

# Sprawozdania i recenzje

ETYKA 7, 1970

## KRYTYCYZM JAKO OBOWIĄZEK MORALNY

Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1968, ss. 190.

Ideą przewodnią książki jest postulat, aby wszelkie rodzaje przekonań podlegały krytycznej refleksji. Krytyczny racjonalizm to postawa przeciwstawiana przez autora różnym odmianom irracjonalizmu oraz dogmatyzmu, postawa, która — jego zdaniem — winna obowiązywać człowieka nie tylko w stosunku do twierdzeń empirycznych, lecz także w stosunku do ocen i norm.

Książkę swoją Albert zadedykował Karolowi Popperowi. Próbuje w niej pewne metodologiczne koncepcje Poppera (chodzi tu przede wszystkim o jego postulat obalalności twierdzeń) przenieść z praktyki naukowo-badawczej na teren pozanaukowy. Czy jest to próba udana i czy tego rodzaju próba w ogóle może być udana, wydaje się sprawą dyskusyjną.

Popper stwierdził w jednej ze swoich książek: „Etyka nie jest nauką. Ale choć etyka nie opiera się na racjach naukowych, to jednak istnieją pewne racje etyczne dla uprawiania nauki i afirmacji racjonalizmu” (s. 40). Pierwsze rozdziały swojej pracy Albert poświęca postawie metodologicznej uczonego, traktowanej zarazem jako postawa moralna. Jak wiadomo, w myśl reguł sformułowanych przez Poppera, przyjęcie hipotezy winno być poprzedzone krytycznym jej wypróbowaniem: należy szukać takich faktów, które by świadczyły nie za nią, lecz przeciwko niej; należy szukać argumentów, które by przemawiały raczej na jej niekorzyść niż na niekorzyść hipotez w stosunku do niej konkurencyjnych. Hipoteza wtedy dopiero zasługuje na przyjęcie, gdy została poddana tak rzetelnym próbom falsyfikacji, na jakie aktualny stopień rozwoju wiedzy pozwala.

Nawiązując do koncepcji Poppera, Albert postuluje, aby uczony bacznie wystrzegał się właściwej ludziom skłonności do dogmatyzowania posiadanej wiedzy, aby nie wygasał w nim twórczy niepokój. Jeśli potrzeba zadowolenia z wyników już osiągniętych zaczyna w uczonym górować nad owym twórczym niepokojem, zmuszającym do ciągłej konfrontacji przekonań z nowymi badaniami i do ciągłego wystawiania na krytykę tego, co już uchodzi za dobrze uzasadnione, nauka przestaje się rozwijać. Postawa otwarta i krytyczna to, zdaniem Alberta, pierwszy składnik etyki zawodowej uczonego.

Przypomnijmy, że u nas w Polsce podobne stanowisko reprezentował Kazimierz Ajdukiewicz: „Przy racjonalnej postawie, twierdzeń częściowo uzasadnionych nie wolno traktować jako prawd ostatecznych, pod żadnym warunkiem nieodwoływalnych. Przeciwnie, twierdzenia mające tylko częściowe uzasadnienie postawa racjonalna nakazuje traktować jako prowizoria, które może kiedyś trzeba będzie odwołać, jeśli dalsze poszukiwania dostarczą dowodu ich fałszywości. Otóż dogmatyzm metodologiczny w naszych czasach przejawia się najczęściej w tej postaci, że się twierdzenia posiadające tylko częściowe, choć dosyć silne uzasadnienia, traktuje jako prawdy ostateczne i nieodwoływalne, i że się samą niezgodność

pewnych poglądów z tymi twierdzeniami uznaje za wystarczającą podstawę do ich odrzucenia”<sup>1</sup>.

Max Weber, znany ze swoich maksymalistycznych wymagań wobec ludzi nauki, pragnął, aby badacz służył rozwojowi wiedzy w sposób tak bezinteresowny, „czysty”, że cieszyć go będzie każde nowe osiągnięcie, choćby to nowe osiągnięcie obalało wyniki całej jego dotychczasowej pracy i przyłączało je do rzędu faktów należących już tylko do historii rozwoju naszej wiedzy o świecie<sup>2</sup>.

