówno przy formułowaniu przyzwolenia, jak i nakazu. Na przykład, gdy Maria Antonina odezwała się „Niech jedzą ciastka”, nie nakazała swym poddanym jeść ciastek, ona im tylko zezwoliła)².

² Maria Antonina odezwała się tak w czasie rozruchów spowodowanych brakiem chleba. Nie ona jednak była ich autorką, miały one nieco starszy rodowód, jak to wynika z *Wyznań* Rousseau („Wreszcie przypomniałem sobie sposób pewnej księżniczki, która usłyszawszy skargi, iż chłopcy nie mają chleba, odpowiedziała:

5. Jak mi się zdaje, wszystkie imperatywy mają następujące cechy. Odnoszą się one (choć zwrot taki nie jest najszcześniejszy) do osoby, która jest ich adresatem. Ona to podlega nakazom, przyjmuje rady, jest instruowana, pod jej adresem wypowiada się życzenia itd. Zupełnie inaczej jest w przypadku ocen moralnych (i pozostałych wypowiedzi oznajmujących). Jest tak dlatego, że mogę się z kimś podzielić uwagami na temat tego, co należy zrobić bądź należało zrobić, przy czym adresatem mogę być równie dobrze ja sam, jak i ktoś oddalony w czasie i przestrzeni. Nie wysuwam tu imperatywu pod adresem mojego interlokutora, jak również nie nakazuję, nie żądam, nie instruuję, ani nie doradzam osobie; o której właśnie mówię z tego prostego względu, że jej tu nie ma i nie może mnie usłyszeć.

Pominę milczeniem wszelkie próby odparcia tego zarzutu. Miałyby to sens tylko wówczas, gdyby pod wieloma innymi względami oceny moralne przypominały imperatywy i gdybyśmy chcieli wyjaśnić tę oczywistą różnicę. Skoro jednak oceny moralne mają charakter zdań oznajmujących, niczego nie zyskujemy odmawiając uznania faktu, że w tym względzie są one różne od imperatywów. Bo w końcu nie są one imperatywami.

6. Gdy ktoś mówi „Zrób A”, to nie podpowiada swemu rozmówcy, co powinien on uczynić. Mówi mu po prostu, co ma zrobić. Albo mówimy komuś (*telling to*), albo mówimy, że (*telling that*). Mówienie komuś, że obejmuje uznanie sądu przez wzgląd na oddziaływanie moralne. Natomiast gdy mówię „Powinieneś zrobić A”, to w tym przypadku nie powiadam swemu rozmówcy, aby zrobił A. Jest to „mówienie, że”, a mianowicie, że e powinien on uczynić A. Istnieją wypowiedzi imperatywne, które nie podpadają pod mówienie komuś, co robić. Na przykład, gdy mówimy komuś o jakimś sposobie postępowania, to nie jest to ani „mówienie komuś”, ani „mówienie że”. Powiedzenie komuś, jak ma coś zrobić, da się całkowicie zawrzeć w wypowiedzi imperatywnej. Nie myślę jednak, by ktokolwiek, kto wypowiada ocenę moralną, odwoływał się tym samym do imperatywów celem poinformowania kogoś, jak należy coś uczynić.

7. Imperatyw „Zrób A” jest odpowiedzią na pytanie „Co mam zrobić?”. Twierdzenie „Powinieneś zrobić A” jest natomiast odpowiedzią na pytanie „Co powinienem zrobić?”. Gdyby ktoś pytał „Co powinienem zrobić?” i usłyszał w odpowiedzi „Zrób A”, mógłby odnieść wrażenie, iż nie odpowiadano mu na pytanie. To tak, jak gdyby jego rozmówca powiedział mu „Nigdy nie kłopotz się o to, co powinieneś zrobić. Po pro-

Czemu nie jedzą biskoptów?” *Wyznania*, Część I, Warszawa 1956 s. 377). Rousseau na pewno nie mógł słyszeć tych słów od Marii Antoniny, bowiem dawno nie żył, zanim ona je wypowiedziała. (Przyp. tłum.).

stu rób, co ci mówię". Moja matka miała zwyczaj nigdy nie odpowiadać wprost na stawiane jej pytania. Gdy zagadywałem ją o to, która jest godzina, odpowiadała zazwyczaj „Zegar stoi na kominku”. I gdy ktoś na pytanie „Co mam zrobić?” udziela odpowiedzi „Powinieneś zrobić A” to postępuje wedle metody mojej matki.

8. Nakazowi „Zamknij drzwi” odpowiada wyrażenie „Rozkazuję ci zamknąć drzwi”. Prośbie „Podaj mi sól” odpowiada wyrażenie „Proszę cię, byś mi podał sól”. Radzie „Rzuć palenie” odpowiada wyrażenie „Radzę ci, abys rzucił palenie”. Zaleceniu moralnemu „Powinieneś więcej dawać na dobroczynność” odpowiada „Stwierdzam (lub: myślę, że), że powinieneś więcej dawać na dobroczynność”. Wyrażenia „Stwierdzam” oraz „Myślę, że” są odpowiednie dla twierdzeń oznajmujących, nie zaś imperatywów.

Gdy wypowiadam nakaz, to nakazuję; gdy daję radę, to doradzam; gdy wypowiadam prośbę, proszę. A jednak brak jest odpowiedniej nazwy (choć przecież opisów nie brakuje) dla tego, co robię, gdy feruję ocenę moralną. Ta niewątpliwie chwalebna czynność daje się ująć na wiele zgoła odmiennych sposobów, w których to, co robię, stwierdzając coś, można całkiem dobrze opisać np. jako prośbę przekonania kogoś, wytłumaczenie mu czegoś, skłonienie go do zmiany nastawienia, spowodowanie, by w wyniku perswazji uczynił to a to, pouczenie go itd.

9. Istnieje wiele wyrażen, które mogą poprzedzać następującą po nich ocenę moralną w rodzaju „X powinien zrobić A”. Mogą być zdania, że „Z pewnością X powinien zrobić A”, że „Być może X powinien zrobić A”, że „Prawdopodobnie X powinien zrobić A” itd. Z całą pewnością wyrażenia te nie mogą stać przed żadną wypowiedzią, która wyraża imperatyw. Po wyrażeniach tych mogą następować tylko i wyłącznie twierdzenia oznajmujące.

Szczególną trudność dla imperatywisty stanowi wyjaśnienie tego, w jaki sposób myśląc, że X powinien zrobić A, mogę równocześnie powątpiewać w słuszność swojego mniemania w tym względzie. Jak to możliwe, że ktoś myśli, iż myli się sądząc „Niech nikt nie omieszka uczynić tego a tego”. Otóż jest to możliwe tylko pod warunkiem, że idzie o przekonania, a przedmiotem przekonań nie mogą być nakazy. Mogą natomiast być nim twierdzenia; można w nie wierzyć, można też wierząc, błędzić.

Bez wątpienia pomyłki robimy nie tylko w myśleniu, lecz również w działaniu, przy czym tych ostatnich nie da się zredukować do błędnego mniemania. Wszelako pomyłki w działaniu nie sprowadzają się również do uznawania błędnych przekonań moralnych. Błędne działanie może być rezultatem przekonania, ale samo w sobie nie jest błędnym przekonaniem. Można spowodować błąd, gdy wygłasza się jakiś imperatyw i można przedsięwziąć ten błędny czyn ze względu na to, że żywi

się błędne przekonanie co do imperatywu, na jakim należy się w danej sytuacji o p r z e ć, bądź też ze względu na to, iż doprowadzi to do pożądanego wyniku. Jednakże imperatywy same w sobie, w przeciwstawieniu do czynności polegających na ich wygłaszaniu, nie mogą być błędne. Błędne mogą być oceny moralne.

Istnieją racje po temu, by mniemać, że powinno się (bądź że jest czymś obowiązkiem, że jest słuszne) zrobić t o a t o. Nie ma ich natomiast w przypadku mniemania, (że) „zrób tak a tak”. Niepodobna myśleć „zrób tak a tak”, i a fortiori nie ma podstaw dla myśli „zrób tak a tak”. Imperatywy nie należą do tej kategorii rzeczy, dla których można przedstawić racje.

10. Oceny moralne to przekonania moralne wypowiedziane na głos. Teoria imperatywów napotyka nie lada trudności przy wyjaśnianiu przekonań moralnych, które nie zostały wygłoszone, nie nabrały charakteru publicznego. Imperatywy muszą być wygłoszone; można co prawda rozważać nakazy, które nie zostały wypowiedziane, podobnie jak można mówić o nie narodzonych dzieciach. Wszelako nie wypowiedziane nakazy nie pociągają za sobą ukrytych materialnych skutków większych niż np. nie oddane strzały. I nie wygłoszony nakaz tak samo nie jest nakazem, jak nie jest wypadkiem drogowym wypadek, który się nigdy nie zdarzył.

Natomiast nie wyrażone przekonania są jednak rodzajem przekonań; wiodą swój żywot i wywierają pewne skutki w przerwach pomiędzy ich wypowiedzaniem. Jest to tak samo prawdą o przekonaniach moralnych, jak o każdym innym rodzaju przekonań. Mogę sobie myśleć, że obietnice powinny być dotrzymane, nawet jeśli nie nakazuję ludziom ich dotrzymywania ani nie stwierdzam, iż powinni oni dotrzymywać obietnic, a nawet wtedy, gdy śpię.

Pokazuje to, że przekonania moralne — podobnie jak inne przekonania — mają charakter dyspozycyjny. Nie wiem, jak poradzi sobie imperatywista z ujęciem tych dyspozycji, jakie wiążą się z przekonaniem moralnym. Przekonanie, że obietnice powinny być dotrzymywane, nie może być tym samym, co dyspozycja polegająca na m ó w i e n i u innym, by dotrzymywali swych obietnic, jako że tak się szczęśliwie składa, iż można mieć przekonania bez właściwych dyspozycji. Z tych samych względów nie może też być to dyspozycja dotrzymywania swych obietnic. W każdym razie przekonanie, że obietnice powinny być dochowywane, nie może być dokładnie tym, czym jest dyspozycja dochowywania obietnic; powinno się być dysponowanym do dochowywania obietnic, ponieważ uważa się, że postępowanie takie jest słuszne. To jednak dla imperatywisty jest nie do przyjęcia, albowiem jego zdaniem słuszność nie jest c e c h ą czynów i wobec tego nikogo nie może przyciągnąć.

11. Jeżeli jesteśmy przeświadczeni o prawdziwości jakiegoś twierdze-

nia, to jesteśmy skłonni działać w sposób zapewniający realizację pragnień, o ile twierdzenie to byłoby prawdziwe. (Stosując tryb warunkowy nie zakładam, że jest ono fałszywe). Na przykład, jeśli nie chcesz zmknąć, a jesteś przekonany, że deszcz cię przemoczy, a nadto wiesz, że zmkniesz nieuchronnie, jeśli pozostaniesz tu, gdy stoisz, wówczas twoje przekonanie objawi się w zmianie miejsca. Czynność ta spełni twoje pragnienie niezmknięcia, o ile oba wspomniane przekonania istotnie są prawdziwe. Z drugiej strony, jeśli twoje usposobienie jest złośliwe na tyle, że wolisz zatrudnić twych dworaków niż zmknąć samemu, to wówczas te same przekonania mogą się objawić w postaci pozostania na miejscu. Nasze czyny są wynikiem żywionych przez nas pragnień i przekonań (a może raczej byłyby, gdybyśmy byli racjonalni). Z punktu widzenia pragnień czyny nasze będą zależeć od przekonań o tym, co te pragnienia zaspokaja. Z punktu widzenia przekonań czyny te będą zależeć od siły i kierunku naszych pragnień.

