

723
P.A.N.

0723 PAN

ETYKA

TYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII POLSKIEJ AKADEMII NAUK



WARSZAWA 1973

Lp 176

ETYKA

INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII POLSKIEJ AKADEMII NAUK

11

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE – WARSZAWA 1973

Komitet Redakcyjny

Henryk Jankowski (redaktor naczelny), Ija Lazari-Pawłowska, Marek Fritzhand, Mieczysław Michalik, Adam Podgórecki, Stanisław Soldenhoff, Zbigniew Szawarski (sekretarz redakcji)

10724

Adres Komitetu Redakcyjnego

Zakład Etyki, Instytut Filozofii UW,
Krakowskie Przedmieście 3, p. 15
00-326 Warszawa



Przeł
26.VI.73
PAN

Printed in Poland

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE
WARSZAWA 1973

Wydanie I. Nakład 700 + 110 egz. Ark. wyd. 16,0. Ark. druk. 14,25.
Papier druk. sat. III kl. 80 g, 70 × 100. Oddano do składania
w październiku 1972 r. Podpisano do druku w maju 1973 r. Druk
ukończono w maju 1973 r. Zam. 341/72. N-15. Cena zł 48.—

WROCLAWSKA DRUKARNIA NAUKOWA

SPIS TREŚCI

I. Lazari-Pawłowska, Słowo wstępne	7
----------------------------------------------	---

ARTYKUŁY

Ch. L. Stevenson, Omylność etyczna	13
R. M. Hare, Sąd moralny	29
W. K. Frankena, O definiowaniu sądów, zasad i kodeksów moralnych	45
R. B. Brandt, Czy wybór systemu moralnego powinien być bezstronny?	57
R. E. Bales, Czego należy oczekiwać od utilitaryzmu czynów?	87
Ch. Perelman, Usprawiedliwienie norm	111
M. G. Singer, Metaetyka a istota etyki	121
H. Albert, Problem neutralności metaetyki	127
J. Ladd, Współzależność analizy etycznej i etyki	139
Alf Ross, Idea czystości nauki a nauki społeczne	159
A. Edel, Miejsce wiedzy empirycznej w etyce	173

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

J. Wróblewski, Problem złudzenia naturalistycznego (G. Carcaterra, <i>Il problema della fallacia naturalistica</i>)	191
J. Kmita, Logika ocen (A. A. Iwin, <i>Osnowanija logiki ocenok</i>)	197
Z. Ziemia, Obowiązek i wielość światów (R. Hilpinen (ed.), <i>Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings</i>)	206
S. Rainko, Nauka i moralna odpowiedzialność uczonych (P. Weingartner, G. Zecha (eds), <i>Induction, Physics and Ethics</i>)	218
B. Suchodolski, Nauka o człowieku (S. Moravia, <i>La scienza dell'uomo nel settecento</i>)	224

СОДЕРЖАНИЕ

И. Лазари-Павловска, Введение	9
-----------------------------------------	---

СТАТЬИ

Ш. Л. Стивенсон, Этическая ошибочность	28
Р. М. Гер, Моральное суждение	42
У. К. Франкена, Об определении суждений, принципов и моральных кодексов	56
Р. Б. Брандт, Должен ли выбор моральной системы быть беспристрастным?	84
Р. Э. Бейльс, Чего надо ожидать от утилитаризма поступков?	107
Х. Перельман, Оправдание норм	118
М. Г. Сингер, Метаэтика и суть этики	125
Г. Альберт, Проблема нейтральности метаэтики	138
Д. Ладд, Взаимозависимость этического анализа и этики	157
Альф Росс, Идея «чистоты науки» и общественные науки	170
А. Эдель, Место эмпирического знания в этике	189

РЕЦЕНЗИИ И ОТЧЕТЫ

Й. Врублевски — G. Carcaterra, <i>Il problema della fallacia naturalistica</i>	191
Й. Кмита — А. А. Ивин, <i>Основания логики оценок</i>	197
З. Земба — R. Hilpinen (ed.), <i>Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings</i>	206
С. Раинко — P. Weingartner, G. Zecha (eds), <i>Induction, Physics and Ethics</i>	218
Б. Суходольски — S. Moravia, <i>La scienza dell'uomo nel settecento</i>	224

CONTENTS

I. Lazari-Pawłowska, Introductory Note	11
--------------------------------------------------	----

ARTICLES

Ch. L. Stevenson, Ethical Fallibility	28
R. M. Hare, Moral Judgment	43
W. K. Frankena, On Defining Moral Judgments, Principles, and Codes	56
R. B. Brandt, Should the Choice of a Moral System Be Impartial?	84
R. E. Bales, What Do We Expect of Act-Utilitarianism?	108
Ch. Perelman, The Justification of Norms	118
M. G. Singer, Metaethics and the Nature of Ethics	125
H. Albert, The Problem of Neutrality of Metaethics	138
J. Ladd, The Interdependence of Ethical Analysis and Ethics	157
Alf Ross, The Idea of Purity of Science and the Social Sciences	171
A. Edel, The Place of Empirical Knowledge in Ethics	190

BOOK REVIEWS

J. Wróblewski — G. Carcaterra, <i>Il problema della fallacia naturalistica</i>	191
J. Kmita — A. A. Ivin, <i>Osnovaniya logiki otsenok</i>	197
Z. Ziemba — R. Hilpinen (ed.), <i>Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings</i>	206
S. Rainko — P. Weingartner, G. Zecha (eds), <i>Induction, Physics and Ethics</i>	218
B. Suchodolski — S. Moravia, <i>La scienza dell'uomo nel settecento</i>	224

SŁOWO WSTĘPNE

Metaetyka, która jako wyodrębniona nauka powstała w ciągu ostatnich trzydziestu lat, dorobiła się już bardzo obszernej literatury. Przedmiotem jej badań jest etyka normatywna. Metaetyka odpowiada na pytanie, jaki charakter mają wypowiedzi formułowane przez moralistę, oraz jak moralista na ich rzecz argumentuje. Jest ona zatem, podobnie jak każda nauka o nauce, dyscypliną drugiego stopnia. Niekiedy jej przedstawiciele stawiają sobie zadania normatywne, głosząc, jakiego rodzaju racjami moralista powinien popierać swoje postulaty.

Problemy metaetyki to w dużej mierze problemy zasadności głoszonych przekonań moralnych oraz możliwości rozstrzygnięcia moralnych kontrowersji. Problemy te interesują — rzecz jasna — nie tylko specjalistów, lecz szeroki krąg osób, które refleksyjnie podchodzą do spraw dobra i zła.

Redakcja „ETYKI” postanowiła przygotować specjalny numer poświęcony metaetyce, prosząc tym razem o wypowiedzenie się zagranicznych przedstawicieli tej dyscypliny. W listach do autorów sugerowaliśmy zajęcie się w pierwszej kolejności następującymi zagadnieniami:

1. Jakie znaczenie ma rozwój wiedzy empirycznej dla etyki normatywnej?
2. Jak można uzasadnić przekonania moralne?
3. Jaką definicję moralności (sądu moralnego, normy moralnej) można uznać za szczególnie trafną lub przydatną?

Dopuszciliśmy jednak również wypowiedzenie się na każdy inny temat z zakresu metaetyki, który dany autor traktuje jako doniosły.

Numer, który oddajemy do rąk Czytelników, zawiera nadesłane do redakcji artykuły. Problematyka ich obraca się głównie wokół sugerowanych przez nas tematów, należących do podstawowego repertuaru metaetyki. Okazało się jednak, że w ostatnim czasie pewien nowy problem przyciągnął uwagę specjalistów — jest nim problem metodologicznej pozycji samej metaetyki, jej aksjologicznej neutralności oraz jej wielorakich powiązań z etyką normatywną. Czytelnik znajdzie w tym tomie również rozważania na temat związku między wiedzą społeczną a realizacją określonych wartości w działaniu.

Publikowane przez nas artykuły są świadectwem utrzymującej się rozbieżności stanowisk wśród specjalistów. Metaetyka w żadnej z ważniejszych swoich kwestii nie doczekała się dotąd zgodnych opinii. Mamy nadzieję, że artykuły zawarte w niniejszym tomie zachęcą Czytelników do dalszych studiów i przemyśleń.

Autorom dziękujemy za cenną dla nas współpracę.

Ija Lazari-Pawłowska

ВВЕДЕНИЕ

Метаэтика, которая как обособленная наука возникла в течение последних тридцати лет, обогатилась уже очень широкой литературой. Предметом ее исследований является нормативная этика. Метаэтика отвечает на вопросы, какой характер имеют суждения, сформулированные моралистом, а также как моралист их мотивирует. Таким образом она, как и всякая другая наука о науке, является дисциплиной второй степени. Иногда ее представители ставят себе нормативные задачи, какого рода аргументами моралист должен обосновывать свои убеждения.

Проблемы метаэтики — это в большой степени проблемы обоснованности превозглашаемых моральных убеждений, а также возможности решения моральных разногласий. Эти проблемы интересуют, конечно, не только специалистов, но и широкий круг людей, которые размышляют о вопросах добра и зла.

Редакция „ЭТИКИ“ решила подготовить специальный номер, посвященный метаэтике, и на этот раз обратилась с просьбой к иностранным представителям этой дисциплины высказаться на эту тему. В письмах авторам мы предложили заняться в первую очередь следующими вопросами:

1. Какое значение имеет развитие эмпирических знаний для нормативной этики?
2. Как можно обосновывать моральные убеждения?
3. Какое определение морали (морального суждения, моральной нормы) можно считать особенно меткой или полезной?

Мы допустили также высказывания и на любую другую тему из области метаэтики, если данный автор считает ее важной.

Номер, который мы отдаем в руки Читателям, содержит, полученные редакцией, статьи. Их проблематика в основном касается предлагаемых нами тем, принадлежащих к основному репертуару метаэтики. Однако, оказалось, что в последнее время одна новая проблема всё больше обращает на себя внимание специалистов. Это проблема методологической позиции самой метаэтики, её аксиологической нейтральности, а также проблема её разнообразных связей с нормативной этикой. Читатель найдёт в этом номере также размышления на тему связи между общественным познанием и осуществлением определённых ценностей в действии.

Публикуемые нами статьи являются доводом постоянных расхождений в мнениях специалистов. Метаэтика ни в одной из своих важнейших проблем до сих пор не добилаь согласованных взглядов. Мы надеемся, что статьи, представленные в настоящем номере, поощрят Читателя к дальнейшим исследованиям и размышлениям.

Мы благодарим Авторов за ценное для нас сотрудничество.

Ия Лазари-Павловзка

INTRODUCTORY NOTE

Metaethics has emancipated into an independent discipline in the last thirty years only but it has already acquired a considerable literature. Its subject is normative ethics. Metaethics answers the question: what is the specific character of the moralist's utterances and how does he argue for them? Thus, like any other "science of science", metaethics is a second-order discipline. Sometimes normative tasks are put up too, for instance when the moralist is advised on what reasons should he adduce in support of his norms.

The problem of metaethics include largely those of the validity of moral beliefs and the possibility of settling moral disagreements. Of course such problems are of interest not only to specialist but to anyone reflecting upon the questions of good and evil.

The editors of "ETYKA" have decided to publish a special issue concerned with metaethics, an a number of foreign authors have been asked for contributions. In our letters to the contributors we suggested the following problems to be studied first:

- 1. What significance for normative ethics has the development of empirical knowledge?*
- 2. How can moral beliefs be justified?*
- 3. What definition of morality (moral judgement, moral norm) is especially adequate or useful?*

Authors were free to write on any other metaethical problem if they thought it to be significant.

The papers submitted to us are included in this issue. Their problems correspond largely to the suggested topics and all are among the basic set of metaethical questions. It has appeared, though, that a new problem has been recently attracting the attention specialists: the methodological status of metaethics itself, its axiological neutrality, and its diverse interrelations with normative ethics. The reader will also find considerations of how the knowledge of social phenomena may affect the realization of definite values in action.

The papers published in this issue give evidence of the persisting disagreement on metaethical problems. In none of its major issues can metaethics enjoy full agreement of all those studying it. We hope that the articles included in this volume will encourage further reading and reconsideration of different problems.

The kind collaboration of all authors is gratefully acknowledged.

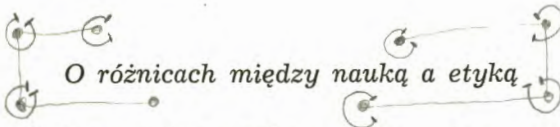
Ija Lazari-Pawłowska

CHARLES L. STEVENSON

Omyłność etyczna

Wprowadzenie

Celem niniejszej pracy jest rozwinięcie o krok dalej tej koncepcji etyki, którą opracowałem przed kilku laty. Muszę zatem rozpocząć od krótkiego wyłożenia, jaka to jest koncepcja. W szczególności wyjaśnić muszę, w jaki sposób odróżniam etykę normatywną od nauki. Temu zostanie poświęcony pierwszy paragraf pracy; proszę więc o cierpliwość tych czytelników, którzy zapoznali się z moimi poglądami uprzednio. W pozostałych trzech paragrafach podejmę zasadniczy temat — problem omyłności etycznej. Mam nadzieję, że uda mi się wykazać, iż moja koncepcja etyki znajduje dlań właściwe miejsce.



Zasadnicza różnica między nauką i etyką polega, moim zdaniem, na odmiennym użyciu języka. Z grubsza chodzi o to, że zdanie naukowe wyraża przekonanie wypowiadającego i nakłania innych, by to przekonanie podzielali; zdanie etyczne natomiast, mimo że różnorodnie powiązane z przekonaniem, przede wszystkim wyraża postawę wypowiadającego się i wzywa innych, by zajęli również taką postawę. Bliższe wyjaśnienia tego problemu podam później.

Nie ma chyba wątpliwości, że zdanie naukowe wyraża przekonanie wypowiadającego, ewentualnie przekonanie, jakie żywi on w chwili, gdy mówi lub pisze; możliwość kłamstwa jest również wzięta pod uwagę. Zdanie to nie musi wyrażać opinii własnej mówiącego, który mógł przyjąć je wraz z tradycją naukową. Nie musi ono także — rzecz jasna — być prawdziwe; znamy przecież trudności naukowego badania. Ale pozostaje faktem, że typowe zdanie nauki wyraża przekonanie. Dodając, że zdanie nauki z reguły zachęca innych, by podzielali przekonanie mówiącego,

używam oczywiście zwrotu retorycznego, gdyż słowo „zachęca” jest w pewnych okolicznościach terminem zbyt uprzejmym: sugeruje, że adresaci, do których zdanie jest skierowane, mogą mu wierzyć lub nie, w zależności od swej woli. Sądzę jednak, że moja intencja jest jasna: wyraziwszy przekonanie, mówiący spodziewa się, że słuchacze albo je zaakceptują, albo wyjaśnią, dlaczego nie mogą tego uczynić.

Chciałbym obecnie przeciwstawić zdaniom naukowym zdania etyczne, choć oczywiście nie chcę twierdzić, że te ostatnie nie mają nic wspólnego z przekonaniem. Gdy powiadamy, że sędzia powziął sprawiedliwą decyzję, kierujemy się zwykle wieloma przekonaniem, między innymi np. takim, że sędzia nie został przekupiony. Zdania etyczne zawierają przekonania na pewno w sposób mniej jasny niż zdania naukowe; słowo „niejasny” jest być może w tym kontekście nawet za słabe. Lecz zdania etyczne z całą pewnością „podsuwają” przekonania lub — jak powiada Nowell-Smith — implikują je kontekstualnie.

Zadanie, jakie sobie stawiam, polega zatem nie na tym, aby wykazać brak przekonania w etyce, lecz aby podkreślić istnienie w niej postaw. Traktuję „postawy” jako tendencje, aby być za czymś lub przeciw czemuś, aby coś lubić lub czegoś nie lubić, aprobować lub dezaprobować, faworyzować lub odnosić się do czegoś niechętnie itd. Nie jest funkcją zdań naukowych, aby wyrażając przekonanie wyrażały również postawę wypowiadającego w stosunku do czegoś lub skłaniały innych, by zajęli tę samą postawę. Natomiast zdania etyczne z reguły wyrażają — jak sądzą — postawę mówiącego, a także z reguły wzywają innych, by zajęli tę samą postawę.

Dlaczego powiadam, że zdania etyki „wyrażają”, a nie np. „opisują” postawę mówiącego? Powód staje się oczywisty, gdy uświadomimy sobie ponownie sytuację, o której wspomniałem w związku z nauką. Astronom mówiący o niebie wyraża swe przekonania, ale na pewno nie opisuje swych przekonań. Stwierdzenie tego ostatniego implikowałoby, że zajmuje się on psychologią introspekcyjną, a nie astronomią. Podobnie jeśli ktoś twierdzi, że np. demokracja jest dobrą formą rządów, to wyraża swoją postawę wobec demokracji, a nie opisuje swej postawy. Gdyby ją opisywał, także uprawiałby psychologię introspekcyjną. Czymkolwiek zaś jest etyka, nie jest na pewno psychologią introspekcyjną. Sytuacja jest więc tu podobna, z jedną wszakże istotną różnicą: tak jak astronom nie może powiedzieć nic o niebie nie wyrażając swych przekonań, tak samo etyk nie może powiedzieć nic o wartości demokracji, nie wyrażając swej postawy wobec niej; ale żaden z nich nie mówi po prostu o sobie.

Podobnie powiadam, że zdania etyczne przeważnie oddziałują na postawy innych, nie mówię zaś, że je „opisują”. Gdy ktoś stwierdza, że demokracja jest dobrą formą rządów, nie opisuje po prostu przy-

chylnej postawy wobec demokracji, która np. przeważa w jego społeczności. Taka postawa może faktycznie przeważać, lecz kto głosi, że demokracja jest „dobra”, zazwyczaj pragnie tę postawę zachować i umocnić, a nie jedynie podać do wiadomości fakt, że ona istnieje. A jeżeli przychylna postawa nie dominuje, zazwyczaj usiłuje sprawić, by tak się działo.

Mamy więc wyraźną różnicę między funkcją zdań nauki a funkcją zdań etycznych. Można by o tej różnicy powiedzieć o wiele więcej, lecz muszę obecnie porzucić ten temat, by zwrócić się ku trzem dalszym kwestiom. Będą to problemy niepewności, sporów, racji.

Element niepewności, a często nawet więcej niż „element”, spotyka się zarówno w nauce, jak w etyce, nie jest to jednak niepewność tego samego rodzaju. W nauce jest to wahanie między przekonaniem a brakiem przekonania i wobec tego może być nazwane niepewnością przekonania. W etyce zazwyczaj mamy do czynienia z tym samym, lecz obok tego istnieje jeszcze coś innego, co właściwiej byłoby nazywać niepewnością postawy. Zwykle występuje to w postaci kolidujących postaw, kiedy to jesteśmy skłonni być za czymś i jednocześnie przeciwko czemuś. Wyborca może np. stwierdzić, że aprobeuje politykę jakiejś partii w sprawach wewnętrznych, lecz nie aprobeuje jej w sprawach międzynarodowych; może być wówczas niepewny, czy głosować na tę partię, czy też nie. Niepewność jego postawy może wywodzić się także z braku wiedzy co do szczegółów i odległych następstw polityki partii; oczywiście jednak nie można utożsamiać obu tych rodzajów niepewności.

Mamy więc drugą różnicę między nauką a etyką. Tak jak zdania nauki przede wszystkim wyrażają i wywołują przekonania, podczas gdy zdania etyki wyrażają i wywołują postawy, podobnie niepewność w nauce jest sprawą przekonania, a w etyce sprawą (częściowo) postaw.

To, co powiedziałem o niepewności, odnosi się także do sporów. Niepewność może dotyczyć jednego osobnika, podczas gdy spór wymaga więcej niż jednego, lecz są one podobne w tym, że stanowią bodźce do rozwiązywania problemów. Spory występujące w nauce dotyczą przekonania: jakaś osoba lub grupa osób wierzy w coś, w co nie wierzy jakaś inna osoba lub grupa osób, i wiodą na ten temat spór. Natomiast w etyce znów mamy coś więcej, gdyż doniosłym rodzajem niezgodności jest tutaj niezgodność postaw. Jakaś grupa aprobeuje np. segregację w szkole, jakaś inna natomiast nie aprobeuje, i wiodą na ten temat spór.

W tym kontekście ważne jest, jak sądzę, zwrócić uwagę na następujący, bardzo prosty fakt: w etyce niezgoda może ustąpić zgodzie wtedy tylko, gdy czyjaś postawa ulegnie zmianie, natomiast w nauce tak nie jest.

Uwagi moje zmierzają ku pewnej generalizacji: opisawszy naukę, mo-

żemy przystąpić do opisu etyki, zastępując termin „przekonanie” terminem „postawa”. Aczkolwiek przybliżona, generalizacja ta nie jest jednak na tyle powierzchowna, by nie była pouczająca. Postaram się ją teraz rozwinąć; zajmę się więc problemem racji. Jest to najważniejsza kwestia z tych, jakie podnoszę w swoich uwagach wstępnych; inne grają jedynie rolę przygotowawczą. Jest oczywiste, zarówno w nauce, jak w etyce, że możemy próbować wskazać racje na rzecz tego, co głosimy. Chciałbym jednak, postępując w ten sam sposób co poprzednio, wyróżnić dwa rodzaje racji.

Ponieważ język uczonego, jak już stwierdziliśmy, wyraża głównie jego przekonania i skłania innych, by je podzielali, racje na rzecz tego, co on głosi, mają stanowić pewną podstawę dla tych przekonań. I gdy rozważa racje wydające się przemawiać przeciwko temu, co on głosi, zastanawia się, czy jego przekonania nie powinny ustąpić miejsca innym. Można więc wyróżnić racje na rzecz przekonań oraz przeciwko przekonaniom. W etyce mamy jednak inną sytuację. W tej mierze, w jakiej wypowiedane tam zdania wyrażają postawy mówiącego i skłaniają innych, aby je podzielali, musi on dysponować racjami, które będą pewnym oparciem dla jego postawy. Wszelkie racje, które zdają się przemawiać przeciwko jego sądom, doprowadzą go do sytuacji, w której musi zastanowić się, czy nie powinien zmienić lub ukierunkować inaczej swych postaw. Tak więc swoiste racje nie są tu już racjami na rzecz przekonań lub przeciwko nim, lecz stają się racjami na rzecz aprobaty lub dezaprobaty bądź — ogólniej — racjami na rzecz lubienia lub nielubienia.