W przedmowie zatytułowanej „Racjonalizm a zaangażowanie” Albert stwierdza, że zarówno pozytywizm, jak egzystencjalizm — kierunki filozoficzne odgrywające współcześnie dominującą rolę na Zachodzie — przyczyniły się do ostrego odgraniczenia od siebie dwóch dziedzin: faktów i wartości, wiedzy teoretycznej i podejmowania decyzji. Upowszechnił się pogląd, że postawa racjonalna nie sprzyja zaangażowaniu, zaangażowanie zaś musi mieć charakter irracjonalny. Autor przyznaje, że istnieją pewne postaci zaangażowania, które osłabiają władzę intelektualną; wypowiada się przeciwko „zaangażowaniu całkowitemu”, które uniemożliwia rzetelne poszukiwanie prawdy, jak również spokojny namysł nad właściwym rozwiązaniem problemów praktycznych; mówi o „zapale dla świętej sprawy”, który łatwo prowadzi do nietolerancji i fanatyzmu, do demonizowania oponenta, a nieraz także do terronu i przemocy. Wedle Alberta alternatywą takiego zaangażowania nie powinno być dążenie do aksjologicznej neutralności, jak to przyjmuje wielu współczesnych autorów, lecz zajęcie postawy krytycznego racjonalizmu, postawy, która cechować winna człowieka nie tylko w jego działalności poznawczej, lecz również w sferze jego aksjologii i praktyki życiowej. W sferze aksjologii — mówi autor — obowiązuje bowiem tak samo trzeźwy namysł, otwartość na różnorodne propozycje konkurencyjne oraz stała gotowość do przemyślenia dotychczasowych rozwiązań.

Kto przyjmuje postulat krytycznego racjonalizmu, ten — zdaniem autora — decyduje się na pewien styl życia. Wiara nie dopuszczająca argumentów krytycznych, jaką pochwalają religijne style myślenia, przestaje dla niego być cnotą. Obce mu jest wszelkie doktrynerstwo, obce myślenie w kategoriach ortodoksji, która dopuszcza przenikanie nowych elementów tylko w postaci reinterpretacji starych sformułowań, i oczywiście całkowicie obce pojęcie herezji. Wśród ludzi racjonalnie myślących, mówi Albert, pojęcie herezji nie może mieć w ogóle zastosowania. „Gdzie ślepe posłuszeństwo i niezachwiana wiara zyskują rangę najwyższych cnót, gdzie premiowana jest wierność dla podawanych przekonań nawet wbrew własnym wątpliwościom, gdzie własne wątpliwości nakazuje się tłumić, tam grożą wciąż na nowo straszliwe skutki fanatyzmu: inkwizycja w którejś z jej możliwych postaci” (s. 99).

Wedle autora nikt nie ma prawa do pewności, że jest w posiadaniu jedynie słusznej koncepcji ludzkiego życia oraz jedynie słusznego programu działania, wobec czego kontrpropozycje nie muszą być w ogóle brane pod uwagę ani traktowane poważnie. W działalności naukowej krytyczny racjonalizm wymaga, aby wystawiać hipotezy na konfrontację z faktami i aby zawsze być przygotowanym na to, że fakty przemówią za którąś z hipotez konkurencyjnych. W życiu społecznym natomiast krytyczny racjonalizm wymaga ciągłej wymiany myśli, rzetelnego rozważania alternatyw oraz niestosowania środków przemocy wobec głosicieli konkurencyjnych opinii. Aby tak rozumiany program krytycznego racjonalizmu mógł się upowszechnić, autor wypowiada się za metodami wychowawczymi, przy których wdrażanie

<sup>1</sup> K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. II, Warszawa 1965, s. 274.

<sup>2</sup> Por. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, w: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922.

do samodzielnego myślenia i uodpornianie na wszelkie rodzaje dogmatyzmu dominuje nad przekazywaniem szczegółowej wiedzy o tych czy innych zjawiskach.