Wcale mi się nie wydaje, by przekonania moralne były odstępstwem od tej reguły. Zakładając, że dostatecznie silnie pragnę zrobić to, co jak uważam, powinienem, czyny moje będą zależeć od przekonań o tym, co powinienem zrobić. Zakładając z kolei, że może przekonania w tej ostatniej kwestii są ustalone, czynności moje będą zależeć od tego, czy istotnie chcę tego, co jak uważam, powinienem uczynić. Jeśli pragnę pójść do nieba, to wówczas moje przekonania, że czyniąc to, co powinienem, istotnie trafiaję do nieba, objawia się w wykonaniu stosownych po temu czynów, jeżeli (a) mam rację sądząc, iż pójdę do nieba, o ile będę czynił to, co powinienem, i (b) nie myślę się co do tego, że czynię to, co powinienem. Nie potrafię sobie wyobrazić jak imperatywista ująłby ten aspekt przekonań moralnych, który uzewnętrznia się w dyspozycji do czynu realizującego pragnienia, przy założeniu, że dane przekonanie jest prawdziwe. Albowiem wedle imperatywisty „przekonania” moralne nie mogą być prawdziwe.

12. Przyjmuje się, że tylko imperatywy mogą kierować naszymi działaniami; przekonania do tej roli nie nadają się, gdyż są zimne i obojętne. Skoro zaś oceny moralne kierują naszymi działaniami, to muszą być imperatywami, a nie przekonaniem. Otóż wydaje się, że naprawdę jest dokładnie na odwrót. Przekonania są obojętne tylko wtedy, gdy nie mówią mi jak zaspokoić me pragnienia. Skoro zaś istnieją pragnienia czynienia tego, co powinniśmy czynić, to wynika stąd, że przekonania moralne, ujmujące przedmiot naszych powinności, bynajmniej nie są obojętne. Natomiast co do nakazów, to wcale nie skłaniają nas one do czynów (może z wyjątkiem sytuacji, w których spełniamy je na mocy odurczu warunkowego). Skłania nas natomiast przekonanie, że pewien nakaz został ogłoszony i będzie egzekwowany. Podobnie rada, jakiej nam

ktoś udziela, sama przez się nie skłania nas do czynu, czyni to dopiero przekonanie, iż jeśli jej nie posłuchamy, stracimy coś, na czym nam zależy.

Jeszcze trudniej przychodzi mi pojąć, jak imperatywy kierowane przez nas do nas samych (miałyby to odpowiadać przekonaniom mówiącym nam o tym, co my sami powinniśmy uczynić) mogłyby skłonić nas do czynu, przede wszystkim dlatego, że nie rozumiem w jaki sposób mielibyśmy je egzekwować. W każdym bądź razie jest bardzo trudno — jak widzieliśmy — ustalić, w jaki sposób mogę sobie samemu doradzać, pouczać się, instruować czy wymagać, bym zrobił to a to.

13. Profesor Hare utrzymuje, że różnica między imperatywami moralnymi a pozostałymi rodzajami imperatywów polega na tym, iż te pierwsze dają się uogólnić, te drugie natomiast nie. Co do mnie, jestem zdania, że tylko własności podlegają uogólnieniu. Stosownie do tego, skoro — przy założeniu prawdziwości imperatywizmu — nie mogłoby być mowy o istnieniu własności moralnych, nie byłoby też niczego, do czego mogłaby się odnosić zasada uogólnialności. W myśl tej zasady oceny moralne mają jednak charakter oznajmujący.

Powiedzieć, że dana własność jest uogólnialna, to tyle, co stwierdzić, że: jeżeli coś ma tę własność, to wówczas dowolna rzecz dokładnie podobna do pierwszej pod wszystkimi względami z wyjątkiem tego jednego, musi być do niej podobna również pod tym względem. (Profesor Hare trywializuje swą własną teorię, gdy mówi, że skoro x jest F , każdy czyn podobny dokładnie do x pod każdym względem, nie wyłączając F , musi także być F). Piękno, słusność i własności moralne podpadają pod ten opis. Ale jeśli imperatywizm jest prawdziwy, to nie istnieją w ogóle żadne własności moralne, a wobec tego i zasada uogólnialności nie stosuje się do moralności.

Można by na to odpowiedzieć, że nawet jeśli imperatywizm jest prawdziwy, to zasada uogólnialności stosuje się do moralności, tyle tylko, że w zmienionej formie. Jeśli ktoś powiada do X „Zrób A ”, to postępuje niekonsekwentnie (jako że dokonuje wówczas niezgodnych ze sobą czynów), gdy w takich okolicznościach zwraca się do każdej dokładnie podobnej do X osoby „Zezwalam ci na wykonanie A ”.

Ale niekonsekwencja i wypowiedzanie sprzeczności to dwie całkowicie różne rzeczy. Jeśli mówię do oficera, który jest moim przełożonym „Niektórzy się uratowali”, a do przesłuchującego mnie nieprzyjaciela „Nikt nie przeżył katastrofy”, uznaję sprzeczne ze sobą zdania, ale powiedzenie jednego z nich temu, zaś drugiego tamtemu, może się składać na całkowicie konsekwentną strategię mówienia prawdy przyjacielowi i kłamanie wrogowi. I choć to, co powiedziałem, istotnie jest

niekonsekwentne, to wypowiedzianie przeze mnie tych zdań bynajmniej niekonsekwentne nie jest.

Jest zupełnie oczywiste, że dopuszczam się tej pierwszej niekonsekwencji (można ją nazwać niekonsekwencją teoretyczną), a nie drugiej (niekonsekwencji praktycznej), gdy mówię do jednej osoby, iż *A* postępuje słusznie, a do drugiej — że niesłusznie postępuje *B*, choć sądzę, iż poza tym nie ma żadnych innych różnic między *A* i *B*. Bo — jak to widzieliśmy wyżej — wcale nie musi być oznaką niekonsekwencji praktycznej powiedzenie jednego jednej osobie, a zaprzeczenie tego drugiej. To czy dopuszczam się niekonsekwencji teoretycznej, zależy od moich przekonań co do okoliczności ocenianego czynu. To natomiast czy dopuszczam się niekonsekwencji praktycznej, zależy od moich przekonań co do okoliczności, w jakich sam się znajduję.

Nie należy zapominać co stwierdza zasada uogólnialności: jeżeli dany czyn jest słuszny, to każdy inny dokładnie podobny czyn dokonany w podobnych okolicznościach musi także być słuszny. Nie głosi ona, że każdy czyn odmienny musi być zły. Oto i następny powód uznania, iż skoro mówię jednej osobie „*A* postępuje słusznie”, nie muszę dopuszczać się konsekwencji praktycznej, gdy mówię drugiej osobie „*B* postępuje niesłusznie”. Albowiem z tego, że mam prawo stwierdzić to pierwsze, doprawdy nie wynika, bym miał albo też nie miał prawa postąpić i n a c z e j wypowiedzając drugie zdanie.

14. Logicznie biorąc, tę samą myśl można wyrazić w zdaniu zawierającym czasownik w jakimkolwiek trybie. Na przykład, jeśli idzie o sprawę zamknięcia drzwi, możemy to zrobić w trybie oznajmującym (drzwi są zamknięte), rozkazującym (zamknij drzwi), warunkowym (jeśli drzwi byłyby zamknięte...). Można ją ująć też w trybie pytającym (czy drzwi są zamknięte?). Otóż jeśli imperatywizm jest trafny, to sądy moralne można by wyrazić jedynie w trybie rozkazującym. A przecież nie wydaje się, by tak było. „Powinieneś zamknąć drzwi”, „Rób, co do ciebie należy i zamknij drzwi”, „Gdyby istotnie tak było, że powinieneś zamknąć drzwi...” — wszystkie te wypowiedzi są tak samo uprawnione, jak „Czy powinieneś zamknąć drzwi?”.

15. W pewnym znaczeniu oceny moralne przypominają twierdzenia matematyczne. Gdy ktoś mówi, że dwa plus dwa równa się cztery, stwierdzając tym samym prawdę (bo przecież jest tak w istocie), to kiedykolwiek i gdziekolwiek powtórzy on to samo, zawsze powie prawdę (a w każdym razie będzie miał rację). Otóż to samo da się powiedzieć o ocenach moralnych. Ktokolwiek powie, że zabijanie ludzi jest zawsze bez wyjątku złe, będzie miał rację, i będzie ją miał zawsze, gdy powtórzy tę wypowiedź. Czas i miejsce, w jakim się człowiek znajduje,

gdy wypowiada ocenę moralną, nie wywiera wpływu na słuszność lub niesłuszność samej tej oceny.

Jeśli ktokolwiek myśli, że oceny moralne nie mają tej własności, prawdopodobnie bierze się to stąd, iż sądzi, że działanie nie może być dobre w jednym, a złe w innym czasie, dobre tu, złe gdzie indziej. Tak jednak — jak wykazał G.E. Moore — nie jest. Nie jest, bo gdy ktoś mówi „Obywatele Rurytanii mogą czynić Φ , lecz Brytyjczycy nie”, to nie wypowiada jednego tylko zdania słusznego w jednych, niesłusznego w drugich okolicznościach, lecz dwa różne zdania.

Co do imperatywów jednak, to nie są one w ten sam sposób neutralne ze względu na czas i miejsce. (Mogą być neutralne w nieco innym znaczeniu; na przykład twierdzenie orzekające o pewnej radzie, że jest dobra, może mieć tę własność, jaką przypisałem wyżej ocenom moralnym). „Niech żaden człowiek nie waży się godzić w życie drugiego” — to niewątpliwie wypowiedź, która nie może mieć wspomnianej własności, bo niepodobna uznać, że każdy, kto tak twierdzi, ma rację, ponieważ niech żaden człowiek nie waży się godzić w życie drugiego. Byłoby to w ogóle pozbawione sensu.

Jak się wydaje, związane jest to z tym, że gdy coś twierdzimy, musimy mieć też możliwość powtórzenia tego samego w odmiennych okolicznościach. A więc gdy raz mówimy „Brutusie, to co zamierzasz uczynić w czasie Id marcowych, jest złe”, a drugi raz „Brutusie, to co zrobiłeś w czasie Id marcowych, jest złe”, to wygłaszamy dwa razy to samo twierdzenie. Ale imperatywu „Brutusie, nie zabijaj Cezara” niepodobna powtórzyć *post factum*, bo wówczas zamiar został bądź nie został dokonany.

16. Oceny moralne są nie tylko neutralne ze względu na miejsce i czas; ponadto są neutralne ze względu na osobę, która je wypowiada. Jest bez znaczenia, kto wypowiada ocenę „Zabijanie ludzi jest złem”. Jeśli wypowiadając te słowa ma rację, to ma ją również każdy, kto stwierdzi tak samo. (Oczywiście prawdą jest, że gdy dwie osoby mówią „Należy jeździć lewą stroną drogi”, to mimo to jedna może być w błędzie, gdy np. znajduje się w innym niż Anglia kraju, ale wówczas ich wypowiedzi są różne). Otóż imperatywy nie mogą w tym sensie być neutralne, jeśli nie z innej racji, to z tej, że o osobie je wypowiadającej niepodobna orzec, iż ma rację. Przeto twierdzenie, że skoro jedna osoba wypowiadając imperatyw ma rację, to każda inna stwierdzając to samo też, jest w odniesieniu do imperatywów pozbawione sensu. Zachowuje bowiem sens tylko w odniesieniu do wypowiedzi oznajmujących. (Twierdzenie, że jeśli jedna osoba wygłaszająca imperatyw postępuje słusznie, to każda inna wygłaszająca ten sam imperatyw również będzie czynić słusznie, pozbawione jest w ogóle pozorów prawdopodobieństwa).