Ten ostatni rodzaj racji wymaga dalszej analizy. Rozważane same w sobie, są one zwykle stwierdzeniami, takimi, jakie spotyka się w nauce lub potocznych odpowiednikach nauki. Są one jednak dobrane i uporządkowane tak, by wpływać na implikowane przez dany problem etyczny postawy, i z tego względu mają istotne znaczenie dla etyki. Poza tym mogą one kierować postawami w sposób, który m. in. niezbyt jasno dostrzegali Hume. Kiedy człowiek rozpoczyna od aprobaty *X*, jego postawa względem *X* może zmieniać się, gdy uzyskuje lub też przypomina sobie różne przekonania o naturze *X* i ich konsekwencje; przekonania mogą bowiem ujawnić przedmioty innych jego postaw, a stopień akceptacji owych innych postaw może zostać przeniesiony na *X*, wzmacniając akceptację *X*, osłabiając ją lub przekształcając w niechęć.

Ponieważ racje, o których mowa, są tak dobierane, by kierować postawami, i ponieważ kierować nimi można na różne sposoby, nie możemy oczekiwać, by racje potwierdzające lub kwestionujące jakiś sąd etyczny zawierały się w obrębie jakiejś jednej, szczegółowej nauki. Decydując np., czy powinniśmy zdwoić nasze wysiłki, by uniknąć jeszcze jednej wojny światowej, przytoczymy na rzecz naszych wniosków racje mówiące

o ekonomicznych konsekwencjach wojny, ale nie wyklucza to oczywiście innych racji, dotyczących jej psychologicznych, socjologicznych i politycznych konsekwencji. W naszym atomowym wieku możliwe są także racje o fizykalnych, chemicznych i biologicznych skutkach wojny. Racje, które nabierają doniosłości w etyce, są bardzo liczne i różnorodne i z tego głównie powodu tak trudno jest rozstrzygać problemy etyczne.

Omylność w nauce i etyce

Przedstawiwszy zwięźle moją ogólną koncepcję etyki, mogę przejść do zasadniczego tematu. Zgodnie z sugestią zawartą w tytule, chcę rozpatrzyć właściwą nam w życiu codziennym gotowość do uznania naszej omylności w etyce, innymi słowy, naszą gotowość uznania, że sądy nasze muszą być otwarte dla korekt i nie mogą być traktowane jako sądy, których sposób wyrażenia sugeruje, iż powiedzieliśmy ostatnie słowo. Pragnę więc zbadać, czy moja koncepcja etyki znajduje właściwe miejsce dla omylności i czy wyjaśnia ten rodzaj omylności, o który tutaj chodzi.

Wygodnie będzie powtórzyć tę samą procedurę, którą zastosowałem poprzednio — zacząć od prostych obserwacji dotyczących nauki i sprawdzić, w jakiej mierze znajdują one analogie w etyce. Zwróćmy więc przede wszystkim uwagę na kilka sposobów potwierdzania lub zaprzeczania omylności w nauce.

Oczywiste jest, że wypowiedź: „Wszystko, o czym sędzę, że istnieje, rzeczywiście istnieje” proklamowałaby nieomylną wypowiedzią w odniesieniu do jego wniosków naukowych (a także w odniesieniu do konkluzji dotyczących faktów zbyt trywialnych, by je włączać do nauki). I nikt z nas poważnie by takiego poglądu nie wygłosił. Nie pozwalamy na ogół, by próżność opanowała nas aż w takim stopniu.

Z drugiej strony, wypowiedź: „Wszystko, o czym sędzę, że istnieje, w rzeczywistości nie istnieje” wskazywałaby, iż autor jej zawsze się myli i nie może być traktowany poważnie. Zdanie to jest nawet w pewien sposób logicznie osobliwe; albowiem jeżeli wypowiadający je zgodziłby się na taką interpretację: „Wierzę, że wodór jest pierwiastkiem, lecz nie jest on pierwiastkiem”, to uwaga jego zostałaby powszechnie uznana za wewnętrznie lub pragmatycznie sprzeczną.

Ale rozważmy taką wypowiedź: „Wiele rzeczy, o których sędzę, że istnieją, może nie istnieć”. Pozwala ona wypowiadającemu uznać swą omylność (którą trzeba odróżnić od nieomylności oraz permanentnej omylności), co w pełni odpowiada zarówno nauce, jak i potocznemu rozsądkowi.

Istnieje pewna odmiana tej trzeciej wypowiedzi, która w pewnych okolicznościach wydaje się szczególnie właściwa — np. w takim oto przykładzie. Uczeń pyta nauczyciela, czy istnieje życie zwierzęce na Marsie. Nau-

czyciel odpowiada: „Według mnie nie istnieje, lecz musisz pamiętać, że to, co ja sądzę na ten temat, nie musi być prawdziwe”. Nauczyciel stara się tutaj zaznaczyć jedynie swą omyłność, a nie uznać ją za pewną; albowiem chłopiec mógłby naiwnie przypuszczać, że jego nauczyciel, jeśli nie jest nawet całkowicie nieomylny, to jest bardzo bliski nieomyślności.

Podkreślanie omyślności nie zawsze jest właściwe, a niekiedy może być nawet sztuczne. Przypuśćmy, że nasz uczeń zapytał, czy góry Allegheny są położone w Ameryce. Nauczyciel wówczas po prostu zadowolony jest tym, że mu powie, gdzie owo pasmo górskie się znajduje. Jakikolwiek dodatek w rodzaju „Tak sądzę, lecz oczywiście może tak nie być” wskazywałby, że nauczyciel jest poważnym ignorantem w geografii albo że czytał za wiele Russella, a zbyt mało Moore'a.

Jakkolwiek jednak by było, sądzę, że zgodzimy się, iż okazje, w których uznajemy możliwość popełnienia błędu — powiadając, że to, co przypuszczamy, że istnieje, może nie istnieć — są z całą pewnością liczne. Uznajemy zazwyczaj naszą omyłność pod tym względem nie dlatego, że wahamy się żyć wedle przekonań, jakie posiadamy, lecz tylko dlatego, że wiemy, iż w podróży intelektualnej lepiej jest wędrować niż osiągać cel, jako że zmierzanie do celu jest przecież rodzajem ciągłego przybywania.

Lecz cóż można powiedzieć o etyce? Jak w tej dyscyplinie przedstawia się kwestia omyślności? I w jakim zakresie jest możliwe przeciwstawienie etyki nauce przez zwrócenie uwagi raczej na postawy niż na przekonania?

By uzyskać odpowiedź, spróbujmy znaleźć etyczną paralełę wypowiedzi: „Wszystko, o czym sądzę, że istnieje, rzeczywiście istnieje”. Najbliższą paralełą jest zapewne ta: „Wszystko, co moje postawy, kierowane przez towarzyszące im przekonania, każą mi uznawać za dobre, złe, słuszne, niesłuszne, obowiązkowe itd., jest czymś, co naprawdę jest dobre, złe, słuszne, obowiązkowe itd.” Dla uproszczenia powiem, że „Wszystko, co spotyka się z moją aprobatą, jest słuszne”.

Porównajmy więc wypowiedzi: „Wszystko, o czym sądzę, że istnieje, rzeczywiście istnieje” i „Wszystko, co spotyka się z moją aprobatą, jest słuszne”. Nie powinno być wątpliwości, że wypowiedzi te są podobne — podobne oczywiście w swej absurdalności. Tak jak pierwsza z nich wskazuje, że człowiek nie jest skłonny zrewidować żadnego ze swych przekonań, druga wskazuje, że nie ma on zamiaru ponownie rozważyć żadnej ze swych postaw. I jak pierwsza daje mało nadziei na dyskusję o nauce, tak druga na dyskusję o etyce, ponieważ dany człowiek będzie myślał, że nie skorzysta na tym, co powiemy, i dopóki obstaje przy swym zdaniu, będzie oczekiwał od nas, że będziemy go słuchać jako jego uczniowie. My zaś widzimy wypowiadającego tę tezę inaczej, niż on sam siebie widzi; w obu wypadkach jest on człowiekiem, który zatrzymał się na swym obecnym etapie umysłowego rozwoju.

Ze względu na symetrię terminologiczną proponuję, by mówić, że pierwsza wypowiedź stwierdza nieomyślność mówiącego co do przekonań, druga natomiast nieomyślność co do postaw — używając wyrazów „co do przekonań” i „co do postaw” w tym samym sensie, w jakim używałem ich w związku z niepewnością i sporem. Muszę teraz uczynić dalszy krok: zamiast używać świadomie uproszczonego przykładu „Wszystko, co spotyka się z moją aprobatą, jest słuszne”, mógłbym alternatywnie używać przykładu nieco bardziej skomplikowanego: „Wszystko, co uzyskuje moją aprobatę — kierowaną przez towarzyszące jej przekonania — jako słuszne, jest słuszne”. Drugi przykład — ze względu na występowanie w nim przekonań — pozwala ukazać, że proklamowanie nieomyślności etycznej musiałoby dotyczyć równocześnie przekonań i postaw. Gdyż tu także, podobnie jak gdzie indziej, cechą charakterystyczną etyki nie jest brak przekonań, lecz obecność postaw.

Spróbujmy teraz znaleźć etyczną paralełę owej drugiej, absurdalnej uwagi, która brzmiała: „Wszystko, o czym sędzę, że istnieje, w rzeczywistości nie istnieje”. Odpowiada temu: „Wszystko, co spotyka się z moją aprobatą, jest niesłuszne”. I znowu mamy zamęt w głowie. Ilustrując swą uwagę, wypowiadający będzie musiał powiedzieć tak osobliwe rzeczy, jak: „Aprobuję segregację, ale jest ona niegodna aprobaty”, „Popieram współczesną medycynę, lecz jest ona niegodna aprobaty” itd. Zamęt ten powstaje zawsze, ilekroć „niegodny aprobaty” nie stanowi równoważnika „uznawany za zły przez innych”. Chcielibyśmy wówczas spytać: „Lecz jeżeli rzeczywiście coś aprobujesz, to dlaczego mówisz, że jest to niegodne aprobaty?” I powiedzielibyśmy tak samo oburzeni jak w analogicznym przypadku z zakresu nauki: „Lecz jeśli rzeczywiście wierzysz, że coś istnieje, to dlaczego twierdzisz, że nie istnieje?”

Absurdy te są godne uwagi tylko dlatego, że pozwalają nam uchwycić potoczne rozumienie omyślności etycznej. Podobnie jak omyślność naukową można wyrazić słowami: „Wiele rzeczy, o których sędzę, że istnieją, może nie istnieć”, tak samo omyślność etyczną można wyrazić przez: „Wiele rzeczy, które spotykają się z moją aprobatą, może nie być godnych aprobaty”. Porównując te wypowiedzi wystarczy przypomnieć, co mówiłem poprzednio odnośnie nieomyślności; spróbuję jednak przeprowadzić porównanie w następujący sposób.

Po pierwsze, wypowiedź: „Wiele rzeczy, o których sędzę, że istnieją, może nie istnieć” wyraża omyślność przekonań, natomiast wypowiedź: „Wiele rzeczy, które aprobuję, może nie być godnymi aprobaty” wyraża omyślność postaw, ale także — aczkolwiek *implicite* — omyślność przekonań w tej mierze, w jakiej postawy mówiącego są powodowane przez jego przekonania.

Po drugie, stwierdzenie omyślności etycznej — nie mniej niż stwierdzenie

nie omylności naukowej — wskazuje, że mówiący gotów jest po dalszej refleksji do zmiany poglądów. A to jest rzeczą cenną. Możemy mieć nadzieję na prawdziwy dialog i nie ma obawy, że oczekuje on od nas, byśmy go słuchali jako jego uczniowie.

Po trzecie, stwierdzenie omylności zarówno w etyce, jak w nauce ma raczej ograniczony charakter. Tak jak nauczyciel w moim przykładzie uznawał omylność w odniesieniu do życia zwierzęcego na Marsie, lecz nie w stosunku do gór Allegheny, tak samo mógłby on stwierdzić swą omylność w odniesieniu do słuszności lub niesłuszności kary śmierci, lecz nie miałby wątpliwości w moralnej ocenie okrucieństwa dokonywanego jako cel sam w sobie.

Wreszcie, po czwarte, w etyce podobnie jak w nauce możemy przyjąć koncepcję podróży jako stałego przybywania do celu. Kto gotów jest ponownie przemyśleć swe sądy etyczne i sprzyja dyskusjom oraz dociekaniom, które mogłyby doprowadzić go do zmiany poglądów, wcale nie staje się tym samym obojętny w swych postawach lub nieskory do tego, by podporządkować im życie oraz stanąć w ich obronie. Racje, które obecnie kierują jego postawami i wzmacniają je, nadając im wewnętrzną zwartość, są nie mniejszym źródłem zaufania niż późniejsze racje, które mogą zmieniać i modyfikować jego postawy. Nie musi on więc powstrzymać się od zajęcia stanowiska w jakiejś kwestii etycznej aż do owej zawsze oddalającej się chwili, w której będzie znał wszystkie racje dla aprobaty lub dezaprobaty.

Modus operandi wypowiedzi potwierdzających omylność

Oczywiście nie wskazuję tu po prostu, że ogromna liczba ludzi uznaje swą omylność w etyce. Przyjmuję to za rzecz oczywistą. Próbuję raczej pokazać, że w mojej ogólnej koncepcji etyki łatwo znajdzie się miejsce na omylność i że pozwala to wyjaśnić jej utratę. W tym zaś celu muszę poprowadzić swą analizę o krok lub dwa kroki dalej, zwracając przy tym baczniejszą uwagę na typowe funkcje języka etyki i nauki.

Rozważmy raz jeszcze wypowiedź stwierdzającą nieomylność w nauce: „Wszystko, o czym sądzę, że istnieje, rzeczywiście istnieje”. Pierwsza część tej wypowiedzi z bezpośrednim użyciem słowa „sądzę” odnosi się wyraźniej do przekonań mówiącego. Mówca tutaj jeszcze nie wyraża ich ani nie zachęca, by inni je podzielali. Wspomina tylko o przekonaniach należących do pewnej klasy, mianowicie do klasy jego własnych przekonań. Lecz gdy kontynuuje swą wypowiedź, mówiąc, że wszystko, o czym jest przekonany, że istnieje, „rzeczywiście istnieje”, nie czyni już żadnego dodatkowego odniesienia do swych przekonań. Wyraża natomiast *implicite*

te wszystkie przekonania, do których się poprzednio odwoływał, i skłania innych, by także je podzielali.

Używam kwalifikującego słowa „*implicite*” dla oczywistego powodu. Mówca używając generalizacji nie wylicza enumeratywnie swych przekonań ani nie nakłania innych, by je kolejno podzielali. Ale gdyby miał swą generalizację wyczerpująco zilustrować, musiałby dokonać takiego wyliczenia. Mógłby np. rozpocząć od stwierdzenia: „Wierzę, że powietrze zawiera neon” — odnosząc je na razie tylko do swego przekonania; a potem dodałby: „I powietrze rzeczywiście zawiera neon”, wyrażając tym samym swe przekonanie i skłaniając innych, by je podzielali. Podobnie mógłby dalej powiedzieć: „Wierzę, że wodór jest pierwiastkiem” — odnosząc to tylko do swego przekonania, a następnie dodałby: „I wodór rzeczywiście jest pierwiastkiem” — wyrażając tym samym swe przekonanie i skłaniając innych, by je podzielili, itd. Tak więc, jego ogólna wypowiedź ogłaszająca nieomylność odnosi się do wszystkich jego przekonań, *implicite* wyraża je wszystkie i wzywa innych, by je wszystkie podzielali.

Dlaczego jednak wypowiedź ta jest absurdalna? Dlaczego natychmiast podejrzewamy, iż zatrzymał się on na danym poziomie rozwoju? Odpowiedź jest oczywista, jeżeli weźmiemy pod uwagę, że postępował on według metody blankietowej. Gdyby zadowolił się przytoczeniem tylko jednego ze swych przekonań, wszystko byłoby w porządku. Wolno mu oczywiście wyrazić każde ze swych przekonań, my zaś możemy wówczas, nawet z ewentualną korzyścią, przedyskutować je z nim i na podstawie naszych własnych refleksji zdecydować, czy je przyjąć, czy odrzucić. Lecz gdy *implicite* wyraża on wszelkie swoje przekonania i wzywa nas, byśmy zaakceptowali je wszystkie, nawet zanim dowiemy się, jakie one są — szansa owocnej dyskusji nad tymi tematami, nieuporządkowanymi i właściwie dopiero poszukiwanymi, po prostu upada.

Jest to szczególnie oczywiste w połączeniu z pewnym wezwaniem, które towarzyszy jego wypowiedzi. Można by oczywiście przystać na nie, chętnie akceptując rolę uczniów i nie widząc potrzeby dyskusji; ale w przeciwnym wypadku możemy tylko wyrazić zdziwienie, gdyż wezwanie ma tak blankietowy charakter, że nie pozwala nam w ogóle ustalić tematu możliwej dyskusji.

Dotyczy to również ekspresyjnej funkcji (jako różnej od funkcji ewokatywnej) wypowiedzi głoszącej nieomylność. Pośród różnych przekonań, jakie człowiek ten posiada, są bez wątpienia i takie, które uznaje on z niecałkowitą pewnością. Wyraża on jednak wszystkie. Czyni to zaś dlatego, że pragnie wzmocnić ich pozycję w swoim myśleniu, zabezpieczając je wszystkie przed jakąkolwiek niepewnością. W rezultacie przegląda on wszystkie swe przekonania i wyraża je wszystkie w sposób, który ma go uchronić przed wszelką refleksją, mogącą doprowadzić do ich rewizji

lub zmiany. W następstwie tego brak mu ochoty do udziału w jakimkolwiek dalszym dociekaniu, w jakiegokolwiek dyskusji. Gdyby wyraził jakies jedno ze swoich przekonań, sytuacja byłaby zupełnie inna; albowiem osoba, która niczego nie chce lepiej ugruntować w swoim sposobie myślenia, skończy jako człowiek o umyśle ograniczonym, a nie otwartym. Kto pragnie zdobyć pewność dla wszystkich swoich przekonań, i to od razu, ten skłonny będzie do takich intelektualnych zahamowań, które prowadzą do proklamowania własnej nieomyślności.

Spostrzeżenia te odnoszą się także *mutatis mutandis* do etyki. Jeżeli chodzi o wypowiedź: „Wszystko, co spotyka się z moją aprobatą, jest słuszne”, to łatwo zauważyć, że owa proklamacja nieomyślności etycznej zaczyna się od mówienia o postawach samego mówiącego. Potem zaś dopiero wyraża wszystkie te postawy (za pomocą słowa „słuszne”) i skłania nas, byśmy je podzielali. Wyraża ona i ewokuje owe postawy oczywiście *implicite*, ale czyni to z całą pewnością. Jak moglibyśmy się zgodzić z mówiącym, gdybyśmy nie byli skłonni uznać wszelkich jego postaw za nasze własne?

Absurdalność owej wypowiedzi jest teraz oczywista. Wyraża ona po prostu i nakłania w sposób blankietowy, zamykając tym samym drogę do dalszej dyskusji i dociekań. Poprzez owo blankietowe wezwanie mówiący żąda tak wiele, że tylko jego uczniowie mogą traktować go poważnie, dla innych zaś jego wypowiedź nie byłaby nawet punktem wyjścia do dyskusji. Wyrażając blankietowo wszelkie swe postawy, mówca zabezpiecza się przed jakimkolwiek zakwestionowaniem ich. Rezygnuje tym samym z wszelkiej gotowości do dyskusji czy badań, które mogłyby doprowadzić do zmiany jego postaw i dostarczyć dalszych racji, łącznie z racjami do dezaprobaty tego, co dziś aprobuje.

Zupełnie inaczej przedstawiałaby się sprawa (zauważcie, jak bliska jest ta paralela), gdyby człowiek ten dał wyraz jakiejś jednej swojej postawie, zapraszając nas, byśmy ją właśnie podzielali; mógłby on bowiem wówczas przedstawić pewien dyskusyjny problem, my zaś moglibyśmy spytać o racje i ze swej strony przedłożyć mu dalsze racje lub przeciwracje. Problem mógłby wówczas być dyskutowany z dwóch punktów widzenia. Jednak blankietowa metoda, którą posługuje się mówca zarówno tutaj, jak też w przypadku zagadnień naukowych, jest absurdalna, ponieważ zamyka wszelką dyskusję, nie zostawiając miejsca dla korektur przyszłych idei i doświadczeń.

Naszą skłonność do odrzucania wszelkich roszczeń do nieomyślności etycznej i nasz konsekwentny szacunek dla stwierdzenia omyślności można łatwo wytłumaczyć, wiążąc je z odpowiednimi aspektami nauki. Zadanie kształtowania postaw jest nie mniej złożone niż zadanie kształtowania przekonań; w żadnym zaś przypadku większość z nas nie czułaby się pe-

wnie uznając, że zadanie zostało raz na zawsze rozwiązane. W tym względzie moja ogólna koncepcja etyki nie mówi nic ponad to, co mógłby uznać nasz potoczny rozum; w rzeczywistości czyni ona wiele, by wzmocnić nasze poczucie zdrowego rozsądku.

Fakty i wartości „na zewnątrz”

Moje dotychczasowe rozważania o omylności potwierdzają słusność sformułowanej przeze mnie w tym szkicu zasady, według której często możemy mówić o etyce tak samo, jak o nauce, z jednym wszakże zastrzeżeniem, że zastąpimy słowo „przekonanie” słowem „postawa”. Ale w związku z omylnością zastrzeżenie to staje się ważniejsze niż w innych wypadkach i może się wydawać, że paralele są tu zachwiane w sposób budzący wątpliwości. Można by mianowicie przypuszczać że przejście od przekonań do postaw unicestwia naszą *gotowość* do uznania omylności, czyniąc tym samym — w przeciwieństwie do nauki — uznanie omylności etycznej po prostu sprawą arbitralnej decyzji. W pozostałej części artykułu chcę więc rozważyć, czy rzeczywiście tak jest.

Można by twierdzić, że uznajemy naszą omylność w nauce, ponieważ jesteśmy przekonani, że wszechświat — jako przedmiot nauki — jest czymś „zewnętrznym” wobec opisu. Jest czymś „zewnętrznym” wraz ze wszystkimi swoimi faktami, i są to nie tylko fakty swoiste dla geologii, paleontologii, historii itd., lecz także te fakty ogólne, które są podstawą dla praw przyrody. Wypowiadając przekonanie o faktach, nie zachowujemy się bynajmniej jak malarze abstrakcyjniści, którzy mogą sobie malować jak im się podoba. Przeciwnie, jesteśmy malarzami realistycznymi, którzy pragną wiernie odtworzyć rzeczywistość. Można by zatem powiedzieć, że to właśnie dążenie do wierności wobec faktów wszechświata wiedzie nas do uznania naszej omylności w nauce. Fakty mogą zadawać kłopot naszym przekonaniom dokładnie tak samo, jak przedmioty malowane przez malarza realistę mogą świadczyć przeciwko jego obrazom. Dlatego też nasze uznanie omylności w nauce nie jest czymś arbitralnym. Wystarczy tylko uświadomić sobie, że nasze przekonania mogą odzwierciedlać świat w błędnych konturach i barwach.