Rozważając kwestię wpajania ludziom przekonań na temat moralnie dobrego i moralnie złego postępowania, Albert deklaruje się jako przeciwnik etycznych kodeksów. Jego zdaniem, decyzje w sprawach moralnych, zwłaszcza gdy chodzi o sytuacje nowe, wymagają od człowieka refleksji uwzględniającej konkretny spłot okoliczności, których swoistość nie może być z góry przewidziana. Dążenie do zupełnego systemu etycznego, który by uwzględniał zawczasu wszelkie rozstrzygnięcia, ma charakter utopijny, a ponadto zawiera elementy konserwatyzmu, ponieważ dogmatyzuje rozwiązania dotychczasowe i nie docenia możliwości znajdowania nowych, lepszych rozwiązań. Nowe sytuacje wymagają od jednostki wyobraźni oraz inwencji, których nie są w stanie zastąpić zbiory nawet najbardziej szczegółowo opracowanych reguł.

Zdaniem Alberta, nikt nie wynalazł i — wbrew zapalonym entuzjastom — nie może wynaleźć recepty na zbawienie świata, na uwolnienie społeczeństw od wszelkiego zła. Można i należy wiele dziedzin ludzkiego życia udoskonalić, ale trzeba sobie rzetelnie zdać sprawę, że stworzenie raju na ziemi nie jest możliwe. Niemniej jednak snucie utopijnych wizji, będące wyrazem najszlachetniejszych maksymalistycznych pragnień, może pełnić pozytywne funkcje, przypominając o przepaści między marzeniem a rzeczywistością, co bywa niezbędnym warunkiem podjęcia reformatorskich wysiłków. Nosząc w sobie obraz idealnego świata — mówi Albert — działacz winien zarazem być trzeźwym realistą i pamiętać, że nie wszystko, co jest niewątpliwie cenne, może być osiągnięte bez jednoczesnego wyzwalania niewątpliwego zła. Zachować jedne wartości można często tylko kosztem innych. Działanie wymaga więc wyboru między wartościami — i często nie jest bynajmniej sprawą oczywistą, którym wartościom w danej sytuacji należy dać pierwszeństwo. Dlatego też działacza obowiązuje obok wnikliwej analizy konkretnych sytuacji również uważne wysłuchanie stron przemawiających na rzecz każdej z możliwych alternatyw, co pozwoli mu uchronić się przed pochopnymi decyzjami.

\*

Po zarysowaniu głównych idei normatywnych książki Hansa Alberta przechodzę do krytycznego omówienia pewnej kwestii zajmującej w jego wywodach ważne miejsce. Otóż osobny paragraf poświęca on sprawom uzasadniania przekonań etycznych, zaś w pozostałych częściach książki wiele razy do tego tematu powraca, reprezentując koncepcje, które mogą budzić metodologiczne zastrzeżenia.

Jak wiadomo, wśród specjalistów nie ma zgody w zakresie rozwiązań metodologicznych problemów etyki; różne kierunki metaetyczne znajdują swoich zwolenników. Przekonania metaetyczne autora nie są w tej książce wyłożone na tyle systematycznie (a może i na tyle jasno), aby można było ustosunkować się do nich z całą stanowczością. Tekst upoważnia chyba jednak do przypuszczenia, że w pewnej kwestii teoretycznej autor nie ma racji.

Albert stwierdza, że współcześnie licznych zwolenników ma stanowisko metodologiczne, jakie swego czasu zadeklarował Max Weber: nauka może pełnić doniosłą rolę w rozwiązywaniu problemów normatywnych, ale rola jej jest ograniczona — polega ona na wskazywaniu skutecznych środków do osiągnięcia już postawionych celów. Jeżeli natomiast chodzi o naczelne założenia aksjologiczne (*letzte Wertaxiome*), to naukowa refleksja może pomóc ujawnić je, uświadomić

i sprecyzować, dzięki czemu zrozumiałe stają się konkretne decyzje podejmowane ze względu na te założenia, do nich samych jednak nie mogą się już odnosić racjonalne argumenty. Jak referuje Albert, Weber traktował przeciwstawne założenia aksjologiczne jako pewnego rodzaju manifesty wiary, które człowiek akceptuje lub odrzuca, nie odwołując się do nauki. Weber uważał też, że skoro nie można przytoczyć racjonalnych przesłanek na poparcie własnego programu etycznego, przesłanek pozwalających wykazać wyższość teoretyczną lub logiczną własnego stanowiska nad programami konkurencyjnymi, to trzeba zaakceptować pluralizm postaw moralnych, przyznając przedstawicielom odmiennych stanowisk to samo prawo do autonomii sumienia, jakiego się oczekuje dla siebie.