17. Z tego, że jeśli ktoś ma rację głosząc, iż zabijanie ludzi jest złem, to każdy inny uznający tę samą ocenę moralną też ma rację (choć oczywiście niekoniecznie musi ją wypowiadać), wypływa wniosek, że ktośkolwiek uznaje, iż zabijanie ludzi jest słuszne, musi tkwić w błędzie. Absurdem jest powiedzieć komuś, kto właśnie stwierdził, że zabijanie ludzi jest zawsze złem, „Tak, masz zupełną słuszność, aczkolwiek w pewnych przypadkach zabijanie ludzi nie jest złe”. Gdy komuś, kto poczynił taką uwagę, odpowiem, że się z nim zgadzam, to mam na myśli to, iż wyraża przekonanie, które jest słuszne, gdy zaś się z nim nie zgadzam, to mówię, iż wyraża przekonanie błędne.

Otóż niepodobna się zgadzać bądź nie zgadzać z kimś, kto uznaje imperatyw. Nie stwierdził on przecież niczego z czym można by się zgadzać. Natomiast gdy ktoś wypowiada ocenę moralną, to wówczas każdy może albo się z tą oceną zgodzić, albo też nie zgodzić. I jeśli na przykład dana osoba utrzymuje, że Brutus uczynił źle zabijając Cezara, to każdy przyzna jej rację bądź nie, wypowiadając swą opinię. Powiedzenie, że się zgadzamy bądź nie zgadzamy z imperatywem, jest pozbawione sensu. Ale ponadto nasze reakcje na imperatywy różnią się zasadniczo od reakcji na oceny moralne. Na przykład, gdy ktoś mówi, byśmy zamknęli drzwi, możemy to odrzucić, odpowiadając „Nie”, ale nasza odmowa zastosowania się do imperatywu jest czymś całkowicie innym niż uznanie, że ta a ta osoba, wypowiedziawszy taką ocenę moralną, myli się. Tylko ten, komu się nakazuje, może odmówić spełnienia nakazu (zachowując się podobnie w przypadku innych imperatywów). Z drugiej strony każdy z nas może się nie zgadzać z oceną moralną. Oceny moralne nie są więc imperatywami, lecz wypowiedziami oznajmującymi.

18. Warto podnieść i ten argument, że skoro oceny moralne podlegają zasadzie dwuwartościowości, a imperatywy nie, to te pierwsze nie mogą sprowadzać się do drugich, muszą natomiast być zdaniem oznajmującymi. To, że dotrzymujesz obietnic jest albo prawdziwe, albo fałszywe ale zwrot „dotrzymuj swych obietnic”, nie jest prawdziwy, ani fałszywy. (Ścisłe biorąc, powinienem sformułować to ostrożniej, mówiąc że oceny moralne są tak samo prawdziwe lub fałszywe, jak zdania faktualne. Jeśli to, że obecny król Francji jest łyse, nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe, to tak samo zapewne rzecz się ma z twierdzeniem, iż obecny król Francji jest niegodziwcem).

Być może należałoby rozróżnić dwa stanowiska: (a) że oceny moralne nie podlegają właściwie kwalifikacji w terminach prawdy i fałszu, i (b) że w gruncie rzeczy nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Jeżeli prawdą jest, że twierdzenie, iż obecny król Francji jest łyse, nie ma żadnej wartości logicznej, to fakt, że istotnie tak jest jest faktem empirycznym. Zdanie to różni się zdecydowanie od fałszywego twierdzenia, że

nie można właściwie orzec, czy prawdą jest, czy też fałszem, że obecny król Francji jest łysy. Ten, kto uważa, że oceny moralne wyrażają imperatywy, nie zaś treści oznajmujące, musi przypuszczalnie uznawać to pierwsze, mocniejsze stanowisko.

Ponieważ wielu filozofów w odpowiedzi na powyższe rozumowanie powie po prostu, że zasada dwuwartościowości nie stosuje się do ocen moralnych, odrzeknę na to, iż prawo wyłączonego środka stosuje się do ocen moralnych tak samo, jak do innych zdań oznajmujących, do imperatywów natomiast nie. Jeśli podstawimy w miejsce zmiennej w schemacie $p \vee \neg p$ zdanie wyrażające ocenę moralną, to otrzymamy w wyniku zdanie zarówno sensowne, jak i prawdziwe. Ale jeśli podstawimy zdanie rozkazujące, uzyskamy coś, czemu trudno byłoby przypisać prawdziwość. Prawdą jest, że albo powinienes dochowywać obietnic, albo nie powinienes. Ale bez kaleczenia języka niepodobna powiedzieć, że zdanie „Dotrzymuj swych obietnic, albo nie dotrzymuj swych obietnic”, choć niefałszywe, mogłoby być nazwane prawdziwym³. (Pogląd, że oceny moralne w rodzaju „Powinienes dotrzymywać swych obietnic” nie mogą być prawdziwe lub fałszywe, należy odróżniać od poglądu, w myśl którego oceny typu „Albo powinienes dotrzymywać swych obietnic, albo nie powinienes ich dotrzymywać” nie są prawdziwe lub fałszywe. Analogicznie niektórzy filozofowie sądzą, że twierdzenia o przyszłości — „Jutro będzie tu bitwa morska” — nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, ale bynajmniej nie interpretują tego w ten sposób, iż zdanie „Albo jutro będzie tu bitwa morska, albo nie”, nie jest prawdziwe ani fałszywe).

Można by argumentować, że choć zasada dwuwartościowości nie stosuje się do imperatywów, to jednak stosuje się pewien jej analogon. Tak samo, jak każde twierdzenie jest albo prawdziwe, albo fałszywe, tak i imperatyw jest albo spełniony, albo nie. (Stosuję termin „spełniony” zbiorczo do całej zbiorowości czynów takich, jak zastosowanie się do nakazu, uczynienie zadość prośbie, respektowanie rad, wypełnianie poleceń itd.).

Ale ta analogia z zasadą dwuwartościowości jest jednak dość odległa. Każde twierdzenie, uznanie czy nie, jest przypadkiem zasady dwuwartościowości, jednak wątpię, czy istnieje coś takiego, jak nie nakazane nakazy. Równie trudno utrzymywać, że istnieją nigdy nie wydane nakazy, jak sądzić, iż istnieją zaziębienia, na które nikt dotąd nie zapadł. Gdybyśmy się z tym zgodzili, to wówczas każdy z nas w każdym momencie swego życia albo by spełniał nieskończoną liczbę nie wypowiedzianych nakazów, albo nie spełniał ich, podobnie jak każdy z nas w każdym momencie

³ W gruncie rzeczy wątpię, czy sformułowanie takie ma w ogóle sens. Po cóż wypowiadać coś, czego nie sposób nie dochować?

życia byłby podmiotem nieskończonej liczby nie uznanych przez nas wyraźnie prawdziwych lub fałszywych twierdzeń.

Ale jaki jest ten analogon zasady dwuwartościowości? Otóż jest to twierdzenie następujące: każdy wygłoszony imperatyw jest albo spełniony, albo nie spełniony, bądź w innej wersji: każdy imperatyw jest albo spełniony, albo nie spełniony. Pierwsza wersja jest fałszywa, druga natomiast prawdziwa. Wypełnić lub nie wypełnić danego imperatywu, to coś więcej niż dokonanie bądź niedokonanie wiążącego się z nim czynu. Gdy podczas spaceru słyszę słowa „Pospacerujmy jeszcze”, akurat zgodne z moim zamiarem, to nie wypełniam tego nakazu, bo i tak zachowałbym się tak, jak się zachowałem. Gdy ktoś mi nagle wrzaśnie do ucha „drgnij”, co też czynię, to nie wypełniam tego nakazu, jeśli nie mogę powstrzymać się od drgnięcia. W związku z tym nakazy te ani nie są spełnione, ani nie niespełnione. A przecież prawdą jest, że nie są one spełnione. Odnoszę wrażenie, iż analogonem zasady dwuwartościowości jest twierdzenie, że każdy nakaz jest albo wypełniony, albo nie wypełniony i że twierdzenie to nie jest prawdziwe. Podobnie jest w odniesieniu do innych rodzajów imperatywów. Tak czy inaczej, oceny moralne nie są rządzone przez analogon zasady dwuwartościowości. Podlegają one raczej tej zasadzie.

19. Oceny moralne, podobnie jak zdania, mogą być podstawiane za zmienne dowolnych formuł klasycznego rachunku zdań. Na przykład wypowiedź „Obietnice powinny być dotrzymywane” można podstawić za zmienne do formuły $p \rightarrow p$, otrzymując „jeżeli obietnice powinny być dotrzymywane, to obietnice powinny być dotrzymywane”, a więc zwrot sensowny i prawdziwy. Imperatywów ogólnie biorąc nie można podstawiać za zmienne w takich formułach. Na przykład „Jeżeli nie łam swych obietnic, to nie łam swych obietnic” jest zwrotem bez sensu. Podobnie jest w przypadku ogromnej większości formuł rachunku zdań.

Choć wyrażenie „Jeżeli nie zamykaj drzwi, to nie zamykaj drzwi” nie ma sensu, to wyrażenie „Albo zamknij drzwi, albo nie zamykaj drzwi” jest sensowne. Ale formuła, której podstawieniem ma być to pierwsze ($p \rightarrow p$) jest równoważna formule, której podstawieniem jest zwrot drugi $p \vee \sim p$.

Jeżeli odwołamy się do cokolwiek sztucznego zwrotu „spraw, aby”, to „Spraw, aby jeśli drzwi są zamknięte, to drzwi są zamknięte” jest równoważne „Spraw, aby albo drzwi są zamknięte, albo drzwi nie są zamknięte”. Wynika stąd, że „Jeżeli p , to A ” nie jest kształtu „Spraw, aby jeśli p to q ”, tylko kształtu „Jeżeli p , to spraw, aby q ”. „Jeżeli p , to zrób A ” normalnie nie „nakazuje okresu warunkowego” ($p \rightarrow q$), tylko warunkowo nakazuje coś kategorycznego (q). Oto dlaczego „Jeżeli p , to zrób A ” (spraw, aby jeśli p , to q) nie jest równoważne „Zrób $\sim A$, albo

B'' (spraw, aby $\sim p \vee q$). „Albo $\sim p$, albo spraw, aby q '' nie ma jednak sensu.

