

\*

Wśród prac mających znaczenie dla problematyki etycznej, ale wykraczających już poza jej zasięg warto zasygnalizować w nr 4 artykuły: Ch. Morrisa, *Wartości problematyczne i nieproblematyczne a nauka*; Ernesta Topitscha, *Granice krytyki ideologii*; w nr 5 Arnolda M. Rose'a, *Metodologiczne znaczenie i normatywna wartość praw socjologicznych*, a w nr 6—7 bardzo interesujący szkic Paul Kurtza, *Neo-behawioryzm a nauki o zachowaniu*.

Zainteresowany czytelnik znajdzie również kilka prac dotyczących kwestii szczegółowych. W nr 3 A. Silberman pisze *Rozważania socjologiczne nad zagadnieniem ogólnej niechęci wobec intelektualistów*, w nr 5 G. Lennes zajmuje się problemem: *Gry strategiczne a działalność przypadkowa*, a Denis Szabo publikuje ciekawą pracę *Alienacje, bunt, nieprzystosowanie młodzieży: kilka nowych aspektów starego problemu*.

Każdy numer czasopisma zawiera interesujące notki bibliograficzne, a w nr 4 opublikowane zostały fragmenty z listów do Redakcji, przeważnie pióra autorów angielskich.

J. M.

## ARTYKUŁY O TREŚCI ETYCZNEJ W „PHILOSOPHY” (1965—1966)

W artykule D. Philippsa i H. Mounce'a, *On Morality's having a point* zwraca się uwagę na popularyzującą się tendencję do opierania powinności i dobra czynu na ludzkich potrzebach. Tendencję taką można zauważyć np. u P. Foot, M. Warnock i u M. Blacka. Jednakże zdaniem autorów jest ona w zupełności mylna, bowiem opiera się na jaskrawych nieporozumieniach.

Wprawdzie, jak to podkreślają autorzy, zasadniczą kwestią etyczną jest sprawa uzasadniania. A więc jeśli np. pragnie się wykazać powinność czynu, to należy być przygotowanym na potrzebę dowiedzenia ważności czynu, rozmiarów ewentualnych szkód wywołanych przez niespełnienie tego czynu itp. Właśnie ze względu na potrzebę tych rozważań można odróżniać argumentację moralną od perswazji.

Równocześnie jednak należy stwierdzić, że nie istnieje logiczny związek między zdaniami faktycznymi a zdaniami wartościującymi, bowiem zdania opisowe i zdania powinnościowe nie są ze sobą powiązane logicznie. Jeżeli zaś chodzi o naczelne zasady etyczne, to nie ma takiej metody, która pozwoliłaby racjonalnie wywieść je z jakichkolwiek danych empirycznych. Z tym faktem nie chcą się jednak pogodzić niektórzy etycy, starający się za wszelką cenę uzasadnić zasady naczelne. Czynią to zaś w ten sposób, że zasady te interpretują jako hipotezy, których wartość ma być sprawdzana przez odniesienie do pewnych zasad empirycznych np. do rachunku felycytologicznego. Wszak np. wedle Foota pewne jest to, że powinno się unikać cierpień. Jak jednak zauważają autorzy, te „niewątpliwe” zasady nie są wcale niewątpliwe dla każdego. I dlatego też nie każdy uzna za rzecz złą cierpienie czy uszkodzenie organizmu. Nie uznałby tego za zło św. Paweł, dla którego ze względu na oddanie się Bogu zło cielesne nie było złem. Nie sądziłby tak również Brentano, który, gdy stracił wzrok, uważał to za dobrodziejstwo, umożliwiające mu koncentrację nad kwestiami filozoficznymi. W tych wypadkach nie można wykazać ani św. Pawłowi, ani Brentanie, że cierpienie lub uszkodzenie organizmu jest złe.

Nie można również wykazać, że w rozważaniu dobra i powinności należy opierać się na analizie potrzeb. Z tych też powodów nie można wykazywać praktykującej katolicyzmu, że kontrola urodzin jest rzeczą dobrą.