Za szeroko pojmowaną zasadą tolerancji opowiada się również Albert. Polemizuje on jednak z Weberem w kwestii owych naczelných założeń. Nie zgadza się, aby człowiek myślący racjonalnie mógł traktować jakiegokolwiek przekonania — choćby to była niewielka liczba podstawowych przesłanek moralnych — jako nie podlegające obalaniu manifesty wiary.

Wspomniałem już, że Albert próbuje postulat krytycyzmu Poppera i jego koncepcję obalalności twierdzeń empirycznych przenieść na teren etyki. Pragnie, aby również oceny i normy były traktowane jako „hipotezy”, co w tym kontekście znaczy: jako prowizoria, przekonania, z których może trzeba będzie w świetle nowych danych zrezygnować, przy czym postulat ten odnosi się do wszelkich ocen i norm. Otwartość postawy polegać ma m.in. na tym, że się przyjmuje jako możliwe „wynaalezienie” (autor używa tu rzeczywiście słowa *Erfindung*, s. 78) nowych idei moralnych, które sprawią, że to, co dotychczas uchodziło za oczywiste, przestanie za takie uchodzić.

Albert mówi o niebezpieczeństwach związanych z poszukiwaniem jakichkolwiek ostatecznych punktów odniesienia w procesie argumentacji — obojętne, czy będą to intuicje, czy naczelne założenia aksjologiczne, czy podstawowe reakcje oceniające, traktowane na wzór elementarnych danych empirycznych w nauce. Wszelkie urywanie ciągu uzasadnień prowadzi, jego zdaniem, do dogmatyzmu, ów ostateczny punkt odniesienia stanowi bowiem pewnik traktowany tak, jak gdyby nie mógł on już podlegać zakwestionowaniu. Jeśli ktoś uznaje jakieś swoje przekonanie za ostateczne założenie (*letzte Voraussetzung*), deklaruje tym samym, że odmawia dalszej dyskusji nad nim i że nie ma zamiaru z niego zrezygnować, niezależnie od argumentacji oponenta.

W swoich ogólnych wywodach na temat uzasadniania Albert pisze o istotnych kłopotach związanych z poszukiwaniem ostatniego ogniwa uzasadniającego. Uwzględni tu trzy możliwości: 1) *regressus ad infinitum*, poszukiwanie coraz dalszych uzasadnień, ciągnące się w nieskończoność, czego oczywiście nikt nie jest skłonny zaakceptować; 2) błędne koło w uzasadnianiu — praktyka również nie do przyjęcia; 3) urwanie ciągu uzasadnień w jakimś określonym miejscu. Ten trzeci rodzaj postępowania, praktykowany powszechnie, nie natrafia na ogół na sprzeciw; Albert jednakże zgłasza w stosunku do niego zastrzeżenia, ponieważ owo miejsce, na którym tok uzasadniania się urywa, ustanawiany jest — jego zdaniem — dowolnie: zawsze przecież pozostaje jeszcze możliwość dalszego sensownego pytania „a właściwie dlaczego?” Ostatnie ogniwo w łańcuchu uzasadnień — mówi Albert — ludzie traktują jako coś, czego prawdziwości lub słuszności można być pewnym, co już nie wymaga uzasadnienia, a więc jako dogmat. Nasza praktyka uzasadniania kończy się zatem na odniesieniu do dogmatu: *de principiis non est disputandum* (s. 34). „Wrażenie, że muszą istnieć jakieś «ostateczne» założenia, które jako takie nie podlegają krytyce, mogło powstać tylko na skutek fascynacji metodą

aksjomatyczną, która wszak właśnie zmierza do stworzenia takich założeń" (s. 74). Klasyycznej idei poszukiwania racji dostatecznej autor próbuje przeciwstawić „ideę krytycznego sprawdzania, krytycznej dyskusji wszelkich wypowiedzi przy użyciu racjonalnych argumentów" (s. 35).