W tej mierze imperatywy hipotetyczne (aczkolwiek nie w znaczeniu Kantowskim) przypominają przewidywania hipotetyczne, np. „Jeśli będzie padać, to Anglia wygra”. Stwierdzenie to nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe, jeśli nie jest spełniony poprzednik. Imperatywy hipotetyczne przypominają też hipotetyczne obietnice. Jeśli ktoś mówi do swego dziecka, że zabierze je na piknik, jeśli będzie grzeczne, to nie może dotrzymać ani złamać tej obietnicy, o ile dziecko nie będzie grzeczne. Najłatwiej pokazać, o co tu chodzi na podstawie hipotetycznych zakładów, które różnią się od kategoriycznego stawiania na prawdziwość zdarzenia hipotetycznego. Stawianie na wygraną Anglii przy deszczowej pogodzie jest np. z gruntu odmienne od stawiania, że takie a takie twierdzenie da się wyprowadzić z aksjomatów (tzn. że skoro aksjomaty są prawdziwe, prawdziwe jest też to twierdzenie).

Oceny moralne różnią się od nakazów hipotetycznych, przewidywań hipotetycznych, hipotetycznych obietnic czy prognoz. Gdy ktoś powiada, że skoro Smith ma żonę, winien być jej wierny, to jest związany twierdzeniem hipotetycznym, nie zaś warunkowo jego konsekwencjami. Można sensownie dyskutować kwestię, czy posiadanie przez Smitha żony zobowiązuje go do dochowania wierności. I to, czy ta ocena hipotetyczna jest prawdziwa, jest niezależne od posiadania lub nieposiadania przez Smitha żony. A zatem hipotetyczne oceny moralne nie są analogiczne do imperatywów hipotetycznych. Niezależnie od tego, że są one prawdziwe lub fałszywe, zaś imperatywy hipotetyczne nie, przybierają wartość prawdy, gdy ich poprzedniki są fałszywe, natomiast imperatywy hipotetyczne mogą być spełnione tylko wtedy, gdy ich poprzedniki są prawdziwe.

20. Istnieją rozumowania, których składnikami są jedynie oceny moralne, ale nie ma takich, których składnikami byłyby wyłącznie imperatywy. Na przykład: „Jeśli powinieś jemu pomóc, to z pewnością powinieś jej pomóc; powinieś jemu pomóc, przeto powinieś jej pomóc” — to całkowicie poprawne rozumowanie. Natomiast „Jeżeli pomóż jemu, to pomóż jej; pomóż jemu, przeto pomóż jej” brzmi bełkotliwie. Dzieje się tak dlatego, ponieważ nie jest możliwe rozumowanie hipotetyczne, jeśli nie występuje w nim poprzednik zawarty w mniejszej przesłance. Ale „pomóż mu”, figurujące w poprzedniku mniejszej przesłanki, nie jest zdaniem, a zatem nie może być potwierdzone. Inną przyczyną jest to, iż przesłanka większa „Jeżeli pomóż jemu, to pomóż jej” jest pozbawiona sensu. I jeśli nawet wydaje się, że jest inaczej, to ze względu na to, iż mylimy ją z „jeżeli pomagasz jemu, to pomóż jej”. Tylko że „Jeżeli pomagasz jemu, to pomóż jej; pomóż jemu, przeto pomóż jej” — co brzmi

także bełkotliwie — nie jest rozumowaniem hipotetycznym, ile że domniemana mniejsza przesłanka „pomóż jemu” nie powtarza poprzednika większej przesłanki; nie powtarza, gdyż ten ostatni jest nie imperatywem, lecz zdaniem oznajmującym. Prawda jest, że imperatywy te są tak wzajemnie powiązane, iż wypełniając ten drugi, spełniamy zarazem warunek stosowności pierwszego. Wszelako nie znaczy to, że możemy wprowadzić z naszych przesłanek konkluzję „pomóż jej”.

Łatwiej będzie można uchwycić o co idzie, gdy dostrzeżemy, że rozumowanie jest poprawne wtedy i tylko wtedy, gdy stwierdzenie, iż przesłanki implikują konkluzję jest koniecznie prawdziwe. Rozumowania moralne, podobnie jak rozumowanie operujące zdaniami oznajmującymi, warunek powyższy spełniają. „Jeżeli, jeżeli p o w i n i e n e s pomóc jemu, to p o w i n i e n e s pomóc jej, i p o w i n i e n e s pomóc jemu, to wówczas p o w i n i e n e s pomóc jej” jest koniecznie prawdziwe. Ale rzekome rozumowania imperatywne warunku tego nie spełniają. „Jeżeli, jeżeli pomóż mu, to pomóż jej, to wówczas pomóż jej” wcale nie wyraża prawdziwości koniecznej i w istocie pozbawione jest nawet sensu.

21. Hipotetyczne oceny moralne, podobnie jak zdania hipotetyczne, mają charakter antytetyczny, podczas gdy nakazy hipotetyczne, żądania itp. — nie. „Jeśli Smith obiecał, to powinien pójść” jest równoważne „Jeżeli nie jest tak, że Smith powinien pójść, to nie poczynił obietnicy”. Ale „Idź, skoro obiecałeś” byłoby równoważne „Jeśli nie idź, to nie poczyniłeś obietnicy”, co wszakże jest oczywistym nonsensem. (Wyrażenie „Jeśli nie masz pójść, nie poczyniłeś obietnicy” jest sensowne; *implicite* zastępuje ono rozkaz twierdzeniem o rozkazie w poprzedniku rzekomo antytetycznej wypowiedzi. Warto dodać, że mielibyśmy trudności ze stwierdzeniem antytetyczności ocen moralnych, gdyby nie można było posługiwać się takimi wyrażeniami, jak „nie jest tak, że” bądź „fałszywe” w odniesieniu do tychże ocen — a imperatywiści sądzą, że nie powinny być one używane).

22. Oceny moralne, tak samo jak zdania oznajmujące, mogą być konkluzjami rozumowań, imperatywy natomiast nie. Możemy dojść do wniosku, że drzwi są zamknięte bądź że zamknięte być powinny, ale niepodobna zakonkludować, iż „Zamknij drzwi” lub „Nie zamknij drzwi”. Wyrażenie „Konkluduję „Zamknij drzwi” jest pozbawione sensu, podobnie jak wyrażenie „Konkluduję „Nie zamykaj drzwi””. (Można powiedzieć „A więc zamknij drzwi”, „Przeto zamknij drzwi”, „Zamknij drzwi, ponieważ ...”, ale wyrażenia „a więc”, „przeto”, „ponieważ” nie wskazują na to, że w kontekście tym „Nie zamykaj drzwi” stanowi konkluzję. Pełnią one nieco inną rolę i ją to właśnie filozofowie utożsamiają błędnie ze wskazaniem, że to, co po nich następuje, jest konkluzją. O roli tej będzie mowa później).

23. Imperatywy nie tylko nie mogą być konkluzjami; nie mogą być również przesłankami. Jest tak dlatego, że (a) nie mają charakteru prawdziwościowego, i że (b) nie implikują niczego w ten sposób, iż można by powiedzieć: skoro są one prawdziwe, to wypływające z nich rzekomo wnioski są także prawdziwe. Jeśli ktoś chciałby to samo orzec o ocenach moralnych, to wystarczy wskazać na fakt, iż są one powtarzalne, a zatem powtarzalne są również ich konkluzje.

Skoro imperatywy nie mogą implikować niczego w zwykłym sensie tego słowa, to nie implikują też ani imperatywów, ani zdań oznajmujących. Można tytułem próby rozważyć przypadek, na podstawie którego twierdzi się, że imperatywy implikują zdania oznajmujące. Oto król zwraca się do swego dworzanina mówiąc: „Jeśli jesteś mi wierny, uklęknij; ale podnieś się”. Z tego jakoby miałyby wynikać, że dworzanin nie jest mu wierny.

Nawet gdyby król istotnie oznajmił „jeśli jesteś niewinny, nie każe cię utopić” oraz „będziesz utopiony”, to nie można by stąd wnosić, że osoba ta jest winna. Skłonni bylibyśmy wywieść tę konkluzję tylko wtedy, gdybyśmy sądzili, że cokolwiek król powie, jest prawdą. A więc dochodząc do wniosku, iż dana osoba nie jest bez winy, wyprowadzamy go z faktu, że król nam to zakomunikował, a my to uznajemy na mocy jego autorytetu. W przytoczonym przykładzie rozumowania jakoby imperatywnego, wypowiedź króla nie może być prawdziwa. W związku z tym nie komunikuje on nam nic prawdziwego, co można by później użyć jako przesłanki rozumowania. Imperatywy nie nadają się do wyrażania przesłanek.

Jeśli idzie o oznajmienia podejmujące oceny moralne, nie ma znaczenia, kto nam zakomunikował informację stosowaną później przez nas do wyprowadzenia konkluzji. W słynnym przykładzie z księdzem, którego pierwszym penitentem — jak to wiadomo z wypowiedzi księdza — był zbrodniarz, gdy dowiadujemy się od kogoś, że to on właśnie był pierwszym penitentem księdza, nie ma dla nas znaczenia, iż te dwie informacje, stanowiące dla nas przesłanki, uzyskaliśmy od różnych osób. Tak czy owak dochodzimy do tej samej konkluzji.

Wszelako cóż mogę wnioskować, gdy ktoś mi mówi „zamknij drzwi”, a ktoś inny „otwórz okno, jeśli zamkniesz drzwi”. Co najwyżej dojdziemy do stwierdzenia oznajmującego, że jeśli spełnimy pierwszy nakaz i zamkniemy drzwi, to pogwałcimy drugi, o ile nie otworzymy okna. (Nie wywnioskuję o tym na podstawie wymienionych nakazów, lecz z faktu ich wygłoszenia). Jeżeli jednak oba nakazy pochodzą od jednej osoby, to konkluzja będzie odmienna. A mianowicie, spełniając pierwszy jej nakaz i zamykając drzwi, nie spełniam drugiego, jeżeli nie otwieram okna. Imperatywy pozbawicne są ważnej własności wypowiedzi oznajmujących,

która polega na niezależności względem osoby. A co do ocen moralnych, to te z kolei bywają nie tylko przesłankami. Ponadto pociągają one te same implikacje niezależnie od tego, kto komunikuje nam swe oceny.

24. Gdyby oceny moralne były imperatywami, to wówczas musiałyby istnieć rozumowania imperatywne, te zaś nie mogłyby się ograniczać jedynie do przesłanek i konkluzji. Wymagałyby bowiem analogonu wynikania i analogonu prawdy, dodatkowo spełniających pewien warunek: jeżeli między „przesłankami” a „konkluzją” rozumowania zawierającego imperatywy w formie przesłanek lub konkluzji zachodzi analogon wynikania, to jeśli o imperatywach w przesłankach da się orzec analogon prawdy (i wszystkie zdania oznajmujące figurujące w przesłankach są prawdziwe), wówczas konkluzja musi być prawdziwa, o ile jest wypowiedzią oznajmującą, bądź musi jej przysługiwać analogon prawdziwości w przypadku, gdy ma formę imperatywu. (Analogon prawdziwości konieczny jest z tego względu, że imperatywy nie są prawdziwe, zaś analogon wynikania jest nieodzowny dlatego, iż zwykle wynikanie definiuje się w terminach prawdy).

Nie odnoszę wrażenia, aby można było znaleźć wspomniane analogony. A nawet gdyby to było możliwe, i tak brakłoby podstaw do twierdzenia, że oceny moralne to imperatywy. Bo co do ocen moralnych, to nie wymagają one żadnych takich analogonów. Ich przesłanki pociągają za sobą konkluzje, nadto przesłanki i wynikające z nich konkluzje mogą być prawdziwe. Ale skoro rzekome rozumowania imperatywne nie mają w ogóle analogonów poprawności i prawdziwości, to tym bardziej oceny moralne nie mogą być imperatywami.