Następnie autorzy podważają opinię, że wypowiedzi etyczne są hipotezami, które można weryfikować. Autorzy wykazują tu, że w ogóle nie ma zgody co do tego, co jest dobre i złe, a więc nie można weryfikować zasad etycznych. Samo zaś przekonanie o ich weryfikacji ma być dowodem racjonalistycznej symplifikacji. Twierdzenie bowiem, że istnieją sposoby wykazania dobra lub powinności czynu przez odwołanie się do oczywistości empirycznej, a więc niezależnej od różnorodności ludzkich opinii moralnych, jest radykalnie mylne. Nie ma tedy żadnej teorii dobra.

W omawianym roczniku znajdują się również dwa artykuły z historii etyki, z których jeden J. Daya omawia pojęcie sprawiedliwości i posłuszeństwa u Hume'a, *Hume on Justice and Allegiance*, a drugi W. Hardiego pojęcie ostatecznego dobra w etyce Arystotelesa, *The Final Good in Aristotle's Ethics*.

J. Day w swym artykule wyjaśnia i krytykuje humowską metodę badania, która w dużej mierze uzależniona jest od powszechnie znanej admiracji, jaką żywił ten filozof wobec modelu nauki Newtona. Autor stara się również przedstawić błędy, jakie popełnił Hume kierując się tą metodą. Błędy te są spowodowane przede wszystkim przez tendencję do odtworzenia wszystkich zasad natury ludzkiej, co prowadzi w rzeczywistości do dużych uproszczeń, a nawet do pewnego chaosu w interpretacji faktów.

Hardie natomiast stara się wykazać, że w systemie etycznym Arystotelesa nakładają się na siebie dwie niezgodne koncepcje celów. Jedną z nich nazywa Hardie koncepcją celu inkluzywnego, tzn. celu porządkującego i harmonizującego pragnienia i potrzeby, a drugą koncepcją celu dominacyjnego, tzn. celu określającego to, co jest specyficzne dla natury ludzkiej, a więc posługiwanie się rozumem. W artykule autor zastanawia się między innymi nad tym, czy Arystoteles zajmuje stanowisko egoistyczne w etyce. I właśnie ze względu na rozróżnienie dwóch typów celów można Arystotelesa nazwać bądź etykiem egoistycznym (ze względu na cel dominacyjny), bądź etykiem egocentrycznym (ze względu na cel inkluzywny).

W 1966 roku w „Philosophy” ukazało się kilka artykułów metaetycznych, historyczno-etycznych, a nawet jeden artykuł z pogranicza etyki normatywnej. Na wstępie przedstawię artykuły z dziedziny metaetyki. Należy do nich artykuł N. Copper, *Two Concepts of Morality*.

Na wstępie artykułu autorka stwierdza, że etycy rzadko zajmują się różnicą między „pozytywną” czy też „społeczną” etyką, a etyką „autonomiczną” lub „indywidualną”. To zaś sprawie, że kwestie etyczne o dużym znaczeniu mogą być lekceważone. Zadaniem artykułu jest, po pierwsze, wyjaśnić różnicę pomiędzy wspomnianymi pojęciami etycznymi, po drugie, wykazać, że żadne z tych pojęć nie jest nieuprawnione i wreszcie po trzecie, określić jakie miejsce powinny zajmować te pojęcia w racjonalnej etyce.

Jeżeli chodzi o etykę pozytywną lub społeczną to można ją rozważać bądź z „wewnętrznego punktu widzenia”, a więc wtedy, gdy członek plemienia Nawaho mówi, że nie powinno się spoglądać na swoją teściową, bądź z zewnętrznego punktu widzenia, gdy np. socjolog opisuje moralność Nawahów. W najnowszych pracach metodologicznych, np. u Searle'a, nie zawsze przestrzega się tego odróżnienia i niekiedy oscyluje się między zewnętrznym i wewnętrznym punktem widzenia.