Jednakże w e t y c e — także można by zgłaszać zastrzeżenia — dopóki pojmujemy ją jako wyrażanie postaw, nie mamy do czynienia z taką sytuacją. Z konieczności raczej stajemy się malarzami abstrakcyjnymi, a nie realistycznymi, ponieważ nie znajdujemy nic „zewnętrznego”, co by było odpowiednikiem naszych postaw. Oczywiście zazwyczaj istnieją jakieś przedmioty czy sytuacje, na które skierowane są nasze postawy i których cechy mogą, lecz nie muszą, odzwierciedlać wiernie nasze p r z e k o n a -

nia wpływające na nasze postawy. Jednakże nasze postawy, różniąc się pod tym względem od naszych przekonań o rzeczywistości, nie mają nic wspólnego z odzwierciedleniem czegokolwiek. Musimy zatem powtórzyć za Russellem, że „to właśnie my tworzymy wartości [...]. W krainie tej my jesteśmy władcami i jest poniżej naszej godności schylać się przed przyrodą”. Mógłby ktoś spytać: Dlaczego przyjmując tę koncepcję etyki, mielibyśmy uznawać naszą omylność? Skoro nie ma obawy, że sądy nasze są nieadekwatne wobec czegoś „na zewnątrz” — tak mógłby ktoś twierdzić — wystarczy przecież zwykła gotowość do ich rewizji. Albo można by przecież (i ta alternatywa jest równie kłopotliwa) modyfikować sądy według własnego widzimisie, zmieniając je w zależności od przelotnych kaprysów.

Nie przytaczamy oczywiście zastrzeżeń, które wprost sformułował któryś z filozofów. Myślę jednak, że wskazuję tu na rzeczywiste źródło filozoficznych niepokojów. Ów postulat czegoś „na zewnątrz”, czemu miałyby odpowiadać nasze sądy etyczne, doprowadził — jak podejrzewam — wielu teoretyków do lekceważenia postaw w etyce i poszukiwania czegoś innego na ich miejsce.

Uważam, iż postulat ten jest podwójnym błędem. Jest on błędem nie tylko w zakresie tego, co przewiduje dla etyki, lecz także w zakresie tego, co ma do oferowania nauce. Przy porównywaniu bowiem przekonań do malarstwa realistycznego obiekcje są naiwne, naiwne w sposób, który wielokrotnie wytykano w teorii poznania. Jednakże w etyce o tym nie pamięta się, trzeba więc ponownie rzecz przedstawić.

Malarz realista ogarnia spojrzeniem w pełni zarówno swój obraz, jak też model. Kiedy więc pragnie poprawić obraz, by był wierny modelowi, łatwo może przenieść wzrok z jednego na drugi. Może „widzieć” obraz w tym samym sensie, w jakim „widzi” model. Jak jednak ustosunkować się do tzw. obrazu zjawisk, jaki uczyony tworzy w swym umyśle na temat pewnych faktów, takich np. jak fakty dotyczące powstania naszego układu planetarnego. Taki obraz zjawisk może być przekonaniem, że planety zostały oderwane od słońca przez jakieś inne przebiegające w pobliżu słońce. I gdybyśmy chcieli nabrać nieco większego przekonania do tego obrazu i upewnić się, czy jest on adekwatny do faktów, okazałoby się — rzecz jasna — że nasz uczyony nie może przyjrzeć się najpierw powstaniu układu planetarnego, a potem swym przekonaniom. Zadanie jego sprowadza się do zgromadzenia możliwie dużej liczby racji, które są istotne w przypadku tego problemu. Racje te to dalsze przekonania wprowadzone do całego systemu przekonań. Chociaż cały ten system przekonań dotyka swymi brzegami empirii — jak to ujął Quine — faktem jest, że takie dotknięcie, będąc w istocie krótkotrwałe, nie jest tym samym, co odwzorowanie modelu.

Należy z naciskiem podkreślić, że samo doświadczenie nie wystarcza

jeszcze, by skłonić uczonego do zmiany przekonań. Musi to być zawsze doświadczenie połączone z czymś, co w n o s i się do tego doświadczenia. A jeśli ktoś zechce twierdzić, że jakiś ciąg doświadczeń może wystarczyć do zmiany przekonań, odpowiedź będzie prosta. Wcześniejsze doświadczenia z tego ciągu wpływają na jego przekonania tylko o tyle, o ile zostały zapamiętane, zaś pamięć o nich to właśnie przekonania. Innymi słowy, pamiętać to tyle, co być przekonanym w pewien szczególny sposób. Pamięć nie jest więc częścią tzw. modelu, lecz częścią tzw. obrazu.

Jeśli więc w ogóle chcemy porównywać przekonanie do malowania — a tego nie zalecam — winniśmy porównywać inaczej. Winniśmy przymierzać je do portretu, który uznaje się za zadowalający lub nie, w zależności od tego, czy pasuje on do wszystkich innych portretów z rodzinnej galerii. Innymi słowy, zamiast przyjąć, że fakty towarzyszące powstaniu planet pomagają uczonemu wyrobić sobie przekonanie o nich, słuszniej byłoby powiedzieć, że miejsce jego przekonań w całym systemie przekonań naukowych pozwala mu orzec, czy różne domniemane fakty dotyczące planet są rzeczywiście faktami. Albo też, wyrażając to bardziej tradycyjnie, żadne upieranie się przy faktach nie pozwoli człowiekowi uniknąć testu koherencji jego przekonań. To właśnie koherencja kieruje nim, gdy rozstrzyga, które spośród jego przekonań odpowiadają faktom, a które nie.

Powróćmy teraz do problemu omylności. Kiedy stwierdzamy naszą omylnność w odniesieniu do pochodzenia planet, nie czynimy tego z obawy, że zetkniemy się wkrótce twarzą w twarz z faktami towarzyszącymi powstawaniu planet i że fakty te mogłyby zaświadczyć przeciwko naszemu obrazowi zjawisk. Stwierdzamy naszą omylnność, ponieważ spodziewamy się znaleźć dalsze r a c j e — za lub przeciw naszym początkowym przekonaniom. Te właśnie oczekiwane racje, nie zaś fakty towarzyszące powstawaniu planet, przestrzegają nas przed nadmierną pewnością siebie.

Jeśli tak jest, po co zastanawiać się nad analogiczną sytuacją w e t y c e? Dlaczego, pragnąc zachęcić do przyznania, iż jesteśmy omylni w etyce, postulować coś „na zewnątrz”, co stanowi podstawę naszej aprobaty? Bo jeśli owo coś „na zewnątrz” ma być etycznym odpowiednikiem faktów, będzie ono znowu czymś, z czym nigdy bezpośrednio się nie zetkniemy. Nie musimy się więc obawiać, że zada ono kłam naszym sądom. Albo — zmieniając metaforę — naszej aprobacie nie może zadać kłamu nic takiego, co byłoby zewnętrzną wartością piętnującą tę aprobatę jako błędną, nadającą się do zmiany. Wszystko to, co służy zmianie naszej aprobaty (w tej mierze, w jakiej obserwacja i refleksja odgrywają w tym pewną rolę), nazwałbym systemem racji dla aprobaty lub dezaprobaty. Oczywiście racje te pełnią swą funkcję tylko dlatego, że wiodą nas do wiązania danego przedmiotu aprobaty z innymi rzeczami, które także są przedmiotami aprobaty lub dezaprobaty. Ostatecznie więc dana postawa jest wzma-

cniana lub osłabiana mocą wielu innych postaw. Nie jest to jednak bardziej zaskakujące niż sytuacja, którą *mutatis mutandis* mamy w nauce, gdzie testy zgodności powodują, iż określone przekonanie jest wzmacniane lub osłabiane przez szereg innych.

Raz jeszcze zatem potwierdza się analogia między etyką i nauką; i mimo że przejście od przekonań do postaw, pociągając za sobą przejście od racji na rzecz przekonań lub przeciw przekonaniom do racji na rzecz aprobaty lub dezaprobaty, skutecznie zapobiega temu, by analogia stała się identycznością — jednak analogia ta pozostaje dostatecznie bliska, by utrzymać w mocy reprezentowane tu stanowisko. Podobnie więc jak uznajemy bez oporów i wahań omyłność w nauce, pamiętając, iż nasze wnioski mogą ulec rewizji w świetle nowych racji, możemy uznać bez oporów i wahań omyłność w etyce, pamiętając, że nasze wnioski mogą ulec rewizji w świetle nowych racji na rzecz aprobaty lub dezaprobaty. I w żadnym wypadku postulat czegoś „na zewnątrz”, co ma być odwzorowane tak samo jak malarz odwzorowuje model, nie zwiększa ani też nie ogranicza naszej potrzeby uzupełniania naszych starych racji nowymi.

Pragnąc uniknąć nieporozumień, chciałbym powiedzieć na ten temat nieco więcej. Nie twierdzę, że termin „fakt” winien być zawsze traktowany podejrzliwie. W wielu kontekstach jest on na właściwym miejscu. Zupełnie poprawne jest np. stwierdzenie: „Faktem jest, że nasz układ planetarny powstał dawno temu”, ponieważ jest to jedyny pewny sposób powiedzenia, że nasz układ planetarny rzeczywiście powstał dawno temu. Sytuacja zmienia się jednak, gdy fakt opisuje się jako „coś na zewnątrz, co musi być odzwierciedlone”. To jest błąd. Jest to błąd, jako że wiedzie nas do niewłaściwych koncepcji metodologicznych. Jesteśmy wówczas skłonni przypuszczać, że nasze racje na rzecz przekonań lub przeciwko nim mają mało istotne zastosowanie przy potwierdzaniu lub kwestionowaniu naszych przekonań. Czujemy przy tym, że ów „końcowy, najważniejszy” krok dokonuje się niezależnie od racji i wymaga od nas jedynie potwierdzenia konkluzji przez porównanie jej z faktami. Jednakże ów „końcowy, najważniejszy” krok to niepotrzebny wymysł.

Podobnie przedstawia się sprawa w etyce. Terminy, które najbardziej są tu podobne do „faktu” — terminy takie jak „faktyczna” wartość, „rzeczywista” dobroć i „prawdziwe” zło, są w większości wypadków całkowicie niewinne. Nie jest np. mylące stwierdzenie: „wysiłki na rzecz zachowania gatunku ludzkiego są rzeczywiście dobre”, bo jest to jedyny pewny sposób powiedzenia, że wysiłki na rzecz zachowania gatunku ludzkiego są dobre. Co się jednak dzieje, gdy mówimy o faktycznych, rzeczywistych lub prawdziwych wartościach, które „są na zewnątrz i mają być odzwierciedlone”? Moim zdaniem, znów reprezentujemy błędne koncepcje metodologiczne. Znów rozglądamy się za jakimś „końcowym, ważnym”

krokiem — za jakimś krokiem, który potwierdzi lub obali nasz sąd w sposób, w jaki tego nie czynią nasze racje na rzecz aprobaty lub dezaprobaty. Jednakże i to jest pozbawione sensu.

Można oczywiście mieć nadzieję, że uda się u w o l n i ć od błędu metafory „bycia na zewnątrz”, troskliwie oddzielając ją od metafory „odzworowywania” i ratując z niej to, co użyteczne. Podejrzewam jednak, że to, co da się uratować, będzie znanym truizmem. Mówimy o faktach jako o czymś „zewnątrznym”, aby okazać, że zajmując się nimi, nie zajmujemy się bynajmniej naszymi przekonaniem i o n i c h. (Przekonania jako zjawiska psychiczne są „wewnątrz” jakiejś osoby, a zatem nie są „na zewnątrz”). Oczywiście rozróżnienie takie jest potrzebne. Jest ono jednak mało interesujące. Przypomina ono rozróżnienie, które poczyniłem już w tym artykule: zdanie o niebie, chociaż na ogół wyraża przekonanie, nie jest zdaniem o przekonaniu. Paralela między nauką a etyką utrzymuje się nadal. Gdybyśmy mówili o faktycznej, realnej lub prawdziwej wartości jako o czymś „na zewnątrz”, przypuszczalnie próbowaliśmy okazać, że dokonujemy oceny czegoś, ale nie mówimy o samej a p r o b a c i e. Mam nadzieję, że — biorąc pod uwagę niniejszy artykuł — rozróżnienie to można uznać za uzasadnione. Sądy wartościujące nie są sądami na temat aprobaty. Wyrażają one aprobatę i nakłaniają do niej; jest to jednak c o ś i n n e g o niż sąd na temat aprobaty.

Tyle zatem w sprawie rzekomego związku między omylnością a faktami i wartościami, które istnieją „na zewnątrz” jako modele do „odzworowywania”. Pragnąłbym powiedzieć nieco więcej na temat tego związku, jednakże problem jest tak obszerny, że muszę go odłożyć. Zakończę więc mój artykuł taką konkluzją.

Ponieważ niełatwo byłoby podsumować różnorodne uwagi, powrócę raz jeszcze do zasadniczego problemu. Głoszę na temat omylności to samo, co już wcześniej głosiłem na temat języka, niepewności, sporów i rozumowania — mianowicie, że postawy zajmują w etyce takie samo miejsce, jak przekonania w nauce. Sądzę, że niepodobna przecenić tego faktu. We współczesnej filozofii, mimo nowych kierunków, jakie się po wojnie pojawiły, nadal zbyt skłonni jesteśmy podzielać to, co Santayana nazwał kiedyś „rozpowszechnionym poczuciem bezwartościowości i nieważności rzeczy [...] emocjonalnych”. Odcinamy się zwłaszcza od postaw, jak gdyby pragnąc, abyśmy je jakoś mogli przekształcić w przekonania, to zaś nie prowadzi nas do żadnych rozwiązań. Jeśli nie potrafimy tego dostrzec, twierdząc, że rzeczywiste nasze zadanie polega wyłącznie na zdobywaniu i sprawdzaniu przekonań, nie będziemy zdolni zrobić należytego u ż y t k u z naszych przekonań w k i e r o w a n i u naszymi postawami. Badamy wiele dróg, nie wybierając rozumnie naszego przeznaczenia.

Tłum. Mirosław Skwieciński

Шарль Л. Стивенсон

ЭТИЧЕСКАЯ ОШИБОЧНОСТЬ

Автор указывает на методологические различия между естественными науками и нормативной этикой; пытается показать, что существуют определённые аналогии между ролью, какую в науке играют убеждения и ролью, какую в науке играют политические, и идеологические отношения.

Charles L. Stevenson

ETHICAL FALLIBILITY

In his exposition of the difference between science and normative ethics from the methodological point of view, the author points out some analogies between the role of beliefs in science and that of attitudes in ethics.

RICHARD M. HARE

Sąd moralny

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

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

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

Etyka normatywna a wiedza empiryczna

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Uzasadnianie przekonań moralnych

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

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

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

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

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

¹ Mat. 7.12.

² Mat. 19.19.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Definicja „sądu moralnego”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tłum. Zbigniew Szawarski

Ричард М. Гер

МОРАЛЬНОЕ СУЖДЕНИЕ

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

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

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

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

Richard M. Hare

MORAL JUDGMENT

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

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

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

WILLIAM K. FRANKENA

O definiowaniu sądów, zasad i kodeksów moralnych

W metaetyce można wyróżnić trzy problemy dotyczące sądów moralnych: a) problem zdefiniowania różnicy między sędami moralnymi i innymi rodzajami sądów normatywnych (lub wartościujących); b) problem analizy moralnych sądów, pojęć i terminów (tj. problem wyjaśnienia znaczenia lub użycia słów „dobry” i „słuszny” w ich sensie moralnym); oraz c) problem uzasadnienia sądów moralnych. Drugi i trzeci z tych problemów stanowił stały temat brytyjskiej i amerykańskiej metaetyki XX wieku, natomiast pierwszy wzbudził szczególne zainteresowanie w ostatnim czasie. On też jest przedmiotem niniejszego artykułu. Wybór taki podyktowało mi przekonanie, że jeśli uda się ów problem rozwiązać, a także przedstawić zadowalającą koncepcję analizy i uzasadniania sądów normatywnych w ogóle, to będziemy też mogli rozwiązać dwa pozostałe problemy. Konieczne są jeszcze dwie dalsze uwagi wstępne.

1. Nie ograniczę się do omówienia problemu definiowania sądów moralnych, lecz uwzględnię również zasady moralne i kodeksy (czyli moralne systemy wartości). Sądy, zasady i kodeksy wiążą się ściśle z sobą. Zasadami moralnymi są ogólne sądy moralne typu: „Powinniśmy traktować każdego wedle tej samej miary” lub „Miłość jest cnotą”. Kodeksem moralnym jest zbiór składający się z jednej lub wielu takich zasad moralnych, traktowany jako wyczerpujący przewodnik moralny (w połączeniu, rzecz jasna, z odpowiednimi przesłankami dotyczącymi faktów). Sąd moralny może być jednak szczegółowy i wówczas uważać go można za zastosowanie lub konsekwencję moralnej zasady lub kodeksu. W tej kwestii możliwe jest zresztą i inne stanowisko. Można traktować moralne zasady i kodeksy jako indukcyjne uogólnienie szczegółowych sądów moralnych, a nawet twierdzić, że moralność wyczerpuje się całkowicie w sędach jednostkowych, dotyczących określonej sytuacji, toteż nie ma w niej miejsca ani dla zasad, ani dla kodeksów.

2. Spróbuję zdefiniować różnicę między moralnymi i pozamoral-

ny mi sędami normatywnymi, zasadami i kodeksami, a nie różnicę między tym, co moralne, i tym co niemoralne. Słowo „moralny” używane bywa na dwa różne sposoby: raz jako przeciwstawienie słowa „niemoralny”, kiedy indziej jako przeciwstawienie słowa „pozamoralny”. W pierwszym przypadku „moralny” znaczy tyle co „moralnie dobry” lub „moralnie słuszny”, w drugim służy po prostu do wyróżnienia pewnej klasy sądów normatywnych, zasad lub kodeksów, nie pełniąc jednocześnie żadnej ogólnej ani też moralnej funkcji wartościującej. Interesować nas będzie tylko drugie użycie.

I

Wypada nieco powiedzieć na temat trzech stanowisk, jakie zarysowały się ostatnio w interesującej nas sprawie¹.

1. Niektórzy utrzymują, że moralnym sądem, zasadą lub kodeksem jest każdy sąd normatywny, zasada lub kodeks, który nie tylko uznawany jest przez jednostkę lub społeczeństwo, lecz także jest uogólnialny, tzn. rozumiany jako obowiązujący każdego w podobnych okolicznościach. Jest to jednak określenie niewystarczające, ponieważ każdy sąd normatywny daje się uogólnić. Gdy ktoś utrzymuje, że *X* jest dobre lub słuszne w jakimkolwiek sensie, musi też przyznać, że wszystko, co jest podobne do *X*, lub przynajmniej podobne do *X* pod istotnymi względami, jest również dobre lub słuszne w tym samym sensie — bez względu na to, czy jest to sens moralny, czy pozamoralny.

2. Inne stanowisko głosi, że sąd, zasada lub kodeks są moralne wówczas, gdy są nie tylko uogólniane przez ich zwolenników, lecz także traktowane przez nich jako nadrzędne. Sformułowanie jest jednak dwuznaczne. Może ono znaczyć, że sąd, zasada lub kodeks mają charakter moralny tylko wtedy, gdy ich zwolennik faktycznie daje im w swoim życiu pierwszeństwo, albo też (w drugim znaczeniu), gdy uważa, że powinien im dać pierwszeństwo. Nie sądzimy jednak, by w rzeczywistości sądy, zasady lub kodeksy moralne zawsze wyznaczały postępowanie człowieka. Często uważamy, iż jakiś sąd lub zasada winny być podporządkowane innej, nie sądząc przy tym wcale, by ów sąd lub zasada utraciły przez to swój charakter moralny. Nie twierdzimy nawet, że względem moralnym ustępować winny wszelkie inne względy: wskazuje na to fakt, iż godzimy się niekie-

¹ W związku z tym por. A. M. Quinton, *The Bounds of Morality*, w: H. E. Kiefer, M. K. Munitz (eds.), *Ethics and Social Justice*, Albany 1970, s. 122-141, oraz G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, London 1971, s. 52-61. Nadto w związku z ogólnym tematem niniejszego artykułu por. G. Wallace, A. D. M. Walker (eds.), *The Definition of Morality*, London 1970, a także moje artykuły wymienione w przypisie 15.

dy, by względy pozamoralne traktować jako racje lub przynajmniej usprawiedliwienie tego, że nie czyni się tak, jak nakazywałaby moralność. Mało tego, częstokroć dyskutujemy tak, jakby pytanie: „Dlaczego trzeba postępować moralnie?” nie było całkiem pozbawione sensu. Wymienione powody sprawiają, że drugie stanowisko musimy uznać za niezadowalające.

3. Oba przedstawione poglądy potraktować można jako próbę zdefiniowania sądów, zasad i kodeksów moralnych w kategoriach wyłącznie formalnych, niezależnie od ich treści. Trzecie, odmienne nieco stanowisko głosi, że sądy, zasady i kodeksy moralne można zdefiniować odwołując się do pewnych uczuć, emocji i postaw, z którymi są one swoiście powiązane. Budzi ono jednak również zastrzeżenia — trudno bowiem wskazać, w jaki sposób można by uczucia moralne, emocje i postawy odróżnić od uczuć, emocji i postaw pozamoralnych, nie biorąc jednocześnie pod uwagę sądów moralnych, zasad i kodeksów, z którymi się one swoiście wiążą².

Bardziej obiecujące wydają mi się dwa inne stanowiska. Pierwsze z nich głosi, że sądy moralne, zasady i kodeksy można zdefiniować odwołując się do „punktu widzenia”, z którego są one wypowiedane i akceptowane, tj. odwołując się do moralnego punktu widzenia, podobnie jak sądy estetyczne lub naukowe można zdefiniować odwołując się do estetycznego lub naukowego punktu widzenia³. Drugie natomiast głosi, że sądy moralne mogą, a nawet muszą być definiowane (przynajmniej częściowo) przez odwołanie się do ich treści. Zaczniemy od omówienia tego właśnie stanowiska, ponieważ z poprzednim wiąże się trudny problem wyjaśnienia, czym jest moralny punkt widzenia.