25. Podporządkowanie się (lub spełnienie, jeżeli imperatyw nie jest nakazem) sugerowane było jako analogon prawdy. W gruncie rzeczy wydaje się to nawet właściwym rozwiązaniem, jak można sądzić na podstawie takiego oto rozumowania: weź wszystkie kufry na stację; to jest kufer; zatem weź go na stację; skoro nakaz, będący większą przesłanką, jest spełniony (a mniejszą przesłanką jest prawdziwa), to nakaz wymieniony w konkluzji musi także być spełniony. Ale, jak zobaczymy, wcale tak nie jest. Niezależnie jednak od tego spełnienie jest lichym analogonem prawdy. Niewątpliwie to, że zdanie ma być prawdziwe, przemawia na korzyść powyższego rozwiązania, ale to, że nakaz ma być wykonany, prośba zrealizowana, dyrektywy, instrukcje czy przepisy stosowane, zaś rady przyjmowane, zależy w poważnym stopniu od słabości lub głupoty osoby temu posłusznej. W istocie spełnienie bardziej przypomina przekonanie niż prawdę.

26. Nakazy nie mogą implikować innych nakazów, podobnie jak asercje nie mogą implikować innych asercji. $p \rightarrow q$ pociąga za sobą $\sim q \rightarrow \sim p$, ale „X uznaje, że $p \rightarrow q$ ” nie pociąga za sobą „X uznaje, że $\sim q \rightarrow \sim p$ ”.

Z tego, że Smith uznaje, że wszystkie kufry są na stacji i że to jest kufer, nie wynika, iż Smith uznaje, że to jest na stacji. I podobnie z tego, że Smith nakazał mi wziąć wszystkie kufry na stację, i z tego, że to jest kufer, nie wynika, iż Smith nakazał mi wziąć go na stację. Nakazy i stwierdzenia różnią się. Żadna asercja nie pociąga za sobą innej asercji, pomimo że to, co jest przedmiotem pierwszej asercji, implikuje to, co jest przedmiotem asercji drugiej. I podobnie nakaz „Weź wszystkie kufry na stację” nie może pociągać nakazu „Weź ten kufer na stację”, jako że wypowiedzenie pierwszego z nich nie pociąga za sobą wypowiedzenia drugiego.

Z tych samych powodów nakaz hipotetyczny „Weź parasol, jeśli będzie padać”, nawet jeśli pada deszcz, nie pociąga kategorycznego nakazu „Weź swój parasol”. Bo także i ten nakaz nigdy nie został sformułowany. Pod tym względem nakazy nie różnią się od stwierdzeń. Ze zdań „Powiedział, że Anglia wygra, o ile będzie padało” oraz „Padało” nie wynika, że ów ktoś powiedział, iż Anglia wygra. Powiedział on jedynie, że nie jest prawdą, że jeśli będzie padać deszcz, to Anglia nie wygra. Podobnie jest w sytuacji, gdy ktoś nakazuje „Weź wszystkie kufry na stację”, i skoro to jest kufer, a przy tym nie został zabrany na stację, to nakaz ten nie został wykonany. Gdy ktoś nam mówi „Weź ze sobą parasol jeśli będzie deszcz”, wypowiada taki nakaz, którego pogwałceniem będzie niewzięcie parasola w sytuacji, kiedy pada deszcz. Logika ma nam dopomóc w ustaleniu, co można w tym wypadku uznać za wykonanie, a co za niewykonanie tego właśnie nakazu. I nie idzie wcale o nakaz odmienny, np. wynikający z powyższego „weź swój parasol”. Tak więc nie można wykonać nakazu przechodząc od „przesłanek” do konkluzji rzekomego rozumowania imperatywnego. Albowiem nie znane twierdzenie może mimo to być prawdziwe, natomiast o nie wypowiedzianym imperatywie niepodobna z sensem orzec, iż może być wykonany.

Nie odnosi się to do ocen moralnych. „Wszyscy mężowie winni wspierać swe żony” oraz „Smith jest żonaty” pociąga za sobą „Smith powinien wspierać swą żonę”; ze zdań zaś „Jeśli Maria będzie miała dziecko, to powinna się nim opiekować” oraz „Maria ma dziecko” wynika, iż powinna się nim opiekować. Jest przy tym całkowicie bez znaczenia, czy ktoś uznaje tę ocenę moralną, czy nie. A zatem oceny moralne nie są imperatywami.

27. Nie leży w moich intencjach twierdzenie, że logika jest bez znaczenia dla imperatywów. Powiedziałem tylko, że nie można wnioskować „Weź ten kufer na stację” na podstawie „Weź wszystkie kufry na stację” oraz „To jest kufer”. To, co możemy wyprowadzić na podstawie usłyszanego właśnie nakazu „Weź wszystkie kufry na stację”, to konkluzja, że mamy oto wziąć wszystkie kufry na

stację, i wobec tego skoro jest to jeden z kufrów, muszę go wziąć na stację. (W rzeczywistości nie sądzę, byśmy mogli wyprowadzić nawet ten wniosek. Wszystko, co możemy tu wywnioskować, to tyle, że ten kufer jest jednym z kufrów, które powinienem wziąć na stację).

I znów nie możemy wyprowadzić imperatywu „Uderz go” ze zdania „Uderz go, jeśli kichnie” oraz faktu, że ten ktoś kichnął. Z faktu, iż powiedziano nam, byśmy go uderzyli, jeśli kichnie oraz z tego, że kichnął możemy wyprowadzić jedynie wniosek, iż mamy go uderzyć. (Nie można natomiast dojść do wniosku, że powiedziano nam, byśmy go uderzyli, ponieważ taki kategoriyczny nakaz nie został wypowiedziany).

Jeśli idzie o oceny moralne, jak również inne zdania oznajmujące, to niepodobna wnioskować, iż nie powinno się zabijać Smitha, na tej podstawie, że w ogóle nie powinno się zabijać ludzi i że Smith jest człowiekiem. Można dojść do tego wniosku w sposób bezpośredni, a mianowicie na podstawie tego, że „Nie powinno się zabijać ludzi”, nie natomiast ze względu na to, iż ktoś akurat powiedział „Nie powinno się zabijać ludzi”.

Logika stosuje się również wobec imperatywów w tym znaczeniu, że pewne imperatywy są niezgodne z innymi i że pewne imperatywy sprawiają, że inne są zbyteczne. Jeśli twierdzę, że wszyscy ludzie są śmiertelni, nie ma logicznych powodów (choć mogą być psychologiczne), by twierdzić, iż Smith — który jest człowiekiem — jest także śmiertelny. I podobnie jeśli mówię komuś, by wziął wszystkie kufrы na stację, to nie ma potrzeby dodawać, by i ten oto kufer dostarczył na stację. Twierdzenia te i nakazy sprawiają, iż inne twierdzenia i nakazy stają się zbędne. I znów, podobnie jak w przypadku, gdy sądząc, iż skoro wszyscy ludzie są śmiertelni i Sokrates jest człowiekiem, nie mogę bez narażania się na sprzeczność twierdzić, że Sokrates nie jest śmiertelny, tak też mówiąc wszem i wobec, iż nie wolno w tym pomieszczeniu palić, nie mogę nie narażając się na sprzeczność zezwolić obecnemu tu Smithowi na niepalenie, a tym bardziej kazać mu palić.

Wszelako zbędność i niespójność zdań oznajmujących jest różna od zbędności i niespójności imperatywów. Albowiem w przypadkach, gdy pewne twierdzenia czynią inne zbędnymi, nie idzie po prostu o to, że z logicznego punktu widzenia uznanie ich jest niekonieczne. To jest dopuszczalne choćby z tego powodu i twierdzenie „wszyscy ludzie są śmiertelni” byłoby fałszywe, gdyby Smith nie był śmiertelny. Podobnie też imperatyw „nie palić” skierowany do wszystkich obecnych w pokoju nie może być respektowany, jeśli Smith nie pali. W przypadku twierdzeń można przejść od informacji „wszyscy ludzie są śmiertelni” do konkluzji „Sokrates jest śmiertelny”. Ale z normy „nie palić” skie-

rowanej do wszystkich w pokoju oraz zdania „Smith jest w tym pokoju” niepodobna wnioskować „Smith nie pal” czy choćby „Niech Smith nie-pali”. A przecież jeśli idzie o oceny moralne, możemy na podstawie „Żaden człowiek nie powinien zabijać” oraz „Smith jest człowiekiem” wno-sić, iż Smith nie powinien zabijać.

28. „Odpowiedniość” (*satisfactoriness*) jest lepszym od „gotowości podporządkowania się” (*being obeyed*) określeniem tej własności, która we „wnioskowaniu” imperatywnym przenoszona jest od przesłanek do konkluzji. Skoro pewne postępowanie jest właściwym (*satisfactory*) środkiem osiągnięcia danego celu, to jest to punkt na jego korzyść i jeśli jest ono właściwym środkiem dla uznającego ów cel, to wszystko, co postępowanie to za sobą pociąga, także musi być uznane przez tę osobę za właściwe — choć to akurat moim zdaniem jest problematyczne. Jeżeli bowiem właściwym rozwiązaniem — bo jedynym — uniknięcia klęski jest zabicie nieprzyjacielskiego szpiega, to zaś można osiągnąć za cenę rozstrzelania wszystkich więźniów, w tej liczbie i Smitha, to wynikałoby stąd, iż zabicie Smitha jest właściwym sposobem uniknięcia klęski. Nie odnoszę wrażenia, by było tu coś dziwnego. Sięgnijmy po następny przykład: jeśli przyjęcie rady jest właściwym środkiem realizacji celów osoby, której rada ta została udzielona, to wszystko „wynikające” z tej rady musi także być uznane za właściwy sposób osiągnięcia tychże celów.

Nie jestem wszakże przekonany, że brak jest jakiegokolwiek własności — odpowiedniość wydaje się być tu najbardziej obiecującym kandydatem — przenoszonej z jednych imperatywów na drugie, ani że badanie reguł rządzących takim przenoszeniem nie wchodzi w zakres właściwych zajęć logików. Sądzę jednak, że pomimo istnienia tego rodzaju własności wciąż nie można mówić o rozumowaniach imperatywnych w tym znaczeniu, w jakim mówimy o rozumowaniach oznajmujących czy moralnych. Z tego, że imperatyw jest właściwy (*satisfactory*) może wynikać, iż te imperatywy, które za sobą pociąga, także są właściwe. Wcale jednak nie oznacza to, że można te ostatnie wydedukować z danego imperatywu, tak jak dedukujemy pewne zdania z innych zdań, a oceny moralne z innych ocen moralnych. O dedukcji może być mowa tylko wówczas, gdy istnieją przesłanki i konkluzje, a jak widzieliśmy, w przypadku imperatywów brak jest i jednych i drugich. Tak więc, cokolwiek byłoby ową własnością, przenoszoną z jednych imperatywów na drugie, nie upoważnia nas do wyprowadzania imperatywnych konkluzji i oznajmujących wniosków z przesłanek imperatywnych. Jeżeli odpowiedniość przenosi się z jednych imperatywów na drugie, to logika, w której przedstawia się tego rodzaju fakty, jest logiką wypowiedzi oznajmiających, że imperatywy te są właściwe. I jeśli występowałyby tu jakies

dodatkowe reguły spoza rachunku zdań, także odnosiłyby się do wypowiedzi oznajmujących. Wszelako co się tyczy rozumowań moralnych, to przypominają zwykle rozumowania oznajmujące, jako że na podstawie pewnych przesłanek wyprowadzamy konkluzję.