Przedstawiona tu koncepcja Alberta wydaje mi się niesłuszna z następujących względów. Pojęcie aksjomatu jest pojęciem metodologicznym. Kto przekonany jest, że można uporządkować zespół uznawanych przez siebie norm moralnych wedle zachodzących między nimi związków logicznych, otrzymując w ten sposób system o budowie zbliżonej do systemów dedukcyjnych (czyli zbiór założeń naczelných, owych „aksjomatów", oraz szereg norm pochodnych, związanych z normami naczelnymi stosunkiem wynikania), ten przyjmuje tylko tyle: normy naczelne to normy nie będące następstwem logicznym (lub „quasilogicznym") żadnej innej normy głoszonej w ramach danego systemu aksjologicznego, natomiast będące racją logiczną szeregu innych norm w ramach tego systemu. Z kolei pojęcie dogmatu, jakim autor operuje, należy u niego wyrazić do kategorii psychologicznej: dogmat to przekonanie, którego człowiek nie ma zamiaru wystawiać na krytykę i z którego nie ma zamiaru w żadnym wypadku zrezygnować. Autor utożsamia pojęcie aksjomatu z pojęciem dogmatu, co — moim zdaniem — czyni w sposób nieuprawniony. Nie ma żadnej konieczności, aby zarysowane stanowisko metodologiczne pociągało za sobą postawę dogmatyczną. Można traktować jakąś zasadę moralną jako swoje założenie aksjologiczne, zachowując żywe zainteresowanie dla cudzych założeń i gotowość do wielokrotnego pytania siebie: a może tamten człowiek reprezentuje program moralnie lepszy niż ja? Można też — rzecz jasna — w ciągu życia wielokrotnie zmieniać swoje naczelne założenia.

Mimo że zmiana aksjologicznych założeń jest możliwa, trudno — moim zdaniem — dopatrzeć się analogii, w każdym razie tak daleko idącej analogii między obalalnością hipotez empirycznych a „obalalnością" norm, o jakiej mówi autor. Obalalność hipotez służy wartości w uprawianiu nauki bezspornej, nie kwestionowanej: coraz lepszemu wyjaśnianiu zjawisk. Przymierzanie hipotezy do faktów decyduje o jej przyjęciu lub odrzuceniu. Poprzez kolejne obalanie hipotez dokonuje się postęp nauki. A jak jest z normami? Autor stwierdza: „Zadanie filozofii moralnej nie polega na tym, aby aktualnie uznawaną etykę podbudowywać wątpliwymi uzasadnieniami w celu wzmocnienia jej pozycji w ludzkiej świadomości oraz powiązania jej z aktualną sytuacją społeczną. Winna ona tę etykę poddawać krytycznej analizie, wskazywać jej wady i przyczyniać się do jej udoskonalenia" (s. 75). Zwróćmy jednak uwagę, że postęp nauki rozumiany jest w sposób dość jednolity, podczas gdy postęp etyki rozumiany jest bardzo różnie. Ideę postępu, która przyświeca Albertowi, ideę, w której ważnym składnikiem jest „oszczędzanie cierpień niepotrzebnych" oraz „harmonizowanie ludzkich dążeń"<sup>3</sup>, umiałabym traktować tylko jako założenie aksjologiczne autora, jako jego „moralny aksjomat", jako swego rodzaju „manifest wiary", który przy rozporządzaniu adekwatną wiedzą o świecie i przy stosowaniu logicznie nienagannych sposobów rozumowania można przyjąć, ale można także odrzucić. Możliwe jest przecież sformułowanie przeciwstawnych idei postępu, z których każda będzie w takiej samej sytuacji metodologicznej, choć różnić się one będą w punkcie tak dla nas istotnym — w swojej wartości moralnej. Rolę wiedzy empirycznej dla etyki autor upatruje m.in. w rozstrzygnięciu problemu realizowalności stawianych celów. Słuszne to sta-