II

Nie zawsze jest rzeczą możliwą orzec na podstawie treści, czy dany sąd lub zasada mają charakter moralny. Powiada się czasem, że moralny jest ten sąd czy zasada, który wskazuje jednostce, jak ma postępować wobec innych. W rzeczywistości jednak взгляд na innych nie zawsze występuje w treści moralnego sądu czy zasady. Norma: „Należy powściągać swoje pożądania” może — choć nie musi — być zasadą moralną, mimo że o innych nic się w niej nie mówi. Z drugiej strony zalecenie: „Powinieneś odwiedzić swoją ciotkę w szpitalu” może nie być wcale sądem moralnym, mimo że mówi się w nim i o tobie, i o twojej ciotce. W obu wypadkach moralny charakter sądu lub zasady zdaje się nie zależeć od ich treści

² W tej sprawie por. W. P. Alston, *Moral Attitudes and Moral Judgements*, „*Noûs*” 1968, t. II, s. 1-23. Mój artykuł pozostaje pod znacznym wpływem tej pracy.

³ Por. np. K. Baier, *The Moral Point of View*, New York 1965, s. 90-109; P. W. Taylor, *Normative Discourse*, Englewood Cliffs 1961, passim; J. O. Urmson, *The Emotive Theory of Ethics*, London 1968, s. 98-116.

(o tyle też mają rację zwolennicy formalnych definicji moralności), lecz raczej od tego, na czym się opierają, czyli od racji, jakie ktoś mógłby podać dla ich uzasadnienia. Oba przytoczone przykłady mogą być normą estetyczną, normą prakseologiczną lub normą moralną w zależności nie od tego, co się w nich głosi, lecz od tego, jakie racje przytoczyłyby się na ich poparcie. Jak dotąd, nie można omawianemu stanowisku postawić żadnego zarzutu. Nawiasem mówiąc, mogłoby ono także, gdyby rzeczywiście udało się je utrzymać, wskazać drogę do zdefiniowania swoiście moralnych uczuć, postaw i emocji jako tych, których wyróżnienie wymaga przytoczenie określonych względów.

Gdy więc odrzuci się „formalne” oraz „afektywne” definicje moralności — jak to czynię — skłaniając się do przyjęcia definicji „materialnej”, trzeba charakteryzować moralność odwołując się do przedstawianych uzasadnień. Nasuwa się tu wszakże pytanie: „Co sprawia, że racja sądu normatywnego jest racją moralną właśnie, a nie racją estetyczną czy racją prakseologiczną?” Niekiedy odpowiedź jest oczywista. Jeżeli, co często ma miejsce, uzasadnienie pewnego sądu normatywnego J zawiera w sobie jakiś inny sąd lub zasadę normatywną K i K ma charakter moralny (np. gdy J uzasadniany jest przez odwołanie się do reguły dotrzymania obietnic), wówczas racja J jest racją moralną, a J sądem moralnym. Zakłada to jednak, że wiemy, kiedy K jest sądem moralnym, a jest to pytanie, które właśnie postawiliśmy. Jeżeli J jest sądem moralnym dlatego, że K jest sądem moralnym, a K jest sądem moralnym z uwagi na swoje własne racje, to musimy przyjąć — aby nie popaść w błędne koło lub *regressus ad infinitum* — iż K bywa sądem moralnym tylko z uwagi na rodzaj faktów, które przytaczane są na jego poparcie. Tym, co sprawia, że normatywne sądy (zasady) stają się sądami (zasadami) moralnymi, musi być więc to — o ile nasze dotychczasowe rozumowanie było poprawne — że w razie potrzeby uzasadnia się je za pomocą pewnego typu racji opartych na faktach.

Można oczywiście oponować i twierdzić, że żadna przesłanka odwołująca się do faktów nie może sama w sobie stanowić racji sądu normatywnego, a pewne podstawowe sądy normatywne są sądami moralnymi dlatego właśnie, że nie można przytoczyć na ich rzecz żadnego argumentu, że są one arbitralne lub przynajmniej autonomiczne. Jednakże w konsekwencji tego założenia wszelkie sądy normatywne okazałyby się ostatecznie sądami moralnymi, co wydaje się niewiarygodne.

Pojawiają się teraz trzy dalsze problemy: 1. Jakiego rodzaju fakt powinien być przytoczony, by służył jako racja moralnego sądu, zasady czy kodeksu? 2. Jeżeli definicja racji moralnej zasadza się ma na jakimkolwiek wydzieleniu faktów, które w ogóle mogą wchodzić w rachubę jako racje sądów moralnych, to czy tym samym nie zajmuje się stanowiska

normatywnego zamiast neutralnego stanowiska metaetycznego? 3. W jaki sposób fakt określonego rodzaju może być racją sądu moralnego? Rozważmy pokrótce te trzy zagadnienia.

III

Ludzie o przekonaniach religijnych zdają się pojmować prawo moralne jako prawo boskie i sądzić, że „prawo ma charakter moralny tylko wówczas, gdy jego uzasadnienie stanowi jakiś fakt dotyczący woli Boga”⁴. Sądzę jednak, że choć można skonstruować pewnego rodzaju system normatywny, opierając się na faktach dotyczących Boga, zbudowanie systemu moralnego wymagałoby czegoś innego, a przynajmniej czegoś ponadto. John Gay, utylitysta teologiczny, który wolę Boga czyni naczelną kategorią swej etyki, zapewne zdawał sobie z tego sprawę pisząc: „ogólnie cnota zakłada jakiś stosunek do innych; gdy w grę wchodzi tylko własna osoba, nazywamy człowieka roztropnym (a nie cnotliwym), zaś działania zwrócone bezpośrednio ku Bogu określamy jako religijne”⁵. Współcześnie ci wszyscy, którzy definiują moralność odwołując się do określonego rodzaju faktów przyjmowanych jako racje jej sądów i zasad, wskazują zazwyczaj fakty dotyczące interesów, potrzeb i pragnień ludzi oraz innych istot doznających; biorą pod uwagę to, co może im służyć lub szkodzić, co wpływa na ich dobro⁶. Przy tym zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy tego poglądu skłonni są myśleć, że implikuje on, jakoby moralność miała zasadniczo charakter utylitystyczny, tj. jakoby na miano moralności zasługiwała na mocy definicji tylko jakaś wersja utylityzmu. Podobnie jak przeciwnicy omawianego stanowiska jestem zdania, że jeżeli jest tak istotnie, to należy je odrzucić jako stroniczne, przesądza ono bowiem z góry wynik pewnego sporu w etyce normatywnej, mianowicie sporu między etyką deontologiczną a utylitystyczną. Jeśliby jednak stanowisko to dało się sformułować bez przesądzania tej ostatniej kwestii, gotów byłbym uznać je za obiecujące.

Otóż myślę, że sformułowanie takie jest możliwe, jeśli tylko wyrazi się je w sposób bardziej ogólny, tzn. jeżeli przyjmie się, że *X* przedstawia rację moralną na rzecz *A* (i wypowiada sąd moralny) wtedy i tylko wtedy, jeżeli *X* stara się uzasadnić *A*, podając fakty o wpływie *A* na życie istot doznających i znajdujących się w kręgu jego oddziaływania, włączając

⁴ Myśliciele bardziej humanistyczni mogliby w tym miejscu powołać się na wolę społeczeństwa, zastrzeżenie moje nadal jednak nie traci swej aktualności.

⁵ Por. D. D. Raphael (ed.), *The British Moralists*, t. 1, Oxford at the Clarendon Press 1969, s. 441.

⁶ Por. np. A. M. Quinton, op. cit., oraz G. J. Warnock, op. cit.

w to także fakty dotyczące konsekwencji *A* wobec i n n y c h istot doznających, jeżeli fakty takie mają miejsce rzeczywiście lub w mniemaniu *X*-a. Sformułowanie to obejmuje nie tylko koncepcję moralności utilitarystów, lecz także takich deontologów, jak Kant czy W. D. Ross. Sugeruje je faktycznie uwaga Rossa, iż „uznając jakiś czyn za słuszny (moralnie), sądzymy zwykle, że wynika zeń dla innych jakieś dobro lub przynajmniej przyjemność”⁷. Proponowane sformułowanie obejmuje też pojęcie sprawiedliwości (bez względu na to, jak się ją pojmuje), a także pojęcie dobrobytu i pomyślności. Jedynym wykluczonym z moralności stanowiskiem okazuje się etyczny egoizm. Nie niepokoi mnie to jednak; wprawdzie filozofom wydaje się naturalne nazwać go pewnego rodzaju etyką, ale nikomu nie wyda się naturalnym nazywać go pewnego rodzaju moralnością. Należy także wyłączyć etyczny estetyzm, tj. pogląd głoszący, że „fakty” estetyczne są racjami normatywnych sądów dotyczących postępowania, jeżeliby go serio ktoś proponował jako odpowiedź na postawiony przez nas problem. Znowu wydaje się, że wszelka definicja moralności każe nam odrzucić takie stanowisko⁸.

IV

Już w trakcie omawiania pierwszego z postawionych zagadnień zacytowałem o drugie z nich, sformułowane znakomicie przez W. P. Alstona. Zapytuje on, czy każda analiza pojęcia moralnej racji lub sądu, która „zakłada, że w samym pojęciu moralności tkwi to, iż taki, a nie inny rodzaj faktów ma znaczenie decydujące dla moralnych rozstrzygnięć [...], daje się uzasadnić”. Następnie powiada: „Skłonny jestem w to wątpić. Wydaje mi się, że nakładanie jakichkolwiek ograniczeń na to, co uznane być może za rację moralną, prowadzi ostatecznie do przedstawienia pewnego stanowiska moralnego (np. zdecydowania, co sprawia, że czyn jest słuszny lub niesłuszny moralnie), a nie do wyjaśnienia metaetycznego pojęcia m o r a l n o ś c i, które stosuje się do wszelkich merytorycznych stanowisk moralnych (*substantive moral position*)”⁹.

Jak już wspomniałem, proponowane przeze mnie ograniczenia nie wykluczają żadnego takiego „merytorycznego stanowiska moralnego”, które uznać można za pewien rodzaj moralności. Kilka dodatkowych uwag winno do końca rozwiać wątpliwości, jakie rodzi to często wysuwane zastrzeżenie przeciwko materialnym definicjom moralności.

⁷ W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford at the Clarendon Press 1930, s. 162.

⁸ Proponowane sformułowanie nasuwa problem, czy istnieją obowiązki moralne wobec siebie samego, którym jednak nie mogę się tu zająć.

⁹ W. P. Alston, op. cit., s. 16.

1. Należy pamiętać, że merytoryczny sąd (zasada) normatywny nie musi koniecznie być zarazem sądem (zasadą) moralnym. Pytanie, kiedy normatywny sąd jest jednocześnie sądem moralnym, stanowi właśnie fundamentalny problem niniejszej rozprawy i nie może być z góry rozstrzygnięte.

2. Prawdą jest, że metaetyczna teoria znaczenia terminu „moralny” (pojętego jako przeciwieństwo terminu „pozamoralny”) może być teorią normatywną; jeżeli nie ma ona charakteru wyłącznie sprawozdawczego i wykracza poza opis potocznego użycia, to zawiera przynajmniej odrobinę pojęciowych reform i rewizji, z czego wynika jednak, że tym samym staje się ona moralną teorią normatywną lub że wyraża jakieś merytoryczne stanowisko moralne. To, czy ma ona charakter moralny, czy też nie, zależy od rodzaju racji przytaczanych na jej korzyść, a racje te bywają pozamoralne. Mogą np. zalecać prostotę sformułowań czy unikanie niejasności i wieloznaczności.

3. Pytanie, od czego zależy moralna słuszność lub niesłuszność czynu, jest merytorycznym pytaniem normatywnym, podobnie jak wszelkie pytania o słuszność lub niesłuszność czynu. Jednakże, zgodnie z przyjętą tu hipotezą, mówiąc, że *A* jest słuszne moralnie, twierdzimy, że *A* jest słuszne ze względów czy też racji moralnych, a mówiąc, że *A* jest słuszne z pewnych względów czy też racji, wygłaszamy sąd normatywny (choć niekoniecznie sąd moralny). Gdy natomiast mówimy, że względy, dla których *A* jest słuszne, są raczej względami natury moralnej niż pozamoralnej, nie wygłaszamy żadnego sądu merytorycznie normatywnego (ani tym bardziej swoście moralnego), gdyż tym samym o niczym nie twierdzimy, że jest słuszne czy dobre. Tak więc ograniczenie zakresu tego, co uznawać będziemy za rację moralną, nie pociąga za sobą w sposób konieczny przyjęcia określonego stanowiska moralnego ani nawet normatywnego, przynajmniej dopóty, dopóki proponowane restrykcje adekwatnie odzwierciedlają potoczne użycie takich słów, jak „moralny”.

4. Twierdzenie, że o słuszności lub niesłuszności moralnej czynu decydują fakty dotyczące jego wpływu na życie istot doznających, nie jest równoznaczne z rozróżnieniem tych faktów, które sprawiają, że czyn jest moralnie słuszny, od tych faktów, które sprawiają, że czyn jest moralnie niesłuszny. Wskazuje ono jedynie czynniki, które sprawiają, że dany czyn jest z moralnego punktu widzenia b a d ź słuszny, b a d ź niesłuszny, t.j. wskazuje r o d z a j faktów istotnych dla moralnego sądenia — bez wydzielenia tych, które przemawiają za czynem, i tych, które przemawiają przeciwko niemu. W twierdzeniu takim nie tkwi jednak kryterium pozwalające odróżnić czyny niesłuszne moralnie od czynów słusznych moralnie, tak jak tkwi ono w merytorycznych stanowiskach moralnych.

5. Wydaje mi się, że można przyjąć definicję moralności (racji, sądów moralnych) zawierającą warunek „materialny”, ograniczający zakres faktów uznawanych za racje moralne, i nie akceptować ani też nie wydawać żadnych w ogóle sądów czy też zasad moralnych. Innymi słowy, można przyjąć dowolną definicję moralności zawierającą warunek „materialny” i nie zgodzić się na przyjęcie żadnego merytorycznego stanowiska moralnego.

Sądzę więc ostatecznie, że na dwa pierwsze z postawionych przez nas na wstępie pytań udzielić możemy zadowolających odpowiedzi. Jak natomiast rozwiązać problem trzeci? W jaki sposób fakt określonego rodzaju czy jakikolwiek w ogóle fakt może być racją sądu moralnego? Czyż to, co jest, stanowić może rację tego, co być powinno? Jak to możliwe?¹⁰ Wygląda na to, że stanowisko, którego bronię, musiałyby przyznać, iż fakty określonego rodzaju stanowią rację moralnych sądów (zasad) dlatego, że moralność na mocy samej jej definicji jest dziedziną ferowania sądów normatywnych na podstawie faktów określonego rodzaju. To zdaje się mieć na myśli Philippa Foot mówiąc o „praktyce” moralnej: „Każdy, kto w ogóle używa moralnych pojęć [...] musi stosować się do reguł ich użycia łącznie z regułami ustalającymi, co może, a co nie może stanowić argumentu za lub przeciw wypowiedzanym twierdzeniom moralnym. Bo wbrew temu, co się dotychczas mówiło, reguły takie mogą być regułami wynikania, zabraniającymi jednoczesnego wydawania pewnych sądów o faktach i nieuznawania pewnych sądów moralnych. Jedynym wyjściem dla kogoś, kto nie uznaje, by okoliczności uzasadniające sąd moralny dostarczały mu racji dla dokonania czegoś lub dla zajęcia określonej postawy, byłoby zarzucenie rozważań na tematy moralne i całkowita rezygnacja z posługiwania się pojęciami z tej dziedziny”¹¹.

Taka odpowiedź na trzecie pytanie wydać się może nieprzekonywająca tym, którzy wątpią, by jakikolwiek fakt mógł stanowić rację sądu normatywnego. Istotnie, można dowodzić, że jeśli nawet ktoś przyznaje, iż odwołanie się do określonego rodzaju faktów jest czynnikiem decydującym w pewnej praktyce moralnej, to nie przyjmuje on tych faktów za racje czynów i za racje sądów normatywnych, o ile nie okazują tego w praktyce — a tak właśnie może świadomie postąpić — i wobec tego od faktów do konkluzji normatywnych przejść można jedynie poprzez postępowanie praktyczne i związane z nim nastawienie woli (*conative attitude*). Philippa Foot jest tego świadoma, co widać w ostatnim z cytowanych zdań, jak też we wcześniejszej jej wypowiedzi, gdzie przyznaje, że tylko wówczas można uważać, iż *X* zachował się obraźliwie okazując brak

¹⁰ Ogólniejsze ujęcie tego problemu znajduje się w moim artykule: *'Ought' and 'Is' Once More*, „Man and World” 1969, z. 2, s. 515-533.

¹¹ Por. Ph. Foot, *Moral Argument*, w: J. J. Thomson, G. Dworkin (eds.), *Ethics*, New York 1968, s. 17, a także S. E. Toulmin, *The Place of Reason in Ethics*, Cambridge 1950, s. 132-137, 156 i n.

szacunku i nie nazwać jednocześnie X-a człowiekiem nieuprzejmym, jeżeli odrzuci się „całą praktykę chwalenia i ganienia za pomocą takich słów, jak «uprzejmy» i «nieuprzejmy»”¹². Są to jednak kwestie dotyczące wszelkich sądów normatywnych (porównaj problemy I oraz 3, s. 40, 41) — bez specjalnej wagi dla omawianej tutaj definicji sądów moralnych.

V

Mamy jednak ochotę pytać dalej, co właściwie sprawia, że pewne fakty stają się dla nas racjami sądów moralnych. Wiedzie to nas na powrót do wątku zasygnalizowanego już pod koniec I paragrafu, wątku, który jest przynajmniej werbalną odpowiedzią na to pytanie: tym, co sprawia, że pewne fakty stają się racjami sądów moralnych (a zatem tym, co sprawia, że pewne sądy i racje stają się sądami i racjami moralnymi), jest przyjęcie pewnego punktu widzenia. To obiecujące rozumowanie zakłada, że istnieje pewien punkt widzenia, odpowiadający punktowi widzenia estetycznemu lub naukowemu, a także przypominający nieco np. „punkt widzenia rolnika” lub „rolniczy punkt widzenia”, lecz bardziej od nich abstrakcyjny. Przyjmujemy ów punkt widzenia, wypowiadając sądy moralne i akceptując moralne zasady czy kodeksy. Następnie twierdzi się, że czyjś sąd, zasada czy kodeks ma (pośrednio lub bezpośrednio) charakter moralny jedynie wtedy, gdy ów ktoś, głosząc lub akceptując sąd czy zasadę, zajął taki właśnie punkt widzenia.

Jak już wspominałem, główną trudność owej koncepcji stanowi zdefiniowanie moralnego punktu widzenia. Zajmowano się tym dość często w najnowszej filozofii moralności. Niektórzy chcieliby definiować moralny punkt widzenia poprzez odwołanie się do pojęć formalnych lub emocjonalnych, ujmując go np. jako pewną dyspozycję do uogólniania wszystkich lub co najmniej niektórych spośród własnych sądów i zasad, do traktowania ich jako twierdzeń nadrzędnych (była już o tym wzmianka w I paragrafie). Stanowisko to zbiega się jednak z poglądami, które odrzuciliśmy¹³. Pozostają zatem do wyboru trzy inne stanowiska. Pierwsze polegałoby na prostym utożsamieniu moralnego punktu widzenia z wyborem pewnego rodzaju faktów, np. faktów dotyczących wpływu czynu na życie istot doznających, i uznaniem ich za racje niektórych przynajmniej sądów normatywnych. Rozwiązanie to jest w zasadzie identyczne z poglądem przedstawionym w paragrafie III i IV. Zgodnie ze stanowiskiem drugim, przyjęcie moralnego punktu widzenia polegałoby nie tylko na uznaniu

¹² Ph. Foot, op. cit., s. 16.

¹³ Przyjmuję, że moralny punkt widzenia obejmuje dyspozycję do uogólniania, ponieważ jest podstawą wydawania sądów normatywnych. Z tego też powodu nie utożsamiam go z „racją”, ponieważ wówczas musiałby obejmować akt woli.

tego rodzaju faktów za racje sądów normatywnych, lecz także na pewnej dyspozycji do bycia za lub przeciwko czemuś (dyspozycji, która jest zapewne czymś więcej niż skłonnością do wydawania sądów normatywnych na podstawie takich faktów). Jon Moline definiuje punkt widzenia, a raczej przyjęcie pewnego punktu widzenia jako postawę opartą na tendencji do przyjmowania i realizowania pewnych tylko celów i interesów, a także na tendencji do stosowania pewnych tylko kryteriów przy ocenianiu czynów, cech charakteru itp.¹⁴

Stanowisko trzecie byłoby próbą zdefiniowania moralnego punktu widzenia bez odwoływania się do jakiegoś szczególnego rodzaju faktów (ale też bez głoszenia któregośkolwiek z poglądów omówionych w paragrafie I) i bez wprowadzania jakiegokolwiek merytorycznie moralnego stanowiska czy zasady.

W każdym z tych trzech ujęć przyjęcie moralnego punktu widzenia zakłada gotowość do wydawania sądów normatywnych z tego właśnie punktu widzenia, a fakt, że sąd normatywny został wydany z owego punktu widzenia, sprawia, iż sąd ów staje się sądem moralnym. W ramach każdego z omówionych stanowisk można twierdzić — i jest to w moim przekonaniu ich zaletą — dwie rzeczy: a) *X* dokonuje sądu moralnego dotyczącego *O* wtedy i tylko wtedy, gdy wydając normatywny sąd dotyczący *O*, *X* przyjmuje moralny punkt widzenia; b) *X* dokonuje sądu moralnego dotyczącego *O* wtedy i tylko wtedy, gdy *X* wydaje normatywny sąd dotyczący *O* na podstawie określonego rodzaju faktów. Można bowiem w każdym z trzech wypadków utrzymywać, iż: c) *X* przyjmuje moralny punkt widzenia wydając sąd normatywny dotyczący *O* wtedy i tylko wtedy, gdy na podstawie określonego rodzaju faktów *X* wydaje faktycznie prawdziwy lub analitycznie prawdziwy sąd normatywny dotyczący *O*.