Jeśli nie mylę się sądząc, że nie istnieje tak rozumiana logika imperatywna — logika wiążąca imperatywne przesłanki z imperatywnymi konkluzjami — to wynika stąd, iż Hare ma rację twierdząc, że niepodobna uzyskać imperatywnej konkluzji ze zbioru przesłanek nie zawierających imperatywu. Jest to trywialna konsekwencja faktu polegającego na niemożliwości w ogóle wyprowadzania konkluzji imperatywnych.

29. Wnioskowanie rzekomo imperatywne, któremu poświęcono sporo uwagi, jest następujące: „Wyślij ten list bądź spal go; nie pal listu; zatem wyślij go”. Poza oczywistymi powodami załamywania się wszystkich wnioskowań imperatywnych — tym, że „konkluduję ‚wyślij go’ ” nie ma sensu, że przesłanek tych wnioskowań oraz konkluzji nie da się podstawić w odpowiednie miejsce schematu „jeżeli... to...” otrzymując wynik koniecznie prawdziwy, że w żaden sposób nie można powiedzieć, iż poza tym, że dane wnioskowanie jest poprawne, jest też dowodliwe, a zatem pozwala na potwierdzenie przesłanek — otóż poza tym wszystkim ma ono też inne wady. Główna z nich polega na tym, że przesłanka mniejsza nie stoi w sprzeczności ze składnikiem nakazu dysjunkcyjnego tak, jak mniejsza przesłanka rzekomo analogicznego wnioskowania oznajmującego przeczy jednemu ze składników dysjunkcyjnej przesłanki większej. Mówiąc po prostu, przesłanka ta jest z nią niezgodna. Jest tak dlatego, że wysłanie listu bądź spalenie go jest intencjonalnym przedmiotem nakazu będącego jak gdyby jakimś jednostkowym i niepodzielnym bytem. Chociaż możemy zrobić tylko dwie rzeczy, wysłać list lub spalić go, to nakazać możemy trzy — wysłanie listu, spalenie go oraz wysłanie lub spalenie — i każda z nich jest niezgodna z drugą. A zatem mniejsza przesłanka nie musi — w przeciwieństwie do oznajmującej wersji trybu *tollendo ponens* — przeczyć jednej z dwu możliwości, by warunkować potwierdzenie drugiej. Jest tak dlatego, że w nakazie wysłania listu bądź spalania go nie ma dwóch możliwości, lecz tylko jedna dysjunkcyjna. I nawet nie można zgodnie z prawdą powiedzieć — w istocie byłoby to odwrócenie prawdy — że jeśli ktoś podporządkowuje się nakazowi wysłania listu, to *eo ipso* podporządkowuje się też normie „wyślij ten list bądź spal go”. Skoro bowiem osoba wykonująca pierwszy nakaz — ze względu na stan umysłu — nie może być tożsama z osobą wykonującą drugi, to faktycznie nie może wykonać ich obu.

Nawiasem dodam, że w tym względzie oceny moralne podobne są do nakazów. Obowiązek wysłania listu bądź spalania go byłby nie do pogodzenia z obowiązkiem wysłania listu oraz z obowiązkiem spalania

go. A zatem gdyby ktoś argumentował, że mam obowiązek wysłania listu bądź spalenia go, nie mam obowiązku spalenia go, a więc mam obowiązek wysłania listu, to korzystałby z mniejszej przesłanki dochodząc do konkluzji w obu wypadkach sprzecznej z przesłanką większą. Być może argumentacja ta jest skutkiem pomieszania z takim oto, najzupełniej poprawnym rozumowaniem: albo masz obowiązek wysłania tego listu, albo też masz obowiązek spalenia go; nie masz obowiązku spalenia listu; przeto masz obowiązek wysłania go.

30. Jak pokazałem wyżej, choć nie możemy mówić „konkluduję ‚spal list’” (bądź „dochodzę do wniosku ‚weź ten kufer na stację’”), to jednak otwarte są przed nami inne możliwości, jak „przeto wyślij list”, „a zatem wyślij list” czy „wyślij list, ponieważ...”. Obecnie wyjaśnię dlaczego tak jest, a myślę przy tym, że jest to powód wyjątkowej wagi. Otóż rzecz polega na tym, że gdy mówię „wnioskuję, że”, to daję do zrozumienia, iż są racje uzasadniające dojście do konkluzji, że to czy owo jest takie a takie, natomiast gdy zwrot „wyślij list” poprzedzamy wyrażeniem „a więc” czy „a zatem”, lub dodajemy po nim „ponieważ”, nie stwarzamy racji do wnioskowania, iż coś jest takie a takie, a tym bardziej do wyprowadzenia konkluzji imperatywnej, lecz po prostu wysuwamy powody przedsięwzięcia pewnego **d z i a ł a n i a**. Tak więc, gdy mówię „przeto wyślij list”, „a zatem wyślij list” czy też „wyślij list, ponieważ...”, nie mówię przez to, że istnieją racje dla imperatywu „wyślij list”, lecz tylko, że są pewne racje dla **a k t u** wysłania listu. Jeśli w żaden sposób racje poprzedzające zwrot „wyślij list” nie mogą być racjami jakiegokolwiek konkluzji, to wówczas konkluzja jest **d z i a ł a n i e m** — Arystoteles sądził, że działania mogą być konkluzjami — a nie twierdzeniem czy imperatywem.

W związku z tym wszystkie rzekome rozumowania imperatywne w rodzaju: „Wyślij list bądź spal go”, „Nie pal listu; zatem wyślij go”, są w gruncie rzeczy zwykłymi absurdami. Bo wypowiedzi „Wyślij list bądź spal go” oraz „Nie pāl listu” nie mogą w żaden sposób uzasadniać wysłania listu. Racjami w tym przypadku mogą być jedynie **t w i e r d z e n i a** (i to w dodatku prawdziwe). I tak, choć „Nie pal listu” nie jest racją wysłania go, twierdzenie, iż **m ó w i o n o m i**, bym nie palił listu, racją taką być może. Skoro więc jedynie twierdzenia mogą być racjami poszczególnych czynności, to wbrew temu, co głosi Hare — że wyrażenia w rodzaju „Wyślij list” nie są wyprowadzalne tylko ze zdań oznajmujących — jedynie ze zdań oznajmujących **d a s i ę** wyprowadzić wyrażenia takie, jak „Wyślij list”. Mówiąc zwięźle, dzieje się tak, ponieważ jeśli podmiot ma na uwadze pewne cele, twierdzenia (lecz nie imperatywy) określają ów sposób realizacji owych celów. Na przykład to, że pociąg przyjeżdża na stację o 3.30, jest powodem przybycia tam o tej samej porze, o ile chcę

tym pociągiem jechać. A więc powodem, dla którego słówka „przeto”, „a zatem” mogą poprzedzać wyrażenie „wyslij list”, natomiast „wnioskuję” nie, jest to, iż „wnioskuję” może stać wyłącznie przed twierdzeniami (i tylko one mogą stanowić konkluzję), natomiast co do „a zatem” i „przeto”, to mogą one poprzedzać zarówno twierdzenia, jak i imperatywy. Jeśli jednak „a zatem” i „przeto” stoją przed imperatywami, to nie stanowią one ich racji — imperatywy nie należą do kategorii tych rzeczy, dla których można podać racje; można natomiast podjąć racje jedynie dla działań przez nie nakazanych.

31. Jak dotąd, wnioski moje są całkowicie negatywne. Wszelako nie mogę oprzeć się pokusie — mimo że pokusa prawie zawsze przynosi fiasco — wysunięcia pewnych bardziej pozytywnych wniosków. Wiemy już, że gdy wypowiadamy imperatyw i uzasadniamy go powołując się na pewne racje, to wbrew temu, co sugerują imperatywistyczne epistemologie moralne, racje te nie uzasadniają samego imperatywu, lecz nakazywany przezeń czyn. Jednakże nie wynika z tego, iż oceny moralne nie są imperatywami; nie zapominajmy wszakże o wszystkich innych przedłożonych przeze mnie powodach, w świetle których oceny moralne imperatywami istotnie nie są. Wniosek powyższy wynikałby jedynie wówczas, gdyby racje przytoczone dla oceny moralnej nie były jedynie racjami dla ceny, lecz także dla ocenianego przez nią czynu. Lecz przecież w przypadku ocen o tym, co powinno się uczynić, racje na rzecz oceny są zarazem racjami na rzecz czynu, o którym orzeka się w ocenie, iż powinien być dokonany. Na przykład, jeśli powiadam do Smitha, że powinien odwiedzić swą ciotkę, bo obiecał to uczynić, to złożona przezeń obietnica w tej samej mierze jest racją jego działania, a mianowicie odwiedzin ciotki, w jakiej racje poprzedzające imperatyw „odwiedź swą ciotkę” są także racjami działania. Jest możliwe, iż to jest właśnie prawdziwy powód, dla którego współcześni epistemologowie moralni błędnie sądzą, że oceny moralne to w gruncie rzeczy imperatywy lub coś w tym rodzaju. Jeżeli domysł mój jest trafny, to popełnialiby oni błąd nie rozłożonego terminu średniego.

32. Jednakże istnieje ponadto zasadnicza odmienność między racjami sądów powinnościowych a racjami imperatywów. (Stosując tego rodzaju wysłowienie po to, by być neutralnym wobec poglądu, że racje uzasadniają imperatyw bądź ocenę moralną, oraz poglądu, iż uzasadniają one zalecane bądź oceniane moralnie czyny). Jeśli chodzi o imperatywy, racje uzasadniają zawsze i tylko nakazany przez nie czyn. Natomiast jeśli idzie o sądy powinnościowe — powstrzymuję się w tym miejscu od rozważania innych rodzajów ocen moralnych — racje są zawsze zarazem racjami samych sądów oceniających, jak również zalecanych przez nie czynów. Skoro obiecałeś coś uczynić, to fakt ten stanowi

rację uzasadniającą spełnienie tego czynu, a także rację przekonania, iż powinien e s postąpić tak, jak obiecałeś.