Drugie pojęcie moralności, o którym jest mowa w artykule, a więc „etyka autonomiczna” dotyczy moralnej świadomości. Przy tym jest to etyka niezależna

od pozytywnej, społecznej etyki, która może wprawdzie koincydować z etyką społeczną, lecz również może być od niej odmienna. W etyce tej wyróżnia się dwa podejścia: krytyczne, jeżeli uzasadnia się wypowiedziane osądy moralne i bezpośrednio, jeżeli wypowiada się je bez powołania się na jakiegokolwiek zasady. Niektórzy etycy twierdzą, że sądy etyczne nie mogą być wypowiedziane bezpośrednio, ponieważ w każdym wypadku wypowiadając sąd stosujemy kryteria i musimy stosować je uniwersalnie. Stanowisko takie, które można znaleźć np. u Nowell-Smitha i Singera, nazywa autorka kryterionizmem, a stanowisko przeciwne antykryterionizmem. Autorka jest przy tym zdania, że niekiedy sądy moralne wypowiedzane są ze względu na kryteria, a niekiedy bezpośrednio, spontanicznie.

Następne zagadnienie dotyczy tego, które z podejść do etyki autonomicznej jest bardziej racjonalne — podejście krytyczne czy bezpośrednio. Racjonalność jest przy tym zdefiniowana jako taka procedura, która skuteczniej umożliwi uzyskanie celów za pomocą dobranych środków, aniżeli jakakolwiek inna procedura. Równocześnie jednak wiadomo, że głównym celem użycia sądów moralnych jest uzyskanie zgody w rozważanym przedmiocie, a więc w sprawie tego, co powinniśmy czynić. Zgoda ta jest niemożliwa przy spontanicznym użyciu sądów moralnych. Natomiast używając języka krytycznie, istnieje duża szansa, że zgoda ta jest możliwa. Dlatego też krytyczne podejście do etyki autonomicznej jest bardziej racjonalne.

Po rozstrzygnięciu tego zagadnienia, a więc po wyeliminowaniu jako nieracjonalnego podejścia spontanicznego, nasuwa się do oceny następna kwestia: czy bardziej racjonalne ze względu na decyzje moralne, jest podejście „społeczne”, „pozytywne” czy też podejście autonomiczne, choć krytyczne? Przy tym z jednej strony występuje tradycjonalizm etyczny, z drugiej zaś antytradycjonalizm. Tradycjonalści twierdzą, że zasady etyczne nie mogą być nagle porzucane, lecz co najwyżej można je stopniowo poprawiać. Natomiast antytradycjonalści przywiązują wagę do autonomicznych pojęć moralnych, a etykę tradycyjną uważają niekiedy za „zdegenerowaną”. Stanowisko to dominuje dziś w Oksfordzie i ma swych prekursorów w Sidgwicku, Prichardzie i Rossie. Zdaniem autorki obydwie te stanowiska są wartościowe, z jednej bowiem strony sądy etyczne są częścią tradycji i przyjęte są nierefleksyjnie. Ponadto myślenie etyczne nie może być umieszczone w próżni, wszak muszą być takie sądy, których już się nie uzasadnia — dostarcza ich tradycja. Z drugiej zaś strony sama tradycja jest wytworem ludzi, a więc także i pewnych decyzji prawodawców, filozofów itp. W ten sposób etyka autonomiczna oddziałuje na kształtowanie się etyki pozytywnej. Tak więc podejścia te, jeżeli nie brane w formie skrajnej, są godne uwagi. Na pytanie, która z tych etyk jest lepsza i którą wolimy, można odpowiedzieć jak dziecko: obydwie.

Drugim atrykulem o tematyce metaetycznej w omawianym roczniku jest E. Bonda, *Moral Requirement and the Need for Deontic Language*.

Na wstępie autor przedstawia etykę deontologiczną, a następnie przechodzi do obrony tej etyki przeciw najnowszym zarzutom.

Co się tyczy etyki deontologicznej, to jej zasady powinny być odróżnione od imperatywów i nakazów prawnych z dwóch powodów: zasady deontologiczne są ogólne i ponadto nie można znaleźć dla nich sankcji zewnętrznych. Jeżeli jednak chodzi o sankcje wewnętrzne dla zasad deontologicznych, to niektórzy filozofowie, np. Hobbes twierdzą, że sankcje takie można odnaleźć w elementarnych właściwościach ludzkiej natury. Stanowisko to spotkało się jednak z odprawą np. ze strony Pricharda.