<sup>3</sup> Autor w swojej pracy *Ethik und Meta-Ethik* („Archiv für Philosophie" 1—2, 1961) wyłożył kryteria pozwalające — jego zdaniem — odróżnić etykę lepszą od gorszej.

nowisko, trzeba jednak pamiętać, że realizowalne mogą być cele jaskrawo przeciwnostawne — a który z nich wybierzemy, to sprawa moralnej decyzji.

Zauważmy z kolei, że sam prowizoryczny charakter norm, na który tak wielki nacisk kładzie autor, sama „obalalność” wszelkich, a więc i podstawowych przekonań aksjologicznych, służyć może najrozmaitszym tendencjom. Zmiana przekonania moralnego bynajmniej nie zawsze bywa tego rodzaju, że sam autor zechciałby ją uznać za zmianę na lepsze, za postęp.

Książkę swoją Albert napisał tak, jak gdyby wierzył, że moralność można oprzeć na samym „krytycznym racjonalizmie”, choć z innych jego prac wiadomo, że nie reprezentuje takiego przekonania. Jakkolwiek sympatyczny jest jego program kształtowania ludzi na jednostki wszechstronnie pozbawione fanatyzmu, dogmatyzmu i poczucia nieomylności, program ten tylko częściowo sugeruje moralistom wartości, które chciałoby się polecić ich uwadze. Tak doniosła w dziedzinie moralnej zwykła ludzka dobroć, wrażliwość na cudze cierpienie, jest niezależna od programu „krytycznego racjonalizmu”, choć z drugiej strony trzeba przyznać, że istnieje pewien związek faktyczny między postawą krytycyzmu w etyce a łagodzeniem obyczajów. Mimo wszystko jednak krytycyzm w etyce nie pełni roli równorzędnej z krytycyzmem w nauce. Krytycyzm w etyce może nie prowadzić do dobroci, natomiast krytycyzm w nauce zbliża do prawdy.

Ija Lazari-Pawłowska

#### ANALIZA ETYKI XX-WIECZNEJ

George C. Kerner, *The Revolution in Ethical Theory*, Oxford at the Clarendon Press, 1966, ss. 254.

Autor recenzowanej książki postawił sobie dwa zadania — z jednej strony przedstawić główne etapy rewolucji w etyce, która — jego zdaniem — ma miejsce od czasu wystąpienia G. E. Moore'a, z drugiej zaś strony określić, w jakim kierunku rozwój ten zmierzał. To drugie zadanie ujął autor dwuplanowo — badał więc ewolucję metod badawczych stosowanych w etyce dwudziestowiecznej (ściślej — myśli metaetycznej i to wyłącznie anglosaskiej, tą bowiem autor jedynie się zajmuje i tę jedynie uważa za godną miana teorii etycznej), a także ewolucję merytorycznych koncepcji z zakresu tej dyscypliny.

Rozpocznijmy od pierwszej sprawy. Przełom w metodach uprawiania etyki datuje się, zdaniem autora, od 1903 r., w którym ukazało się głośne dzieło Moore'a *Principia Ethica*. Moore zadanie etyki pojmował jeszcze na sposób tradycyjny — jako poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: „Co to jest dobro?”. Nie sposób pojmowania zadań etyki zdecydował jednak o wpływie Moore'a na etykę współczesną. O jego wpływie nie przesądziła też odpowiedź na owo pytanie: że bycie dobrem to jakaś pozanaturalna własność poznawalna na drodze intuicji; odpowiedź ta bowiem, jak niejednokrotnie wykazywano, nie wytrzymuje krytyki. O roli Moore'a w etyce XX wieku zadecydowała stosowana przezeń metoda badawcza, nowy sposób szukania odpowiedzi na tradycyjne pytanie „Czym jest dobro?” Autor *Principia*