Dwa pierwsze stanowiska mają tę zaletę, że pozwalają określić, czym jest moralny punkt widzenia, bez zakładania osobnej zdolności rozpoznawania, które spośród sądów normatywnych mają charakter moralny, a które nie. Korzystną stroną stanowiska trzeciego — gdyby je należycie opracować — jest twierdzenie, iż sądami (zasadami) moralnymi są te sądy (zasady), które uzasadniamy powołując się na określonego rodzaju fakty, a fakty owe stają się racjami moralnymi, ponieważ okazują się faktami z moralnego punktu widzenia istotnymi. Z kolei dwie ostatnie możliwości pozwalają udzielić bardziej zadowalającej odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób fakty określonego rodzaju stanowią racje sądów moralnych; w obu tych bowiem wypadkach przyjęcie moralnego punktu widzenia pociąga za sobą przyjęcie pewnej postawy wolicjonalnej (różnej jednak od prostej dyspozycji do ferowania sądów w oparciu o pewne racje). Stanowisko pierwsze było już wystarczająco omówione, co do dwu pozostających

¹⁴ J. Moline, *On Philosophical Neutrality*, „Metaphilosophy” 1970, t. 1, s. 36.

stałych zmuszony jestem ograniczyć się do wyrażenia osobistego przekonania. Wydaje się, że w pierwszej z trzech odpowiedzi na ostatnie pytanie paragrafu IV tkwi jakiś błąd, gdyż — jak sądzę — nikt nie może dokonać pierwotnego sądu normatywnego, jeżeli powołując się na pewnego rodzaju fakty nie ma on jednocześnie i nie działa wedle jakiegoś nastawienia woli wobec tego, czego fakty takie dotyczą; nastawienia, którego jednak nie da się sprowadzić do zwykłej tendencji, by wydawać sądy normatywne na podstawie faktów tego rodzaju. Z wymienionych powodów najbardziej przekonywające wydaje mi się zatem stanowisko trzecie, które pociągało już Hutchesona i Hume'a. Ponieważ jednak nie znam obecnie sposobu, w jaki można by mu nadać zadowalającą formę, muszę na razie opowiedzieć się za stanowiskiem drugim. Daje się ono utrzymać, jeżeli założy się jednocześnie, że pewnego rodzaju fakty stanowią racje sądów normatywnych (lub odpowiednich czynów) dla tego jedynie, iż są one istotne lub wydają się istotne z pewnego punktu widzenia i że ów punkt widzenia jest moralnym punktem widzenia, ponieważ zajmując go, uważa się takie fakty za istotne i decydujące. Sądzę, że można przyjąć jednocześnie oba te założenia.

VI

Prowizorycznie opowiadam się więc za „materialną” koncepcją moralności, zgodnie z którą: a) normatywne sądy, zasady i kodeksy mają charakter moralny wtedy i tylko wtedy, gdy będąc uogólnione, są ponadto uzasadniane — przynajmniej wówczas, gdy się tego wymaga — poprzez racje odwołujące się do faktów dotyczących tego, w jaki sposób czyny, cechy charakteru itp. wpływają na życie bezpośrednio i pośrednio zainteresowanych istot doznających; b) fakty takie stanowią względy, czyli racje moralne, ponieważ są istotne z pewnego punktu widzenia, na który składają się także pewne dyspozycje woli; c) ów punkt widzenia ma charakter moralny, ponieważ obejmuje dyspozycję woli do reagowania na takie fakty (niekoniecznie dlatego, że sam z kolei uzasadniany bywa przez odwołanie się do tych faktów czy też faktów innego rodzaju). Rzecz jasna, pozostaje nadal otwarta kwestia bliższego opisanego natury owego punktu widzenia i przedstawienia jego uzasadnienia, a także kwestia zbadania możliwości rozwinięcia trzeciego z omawianych stanowisk¹⁵.

Tłum. Jacek Hołówka

¹⁵ Tematem omówionym w niniejszym artykule zajmowałem się w licznych moich wcześniejszych pracach. Dwa artykuły znajdują się w: G. Wallace, A. D. M. Walker, op. cit. Pozostałe to: *Recent Conceptions of Morality*, w: G. Nakhinian, H. Castañeda (eds.), *Morality and Language of Conduct*, Detroit 1963, s. 1-24, oraz *The Concept of Morality*, „Journal of Philosophy” 1966, t. LXIII, s. 688-696.

Уиллэм К. Франкена

ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ СУЖДЕНИЙ, ПРИНЦИПОВ И МОРАЛЬНЫХ КОДЕКСОВ

Автор предлагает определённую «материальную» концепцию морали, согласно которой: а) нормативные суждения, принципы и кодексы обладают моральным характером тогда и только тогда, если будучи обобщёнными являются в то же время обосноваемыми (по крайней мере тогда, когда этого требуется) посредством оснований ссылающихся до фактов касающихся того, каким образом поступки, черты характера и т.п. посредством или репосредственно влияют на жизнь заинтересованных личностей; б) эти факты являются моральными мотивами т. е. моральным основанием, так как они являются существенными с определённой точки зрения, на которую в свою очередь, складывается определённое предрасположение воли; в) эта точка зрения носит нравственный характер, так как содержит себе предрасположение воли до реагирования на такие факты.

William K. Frankena

ON DEFINING MORAL JUDGMENTS, PRINCIPLES, AND CODES

This is a "material" conception of morality holding: a) that normative judgments, principles, and codes are moral ones if and only if, besides being universalized, they are backed, at least when challenged, by reasons consisting of facts about what actions, traits of character, etc., do to the sentient lives of those affected, including others if affected; b) that such facts constitute moral considerations or reasons because they matter from a certain point of view that includes a certain conative disposition; and c) that this point of view is the moral one just because it includes a conative disposition responsive to such facts (not necessarily because it, in turn, is justified by appeal to such facts or to facts of any other restricted kind).

RICHARD B. BRANDT

Czy wybór systemu moralnego powinien być bezstronny?

Pytania filozofii moralnej dzieli się tradycyjnie na pytania dotyczące dobra („Co jest godne pożądania samo przez się?”, „Jakie czyny są najlepsze?”) oraz pytania dotyczące słuszności („Czy jest powinnością moralną dotrzymywać obietnic?”, „Czy zadawanie bólu bez potrzeby jest moralnie złe?”). Uważam ten podział pytań za naturalny i dostatecznie zrozumiały i w artykule tym zajmę się jedynie drugim typem pytań, tzn. pytaniami dotyczącymi słuszności i powinności moralnej.

Znaczenie pytania

Filozofowie sądzą zazwyczaj, że jeżeli mamy odpowiedzieć na pytanie „Kiedy czyn jest moralnie słuszny?”, musimy najpierw określić, co z n a c z y to pytanie. Jest to z pewnością postępowanie rozsądne. Byłoby bez wątpienia stratą czasu gromadzić argumenty na rzecz lub przeciwko jakiejś tezie zanim się rozstrzygnie, co to za teza. Wprowadzeniem do normatywnej filozofii moralnej musi być tedy m e t a e t y k a. Nazwiemy pewne dociekania „metaetyką”, jeżeli polegają one na ustalaniu znaczeń przypisywanych pytaniom moralnym. Filozofowie uprawiający metaetykę są albo a) naturalistami, którzy utrzymują, że problemy moralne mogą być wystarczająco dobrze sformułowane w języku empirycznym — języku nauk przyrodniczych, albo b) nienaturalistami, którzy utrzymują, że sądy etyczne są prawdziwe lub fałszywe i że w zasadzie możemy poznać, które spośród nich są prawdziwe, lecz mimo to nie można ich zadowalająco przełożyć na język empiryczny, albo c) nonkognitywistami, którzy utrzymują, że sądy etyczne nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, tak że nie powstaje problem ich prawdziwości lub fałszywości, ale muszą one być interpretowane inaczej — jako zdania rozkazujące, wyrażające postawy lub podobne. Filozofowie uznający jeden z tych trzech poglądów przedstawiają zazwyczaj wyniki swych dociekań metaetycznych jako rezultat

rzeczowej, nie zaangażowanej aksjologicznie analizy sposobu użycia języka potocznego. Sądzą oni, że znaczenie lub sposób użycia sądów praktycznych jest czymś, co do czego powinniśmy móc się zgodzić, tak samo jak dzieje się to w naukach empirycznych. Określenie znaczenia lub sposobu użycia jakiegoś zdania jest istotnie zadaniem nauki, powinniśmy więc mieć nadzieję, że także w tej materii możliwe jest osiągnięcie zgody.

Uznaję oczywiście tradycyjny pogląd, że jeżeli mamy przytoczyć argumenty za lub przeciw stwierdzeniu typu: „Czyn *A* jest moralnie niesłuszny”, winniśmy najpierw rozstrzygnąć, co znaczy to stwierdzenie. Gotów jestem od razu powiedzieć, jakie nadaję mu znaczenie, choć — jak się niebawem okaże — żywię szereg wątpliwości co do szczegółów i radbym w jakiś sposób udoskonalić proponowane rozumienie. Proponuję więc przyjąć jako formułę roboczą następujące znaczenie wyrażenia „*A* jest moralnie niesłuszne”: „*A* jest zakazane przez każdy kodeks lub system moralny, który wszystkie osoby racjonalne przedłożą nad jakikolwiek inny system moralny lub wybiorą go nawet wtedy, gdyby w ogóle nie istniał żaden inny system moralny i przeznaczą go dla społeczeństwa, w którym — jak sądzą — spędzą resztę życia bądź też w którym — sądzą — przypadnie żyć ich dzieciom”. Nie twierdzę bynajmniej, że zdanie to jest równoznacznikiem wyrażenia „*A* jest moralnie niesłuszne” w potocznym rozumieniu słowa „równoznaczność”. Pod tym względem odrzucam stanowisko tych filozofów, którzy sądzą, że właściwym zadaniem metaetyki jest poszukiwanie wyjaśnień równoznacznych z używanymi w języku potocznym sądami etycznymi.

Chciałbym wyjaśnić, dlaczego nie sędzę, że filozof moralności winien poświęcić się poszukiwaniu „znaczenia” używanych w języku potocznym terminów etycznych i dlaczego mimo to jestem skłonny uważać proponowaną formułę za dobre wyjaśnienie (*good explication*) sądu „*A* jest moralnie niesłuszne”, niezależnie od tego, że wcale nie jest ona równoznacznikiem tego sądu. Oto w skrócie racje, o których obszernie pisałem gdzie indziej¹.

Istnieje kilka powodów, dla których podejmowane przez filozofów moralności wysiłki mogą zakończyć się jedynie niepowodzeniem, jeżeli przyjmą za podstawę etyki normatywnej ustalanie synonimów używanych w języku potocznym terminów etycznych.

1. Przeciętny człowiek nie używa wyrażen „moralna powinność” czy „moralnie niesłuszny” mając na myśli jakieś określone, uświadamiane sobie znaczenie, tak jak dzieje się to w przypadku, gdy używa wyrazów „kawaler” lub „brat” w określonym, uświadamianym sobie znaczeniu. Dlatego też, podczas gdy zdanie „Wszyscy kawalerowie są bezżenni” na

¹ *Moral Philosophy and the Analysis of Language*, Lindley Lecture, opublikowane przez Wydział Filozofii Uniwersytetu Kansas, Kansas 1963.

mocy wglądu w uświadamiane sobie znaczenie może być uznane za prawdę analityczną — analogiczne stwierdzenie, do którego zmuszeni są zwolennicy tradycyjnego naturalizmu, że pewien sąd moralny, wiążąc terminy moralne i terminy należące do nauk empirycznych, jest także analityczną prawdą, co potwierdza odwołanie się do uświadamianych sobie znaczeń — wydaje się nie do utrzymania. (Podobnie można by powiedzieć o domniemanej równoznaczności „A jest moralnie niesłuszne” i „Niech nikt nigdzie i nigdy nie czyni A!”).

2. Filozofowie, którzy skłonni są zgodzić się na pierwszy punkt, mimo to sądzą, że sądy etyczne mają „utajone znaczenia” (*implicit meanings*), które można trafnie oddać za pomocą równoznacznych wyrażen pozaetycznych, mianowicie twierdzeń języka empirycznego lub preskrypcji, w których nie występują terminy etyczne. Sądzą oni, że można określić owe „znaczenia utajone” rejestrując sytuacje, do których stosuje się orzeczniki etyczne, lub okazje, w których się ich używa, określając to, co je łączy, badając podstawowe zasady etyczne, które ludzie uznają, analizując argumenty za i przeciw, uznawane za dobre, i — w szczególności — obserwując, w jaki sposób ludzie uprawiają rozważania etyczne². O stanowisku tym chcę powiedzieć tyle, że jeśli nawet byłoby ono prawdziwe, to i tak byłoby mało użyteczne dla uprawiania krytyki w etyce normatywnej. Jeśli bowiem w ten sposób określamy, jakie „znaczenia” mają terminy etyczne dla danej osoby, to nie możemy oczekiwać, że poprawimy jej refleksję moralną lub jej podstawowe zasady moralne czy wzorzec dobrej argumentacji przez odwołanie się do znaczeń utajonych jej słownika etycznego, bowiem nasza wyobraźnia o nich opiera się na obserwacji jej sposobów refleksji moralnej oraz jej podstawowych zasad moralnych. Jeśli utajone znaczenia terminów etycznych, jakie u niej stwierdzamy, są niespójne z jej sposobem myślenia o sprawach moralnych lub jej elementarnymi zasadami, to nasze poglądy na temat owych znaczeń utajonych okazują się bezpodstawne.

3. Wydaje mi się, że faktycznie znaczenie terminów etycznych jest dla poszczególnych osób różne. Ogólnie rzecz biorąc, znaczenia, którymi posługuje się dana osoba, uwikłane są w cały jej system pojęciowy. Jeśli więc człowiek religijny powie nam, że jakieś działanie jest dla niego moralnie zobowiązujące, ponieważ Bóg domaga się od niego tego działania, to przyjmujemy to zapewne do wiadomości, a nie będziemy twierdzić, że myli się on w dziedzinie metaetyki. To samo w przypadku chłopca z dzielnicy murzyńskiej, który mówi, że zły czyn to taki, który prowadzi do kłopotów z prawem, z ojcem lub szkolnymi władzami. Jeżeli znaczenia terminów

² Sam broniłem takiego postępowania w *Ethical Theory*, Englewood Cliffs 1959, rozdz. 7, oraz w *The Empirical Assertion Theory of Ethics*, „Mind” 1952, vol. 61, s. 458-479.

etycznych zmieniają się w ten sposób, to w jaki sposób filozof ma się nimi posłużyć dla zbudowania etyki normatywnej.

4. Filozof, który liczy na to, że analiza języka potocznego okaże się przydatna do krytyki refleksji moralnej, przekona się, iż język etyki jest raczej tępym narzędziem, wymagającym, dla celów jasności, wyostrenia. Na przykład, danym terminem języka etyki można posłużyć się w różnego rodzaju sytuacjach, za każdym razem wskazując na inne cechy. W pewnym sensie musi on tedy reprezentować różne znaczenia w tych kontekstach. Można jednak doskonale opanować język w sensie potocznym, nie przyswajając sobie owych różnic znaczeniowych. Aby zbudować hipotezę stwierdzającą, jaki sens przysługuje tym terminom w najróżniejszych kontekstach, konieczna jest filozoficzna refleksja nad różnicami sytuacji oraz nad tym, co można o nich sensownie orzec. Nie można tego osiągnąć przez odwołanie się do intuicji językowej. Weźmy dla przykładu wyrażenie „moralnie niesłuszny”. Niekiedy używa się go, aby stwierdzić, że jakieś słuszne zasady moralne zakazują danego działania („Zrobienie tego byłoby moralnie niesłuszne”), ale niekiedy używa się go także, by potępić sprawcę za działanie, którego by nie wykonał, gdyby nie wada jego charakteru („Czyniąc to, popełnił moralne zło”). Jeśli jednak dostrzegamy, że należy rozróżnić te dwa znaczenia, to nie dlatego po prostu, iż dobrze opanowaliśmy język. Sama intuicja językowa nie wystarczy, by wyodrębnić te sytuacje. Immanuel Kant przypuszczalnie znał dobrze język niemiecki, a przecież omawianej różnicy nie uwzględniał. Przeciwną do opisywanej wadą języka jest mnożenie słów bez istotnych między nimi różnic znaczeniowych. Przykładem takie terminy, jak „powinność”, „obowiązek” i „zły”. W kontekstach etycznych słowa te nie są przypuszczalnie dokładnymi synonimami; możemy powiedzieć, że jest rzeczą złą dopuścić się cudzołóstwa lub okrutnie traktować zwierzęta, ale stwierdzenie, że naszą powinnością moralną jest nie czynić tego, brzmi dziwnie. I choć skojarzenia, związki językowe, odcienie i sugestie, jakie tym słowom towarzyszą, są różne, wydaje się, że nie ma istotnych różnic między tym, co się głosi za pomocą każdego z nich. Ponieważ jednak słowa są odmienne, istnieje dla filozofów okazja do rozwijania subtelnych teorii zakładających zasadnicze różnice; i różni filozofowie ulegli takiej pokusie.

5. W każdym razie, jeśli znaczenie terminów etycznych różni się od tego, co przedstawiłem, powstaje pytanie, w jakiej mierze doniosłe jest, aby wiedzieć, że jakieś twierdzenie moralne jest prawdziwe. Załóżmy, że w jakimś ustalonym potocznie sensie wyrażenia „moralnie niesłuszne” nie jest czymś moralnie niesłusznym czynić A, chociaż prawdą jest, że uczynienie A jest zakazane przez każdy system moralny, który wszystkie osoby racjonalne przedłożą nad jakikolwiek inny system itd. Otóż wcale nie jestem pewien, że powinniśmy uznać naszą swobodę do robienia A.

Jeśli jednak pytania z zakresu etyki normatywnej nie dadzą się wyrazić w oparciu o empiryczne badania języka potocznego, to powstaje problem, w jaki sposób decydujemy lub powinniśmy decydować, jakie znaczenie nadawać im lub jak je wyjaśnić? Jak rozstrzygnąć — pytał przed laty R. B. Perry — które ze znaczeń byłoby użyteczne? Oczywiście nie możemy całkowicie oderwać się od znaczeń „języka potocznego”; nie musi być prawdą, że po nadaniu znaczenia terminom etycznym będziemy nadal odczuwali potrzebę posługiwania się nimi tak jak one, nie poddane analizie, funkcjonują w języku potocznym. Ch. L. Stevenson stwierdził, że definicja musi być dostosowana do sensu terminu ujawnionego przez analizę w ten sposób, że „kto rozumie definicję, musi być zdolny do powiedzenia wszystkiego, co chce powiedzieć, posługując się terminem zgodnie z jego definicją. Nie powinno być okazji do użycia terminu w jego starym, nie sprecyzowanym sensie”³.

Sądzę, że w następujący sposób powinniśmy wybierać między możliwymi eksplikacjami terminów etycznych: postawiwszy sobie najróżniejsze pytania dopuszczające możliwość różnych eksplikacji, zastanawiamy się, uwzględniając doświadczenie i namysł, na które z nich chcemy odpowiedzieć. Przyjmuję, że potrzebne tu „doświadczenie i namysł” mogą mieć szeroki zakres, włączając w to nawet rozstrzygnięcia dotyczące prawdziwości teizmu. Nasza lista pytań może być bardzo szczupła, nie widzę jednak sposobu upewniającego, że jakieś nie sformułowane jeszcze pytanie może być bliższe pytaniu o to, co chcemy wiedzieć, niż dowolne pytanie naszej listy. Ów rodzaj wyboru między alternatywnymi eksplikacjami nie jest bynajmniej swoisty dla filozofii moralności. Rozważmy pytanie „Co było przyczyną jego śmierci?” Dana osoba może wyjść od prowizorycznej koncepcji wyjaśnienia tego pytania, ale po zaznajomieniu się z bardziej złożonymi sformułowaniami, po zapoznaniu się z metodami nauki, z rolą praw w nauce itd., może odczuć, że jej pytanie wyjściowe było bardzo prowizoryczne oraz że pytanie, które usiłowała w pewnym sensie zadać po omacku, może być o wiele lepiej wypowiedziane w bardziej złożonym sformułowaniu. Absurdem byłoby powiedzieć, że pytanie, które ostatecznie uznała za to, które chce postawić, jest równoznaczne z pytaniem, które faktycznie postawiła w sytuacji wyjściowej. Podobnie z wyborem, jaki stoi przed filozofem moralności. Ważne jest, by znać odpowiedź na pytanie, które dana osoba, poinformowana o świecie i sobie, mając do wyboru rozmaite możliwe sformułowania, zechce uznać za równoznaczne ze swym pierwotnym pytaniem „Co jest moralnie słuszne czynić?”

Nie chciałbym twierdzić, że z braku lepszego należy przyjąć sugerowany przekład wyrażenia „A jest moralnie niesłuszne”. Chcę jedynie po-

³ Ch. L. Stevenson, *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, przedrukowane w jego *Facts and Values*, New Haven 1963, s. 11.

wiedzieć, że ktoś, kto posiada pewien zasób informacji o sobie i o świecie, a także o pewnych sporach toczących się w filozofii moralnej, mógłby się ze mną zgodzić. Twierdzę, że nowe dane skłaniają nas do modyfikacji lub rozszerzenia zakresu naszych pytań, podobnie jak w przypadku naukowca, który musi modyfikować swą teorię w świetle nowych danych. Oczywiście są tu różnice: jeżeli czyjeś pytanie wyjściowe było jasne, można w obrębie pewnych granic zadawać je w dalszym ciągu, nie narażając się na sprzeczność z nowymi danymi. Twierdzę jednak, że w miarę rozszerzania się naszych horyzontów, pytania, które chcemy zadać, mogą ulegać zmianom i ostatecznie, moim zdaniem, w przypadku pytania „Czy A jest moralnie niesłuszne?” dochodzimy do pytania wyłożonego w proponowany przeze mnie sposób.

Rozważania te są jednak dość nieściśle. Pragnąłbym więc wyjaśnić, jakie względy doprowadziły mnie do przyjęcia przekładu wyrażenia „A jest moralnie niesłuszne” na wyrażenie typu: „A jest zakazane przez każdy kodeks moralny, który wszystkie osoby racjonalne przedłożą nad jakikolwiek inny kodeks moralny lub wybiorą go nawet wtedy, gdyby w ogóle nie istniał żaden inny kodeks moralny, itd. jak poprzednio. Ale przedtem chciałbym wyjaśnić, jak rozumiem wyrażenia „kodeks moralny” i „racjonalny”.