W ostatnich latach u szeregu metaetyków można zauważyć tendencję do pojmowania etyki deontologicznej w duchu teleologicznym. Do tych metaetyków zalicza

autor P. Foot, E. Anscombe'a i P. Geacha. Wedle wymienionych tu metaetyków etyka deontologiczna powinna być zarzucona, bowiem, jak to pisze Anscombe, jest ona przeżytkiem religijnej, antyempirycznej etyki.

Takie właśnie oceny etyki deontologicznej są przedmiotem krytyki autora artykułu, w krytyce tej zwraca się uwagę np. na to, że pojęcie obowiązku ma sens także poza etyką religijną. Dalej autor wskazuje na szereg innych pojęć deontologicznych np. na poczucie powinności, winy, świadomości moralnej itp. i sugeruje, że pojęcia te nie mogą być wyrzucone z etyki, choć są to pojęcia deontologiczne.

Wreszcie autor przypuszcza szturm na pozycje teleologiczne wskazując na trudności tej etyki. A więc np. na to, że po odrzuceniu zasad deontologicznych nie można uzasadnić dostatecznie żadnej z zasad etycznych. Nie można tu uzasadnić nawet tego, że słuszniej jest postępować dobrze niż źle, sprawiedliwie niż niesprawiedliwie. Przy tym wszelkie uzasadnienia teleologiczne, a więc uzasadnienia, w których można odwołać się do potrzeb, zasad rozwoju, szczęścia itp. nie prowadzą do niczego i już od początku skazane są na niepowodzenie. Wszak jasne jest, że postępowanie dobre lub słuszne nie zawsze idzie w parze z postępowaniem zgodnym z zasadą szczęścia, z realizacją pragnień itp. Jeżeli zaś jest tak, to uzasadnienie dobra czynu przez powołanie się na te zasady jest nieporozumieniem. Czyn jest bowiem dobry lub słuszny dlatego, że jest dobry lub słuszny, a nie dlatego, że jest przyjemny lub zgodny z potrzebami.

Z pogranicza metaetyki, metaaksjologii i ogólnej metodologii, odnotujmy interesujący artykuł G. Hendersona, *Ought implies Can*.

W artykule autor występuje przeciwko rozpowszechnionemu przekonaniu, że zawsze powinność czynu jest implikowana przez możliwość jego realizacji. Przekonanie to w większości wypadków może okazać się słuszne, a więc bardzo często nie ma sensu wykazywać powinności takiego działania, którego podmiot moralny nie może w żadnym wypadku wykonać.

W pewnych jednak wypadkach powinność jest niezależna od możliwości. Na przykład zasada etyczna „nie pożądaj żony bliźniego swego” w pewnych wypadkach nie może być realizowana — nie można wszak nakazać sobie: „przestań myśleć o cudzej żonie”. Reguła moralna, jaka występuje w powyższym przykładzie jest zbliżona do reguły idealnej, która nie jest uzależniona od możliwości spełnienia nakazanych czynów. Tak więc reguła „nie pożądaj żony bliźniego swego” nie liczy się z niemożliwością całkowitego okiełznana „uczucia pożądania”. Reguły idealne spotyka się przy tym nie tylko w etyce, lecz także w aksjologii, w technologii itp. Można np. rozprawiać o regułach idealnych, jakie powinien spełniać dobry czołgista, dobry gracz w tenisa, dobry profesor filozofii itp. Jest jasne, że reguły te wcale nie liczą się z pełnymi możliwościami spełniania zaleconych wskazań.

Tak więc przekonanie, że powinność jest zawsze uzależniona od możliwości jest dogmatem, który należy jak najrychlej porzucić.

W omawianym roczniku „Philosophy” znajdują się dwa głosy polemiczne: jeden skierowany przeciwko najnowszemu próbom przywrócenia do życia teorii wyrażen performatywnych, a drugi dotyczy pewnych konsekwencji tezy Hare'a o preskryptywnej uniwersalności.