Jedynym sposobem wyjaśnienia widocznej tu anomalii jest uznanie, że sądy powinnościowe stwierdzają istnienie racji — dobrych lub konkluzywnych racji — przemawiających za dokonaniem zalecanego przez nie czynu lub dostarczają lepszych racji za dokonaniem danego czynu niż przeciw niemu. Sięgnijmy po przykład szachowy: gdy mówię, iż powinienem przesunąć pionek na pozycję QR4, to tym samym daję do zrozumienia, że istnieją dobre bądź konkluzywne racje przemawiające za tym właśnie r u c h e m. I pokazuję, że tego rodzaju o c e n y są prawdziwe, powodując się na dobre racje za takim właśnie p o s u n i ę c i e m mego pionka. Uporczywe poszukiwanie tego, co można by nazwać racjami akademickimi sądów powinnościowych — a więc tego, co najbardziej zaprzęta uwagę epistemologów moralnych — jest pomyłką. Albowiem tego rodzaju racje w ogóle nie istnieją. Nie trzeba szukać racji na rzecz sądów, trzeba natomiast poszukiwać racji na rzecz działania. Z drugiej strony przypuszczać, że sądy powinnościowe są imperatywami, ponieważ nie istnieją akademickie racje za ich uznaniem, to popełniać jeszcze jedną pomyłkę. Można oczywiście lawirować między tymi dwiema przesłankami, na których ugruntowane są wszystkie dotychczasowe epistemologie moralne, mówiąc po prostu, że w praktyce uzasadniamy sądy powinnościowe nie tyle racjami akademickimi na rzecz ich uznania, co raczej praktycznymi racjami działania na jego podstawie, a to z tego prostego względu, iż sądy powinnościowe stwierdzają istnienie racji na rzecz danego działania, które w myśl tych sądów powinno być wykonane. Otóż Hare opiera się równocześnie na obu wymienionych przesłankach. Przyjmuje on, że oceny moralne są czymś w rodzaju imperatywów (czyli mają charakter preskryptywny), to wszakże byłoby sensowne tylko wówczas, gdybyśmy równocześnie przyjęli, iż oceny te uzasadniają te same racje, które uzasadniają zalecane przez nie czyny. Kłopot polega jednak na tym, że Hare nie przyjmuje, iż oceny moralne uzasadniane są w ten właśnie sposób. Twierdzi natomiast, że uzasadniają je racje samych „ocen”, ale taki pogląd miałby sens tylko wtedy, gdybyśmy uznali, iż oceny moralne są twierdzeniami — a to przecież Hare odrzuca również. Wprowadza on po prostu preskrypcje w miejsce ocen w starej akademickiej formule, rezygnując zarazem z wszystkich zmian, będących konsekwencją tego wprowadzenia. Osobiście odnoszę wrażenie, że zmiany, jakie w tej formule n a l e ż y przedsięwziąć, o ile przyjmiemy, iż oceny moralne są imperatywami, idą we właściwym kierunku — p o m i m o że Hare ich nie czyni — ale wcale nie wynika to z uznania, iż oceny moralne mają charakter imperatywny, a nie oznajmujący. Należy je przeprowadzić z całkiem odmiennych powodów.

Staralem się wykazać w tym artykule, że oceny moralne nie są imperatywami. Próbowałem to zrobić powołując się na to, iż nie da się zastąpić w logicznym dyskursie ocen moralnych przez imperatywy wszędzie tam, gdzie te pierwsze figurują w sposób całkowicie uprawniony. Ktoś mógłby na to odpowiedzieć, że nikt nie utrzymuje, iż oceny moralne są imperatywami. To, co twierdzą niektórzy filozofowie, sprowadza się do uznania ocen moralnych za zamaskowane imperatywy. Stąd, że niepodobna podstawić za zdanie wyrażające ocenę moralną zdania w trybie imperatywnym, wynika tylko to, iż ocen moralnych nie da się właściwie ujmować w formie imperatywnej. Wszelako zamaskowany imperatyw nie występuje w formie imperatywnej, a zatem moje rozumowanie nie pokazało, że zamaskowany imperatyw nie da się podstawić w miejsce oceny moralnej.

Otóż ktoś, kto utrzymuje, że oceny moralne są zamaskowanymi imperatywami, musi także utrzymywać, iż choć formułowane są one w zdaniach o trybie oznajmującym, co zaciemnia ich prawdziwą funkcję, w gruncie rzeczy są jednak imperatywami. A zatem wynika stąd, że jeśli zdanie bądź część zdania w trybie imperatywnym podstawiona jest za ocenę moralną, to jedyną różnicą będzie zniknięcie zamaskowanej formy ocen moralnych. Imperatywy we właściwej formie dadzą się przeto całkiem dobrze podstawić wszędzie tam, gdzie podstawiane są imperatywy zamaskowane. Jedyną różnicą takiego zastępowania byłoby to, że nasze pierwotne oczekiwanie, iż nie da się tego dokonać, ustąpiłoby, jeśli zostałyby one wyrażone w trybie imperatywnym. Ale jeśli zdania imperatywne nie dają się podstawić w miejsce tych zdań i rozumowań, z których usunięte zostały zdania wyrażające oceny moralne, to wynika stąd, że nie są to żadne zamaskowane imperatywy. Są to po prostu zdania oznajmujące. Jeśli ktoś twierdzi, że jest kobietą maskującą się jako mężczyzną, to możemy na to odpowiedzieć, iż nie może być kobietą, skoro ma penis. I jeśli ten ktoś odpowie, że choć kobiety go nie mają, to występując w zamaskowaniu mężczyzny mają penis, z pewnością będzie w błędzie. Podobnie też i ten kto utrzymuje, że skoro oceny moralne są zamaskowanymi imperatywami, to mogą mieć wszystkie logiczne własności, o których powyżej mówiłem, popełnia taki sam błąd. Prawdą jest bowiem to, że właśnie z e w z g l ę d u na swoje logiczne własności oceny moralne są zdaniami oznajmującymi.

Почему моральные суждения не являются императивами?

Моральные суждения отличаются от императивов, так как мы можем сказать, что тот, кто признает моральное суждение, прав, ибо в действительности так оно и есть как он утверждает, но этого нельзя сказать об императивах. Следовательно, можно сказать: „Он сказал, что нужно закрыть дверь и действительно нужно закрыть дверь, следовательно, говоря это он был прав”. Но нельзя сказать: „Он сказал 'Закрой дверь!' и закрой дверь и, следовательно, говоря это, он был прав”. Из этого вытекает, что если бы императивизм был истинным, то была бы невозможной основная функция морального мышления, состоящая, в частности, в исследовании, должно ли быть или не должно быть выполнено данное обещание. Независимо от этого доказываем, что императивизм является ложной теорией по следующим соображениям: (1) моральные „суждения” можно описать как суждения; (2) эти суждения являются предметом наших убеждений; (3) мы их высказываем или оспариваем; (4) возможно их отрицание; (5) они могут быть адресованы каждому; (6) тот, кто высказывает моральное суждение, не говорит своим слушателям, что сделать; (7) моральные суждения не являются ответом на вопрос: „Что я должен сделать?”; (8) не существует никаких типичных, определенно отвечающих им, перформативных выражений; (9) им не могут предшествовать выражения типа „вероятно”; (10) моральные суждения не обязательно должны выражаться при помощи слов, (11) обычные концепции убеждений не применяются к императивам, но могут применяться к моральным суждениям; (12) в отличие от моральных суждений императивы не могут управлять нашим поведением; (13) императивизм не в состоянии выяснить универсального характера моральных суждений; (14) императивы не безразличны к порядку высказываний; (15) в отличие от моральных суждений они не могут быть всегда истинными; (16) и всюду; (17) императив не опровергается; (18) к императиву не применяется ни закон исключенного третьего, ни также принципы двухвалентности (principles of bivalence); (19) императивов нельзя подставлять в качестве переменных в исчислении высказываний; (20) и они не являются частями доказательства; (21) нельзя говорить о противоречивости императивов; (22) и они не могут выступать в качестве заключения или (23) посылок; (24) не существуют специфические для императивов аналоги следования и истины; (25) можно „выполнить” императив, но выполнение императива не является надлежащим аналогом истины; (26) повеления не имплицитуют повелений; (27) они не являются взаимно несоответственными таким образом, который присущ моральным суждениям; (28) соответствие императивов не является аналогом истины; (29) некоторые якобы императивные доказательства не являются правомерными; (30) нельзя сказать: „я заключаю, отправь это письмо”, хотя мы можем сказать: „я заключаю, что следует отправить это письмо”; мы приводим аргументацию не в пользу императивов, а в пользу повелеваемых ими действий; (31) существуют аргументации в пользу моральных суждений, но это аргументации в пользу действий, о которых эти суждения постановляют, что они должны быть выполнены; (32) то, что констатируют некоторые моральные суждения, сводится единственно к тому, что существуют аргументации за или против выполнения определенного действия; следовательно,

можно сказать, что это истинные суждения, показывая, что существуют аргументации в пользу совершения какого-то действия; не является, однако, доказательством их истинности доказательство существования аргументации в пользу убежденности в чем-то.

Why Moral Judgements are not Imperatives

Moral judgements are unlike imperatives in that it is possible to say that someone who believes a moral judgement is right if things are as he says they are; but this cannot be said of imperatives. For example, one can say 'He said the door ought to be shut, and it ought, so he was right', but one cannot say 'He said 'Shut the door', and shut the door, so he was right'. It follows from this that the primary function of moral thinking, which is to discover such things as whether a given promise ought to be kept or broken, could not be performed if imperativism were true. In addition, imperativism is shown to be false by the following objections: (1) moral 'judgements' are described as judgements; (2) we can believe them, etc.; (3) they can be asserted or denied; (4) they have negations; (5) they can be addressed to anyone; (6) someone asserting one is not telling his hearers what to do, (7) moral judgements are not answers to the question 'What shall I do?'; (8) they have no typical explicit performative word corresponding to them; (9) they cannot be preceded by expressions like 'certainly'; (10) moral judgements do not have to be put into words; (11) normal accounts of belief do not apply to imperatives, but may to moral judgements; (12) imperatives, unlike moral judgements, cannot be action guiding; (13) imperativism cannot account for the universalisation of moral judgements; (14) imperatives are not indifferent as to mood; (15) and cannot, unlike moral judgements, be eternally true; (16) or true at all places; (17) imperatives cannot be contradicted; (18) neither the law of the excluded middle nor the principles of bivalence applies to imperatives; (19) imperatives cannot be substituted for the variables in the propositional calculus; (20) and cannot form the components of arguments; (21) imperatives do not contrapose; (22) and cannot be conclusions; (23) or premises; (24) there are no analogues of entailments and truth where imperatives are concerned; (25) imperatives can be 'satisfied', but satisfaction is not the correct analogue of truth; (26) commands cannot imply other commands; (27) and are not incompatible with one another in the way in which moral judgements are; (28) the satisfactoriness of imperatives is also not an analogue of truth; (29) one alleged imperative argument is not valid; (30) one cannot say 'I conclude post that letter', though one can say 'I conclude that that letter ought to be posted'; reasons are not given for imperatives, but for the actions they enjoin; (31) there are reasons for moral judgements but these are reasons for the action that they say ought to be done; (32) what some moral judgements state is that there are reasons for (or against) performing some action, and so they are shown to be true by showing that there are reasons for doing something, not by showing that there are reasons for believing something.

ZYGMUNT ZIEMBIŃSKI

Uwagi do referatu Jonathana Harrisona „Dlaczego oceny moralne nie są imperatywami?”

W pełni zgadzam się z poglądem prof. Harrisona, iż można skonstruować system logiki deontycznej (choćby dlatego, iż wiele różnorodnych systemów logiki deontycznej już dotąd skonstruowano) oraz z jego tezą, iż zapewne nie jest możliwe zbudowanie logiki „imperatywów” w takim rozumieniu, jakie Autor ten temu terminowi nadaje.

Sądzę wszakże, iż należałoby dokonać pewnej reinterpretacji owej tezy. Nie jestem pewien tego, czy należycie rozumiem pojęcie „imperatywu” w rozprawie prof. Harrisona: mogą tu być pewne nieporozumienia związane z trudno dostrzegalnymi odcieniami znaczeniowymi języka pozaopisowego. Przytaczam definicję Harrisona w jej brzmieniu angielskim: „By 'imperative' I shall mean anything that can properly be expressed in the imperative mood”. A następnie: „The known species of imperatives include commands, requests, instructions, directions, and recipes”. Podana definicja „imperatywu” ma charakter morfologiczny — odnosi się do wyrażenia zawierającego czasownik w trybie rozkazującym. Może też jednak chodzić o to, iż myśl wyrażona w wypowiedzi zwanej „imperatywem” może być wyrażona w sposób właściwy tylko przy użyciu trybu rozkazującego. Niezbyt jest także jasne, jakie jest w aparaturze pojęciowej prof. Harrisona dokładne znaczenie terminów takich, jak „sąd moralny”, „prawo ludzkie”, „prawo moralne” i in.