Co rozumiem przez „kodeks moralny”? To, co mam na myśli, można jasno ukazać biorąc za przykład nasze społeczeństwo lub kulturę. Rozważmy, co zazwyczaj odczuwają ludzie, gdy w grę wchodzi krzywdzenie innych, łamanie obietnic, kradzież czy kazirodcze stosunki seksualne. Większość z nas żywi zdecydowaną awersję do tego rodzaju zachowań, nie myśląc przy tym o ich ewentualnych konsekwencjach. Na ogół uznaje się, że jest rzeczą odrażającą krzywdzić innych, łamać obietnice, zagarniać cudzą własność lub nawiązywać stosunki seksualne z członkami najbliższej rodziny. Mamy powody, by nie czynić tych rzeczy, a jeśli je z jakiegoś powodu czynimy, czujemy się winni, jeżeli nie możemy ich jakoś usprawiedliwić. Jeżeli ktoś żywi ten zespół postaw wobec pewnej formy zachowania, to prawie zawsze skłonny jest nie cenić osób, których zachowanie świadczy, iż nie podzielają owych postaw. Jeżeli inni dopuszczają się zachowań tego rodzaju, ludzie są skłonni przejawiać dezaprobatę wobec nich jako ludzi, o ile nie można ich w jakiś sposób uzasadnić lub usprawiedliwić. A także, przynajmniej w pewnych okolicznościach, ludzie odczuwają, iż wolno im wyrzucać komuś zachowanie tego rodzaju, krytykować go za nie wobec innych, a niekiedy nawet karać za nie lub przeciwstawiać się mu, gdy czyjeś intencje znane są z góry. Na koniec chcę zauważyć, że kiedy istnieje cały zespół postaw tego rodzaju, to ludzie sądzą zazwyczaj, że ich postawy są w jakiś sposób właściwe lub usprawiedliwione.

Możemy więc w sposób użyteczny zdefiniować „kodeks moralny” społeczeństwa w terminach takiego zespołu postaw wobec różnych form zachowania. W tym sensie możemy powiedzieć, że kodeks moralny naszego społeczeństwa zabrania krzywdzenia innych, łamania obietnic, kradzieży, kaziurodztwa. Być może trzeba by dodać dalsze określenia, by uzyskać bardziej subtelną definicję „kodeksu moralnego”. Być może powinniśmy przede wszystkim więcej powiedzieć o dyskursie etycznym, w szczególności o rodzajach racji proponowanych zazwyczaj dla uzasadnienia pewnych cech kodeksu moralnego. Winniśmy przeciwstawić kodeks moralny kodeksowi obyczajowemu (etykiecie), kodeksowi honorowemu itd. Wcale nie jestem pewien, czy to, co powiedziałem, jest wystarczająco wyraźne dla dokonania tego przeciwstawienia. Sądzę jednak, że dla moich celów uwagi powyższe są wystarczająco jasne. Uważam, że pytanie „Czy A jest moralnie niesłuszne?” należy konstruować jako pytanie „Czy A jest zakazane przez każdy kodeks moralny, w wyłożonym sensie, który wszystkie osoby racjonalne przedłożą nad jakikolwiek inny kodeks moralny lub wybiorą go nawet wtedy, gdyby nie istniał żaden inny system moralny i przeznaczają go dla społeczeństwa, w którym one i ich dzieci spędzą swoje życie”.

Co rozumiem przez słowo „racjonalny”? Termin „racjonalny” nie jest, być może, dobrą nazwą tego, co mam na myśli. Przez „racjonalne” pragnienia, preferencje lub wybory rozumiem takie, które nie są irracjonalne. Mówiąc zaś o „irracjonalnym” pragnieniu, preferencji, wyborze, mam na myśli takie, które nie pojawiłyby się i nie byłyby przeżywane przez daną osobę w obecności żywej świadomości sprawdzalnych sądów. Ścisłej — mówiąc, że pragnienia, preferencje lub wybory są dla danej osoby irracjonalne, rozumiem przez to tyle, że nie byłyby przez nią przeżywane, gdyby jasno, z pełnym przekonaniem, nie raz, lecz — jeśli to możliwe — przy wielu okazjach uświadomiła sobie wszystkie istotne (tzn. takie, których akceptacja może mieć pewne określone konsekwencje) sądy, których prawdziwość byłaby w stanie okazać w czasie, gdy refleksja mogłaby wpłynąć na pragnienia, preferencje lub wybory. Innymi słowy, stwierdzam, że czyn lub pragnienie są irracjonalne wtedy, jeśli nie pojawiają się w sytuacji, gdy mechanizm motywacyjny jednostki został przeniknięty żywą świadomością znanych jej sądów. (Odwołanie się do „wielu okazji” zbliża moje pojęcie racjonalności do koncepcji psychoterapii i teorii społecznego uczenia się, czyniąc je pojęciem ściślejszym niż po prostu pojęcie pełnej, choćby żywej, informacji posiadanej w danej chwili)⁴. Być może, lepiej byłoby posługiwać się ter-

⁴ Uwagi powyższe — mam nadzieję — nie na tyle lakoniczne, by były zupełnie nieczytelne, rozwijam znacznie obszerniej w przygotowywanym właśnie tomie.

minem „poinformowany” i mówić o „poinformowanym” wyborze lub pragnieniu lub też mówić raczej o wyborze czy pragnieniu modelowanym przez „psychoterapię procesów poznawczych” niż o racjonalnym wyborze lub pragnieniu. W każdym razie przez racjonalny wybór rozumiem to, co powiedziałem, i nic ponadto. Przyznaję też od razu, że wykazanie, iż pragnienie lub wybór są irracjonalne w proponowanym sensie, może być uciążliwą sprawą.

Chciałbym zauważyć, że pytanie o racjonalność pragnień lub wyborów jest pytaniem godnym uwagi i całkowicie poprawnym. Jeżeli odnoszę się raczej niechętnie do pewnej cechy systemu moralnego, a wykazuje mi się, że gdyby moje preferencje były racjonalne, nie darzyłbym niechęcią tej cechy, to przynaję, że można by tu zadać rozsądne pytanie, dlaczego informacja, że nie sprzeciwiałbym się pewnemu systemowi moralnemu, gdybym był racjonalny, ma stanowić dla mnie różnicę. Można by tu postawić także inne pytanie dotyczące adekwatności mojej eksplikacji. Istotne są zwłaszcza dwie kwestie. Po pierwsze, dlaczego zastrzegam, że chcemy wiedzieć, na jaki system moralny zgodziłyby się osoby wybierające ów system dla społeczeństwa, w którym miałyby przeżyć całe życie? Dlaczego nie można równie dobrze stawiać pytań o system moralny, który obrałyby dla społeczeństwa na następne pięć minut? Po drugie, dlaczego zastrzegam, że chcemy wiedzieć, na jaki system moralny zgodziłyby się osoby racjonalne? Brzmi to tak, jakbyśmy zakładali, że mamy do czynienia jedynie z wyborem między tym, że każdy lub prawie każdy posiada pewien rodzaj sumienia, a tym, że każdy lub prawie każdy ma inny rodzaj sumienia. Dlaczego nie dopuszczamy możliwości, że różni ludzie, np. ludzie o różnych poziomach inteligencji, zostali uformowani na różne sposoby? Lub też, dlaczego w ogóle zajmujemy się właśnie systemem moralnym? Dlaczego nie zapytamy po prostu, czy każda osoba racjonalna będzie pochwałała czy też ganiła to, że ktoś określony robi pewną rzecz w określonej sytuacji? Niewątpliwie można by tu postawić inne jeszcze pytania. Wcale nie zakładam, że formułując wyraźnie te pytania wykazałem, że można na nie zadowalająco odpowiedzieć. Jednakże postawienie ich służy wyświetleńiu tego, co zawiera przedłożona przeze mnie eksplikacja.

Po tych wyjaśnieniach powróćmy do pytania, co przemawia za uznaniem proponowanej przeze mnie eksplikacji wyrażenia „A jest moralnie niesłuszne” za twierdzenie nie tyle równoznaczne z *explicandum*, co za właściwe ujęcie pytania, które chcę zadać, gdy pytam „Czy A jest moralnie niesłuszne?”

Chciałbym zgłosić dwie uwagi. Przede wszystkim, wielu ludzi — szczególnie młodych — zastanawia się dziś, czy rozprawianie o moralności nie jest po prostu przejawem irracjonalnych wyborów lub nawet błędów star-

szego pokolenia. Dla tych ludzi mówienie o moralności brzmi równie dziwnie, jak mówienie o lojalności wobec starej szkoły lub robienie tego, co robi dobrze wychowany Anglik. Ich zdaniem, jest rzeczą dalece nieoczywistą, dlaczego ktoś miałby zajmować się tym, co jest słuszne lub niesłuszne, niezależnie od sensu, jaki słowa te mogą mieć w ustach starszego pokolenia. Otóż ludziom tym chciałbym móc powiedzieć: „Istnieje system wewnętrznych nakazów (itd., o czym pisałem poprzednio, mówiąc o kodeksie moralnym) dość podobnych do prawa cywilnego, które ty sam, wraz z każdym innym, zechciałbyś uznać, gdybyś był racjonalny, w społeczeństwie, w którym miałbyś spędzić swoje życie. A kiedy mówię (mówimy) o działaniu, że jest moralnie niesłuszne — wszystko, co mam (mamy) na myśli, to to, że byłoby ono zabronione przez ów system wewnętrznych zakazów itd.” Móc powiedzieć to i przedstawić przekonujące racje, to — jak sądzę — w zasadniczej mierze zawarować uznanie dla moralności. Zawarować owo uznanie dla moralności pośród współczesnych sceptyków moralnych to przez wyciężyc ich wyobcowanie — by posłużyć się zwrotem, który lubię — od moralności, a od moralności konwencjonalnej w tej mierze, w jakiej składa się ona z zaleceń uznawanych powszechnie przez osoby racjonalne. Jednym z celów filozofii moralnej, tak jak ją pojmuję, jest przedstawienie takiej koncepcji moralności, która pozwoliłaby przewyciężyć wyobcowanie ludzi od moralności. Myślę, że wszyscy zgodzimy się co do tego, że gdybyśmy wiedzieli, na jaki fundamentalny system moralny moglibyśmy się wszyscy zgodzić, gdybyśmy byli racjonalni, to tym samym posiadlibyśmy sposób określania rozstrzygnięć dotyczących konkretnych i złożonych kwestii moralnych, rostrzygnięć, które w ostatecznym rachunku mogłyby nas zadowolić.

Proponowane przeze mnie rozumienie sądów moralnych ma jeszcze jedną zaletę. Widoczna jest ona wtedy, gdy w grę wchodzi konflikt interesów między ludźmi. Załóżmy, że w sytuacji takiego konfliktu jeden z przeciwników powie do drugiego: „Oto zasada, którą obaj, gdybyśmy byli racjonalni, chcielibyśmy uznać za zasadę rostrzygającą w takich sporach jak ten, który toczymy”. Coś takiego moglibyśmy orzec zawsze o zasadach moralnych, gdybyśmy konstruowali je tak, jak proponuję. Przeciwnik, który słusznie może powiedzieć to samo, mógłby oczekiwać, iż istnieje uzasadniona nadzieja, iż jego „zasada moralna” zostanie uznana za podstawę ferowania sądów moralnych. Mógłby on bowiem oczekiwać, że prawdopodobnie może mu się nie powieść w przekonaniu innych o słuszności swego stanowiska, jeśli decyzja, którą podjął, byłaby niespójna z zasadami, które przyjąłby wszystkie osoby racjonalne, traktując je jako system nakazów wewnętrznych, obowiązujących w społeczeństwie, w którym wszystkie one miałyby żyć.

Prawdą jest oczywiście, że dowód, iż wszystkie osoby racjonalne za-

proponowałyby pewien określony system dla społeczeństwa, w którym wypadłoby im żyć, nie daje gwarancji, że każdy przekonany przez ten dowód zacznie żyć zgodnie z jego zasadami. Jest to całkowicie inna sprawa. Ale przekonany jestem, iż dowód ten przyniósłby wspomniane skutki, i uważam to za dobrą rację, aby przyjąć sugerowane wyjaśnienie. W rzeczy samej jestem skłonny myśleć, że takie konsekwencje są koniecznym warunkiem użyteczności wyjaśnień pojęć moralnych.

*Eksplikacja alternatywna: doskonała wiedza
i bezstronne pojęcia*

Niektórzy filozofowie, odnoszący się być może z sympatią do tego, co powiedziałem o dobrej eksplikacji w etyce, a także o tym, jakie są właściwie racje uznania danej eksplikacji, mogą jednakże nie zgadzać się z pewnymi szczegółami proponowanej przeze mnie koncepcji. Głównym powodem ich niezgody jest to, że sądzą oni, iż ludzie racjonalni nie muszą koniecznie dążyć do zgody, jeśli chodzi o wybór jakiegoś systemu moralnego; że gdybyśmy wymagali nieco innych cech od ludzi, którzy — miejmy nadzieję — mogą uzgodnić swe poczucia moralne, to ludzie tacy rzeczywiście doszliby do zgody. Istotnie, niektórzy myślą, że jeśli dostatecznie wnikliwie określimy owe inne cechy, będziemy mogli nie tylko wykazać, że zgoda nastąpi, lecz także ustalić główne cechy systemu moralnego, który wszyscy zgodnie mogliby uznać. Wszystko to można zrobić bez szkody w zakresie korzyści, o których wspomniałem — w zakresie przewycięzania alienacji ludzi od moralności i dostarczania im silnej motywacji moralnej do rozstrzygania sporów za pomocą zasad moralnych. Z grubsza biorąc, tym, co filozofowie ci chcą wprowadzić, jest pojęcie bezstronności. Sądzą oni, że ludzie bezstronni (w ich rozumieniu) muszą dojść do zgody na pewien system moralny, podczas gdy ludzie racjonalni (w moim rozumieniu) nie muszą.

Może się wydawać, że ów szczegół dotyczący proponowanej (eksplikacji) ma charakter drugorzędny. Jest to jednak doniosła kwestia i pozostałą część tego artykułu poświęcimy na jej zbadanie.

Przyznaję, że na pierwszy rzut oka nie jest kwestią oczywistą, dlaczego wszystkie osoby racjonalne miałyby zgodnie uznać pewien określony system moralny, wobec faktu, że prawie każdy ma jakieś własne interesy, które chciałby zabezpieczyć. Wydaje się, że można powiedzieć, iż ludzie bogaci — nawet racjonalni — będą nisko cenić każdy system moralny zakazujący wielkich nierówności ekonomicznych, zaś osoby znajdujące się w niedostatku będą zajmowały postawę przeciwną. Profesorowie uniwersytetów mogą natomiast wysuwać pewne swoiste roszczenia; Kant

w swych *Wykładach z etyki* czuł się powołany do obrony poglądu, iż „jako że nikt oprócz ludzi wiedzy nie wypełnia w całości celu stworzenia, tedy mogą oni — jak się wydaje — domagać się dla siebie własnego dobra, którym nie władają inni” i wysuwać odpowiednie roszczenia.

Jest więc chyba rzeczą oczywistą, dlaczego filozofowie mogą wprowadzać pojęcie bezstronności i zapytywać, jakiego rodzaju system moralny wybrałyby wszystkie osoby *bezstronne* dla społeczeństwa, w którym miałyby żyć. I wygląda na to, *prima facie*, że osoby bezstronne mogą bardziej zbliżyć się do zgody na system moralny. Możliwe jest ponadto, że jeśli ujmujemy moralność jako system zakazów i nakazów, na które mogą się zgodzić wszystkie osoby bezstronne, to możemy z powodzeniem utrzymać korzyści, o których mówiłem poprzednio w związku z moją eksplikacją. (Pragnę tu zbadać metodologiczne zalety wprowadzenia pojęcia bezstronności do eksplikacji, tzn. zbadać, czy posunięcie to ma jakieś zalety, czy też wady, a jeśli tak, to jakie.)

Ale jakie znaczenie ma słowo „bezstronność”? Bezstronność można definiować jako pewne ograniczenia nałożone na pragnienia osób dokonujących wyboru spośród różnych systemów moralnych. Można także definiować ją jako pewne ograniczenie nałożone na wiedzę osób dokonujących takiego wyboru, ograniczenie zapobiegające wyborom na ich własną korzyść. Stosowano obie te definicje. Chcę rozważyć każdą z nich, pierwszą w tym paragrafie, drugą zaś w następnym. Żadna z propozycji, które rozpatrzę, nie posługuje się faktycznie pojęciem *r a c j o n a l n o ś c i* w moim sensie.

Pierwsza koncepcja, definiująca bezstronność w terminach ograniczenia nałożonego na pragnienia, pojawia się w niektórych współczesnych postaciach „teorii idealnego obserwatora”, która z kolei ma historię sięgającą — w pewnej jej postaci dość podobnej do dzisiejszych wersji — do Hume’a, Smitha i Hutchesona. Koncepcja ta nie stawia zagadnienia centralnego tak, jak ja to czynię: że to, co słuszne lub niesłuszne ustalone zostaje przez system moralny pewnego rodzaju, który wybraliby lub przedłożyliby nad inne ludzkie pewnego określonego typu, lecz stwierdza, że sądy moralne o postaci „*x* jest *P*” są prawdziwe lub uzasadnione wtedy i tylko wtedy, gdy każda osoba o pragnieniach ograniczonych w sposób, który uczyni ją bezstronną, oraz o innych cechach, jak np. dysponowanie pełną informacją, przejawia pewien rodzaj reakcji — reakcję określoną przez orzecznik *P* (i oczywiście określaną nieco inaczej w każdej z teorii). Tak więc teoria ta nie odnosi się ściśle do zagadnienia, które rozważam, ale posługuje się ona pojęciem bezstronności w tym samym celu, w jakim ludzie mogą posługiwać się nim na użytek rozważanej przeze mnie teorii, po to mianowicie, by zapobiec oddziaływaniu osobistego interesu lub korzyści na reakcje i preferencje, które uznają za wyznaczające prawdę mo-

ralną i determinujące to, co zajmuje miejsce prawdy moralnej w rozpatrywanej teorii. Niektórzy spośród zwolenników tej teorii zaproponowali interesującą definicję „bezstronności”, którą powinien uwzględnić każdy, kto chce wykorzystać to pojęcie dla konstrukcji jakiejś odmiany rozważanego tutaj rodzaju teorii.

Ale jaką to interesującą definicję bezstronności oferują zwolennicy tej teorii? Być może najpełniejszego ujęcia dokonał Roderick Firth, określając reakcję „bezstronną” jako reakcję osoby bezstronnej, przy czym osoba bezstronna to osoba pozbawiona partykularnych interesów, zaś „interes partykularny” polega na byciu zainteresowanym czymś tylko dlatego, że dana osoba sądzi, iż owa rzecz posiada pewną własność *P*, która nie jest abstrakcyjnym powszechnikiem, lecz złożoną własnością zawierającą jeden lub więcej konkretnych indywiduów (*particulars*), toteż nie poddającą się opisowi bez użycia imion własnych lub wyrażen wskazujących (*indexicals*)⁵. Dla przykładu, jeśli popieram jakąś akcję ONZ, ponieważ sądzę, że jest ona korzystna dla USA, to manifestuję interes partykularny, jeśli zaś popieram ją, ponieważ umacnia pokój lub jest dobra dla wszystkich, to nie przejawia się w tym interes partykularny.

Zastosujmy to pojęcie do naszego zagadnienia. Postawmy sobie pytanie, czy doszłoby do zgodnego uznania systemu moralnego przez wszystkie osoby w pełni poinformowane (lecz nie racjonalne w moim ściślejszym sensie), a także bezstronne w omawianym sensie. Odpowiedź brzmi, że istotnie, bezstronność w sferze interesów prowadziłyby do eliminacji niezgody wypływającej z uwzględnienia osobistej korzyści. Poprzestańmy na razie na tym.

Niestety w tak sformułowanej propozycji występuje coś, co jawi się jako poważny brak z uwagi na nasze cele. W zastosowaniu bowiem do naszego problemu propozycja ta głosi, że wyrażenie „*A* jest moralnie niesłuszne” wyklada się następująco: „*A* jest zakazane przez każdy system moralny, który wszystkie osoby w pełni poinformowane, bezstronne w wyłuszczonej sensie, wszystkowiedzące (wyposażone w informacje tak żywe, jakby były wszystkie obecne w polu postrzegania) i normalne pod innymi względami wybiorą lub przedłożą nad inne systemy moralne”. Ale czy taka osoba w ogóle potrzebowałaby systemu moralnego? Formułując bowiem warunek bezstronności, usunęliśmy możliwość uwzględnienia osobistego bezpieczeństwa i korzyści jako motywów wyboru systemu moralnego, a w koncepcji tej nie ma niczego, co gwarantowałoby, że „obserwator idealny” w tym sensie będzie potrzebował czegokolwiek, co mogłoby pociągnąć za sobą system moralny. Z pewnością przypuszczenie, że przy-

⁵ R. Firth, *Ethical Absolutism and the Ideal Observer*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1952, vol. XII, s. 317-345, szczególnie s. 337-339.

najmniej niektóre osoby spełniające powyższe wymogi pozbawione są altruizmu i sympatii, a więc nie mają motywu wyboru systemu moralnego, nie jest nazbyt śmiałe. Jeżeli tak, to nie jest pewne, czy istnieje jakiś system moralny, na który wszystkie bezstronne itd. osoby wyraziłyby zgodę.

Trudności tej można zaradzić nakładając dalszy warunek na pragnienia osób, które będą wybierać spośród systemów moralnych. Można przyjąć, że będą one zainteresowane powodzeniem i szczęściem każdego człowieka. W tym przypadku posiadałyby one motywację wyboru jakiegoś systemu moralnego. Nie jest to jedynie warunek wprowadzony *ad hoc*; mógłbym wykazać (jakkolwiek wychodząc od racji zbyt złożonych, by je tu rozważać), że każdy, czyje pragnienia byłyby racjonalne w moim sensie, przejawiałby w pewnym stopniu sympatię i postawę altruistyczną. Tak więc, jeśli obrońcy tej teorii dołączyli pojęcie racjonalności w moim sensie do swej eksplikacji, to przyznałbym, że powyższą trudność dałoby się usunąć.

Jakkolwiek się rzeczy mają, istnieje drugi powód niezadowolenia z propozycji głoszącej, że ludzie wybierający spośród systemów moralnych mają być bezstronni w podanym sensie. Wydaje się oto, że całkowicie zrozumiałym i rozsądnym powodem, by pochwalać posiadanie jakiegoś systemu moralnego lub też posiadanie systemu moralnego określonego typu, jest jego użyteczność dla posiadającego. Bez wątpienia, w podejściu Hobbesa do moralności i prawa jest pewien sens. Ludzie chcą być zabezpieczeni przed napaścią, pragną być wśród innych w chwilach grozy i niebezpieczeństwa itd. Istnienie systemu moralnego daje prawdopodobieństwo, że ci, którzy wybrali go, mogą korzystać z tych form zabezpieczenia. Jest rzeczą niejasną, dlaczego wzgląd osoby wybierającej na jej osobistą korzyść nie jest całkowicie dobrym i uprawnionym powodem pragnienia lub wyboru systemu moralnego. Otóż koncepcja bezstronności w sformułowanej postaci może być zadowalająca jako środek osiągnięcia jednomyślności w wyborze systemu moralnego, ale wydaje się, że wraz z kąpielą wylane zostaje i dziecko.