Artykuł L. W. Fergusona, *In Pursuit of Performatives* skierowany jest przeciwko próbom podjętym przez Chisholma i Blacka, zmierzających do przywrócenia do życia austinowskiej teorii wyrażen performatywnych. Zdaniem Fergusona próby te świadczą wyraźnie o tym, że ich autorzy nie rozumieją powodów, dla których Austin zarzucił swoją teorię. Jak wiadomo, głównym powodem zarzucenia tej teorii było nieprzewidywana trudność, uniemożliwiająca odnalezienie kryte-

rium wyróżniającego wypowiedzi performatywne spośród innych wypowiedzi. Przy tym w świetle analiz, jakie znajduje się u tych autorów, można się przekonać, że wszystkie wyrażenia języka mogą spełniać funkcję performatywną (a więc pewnego typu funkcję praktyczną) i dlatego nie ma sensu podział wyrażen języka na performatywne i nonperformatywne.

Z kolei J. Brunton w artykule *Restricted Moralities* zajmuje się oceną preskryptywnej uniwersalności Hare'a.

Zadaniem artykułu jest m.in. pokazanie pewnych konsekwencji tej tezy, w tym jej roli w odrzucaniu egoizmu jako stanowiska etycznego. Autor jest przy tym przekonany, że uproszczenia w koncepcji uniwersalności płyną stąd, że Hare zasugerował się analogiami, jakie zachodzą między stosowaniem języka deskryptywnego i języka preskryptywnego. Wreszcie na zakończenie podjęta zostaje próba wykazania, że zasada uniwersalna Hare'a jest pusta dlatego, że kwestia restrykcji uniwersalności w niektórych systemach etycznych nie została przedstawiona należycie.

Z dziedziny historii etyki ukazał się w omawianym roczniku artykuł D. Jonesa, *Freud's Theory of Moral Conscience*. Przewodnią myśl tego artykułu można ująć następująco: Freud używa kategorii etycznych do opisu pewnych zjawisk psychologicznych, co prowadzi do nieporozumień. Np. skoro zjawiska moralne są składnikiem *super-ego*, to świadomość moralna jest w zasadzie czymś złym, czymś niepożądanym i dlatego celem terapii jest uczynić człowieka mniej zależnym od jego *super-ego*, tzn. także uczynić go mniej moralnym. Krytyka Jonesa zmierza do tego, aby wykazać, że Freud popełnił błąd redukując moralność jedynie do sfery psychologicznej, do sfery *super-ego*.

W omawianym roczniku znajduje się również artykuł M. Boden, *Optimism*, poświęcony ocenie takich stanowisk, które przyjmują, że w świecie dominuje dobro nad złem. Autorka wychodzi od konstatacji takiego oto faktu: optymizm, choć budzi potajemną zazdrość, publicznie jest traktowany pogardliwie. Jednakże nie zawsze odnoszono się w ten sposób do optymizmu, były bowiem czasy, gdy optymizm cieszył się dużym uznaniem. Jakie są więc przyczyny krachu optymizmu? Wedle Boden optymizm był często popularyzowany przez religie, a więc wraz ze zmierzchem religii optymizm przechodzi swój kryzys. Następnie silny cios optymizmowi zadała filozofia nowożytna (od Hume'a do Sartre'a), zgodnie z którą stanowiska moralne są w najlepszym razie subiektywne, a w najgorszym irracjonalne. W tej sytuacji obrona optymizmu jest utrudniona. Dodatkowo jeszcze we współczesnej filozofii rozpowszechnia się stanowisko, że optymizm nie dysponuje żadnymi racjonalnymi argumentami i w związku z tym nie może być przedmiotem wartościowej dyskusji. Autorka nie solidaryzuje się z tym stanowiskiem, zanim jednak przedstawia swoje, przytacza szereg charakterystyk optymizmu, zarówno „właściwych, jak i niewłaściwych”. Do niewłaściwych zalicza np. optymizm psychologiczny, czyli inaczej mówiąc — ludzką dyspozycję optymistycznego reagowania na bodźce zewnętrzne.

Wedle Boden, każde właściwe pojmowanie optymizmu winno zawierać trzy elementy: pewne zdania faktyczne, kryterium wartości i ocenę faktów w świetle tego kryterium. W zależności od tych trzech elementów można mówić o różnych formach optymizmu. Jeżeli zaś jakiś system nie będzie zawierał któregoś z tych elementów lub jeżeli nie spełni warunku koherentności, to nie będzie to system optymistyczny.