Może więc najprościej dojść do uzgodnienia stanowisk, jeśli będzie mi wolno przedstawić podstawowe problemy dotyczące konstruowania logiki imperatywów i logiki deontycznej przy wykorzystaniu aparatury pojęciowej uporządkowanej w odmienny sposób.

Z punktu widzenia semiotyki wypowiedzi spełniają różnorodne role. Z punktu widzenia semantyki można traktować je jako wyrażenia spełniające rolę środka opisu jakichś określonych stanów rzeczy (i z tego punktu widzenia mogą być one określane jako wyrażenia prawdziwe czy

falszywe w klasycznym rozumieniu tych terminów). Natomiast z punktu widzenia pragmatyki wypowiedzi mogą ponadto (jeśli nie wyłącznie) spełniać rolę sugestywną, ekspresywną, performatywną itp.

Tak np. norma postępowania jest wyrażeniem sugerującym komuś takie a takie zachowanie w określonych okolicznościach (a co najmniej jest wyrażeniem nadającym się do spełniania takiej właśnie roli według reguł danego języka), ale ponadto może być również niekiedy wypowiedzią wyrażającą wolę normodawcy spowodowania takiego właśnie zachowania jakichś osób. Wypowiedź kształtu: „W sytuacji s podmiot x powinien spełnić czyn a ” czy też kształtu: „We wszelkiej sytuacji typu S wszelki podmiot typu X powinien spełnić odpowiedni czyn rodzaju A ” — niczego, bezpośrednio biorąc, nie opisuje. Tyle tylko, że fakt ustanowienia określonej normy przez normodawcę uważanego za podmiot racjonalny może być uznany za symptom określonego stanu rzeczy (jeśli np. racjonalny normodawca ustanawia normę, iż Jan powinien otworzyć okno, to jest to symptomem, że okno jest zamknięte, a co najmniej symptomem faktu, iż normodawca sądzi, że okno jest zamknięte w danej chwili). Pomijam w tej chwili sprawy dotyczące dyrektyw technicznych (teleologicznych) jako wymagające odrębnych rozważań.

Norma może być normą obowiązującą albo nie obowiązującą z pewnego przyjmowanego punktu widzenia, to znaczy być normą wiążącą albo nie wiążącą jej adresata jako norma moralna, prawna, religijna, obyczajowa, estetyczna itp. — lecz sama przez się niczego nie opisuje, a więc nie może być określana jako prawdziwa czy też fałszywa. Norma: „W sytuacji s podmiot x powinien czynić a ” sama przez się nie ma charakteru normy moralnej, prawnej, religijnej itp. — lecz może być kwalifikowana jako norma takiego czy innego rodzaju ze względu na wskazywane uzasadnienie jej obowiązywania. Pewna norma może być obowiązującą normą moralną, ale nie być obowiązującą normą prawną w danym kraju. Oczywiście zachodzi zasadnicza różnica między normą a zdaniem w sensie logicznym, stwierdzającym fakt, iż dana norma jest normą obowiązującą jako norma mająca należyte uzasadnienie takiego czy innego rodzaju.

Ogólnie biorąc są dwa podstawowe rodzaje uzasadniania mocy obowiązującej (jeśli ktoś woli — usprawiedliwiania norm), a mianowicie uzasadnienie tetyczne i uzasadnienie aksjologiczne.

Mówiąc, iż jakaś norma N jest normą obowiązującą ze względu na jej uzasadnienie tetyczne, mamy na myśli fakt, iż norma N została ustanowiona i dotąd nie została uchylona przez osobę czy inny podmiot, który ma władzę (w tym czy innym sensie tego terminu) nad adresatami owej normy.

Mówiąc, iż jakaś norma N jest normą obowiązującą ze względu na jej określone uzasadnienie aksjologiczne, mamy na myśli to, iż postępowanie nakazywane przez tę normę jej adresatom jest postępowaniem dobrym w świetle jakiejś oceny czy też, ujmując ścisłej, jest postępowaniem z jakiejś perspektywy najlepszym w danej sytuacji (odpowiednio — postępowanie zakazane jest postępowaniem złym).

Ta sama norma może mieć zarówno uzasadnienie tetyczne, jak i aksjologiczne, np. może być obowiązującą normą prawną ustanowioną w trybie należytej procedury legislacyjnej, a zarazem normą moralną ze względu na aprobatę moralną udzielaną na gruncie jakiejś moralności nakazywanemu przez ową normę postępowaniu.

Częstokroć, i to nawet nie tylko w języku potocznym, ale i w rozprawach filozoficznych, utożsamia się moc obowiązującą jakiejś normy z wartością logiczną, w szczególności prawdziwością owej normy. Usiłuje się w związku z tym konstruować logikę norm jako logikę zdań dotyczących mocy obowiązującej norm, lecz tego rodzaju próby nie doprowadziły jak dotąd do skonstruowania szerszej akceptowanych rachunków logiki norm na tej drodze.

Czymś odmiennym od zdania stwierdzającego obowiązywanie jakiejś normy jest zdanie deontyczne, stwierdzające, iż takie a takie zachowanie określonych podmiotów w określonych okolicznościach jest zachowaniem nakazanym czy zakazanym, dozwolonym (nie zakazanym) czy fakultatywnym (nie nakazanym) czy też zachowaniem indyferentnym z punktu widzenia danej normy czy też z punktu widzenia jakiegoś spójnego wewnętrznie systemu norm. O takim zdaniu można oczywiście orzekać, iż jest prawdziwe albo fałszywe.

Jeśli zdanie deontyczne jest zrelatywizowane do jakiejś normy uznawanej za normę obowiązującą, to mowa jest wówczas o zdaniu deontycznym w interpretacji mocnej. Jeśli natomiast nie rozważa się problemu czy dana norma (system norm) ma moc obowiązującą, to zdaniu deontycznemu nadaje się interpretację słabą.

Zdanie deontyczne brane w interpretacji mocnej, stwierdzające, iż jakieś postępowanie określonej osoby w określonych okolicznościach jest postępowaniem nakazanym czy też zakazanym, przekazuje nam w praktyce taką samą informację, jak norma uznawana za obowiązującą, choć charakter semiotyczny tych wypowiedzi jest zasadniczo odmienny. Tak więc np. norma: „W sytuacji s podmiot x powinien czynić c ” jest w praktyce równoznaczna ze zdaniem deontycznym: „Czyn c w sytuacji s jest x -owi nakazany” — a to mianowicie przy domyślnym dopowiedzeniu, że jest on nakazany przez (obowiązującą) normę poprzednio wskazanego kształtu. Należy przy tym zaznaczyć, iż mocna i słaba interpretac-

ja zdania deontycznego to całkiem inna sprawa niż odróżnianie w terminologii G. H. von Wrighta pojęcia *strong permission* oraz *weak permission* (które to rozróżnienie fińskiego akademika jest zresztą sprawą o wiele bardziej skomplikowaną).

Można skonstruować wiele różnych systemów logiki deontycznej, to jest logiki dotyczącej zdań deontycznych zrelatywizowanych do jakiejś normy czy systemu norm, jak np. OS i wiele później skonstruowanych systemów G. H. von Wrighta, systemy K_1 i K_2 Jerzego Kalinowskiego, system sylogistyki deontycznej Z. Ziemby z 1969 i z 1976 r. (ten ostatni interesujący jako system odniesiony do norm generalnych i abstrakcyjnych, a więc system z kwantyfikacją), aby poprzestać na przykładach z pamięci. Obszerną bibliografię prac z tej dziedziny opublikowali A. C. Conte i G. di Bernardo w 1977 r. Na pomysł konstruowania logiki deontycznej jako swoistego systemu logiki formalnej wpadli równocześnie G. H. von Wright i J. Kalinowski przeszło trzydzieści lat temu.

Ale pora wrócić do rozprawy prof. Harrisona. Sądzę — być może mylnie — po przeczytaniu jego rozprawy, iż według jego koncepcji „imperatyw” jest szczególnego rodzaju wypowiedzią performatywną (wypowiedzią spełniającą rolę performatywną), poprzez którą dokonuje się społecznego aktu ustanowienia normy. Tak więc tego rodzaju wypowiedź, wygłoszona w odpowiedniej sytuacji społecznej, ma charakter językowego aktu konwencjonalnego, takiego poprzez który określona norma postępowania uzyskuje uzasadnienie tetyczne. Rzecz oczywista, iż nie można mówić o związku logicznym między dwoma czynami ludzkimi, a więc nie może być związku logicznego między dwoma imperatywami. Pomijam dalsze możliwe sensy słowa „imperatyw”, można zresztą chyba mówić o imperatywach moralnych, ale w odniesieniu do jakiejś moralności heteronomicznej.

Niekiedy system logiki deontycznej, to znaczy system dotyczący zdań deontycznych, bywa interpretowany jako system logiki norm — i sądzą, iż *ought-expressions* w terminologii prof. Harrisona mają tego rodzaju charakter hybrydalny. Jest to całkiem zrozumiałe w świetle poprzednich rozważań i zresztą niektóre rachunki G. H. von Wrighta mają świadomie taki hybrydalny charakter.

Można także konstruować system logiki norm w pewien na pół sformalizowany sposób, opierając się na założeniu idealizującym, iż wszelkie normy jakiegoś spójnego systemu norm mają uzasadnienie aksjologiczne w pewnym spójnym wewnątrznie systemie wiedzy i ocen. Jeśli uznawać będziemy pewien wyjściowy zbiór norm mających uzasadnienie tetyczne, np. jakiś prymitywny system prawny oparty na tym, co ustanowił Rex I (aby posłużyć się *modus docendi* prof. H. L. A. Harta), czy też wydanych w należytym trybie aktach parlamentu, to zazwyczaj przyjmuje-

my też metodologiczną fikcję „racjonalności prawodawcy”, ustanawiającego wszelkie takie normy, które mają uzasadnienie aksjologiczne w jego systemie spójnych ocen oraz wiedzy dotyczącej skutków społecznych takiego czy innego postępowania podmiotów podlegających danemu normodawstwu. Jeśli więc do systemu mocą ustanowienia normodawcy należy norma N , to ze względu na założenie idealizujące racjonalności prawodawcy uznaje się też, że należy do tego systemu norm N_1 , mająca uzasadnienie aksjologiczne w tymże systemie wiedzy i ocen. Tego zaś typu reguły inferencyjne traktuje się z kolei, odwracając porządek pojęć, jako przejaw pewnego rodzaju „wynikania” normy z normy.

Można także konstruować pewne bardzo proste rachunki dotyczące norm kompetencji normodawczej, oparte w ostateczności na związkach ekstensjonalnych dotyczących zakresów zastosowania i zakresów normowania odpowiednich norm (K. Świrydowicz). Lecz są to problemy, o których trudno byłoby zwięźle mówić nie operując w tej chwili odpowiednimi tekstami prac, a zresztą są to sprawy niezbyt interesujące dla etyków, których cierpliwości nie mogę przecież nadużywać.