Takimi więc wadami obciążone jest przekształcenie naszej eksplikacji wyrażenia „A jest moralnie niesłuszne”, przekształcenie prowadzące od „A jest zakazane przez każdy kodeks moralny, który wszystkie osoby racjonalnie przedłożą...” do „A jest zakazane przez każdy kodeks moralny, który wszystkie osoby poinformowane i bezstronne (w określonym tu sensie) przedłożą...”

Zauważmy ponadto, że nowe sformułowanie, wprowadzone z intencją zapewnienia zgodności w wyborze systemu moralnego, nie gwarantuje w żaden sposób, że ludzie dokonujący wyboru, tak właśnie scharakteryzowani, będą faktycznie zgodni. Eliminuje jedynie korzyść osobistą i igno-

rancję jako źródła niezgody. Jeśli istnieją inne źródła niezgody, to te pozostają. Dla przykładu, niektóre osoby mogą myśleć, że ludzie inteligentni powinni otrzymywać coś ponad równą kwotę dóbr ekonomicznych lub że profesorowie uniwersyteccy powinni być tak dobrze opłacani, by nigdy nie zważali na materialną stronę życia. Inni zaś mogą temu zaprzeczać. Otóż jestem skłonny sądzić, że jeśli ludzie dokonujący wyboru będą racjonalni (w moim rozumieniu), to ta oraz podobne niezgodności muszą zniknąć; nie myślę natomiast, że sama wiedza o faktach i bezstronność usuną je.

Te krótkie uwagi niewątpliwie nie uwzględniają należycie racji, którymi rozporządzali filozofowie pragnący wprowadzić pojęcie bezstronności, w wyłuszczonej formie, do eksplikacji pojęć moralnych.

Druga eksplikacja alternatywna: wybór spoza zasłony ignorancji

Rozważaliśmy jedną z koncepcji bezstronności zastosowaną w eksplikacji pojęć moralnych, częściowo z zamiarem usunięcia konfliktów interesów jako źródła niezgody w wyborze systemu moralnego. Zwróćmy się teraz do drugiej koncepcji, konstruującej pojęcie bezstronności jako ograniczenie nałożone na informację. Proponuje się mianowicie przyjąć, że dana osoba wybiera w rezultacie bezstronnie, gdy wybiera nie znając faktów, które pozwoliłyby wiedzieć z góry, jaki wybór przyniósłby jej szczególną korzyść. Wybór taki został nazwany przez profesora Johna Rawlsa wyborem „spoza zasłony ignorancji”⁶.

Propozycja tego rodzaju została zgłoszona przez ekonomistę Johna Harsanyi, ale pełniej rozwinął ją Rawls⁷. Pragnąłbym jednakże skupić się na ogólnym typie teorii, nie zaś na jej swoistych, indywidualnych sformułowaniach, częściowo dlatego, że nie widziałem książki profesora Rawlsa w jej ostatecznej postaci, częściowo zaś, by uniknąć obciążania całej strategii trudnościami przysługującymi jedynie tej specyficznej, zgłoszonej przez kogoś indywidualnie odmianie.

⁶ Nie powinniśmy przeoczyć ścisłego związku między tą koncepcją a poprzednią. Prof. Firth definiuje „interes partykularny” jako interes zależny od tego, czy dana osoba myśli, że coś posiada własność *P*, której nie można opisać bez użycia imion własnych. Przywodzi to na myśl powiedzenie, że dana osoba jest bezstronna, jeżeli na jej wybór nie mają wpływu przekonania, których niepodobna w pełni przedstawić bez użycia imion własnych. Nie jest to jednak tym samym, co rozważana obecnie propozycja, nie wykluczająca interesu własnego jako właściwego motywu wyboru systemu moralnego. Niektórzy przedstawiciele tego stanowiska sądzą rzeczywiście, że powinniśmy ujmować wybór systemu moralnego jako wybór z istoty swej powodowany interesem własnym.

⁷ John Rawls, *The Theory of Justice*, Cambridge, Mass. 1971.

Przed wszystkim nasuwa się tu pytanie o dokładną ilość informacji, którą należy rozważyć w przypadku kogoś, kogo mamy uznać za bezstronnego, tzn. nie posiadającego informacji, która przyniosłaby mu szczególną korzyść. Jest to zarazem decydujące pytanie. Profesor Rawls zauważa, że decyzja w tej sprawie może mieć dalekosiężne konsekwencje, że jedna decyzja może prowadzić do wyboru utylitarystycznego systemu moralnego, inna zaś do nieutilitarystycznego systemu zasad, jak ten, który przyjmuje on sam. Rawls ogranicza informację do ogólnych praw nauki. Dopuszcza on np. znajomość ogólnej teorii ekonomicznej, teorii psychologicznej włącznie z prawami uczenia się oraz prawami dotyczącymi tożsamości powszechnych potrzeb ludzkich, a także oczywiście znajomość zasad fizyki, chemii itd.⁸ W rezultacie tego ograniczenia osoba uchodząca za bezstronną nie może znać konkretnych faktów dotyczących społeczeństwa, w którym żyje, lub swej aktualnej pozycji i znaczenia w tym społeczeństwie, inteligencji czy też innych naturalnych zalet. Nie może też nie znać pokolenia, do którego należy; musi znać fakty dotyczące swych konkretnych pragnień lub koncepcji dobra, z wyjątkiem tych, które można wywnioskować z tego, co wiadomo o pragnieniach ludzkich w ogóle, bądź tych, które dotyczą jej podstawowych postaw wobec podejmowania ryzyka.

Profesor Rawls wyjaśnia w następujący sposób ograniczenie, jakie nakłada na informację w sytuacji wyboru systemu moralnego: „To właśnie zasłona ignorancji umożliwia jednomyślny wybór określonej koncepcji sprawiedliwości. Bez tego ograniczenia nałożonego na wiedzę kłopotliwy problem pozycji wyjściowej byłby beznadziejnie złożony”. (Myśli on ponadto — jak sądzę — że tylko wtedy, gdy dokonuje się wyboru w warunkach tego ograniczenia informacji, osoby wybierające moralność są równe pod względem zakresu możliwości; sądzę też, że zakłada on, iż przez wyćwiczyć alienację można jedynie wtedy, gdy ludzie wybierający systemy moralne będą równi, a więc będą wybierać w warunkach ograniczenia informacji. W następnym paragrafie przekonamy się, że ludzie mogą wybierać jako równi, mimo że nie jest spełniony warunek ignorancji).

Należy zauważyć, że koncepcja bezstronności odwołująca się do „zasady ignorancji” usuwa trudności, które odnotowaliśmy w rozważanej powyżej teorii. Zgoła nie domagając się tego, by przy wyborze systemu moralnego uchylać interesy osobiste, teoria ta dopuszcza, by wybierając system moralny dana osoba mogła być zainteresowana przede wszystkim swym własnym powodzeniem (lub też powodzeniem dzieci, które przy-

⁸ Warunek ten nie jest całkiem jednoznaczny. Czy należy np. przyjmować prawa Keplera lub zasady antropologii dotyczące ekonomicznego rozwoju społeczeństwa?

puszczalnie może posiadać, jakkolwiek zasłona ignorancji nie zezwala jej wiedzieć, czy posiada je faktycznie). Brak informacji ogranicza jednak zdolności jednostki do popierania własnych interesów. Ale teoria dopuszcza (a Rawls zakłada), że w wyborze systemu moralnego indywiduum popiera swe własne interesy najlepiej jak może i zmierza do obrania takiego systemu moralnego, który zapewni mu maksimum podstawowych dóbr, tzn. rzeczy, które potrzebuje każda istota ludzka, o ile potrzebuje czegośkolwiek. Jeśli wybór systemu moralnego ujmujemy w ten sposób, to oczywiście pytanie — mogące pojawić się na gruncie teorii rozważanej przedtem — czy ludzie w ogóle będą mieli motywów wyboru systemu moralnego, raczej nie powstanie. Ponadto restrykcja nałożona w ten sposób na wybór systemu moralnego znosi niestosowność niedopuszczenia całkowicie sensownej racji, jaką posiada się pragnąc systemu moralnego, tzn. racji, jaką jest wzgląd na bezpieczeństwo osobiste i inne korzyści. Tak więc, jak mówi Rawls, teoria ta ma w przybliżeniu ten sam efekt, co postulat powszechnej życzliwości, który — jak sugerowałem wcześniej — można by dołączyć do innej teorii, by zapewnić jej skuteczność. Niech to na razie wystarczy.

Sądę jednak, że są powody do osłabienia warunku ograniczenia informacji do ogólnych praw nauki po to, by uznać wybór za bezstronny. Przede wszystkim, nie sposób wyobrazić sobie, na czym miałyby polegać jakikolwiek wybór, jeśli człowiekowi brak pewnych informacji wzbronionych przez to ograniczenie. Dla przykładu: przypuśćmy, że dana osoba myśli o możliwym wyniku działania, a wynik ten jawi jej się jako atrakcyjny lub też przypuśćmy, że zastanowiwszy się, które z jej działań doprowadziłyby do pewnych konsekwencji bądź zapobiegły im, odczuwa ona impuls do wykonania lub niewykonania owego działania. Otóż ten rodzaj zdarzeń, które przeżywa człowiek, wydaje się być warunkiem wyjściowym lub składnikiem istotnym rozważanego wyboru. Ale jeśli one zachodzą, to dana osoba z konieczności wie coś o swych pragnieniach w danej chwili. Całkowite wyłączenie świadomości pragnień i niechęci jest niemożliwe, jeśli mamy na myśli ludzi zastanawiających się nad systemami moralnymi w zwykły sposób. Ale, jak przekonamy się za chwilę, możliwe, że Rawls nie ma na myśli wyboru systemu moralnego jako faktycznego wyboru dokonywanego przez istoty ludzkie w zwykły sposób.

Po drugie, ograniczenie informacji do ogólnych praw nauki można łatwo interpretować w sposób niedogodny dla celu, jakim jest zapewnienie jednomyślności (i braku korzyści osobistej) w wyborze systemu moralnego. W tym przypadku restrykcja ta, zinterpretowana w taki sposób, jest w najlepszym razie arbitralna, a zarazem — jak się wydaje — sprzecz-

na z tym, co stanowi zazwyczaj dobrą strategię, tj. posiadanie możliwie najwięcej dostępnych informacji dla powzięcia decyzji.

Spróbuję wyjaśnić tę kwestię, odwołując się do przykładu. Załóżmy, że ludzie dokonują wyboru spośród moralnych zasad sprawiedliwości, z których wynikają pewne konsekwencje dotyczące różnic w dochodach. Otóż możemy się domagać, by dana osoba dokonała wyboru dla wszelkich możliwych społeczeństw, nie posiadając absolutnie żadnych danych o sytuacji któregośkolwiek z nich, z wyjątkiem danych zawartych w ogólnych prawach psychologii, socjologii, ekonomii itd. Możemy jednak dostarczyć dokonującemu wyboru pewnych informacji, np. że system ekonomiczny danego społeczeństwa to system wolnej konkurencji z progresywnym opodatkowaniem, że zasoby naturalne mają określoną wielkość, że przyrost dochodów przybierze określone rozmiary, o ile podatki będą rosły do poziomu nie naruszającego motywacji potrzebnej dla optymalnego poziomu produkcji, że liczba istotnie różnych pozycji ekonomicznych w społeczeństwie będzie taka a taka, a procent ludności na każdej z tych pozycji mieści się w określonych przedziałach. Możemy dostarczyć właśnie danej osobie tego rodzaju informacji o społeczeństwie lub też możemy opisać różne typy społeczeństwa i zapytać wybierającego, na rzecz jakich zasad sprawiedliwości opowiada się dla każdego z tych społeczeństw. W pewnych przypadkach będą to przypuszczalnie różne zasady. Czy mamy więc domagać się tego samego doboru zasad dla wszelkich społeczeństw wyłącznie na podstawie informacji o prawach ogólnych, stanowiącej podstawę doboru? Czy też mamy osłabić zasadę, tak aby dostarczyć pewnych informacji wspomnianego rodzaju o cechach społeczeństwa jednostki wybierającej, bądź przynajmniej dopuścimy może, by wybierający nie wiedząc, jakie jest jego aktualne społeczeństwo, wybierał przypuszczalnie różne systemy moralne dla różnych typów możliwych społeczeństw bez informacji o każdym z nich? Otóż nie wiadomo dokładnie, w jaki sposób któraś z tych bardziej osłabionych konstrukcji „bezstronności” miałyby umożliwiać wybierającemu przysporzenie korzyści sobie lub swym przyjaciołom. Ale wydaje się możliwe, że mocniejsza konstrukcja może prowadzić do wyboru nieużytecznych zasad sprawiedliwości, podczas gdy słabsza może prowadzić do zasad użytecznych, ta pierwsza bowiem może skłaniać wybierającego do postępowania według strategii maksimum w dokonywaniu wyboru, druga zaś może skłaniać go do strategii maksymalizowania oczekiwanej użyteczności.

Starałem się pokazać, że obstawanie przy konstrukcji silniejszej jest postępowaniem arbitralnym, nie jest ona bowiem niezbędna do zabezpieczenia człowieka przed wyborem na własną korzyść, a nadto jest niewłaściwa, bowiem wzbrania informacji pomocnych w dokonywaniu in-

teligentnego wyboru. Fakt, że pewna decyzja w tej kwestii może prowadzić do utilitaryzmu, inna zaś może odwozić od niego, nie jest oczywiście żadną racją przyjęcia danej konstrukcji raczej niż innej.

Moim zdaniem, jeśli definiujemy „bezstronność” w terminach takiego ograniczenia wiedzy danej osoby, by nie mogła ona działać na własną korzyść, to nie powinniśmy ograniczać informacji do znajomości praw ogólnych, chyba że sformułujemy ten warunek tak, by uwzględnić wskazane wyżej informacje o rzeczywistych lub możliwych społeczeństwach.

Sugerowałem poprzednio, że człowiekowi dokonującemu wyboru wśród systemów moralnych można z powodzeniem udzielić informacji o warunkach i możliwościach ekonomicznych różnych społeczeństw, z których jedno jest jego społeczeństwem. Chciałbym teraz wyrazić pogląd, że powinniśmy jeszcze określić, jaka wiedza o sobie samym potrzebna jest, by stwierdzić, czy czyjeś podstawowe cele lub pragnienia są racjonalne w wyłuszczonej wyżej sensie, tzn. określić, które z pragnień i awersji przetrwałyby, jeśliby konfrontować je przez pewien okres z odpowiednimi informacjami o sobie samym. Przyznaję, że mogą pojawić się tu kłopoty, bowiem informacja potrzebna do ustalenia, które z własnych pragnień są racjonalne, może wskazywać jednostce, jak działać na własną korzyść w wyborze systemu moralnego (np. wiedza o własnych uzdolnieniach), a wiedzę taką mamy wykluczyć. Ale istnieje powód, by domagać się racjonalności pragnień od ludzi wybierających systemy moralne. Prawdopodobnie bowiem niektórzy ludzie żywią niechęć do takich rzeczy, jak samobójstwo, homoseksualizm i *strip-tease* i pragnęliby mieć system moralny zawierający zakazy takich rzeczy. Mówiąc w języku proponowanym przez profesora R. M. Hare'a, niektórzy spośród wybierających systemy moralne mogą być „fanatykami”, osobami przywiązanymi do pewnych zasad moralnych, których uznanie w systemie moralnym przynosiłoby bezcelowe ograniczenie lub nawet szkodę. Otóż jeśli osoby o radykalnych preferencjach tego typu w dziedzinie systemów moralnych pozbyłyby się ich, jeśliby miały większą wiedzę o sobie samych, to byłoby bezsensownym ograniczeniem zakazywanie takiej wiedzy wybierającemu systemy moralne tylko dlatego, że pewna wiedza wykraczająca poza ogólne prawa nauki może pozwolić danej osobie na działanie na własną korzyść w wyborze systemu moralnego. Ponadto musimy uświadomić sobie jasno jeszcze jeden poważny, jak się wydaje, mankament niedopuszczania tego rodzaju wiedzy — brak jednomyślności wśród wybierających, bowiem jedni będą chcieli pewnych zakazów, inni zaś nie.

Wydaje się tedy, że uzmysławiamy sobie możliwość osłabienia w stopniu koniecznym owego ograniczenia wiedzy do praw ogólnych, by uczynić daną osobę zdolną do określenia, które spośród jej pragnień i awersji

są racjonalne w przyjętym przeze mnie sensie. Można tego dokonać przynajmniej wtedy, gdy wiedzą tą nie sposób posłużyć się na własną korzyść.

Chociaż ograniczenia wiedzy do ogólnych praw nauki nie da się uzgodnić z posiadaniem informacji potrzebnej do określenia, które spośród czyichś pragnień są racjonalne w moim sensie, to nie jest ono niezgodne z posiadaniem informacji koniecznej do dokonywania „racjonalnych” wyborów w innym sensie. O wyrażeniu „racjonalny” w moim sensie będę mówił „racjonalny₁”, a nazwy „racjonalny₂” będę używał na oznaczenie tego drugiego sensu, który dopiero wyłożę. Otóż, może być tak, że domagając się od ludzi wybierających wśród systemów moralnych racjonalnego₂ wyboru, można uniknąć „fanatycznych” reguł moralnych, o których mówiłem poprzednio. W szczególności założmy, że ktoś oświadcza, iż wybór jest racjonalny₂ wtedy i tylko wtedy, gdy jest wyborem najbardziej efektywnych środków osiągnięcia znanych, określonych celów danej osoby. (Dla przedsiębiorstwa znanym, określonym celem może być maksymalizacja dochodów akcjonariuszy, a więc decyzje kierownictwa będą racjonalne₂, jeśli będą wyborami najskuteczniejszych środków prowadzących do tego celu). Jeśli tedy obstajemy przy stanowisku, że wybór systemu moralnego musi być bezstronny, tzn. kierowany jedynie przez ogólną wiedzę naukową, to jest rzeczą jasną, że znanym i określonym celem wyboru systemu moralnego mogą być jedynie dobra pierwotne wybierającego, przy czym „dobro pierwotne” jest czymś, o czym wiadomo mu (na gruncie ogólnych praw psychologii), że wszyscy tego pragną. Jeśli tedy dana osoba ma wybrać racjonalnie₂ system moralny, to wybierze system rokujący przysporzenie maksimum dóbr pierwotnych (np. dzięki regułom zakazującym morderstwa, rozboju itp.), nie będzie natomiast umieszczać w systemie reguł zakazujących homoseksualizmu, bowiem zakazy te nie przyczynią się do powiększenia dóbr pierwotnych, a wybierający nie będzie wiedział, że potrzebuje tych zakazów, to bowiem, że ich potrzebuje, wchodzi w skład wiedzy, której osoba bezstronna nie posiada. Przyznaję, że racjonalny₂, bezstronny wybór systemu moralnego wyklucza „fanatyczne” zakazy⁹.

Jeśli propozycja nasza głosi, że wybór systemu moralnego ma być (1) dokonywany spoza „zasłony ignorancji” w sensie ograniczenia informacji do ogólnych praw nauki oraz ma być (2) racjonalny w sensie wyboru najskuteczniejszych środków maksymalizacji znanych celów, to uzyskujemy gwarancję jednomyślności wyboru systemu moralnego i eliminujemy z niego „fanatyczne” zakazy. Ale cena tej korzyści jest zbyt duża.

⁹ Prof. J. Rawls w swej ostatniej pracy zdaje się mieć na uwadze uchylenie „fanatycznych” zakazów moralnych i zapewnienie jednomyślności.

Przede wszystkim, jak się zdaje, jest to całkowicie arbitralna propozycja, a skoro tak, to nie ma pewności, że oparta na niej koncepcja moralności doprowadzi do przewyciężenia alienacji ludzi od moralności. Dlaczego bowiem mam czuć skłonność do uznawania wymogów systemu moralnego, jeśli nic nie wskazuje na to, że jest to system, który faktycznie wybrałbym, gdybym był w pełni poinformowany (racjonalny w moim sensie), ale wiadomo jedynie, że jest to system, który wybrałbym, gdybym był racjonalny w sensie wybierania najskuteczniejszych środków wiodących do pewnych celów, zaś cele te określa się jako rzeczy, których chcą wszystkie istoty ludzkie? Jeśli ktoś uważa, że *strip-tease* jest rzeczą niemoralną, to odpowiedzią nazbyt łatwą jest oznajmienie mu, że zakaz *strip-teasu* nie zostanie włączony do reguł moralnych koniecznych dla maksymalizacji uzyskiwania „dóbr pierwotnych”. Dlaczego ktoś taki miałby być entuzjastą tak rozumianej moralności? W istocie, jeśli ktoś sądzi, że niektóre spośród „dóbr pierwotnych” są rzeczami, których lepiej byłoby nie pragnąć, chociaż faktycznie wszyscy ludzie pragną ich (np. prestiż), to nie będzie znajdował powodu do popierania systemu moralnego, którego celem istotnym jest zabezpieczanie osiągnięcia tych rzeczy w najskuteczniejszy sposób. Jeśli sądzi on, że osoba racjonalna potrzebuje innych rzeczy poza dobrami pierwotnymi, to może chcieć systemu moralnego sformułowanego tak, by popierać i sprzyjać owym rzeczom. Oczywiście powinniśmy ustrzec się przesady zgłaszając tę trudność; przeważająca część ludzi pragnie większości, jeśli nie wszystkich dóbr pierwotnych i potrzebuje systemu nakazów wewnętrznych pomagających efektywnie realizować owe dobra.

Po drugie, jest to wątpliwa strategia domagać się od wyboru systemu moralnego, by był racjonalny, a następnie definiować termin „racjonalny” jako wybór środków maksymalizujących dobra pierwotne (w podobnym sensie). Człowiek bowiem wybierający system moralny nie zawsze może, dysponując nawet dostępnymi mu prawami nauki, znać sposób maksymalizacji dóbr pierwotnych. Może on stanąć wobec wyboru wtedy, gdy co najwyżej dane mu jest wiedzieć, co prowadzi prawdopodobnie do pewnego wyniku, lub też może wiedzieć, że pewien środek prowadzi do pewnego celu, gdy występuje sytuacja *S*, inny zaś — gdy występuje sytuacja *S'*, ale może w ogóle nie wiedzieć, czy ma do czynienia z sytuacją *S*, czy też raczej z *S'*. Otóż trzeba zastanowić się, czy wybór „racjonalny” to wybór linii działania prowadzącej — na gruncie danych, którymi dysponujemy — do maksymalizacji oczekiwanej użyteczności. Trzeba także zastanowić się, czy wybór racjonalny miałby być wyborem strategii, powiedzmy, *maximin* lub *minimax*. Jeśli jednak rozumiemy racjonalność w podanym wyżej wąskim sensie, to nie będziemy

w stanie postawić tych pytań jako pytań dotyczących racjonalności w ogóle. Wydaje się, że jeśli chcemy stawiać takie pytania, to będziemy potrzebowali jakiegoś terminu podobnego do terminu „racjonalny”; będziemy posługiwać się nim na oznaczenie wyboru, który narzuca się ludziom inteligentnym i racjonalnym, a na który nie nakładamy żadnych dalszych warunków. Termin „racjonalny”, tak jak go tu wyjaśniałem, jest otwarty na tyle, że dopuszcza stawianie takich pytań; gdy zaś opowiemy się za wąską koncepcją racjonalności, możliwość ta znika.