W dalszej części artykułu autorka wykazuje, że systemy optymistyczne popełniają błędy w doborze i ocenie faktów. W związku z tym optymistyczne przepowiednie mają li tylko wartość pragmatyczną. Dlatego też te systemy optymistyczne,

które mogą być brane na serio, muszą starannie przeanalizować prawa społeczne i naturalne. Sama jednak analiza nie przyda się na wiele, gdy się zważy, jak różnie są interpretowane fakty. I tutaj staje się paląca kwestia kryteriów. Boden ilustruje różnorodność tych kryteriów np. na takich faktach: Spencer i Nietzsche uważali, że pożądanie władzy i tendencje agresywne prowadzą do dobra. Z kolei Bentham gloryfikował egoizm, a Sumner pisał „gdzież jest taki bogacz, który wyzyskuje innych? A gdyby się i znalazł, to gazety by to rozstrąbiły”.

Te wszystkie oceny powinny być uzasadnione, lecz na ogół są uzasadnione tylko częściowo. Np. zasadę, że przyjemność jest dobra uzasadnia się przecież przez powołanie się na pożyteczność przyjemności dla organizmu. Często jednak, wedle autorki, obserwuje się, że choć jakieś kryterium jest częściowo uzasadnione, to jednak stosowane jest niewłaściwie. Taka sytuacja ma miejsce np. u ewolucjonistów.

Ogólny wniosek wysnuty z analizy optymizmu jest następujący: systemy optymistyczne nie mogą być utrzymane, ale nie dlatego, że są optymistyczne, lecz dlatego, że są niedostatecznie uzasadnione.

*Stanisław Jedynak*

ZAWARTOŚĆ ETYCZNA „ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG”  
(roczniki 1965 i 1966)

Pojawienie się łączne 3 i 4 numeru kwartalnika „Zeitschrift für Philosophische Forschung” koincyduje z dwoma jubileuszami — 250 rocznicą śmierci Gottfrieda Wilhelma Leibniza i zamknięciem 20 rocznika tegoż kwartalnika. Pismo jest wydawane przez G. Schischkoffa (Monachium) przy współpracy O. Fr. Bollnowa (Tybinga), H. Heimsoetha (Kolonja), H. Kuhna (Monachium), L. Landgrebego (Kolonja) i F. Rintelna (Moguncja). To najpoważniejsze w NRF pismo filozoficzne utrzymuje współpracę z wszystkimi niemalże ośrodkami uniwersyteckimi Niemiec Zachodnich, a także z zagranicą (np. z M. Landmannem z Berlina, B. Russellem z Cambridge czy M. F. Fringsem z Pittsburga, USA). Recenzja niniejsza nie pretenduje do oceny dorobku filozoficznego 20-lecia, ani nawet do obrachunku z całością zawartych w piśmie artykułów o tematyce etycznej. Sprawozdanie ograniczy się do zasygnalizowania najistotniejszych szkiców z zakresu etyki, ze szczególnym uwzględnieniem teorii wartości w ciągu dwu ostatnich lat.

Wspomnianą rocznicę leibnizowską uczczono zamieszczeniem w podwojonym objętościowo numerze kwartalnika artykułów poświęconych wyłącznie autorowi *Teodycei*. Wśród nowych ocen Leibniza jest też miejsce na około 50-stronicową rozprawę poświęconą aspektowi etycznemu w twórczości filozofa. Werner Schneider z ośrodka badawczego Münster rozważa relację prawa natury i sprawiedliwości u Leibniza zapowiadając w następnym numerze kontynuację tych rozważań w postaci dalszego szkicu na temat prawa natury i etyki miłości.

Bez pretensji do wyczerpującego zrelacjonowania problematyki i zajęcia własnego stanowiska, spróbujmy zdać sprawę z zasadniczych wątków myślowych i związanych z nimi kłopotów autora podejmującego ten interesujący temat. Schneider czyni punktem wyjścia swych rozważań taką oto propozycję definicyjną, do-