Podsumowując: jeśli do koncepcji wyboru wśród systemów moralnych wprowadzamy bezstronność i definiujemy ją w terminach ograniczeń nałożonych na wiedzę, to unikamy pewnych problemów związanych z definicją „bezstronności” nakładającą ograniczenia na pragnienia. Ale jeśli w tym celu ograniczymy wiedzę do ogólnej wiedzy naukowej, to wzbraniamy sobie pewnych informacji, których nie można zabronić, i zakazujemy sobie także informacji, które byłyby przydatne do inteligentnego wyboru, ale nie nadają się do wyzyskania w interesie wybierającego, a przypuszczalnie narażamy się także na inne trudności. Jeśli zabieramy się do definiowania bezstronności w terminach ograniczeń nałożonych na wiedzę, to wydaje się rozsądne bronić innego jeszcze, bez wątplenia bardziej złożonego ograniczenia.

Czy wymóg bezstronności jest konieczny?

Konkluzja moich (rozważań o teorii „zasłony ignorancji”) głosi, że możemy — jeśli jest to nam potrzebne — posługiwać się koncepcją bezstronności zdefiniowanej w terminach zasłony ignorancji pod warunkiem, że nie będzie ona dotyczyła jedynie ogólnej wiedzy naukowej. Ale warto chyba prześledzić całkowicie odmienny tok myśli i chciałbym dokonać tego na pozostałych stronach tego artykułu¹⁰.

Na samym jego początku sugerowałem, iż wyrażenie „A jest moralnie złe” wyjaśniamy za pomocą wyrażenia „A jest zakazane przez każdy kodeks moralny, który wszystkie osoby racjonalne przedłożą nad każdy inny system moralny lub wybiorą go nawet wtedy, gdyby w ogóle nie istniał żaden inny system moralny i przeznaczają go dla społeczeństwa, w którym — jak sądzą — spędzą resztę życia bądź też, w którym — sądzą — przypadnie żyć ich dzieciom”. W dwu poprzednich paragrafach rozważaliśmy pewne możliwe modyfikacje tej propozycji, wprowadzając odpowiednio zdefiniowane pojęcie bezstronności. Dlaczego wprowadziliśmy to pojęcie? Przede wszystkim — jak widzieliśmy —

¹⁰ Pewne sugestie na ten temat wysunął Russell Grice w swych *The Grounds of Moral Judgment*, Cambridge 1967.

dlatego, że filozofom wydaje się, iż interesy osobiste przeszkodzą w zgodnej akceptacji systemu moralnego, gdy tymczasem osoby bezstronne wybiorą przypuszczalnie jeden i ten sam system moralny.

Wprowadzając inne propozycje, zauważyłem, że *prima facie* jest rzeczą nieoczywistą, dlaczego wszystkie osoby racjonalne miałyby zgodnie uznać jakiś system moralny; jest przecież faktem, że prawie każdy ma jakieś swoiste interesy, które może chcieć popierać. Ale uznawszy, że jest to nieoczywiste *prima facie*, chcę teraz zbadać dokładniej, czy — bądź w jakim zakresie — po starannym namyśle okaże się, że wszystkie osoby racjonalne w rezultacie zgodzą się na jeden system moralny. Chcę zakończyć moje uwagi rozważeniem tego zagadnienia.

Załóżmy, że każdy dysponuje całą możliwą wiedzą o sobie i swojej pozycji w społeczeństwie, a także całą dostępną wiedzą, jakiej potrzebuje, by uchodzić za „racjonalnego” w moim sensie. Czy wszystkie takie osoby mogą zgodzić się co do wyboru systemu moralnego, zakładając, że reguły takiego systemu sformułowane zostaną w terminach abstrakcyjnych własności, że mają uniwersalną stosowalność i są dostatecznie proste, by uczyć tak, jak naucza się aktualnie reguł naszego systemu moralnego?

Istnieje wiele elementów systemu moralnego, na które zgodzą się wszystkie osoby racjonalne właśnie dlatego, że przynoszą one każdemu w ostatecznym rezultacie korzyść. Prawdą jest, że owe elementy kodeksu moralnego, podobnie jak inne, będą zakazywały pewnym ludziom w pewnych chwilach, by nie czynili czegoś, co chcą właśnie uczynić. Jednakże niewątpliwie są to rzeczy, których domaganie się od każdego przynosi każdemu w ostatecznym rezultacie korzyść. Dla przykładu: racjonalna osoba będzie pragnąć, ażeby motywacje innych były takie, by mogły zabezpieczyć ją przed niesprowokowanym morderstwem lub napadem; będzie ona także pragnąć, ażeby motywacje innych były takie, by nie zadawali jej niepotrzebnego bólu; by mogła polegać na informacjach podawanych przez innych, z wyjątkiem szczególnych okoliczności; by mogła ufać, że przyobiecane działania zostaną wykonane, z wyjątkiem okoliczności szczególnych, których nie musimy tu uwzględniać. A pragnie ona systemu moralnego, który przynosi jej te rzeczy, nawet gdy wie, że ów system nakłada na nią te same wymogi, co na innych. Dlaczego? Ponieważ w ostatecznym rezultacie, w skali życia dana osoba zyskuje więcej dobrego, gdy restrykcje te wbudowane są w kodeks moralny, niż gdy ich nie ma. Zazwyczaj bowiem więcej szkód odnoszą ci, którzy doznają owych działań, niż korzyści ci, którzy je wykonują; więcej szkody przynosi ktoś, kto jest przedmiotem nie sprowokowanego morderstwa lub napadu, cierpienia zadanego niepotrzebnie, otrzymania fałszywych informacji, ofiarą złamanej obietnicy, niż odnosi korzyści ktoś, kto jest wykonawcą takich działań. Ponadto, co równie ważne, jeśli nawet dana osoba

nie ucierpiała nigdy od działań, przed którymi chroni system moralny (także prawny), to nigdy nie uchroni się przed lękiem, że może to ją kiedyś spotkać. Tak więc, jak sugerował Hobbes, z pożytkiem dla każdego jest korzystać z ochrony kodeksu, niezależnie od doraźnych niedogodności. Przypuszczalnie dojdzie do zgody co do zaleceń kodeksu moralnego, po którym każdy może oczekiwać, w ostatecznym rachunku, korzyści w skali całego życia.

Przyjmijmy tedy, że wszystkie osoby racjonalne będą chciały pewnego minimum systemu moralnego, którego istnienie przynosi każdemu korzyść. W jakich więc dziedzinach mogą pojawić się rozbieżności dotyczące budowy kodeksu moralnego? Jestem zdania, że istnieją trzy obszary możliwej niezgody, i radbym ustalić, jak dalece można jej uniknąć nie odwołując się do pojęcia bezstronności.

Po pierwsze, istnieją zakazy, których obecności w kodeksie moralnym niektórzy ludzie zdają się pragnąć z racji pewnych przekonań teologicznych lub metafizycznych. Weźmy np. ewentualny zakaz samobójstwa. Św. Augustyn zdaje się sądzić, że zakaz ten należy do kodeksu moralnego, bowiem szóste przykazanie zabrania samobójstwa; samobójstwo jest wzbronione przez prawo boskie. Kant i Locke sądzą chyba, że działaniami ludzi kierują rozkazy boskie, a popełnienie samobójstwa jest opuszczeniem, bez zezwolenia, stanowiska zajmowanego zgodnie z rozkazem boskim. Inni, jak Tomasz z Akwinu, chcą zakazać samobójstwa odwołując się do pewnej racji metafizycznej; sądzą oni, że samobójstwo jest sprzeczne z naturalnym popędem człowieka, a kodeks moralny musi potępiać działania sprzeczne z naturą. O ile poważne są takie rozbieżności dotyczące właściwej treści kodeksu moralnego? Otóż niewątpliwie byłoby absurdem utrzymywać, że ludzie racjonalni — obeznani dokładnie z dostępną wiedzą — osiągną zgodę w teologii i metafizyce; uczeni w tych sprawach ciągle toczą z sobą spory. Ośmielam się jednak twierdzić, że obszar niezgody nie rozciąga się na te części przeświadczeń teologicznych lub metafizycznych, które mogą prowadzić do różnic w kwestii właściwego kodeksu moralnego. By posłużyć się bardzo prostym przykładem, argumentacja Augustyna przeciwko samobójstwu w oparciu o szóste przykazanie jest, co najmniej, próbką całkowicie arbitralnej egzegezy. Każda sumienna lektura tekstu prowadzi do wniosku, że zakaz zabijania dotyczy i n n y c h istot ludzkich — nie zwierząt i nie siebie samego. Nie sądzę, by jakikolwiek współczesny autor uzasadniał niemoralność samobójstwa wychodząc od takich przesłanek. Otóż może być tak, że istnieją rozbieżności metafizyczne lub teologiczne, których dostępna wiedza nie może rozstrzygnąć, mogące stanowić motywy wyborów różnych systemów moralnych; sprawy te rozważa się szczegółowo w związku z takimi zagadnieniami, jak przerywanie ciąży, kontrola urodzin itd. Mimo to ośmielam się sądzić, że

istniejąca wiedza wystarcza do rozproszenia takich rozbieżności oraz że kontrowersje teologiczne i metafizyczne, których nie można usunąć za pomocą dostępnej wiedzy, nie prowadzą do wyboru konfliktowych systemów moralnych. Tak więc, nie sądzę — być może z nadmiernym optymizmem — byśmy musieli martwić się takimi rozbieżnościami.

Po drugie, pewne niezgodności w wyborze systemów moralnych mogą wpływać z głęboko zakorzenionych różnic postaw. Niektórzy ludzie mogą chcieć, by w ogóle nie występowały pewne rodzaje zachowania; żywią oni niechęć do tych form zachowania zarówno u siebie, jak u innych, i chcą, by się one nie pojawiały. Inni nie żywią żadnych zastrzeżeń do tych rodzajów zachowania. W tym kontekście myśli się zazwyczaj o czynach związanych z szacunkiem dla siebie samego. Immanuel Kant i Hastings Rashdall np. potępiali tzw. nienaturalne zachowanie seksualne i pijactwo nie z powodu jakichś szkód, które czyny te mogą przynieść, lecz potępiali je same w sobie. Zachowania tego rodzaju, sądzili oni, są niezgodne z godnością istoty ludzkiej i jako takie są z natury niewłaściwe.

Sądzę jednakże, że osoba racjonalna nie zechce wprowadzać żadnych zakazów do kodeksu moralnego, z wyjątkiem zakazów działań, które mogą być szkodliwe dla innych lub dla samego działającego. (Przyznaję, że trzeba rozważyć, jak identyfikować działania „szkodliwe”, ale nie mam na to tu miejsca). Istnieją dwa sposoby myślenia prowadzące do tej konkluzji. Pierwszy, którego nie mogę tu rozwijać, głosi, że osoby racjonalne, tzn. stanowiące przedmiot badania „psychoterapii poznawczej” (wspominanej już w tych rozważaniach), będą pozbawione awersji do takich form zachowania, jak homoseksualizm, chyba że można rzeczywiście udowodnić, iż są one szkodliwe dla innych lub dla tego, kto je uprawia. Przyznaję, iż utwierdzenie tego stanowiska wymagałoby długiej argumentacji. Na szczęście istnieje drugi tok rozumowania prowadzący do tej samej konkluzji. Jeśli nawet bowiem osoba racjonalna napotka w sobie awersje tego rodzaju, o których utrzymuję, iż osoba racjonalna nie żywi ich, to i tak — jak sądzę — nie dopuści, by takie awersje wpływały na jej wybór kodeksu moralnego. Następujące okoliczności przemawiają na rzecz tego poglądu.

Jeśli dana osoba obstaje przy zakazywaniu tego rodzaju zachowań z racji swej awersji do nich, w sytuacji, gdy nie mogą one przynosić komukolwiek szkody, to uznaje ogólną zasadę, że kodeks moralny może zabraniać zachowań nieszkodliwych tylko dlatego, że ten lub ów nie lubi ich, niezależnie od tego, jak błahy jest powód tej niechęci, a ów zakaz powinien obowiązywać nawet wtedy, gdy dana jednostka bardzo pragnie oddać się owym czynnościom. Rozważmy przykład homoseksualizmu, przy założeniu, że jest on nieszkodliwy. Otóż homoseksualista zaintereso-

wany jest uprawianiem homoseksualizmu i przypuszczalnie chętnie zapłaci 25 dolarów za zadowalające doznania homoseksualne, trudno zaś przyjąć, by ktoś, kto odnosi się z dezaprobatą do homoseksualizmu zapłacił komuś choćby 25 centów za powstrzymanie się od homoseksualizmu, chyba że wierzy, iż zachowania te przynoszą szkodliwe skutki ich uczestnikom. Czyż więc osoba racjonalna uzna, że w jej dalekosiężnym interesie jest dopuścić zasadę, że czyjeś trywialne nawet, negatywne zdanie o zachowaniu innych winno być wiążące dla nich, nawet gdy mają oni mocne powody, by uprawiać owe czynności? Wydaje się, że nie. Swoboda eksperymentu w sposób, jaki odpowiada komuś, jest doniosłym rodzajem swobody i osoba racjonalna niechętnie będzie ją narażać, akceptując ogólną zasadę, w myśl której błahie preferencje innych mogą być zobowiązujące w zakresie swych własnych zachowań. Nie ulega wątpliwości, że osoba racjonalna nie będzie obstawała przy systemie moralnym zakazującym zachowań nieszkodliwych, choćby wobec nich żywiła awersję. Łatwiej przyjmie zasadę, że powinna się liczyć z podobnie błahymi awersjami innych.

Przyjmuję oczywiście, że osoby racjonalne dążące do zgody na system moralny będą utrzymywać, że preferencje żadnego indywiduum nie mają żadnych szczególnych uprawnień w większym stopniu niż preferencje (tego samego typu) kogokolwiek innego, toteż jakiegokolwiek koncesje na rzecz preferencji jednej osoby muszą w zasadzie być rozszerzone na preferencje wszystkich innych ludzi. Przyznaję jednakże, że sprawa ta wymaga dalszych rozważań.

Zajmijmy się teraz ostatnim i najpoważniejszym źródłem możliwych rozbieżności w wyborze systemu moralnego — konfliktem interesów. W jaki sposób — możemy postawić sobie pytanie — w ogóle może dojść do zgody między lekarzami i niewykwalifikowanymi robotnikami co do zasad moralnych ustalających dopuszczalną wysokość dochodu lub podatku spadkowego? Jak widzieliśmy, intencją przyświecającą wprowadzeniu pojęcia bezstronności jest eliminacja tego rodzaju rozbieżności.

By rozstrzygnąć ten problem, musimy odwołać się do pojęcia, które zgłaszałem jako część eksplikacji pojęć moralnych, do pojęcia zgody wszystkich osób racjonalnych na system moralny, preferowania systemu moralnego przed innymi systemami, akceptowania systemu moralnego itd. Co właściwie znaczą te sformułowania? Z pewnością nie mam tu na myśli tego, że każda osoba wybiera spośród wszystkich możliwych system moralny najlepiej dostosowany do jej interesów lub preferencji, a także że wszystkie osoby racjonalne, wybierając system moralny w ten sposób, „wpadną” na ten sam system. Byłoby to dziwne, gdyby jeden i ten sam system moralny sprzyjał optymalnie interesom i preferencjom każdego. Jeśli osoby racjonalne godzą się lub preferują

jednomyślnie system moralny, musi to być system uzgodniony lub obrany jako najlepszy kompromis, który — podobnie jak umowa między General Motors a związkiem pracowników przemysłu samochodowego — nie może być dla nikogo absolutnym ideałem. Będzie on tym, co obiera się w obliczu alternatyw, konfliktowych interesów ugrupowań i poczucia ważności posiadania systemu, na który wszyscy się godzą.

Zachodzą interesujące różnice między tym, dlaczego zbiorowa umowa o pracę w przemyśle jest do przyjęcia dla obu stron, a tym, dlaczego system moralny musi być do przyjęcia dla wszystkich ugrupowań. Umowa o pracę może być zadowalająca dla obu stron, bowiem każda z nich jest przeświadczona, iż stanowi ona optimum tego, czego może oczekiwać w obliczu siły i determinacji (opartej na trosce o własny interes) drugiej strony. W wyborze systemu moralnego każdy jest równy i nie zagrożony przez siłę drugiego, toteż motywem zgody jest jedynie poczucie ważności zgody i uznanie interesów oraz preferencji każdego innego człowieka.

Istnieje jeszcze inna różnica. W rozmowach między kierownictwem przedsiębiorstwa a związkiem zawodowym obie strony siedzą wokół stołu, rozmawiają i negocjują. W przypadku systemu moralnego z niczym takim nie mamy do czynienia. Jest rzeczą możliwą, by każdy przyznał, iż pewien zbiór zasad musi być przyjęty powszechnie wtedy, gdy każdy zrozumie, jakie rodzaje ustępstw można i trzeba czynić w imię jednomyślności.

Czy w ogóle możemy powiedzieć cokolwiek o tym, jaki rodzaj zasad ma być osiągnięty lub jakie ustępstwa dokonane, w przypadku konfliktowych interesów, dla osiągnięcia jednomyślności? Pewne rzeczy możemy powiedzieć. Przede wszystkim oczywiście wszyscy zgodzą się, że uznane zostaną wszelkie zasady, które przynoszą poprawę sytuacji jakichś ludzi, nie pogarszając sytuacji innych. (Można zgłaszać tu pewne wątpliwości, wystarczy wspomnieć niechęć wobec nierówności, a przynajmniej wobec czegoś, co może wywoływać zawiść). Załóżmy, że ograniczymy nasze rozważania do zasad lub zbioru zasad, które są pod tym względem optymalne w sensie Pareto. Po drugie, jestem gotów głosić, że ludzie racjonalni będą mogli zgodzić się na pewien zbiór zasad rozstrzygających w sytuacjach konfliktu interesów, o ile ów zbiór zasad rokuje, w oparciu o wiarygodne dane, nadzieję na zwiększenie pomyślności przeciętnego człowieka (lub, na gruncie wiarygodnych danych, powiększy zasób oczekiwanych korzyści przeciętnego człowieka). Dlaczego? Każdy gotów zgodzić się, że większa korzyść danej jednostki jest czymś wartościowszym niż jej mała korzyść. Ponadto, skoro dana jednostka z trudem mogłaby przekonać zbiorowość ludzi równych jej, że zasługuje na specjalne względy z racji tego, kim jest, to nie byłaby w stanie przekonać owej zbiorowości, że jej drobna korzyść powinna być zapewniona nawet za cenę większych kosztów ponoszonych przez innych.

Osoba, która ma uczynić pewne ustępstwo, może nie chcieć tego zrobić, ale z pewnością dostrzeże, że nie może oczekiwać gotowości innych do większych ustępstw, skoro sama uchyla się od mniejszych. (Ponadto, jeśli mam słuszną opinię, że każda osoba racjonalna będzie w pewnym stopniu altruistyczna, to trudno, by chciała ona mieć zasady domagające się strat od innych, ażeby przysporzyć zysku, choćby małego, jej samej). Wydaje się tedy, że najlepszym kompromisowym systemem moralnym będzie system sprzyjający interesom zgodnie z ich wielkością. A jest to równoważne powiedzeniu, że osoby racjonalne godzą się na zbiór zasad rokujących powiększenie, w ostatecznym rezultacie, korzyści lub pomyślności przeciętnego człowieka.

Powiedziałem, że powyższa zasada może stanowić jedynie pewne prowizorium. Mówiąc tak, mam na myśli, że może być potrzebna bardziej wyszukana zasada, jeśli zasady moralne zwiększające oczekiwaną korzyść przeciętnego człowieka wymagają, w pewnych przypadkach, by pewnym jednostkom było skrajnie źle w imię niewielkiego zysku rozłożonego na wiele innych jednostek. Nie jestem pewien, czy sytuacja taka może powstać, ale jeśli może, to potrzebne są chyba pewne udoskonalenia przedstawionej zasady. Nie będę jednak zgłaszał tu zasady, która — jak sądzę — może stanowić ową drugą lepszą wersję.

Możemy przewidzieć, na jakie zasady dostosowane do konfliktu interesów zgodzą się wszystkie osoby racjonalne, zmierzające do jakiegoś uzgodnienia systemu moralnego. I, oczywiście, jeśli możemy przekonać się, na jakie zasady mogą się one zgodzić, to tym samym możemy przekonać się, iż zgodzą się one na coś, nawet jeśli nie wskazałem grupowych procedur podejmowania decyzji, prowadzących do rozsądnego kompromisu.

Temu, co powiedziałem, można zarzucić, że proponowana przeze mnie eksplikacja, obywatelką się jawnie bez pojęcia bezstronności, posługuje się nim w istocie. Bowiem — można powiedzieć — wyjaśniając, w jaki sposób ludzie racjonalni mogą zgodnie uznać system moralny mimo konfliktów interesów, założyłem, że każdy zmierza do osiągnięcia zgody i nie jest zdolny do zgłaszania roszczeń, których nie chciałby wypełniać, jeśliby inni zgłaszali je wobec niego. Czyż to nie to samo, co wprowadzenie pojęcia bezstronności?

Nie warto może rozważać, czy moja propozycja korzysta z jakiegoś pojęcia „bezstronności”. Interesującą sprawą w tym kontekście jest, jak sądzę, rozróżnienie pewnych wyraźnie określonych sensów „bezstronności”. Wydaje się, że jeśli wyjaśnienie, które przedstawiłem, wprowadza bezstronność w sposób utajony, to wprowadza ją w sensie nieco różnym od bezstronności jako braku wpływu pragnień skierowanych ku przedmiotom, których nie można zidentyfikować w pełni bez użycia imion włas-

nych oraz od bezstronności rozumianej jako nieobecność informacji z wyjątkiem ogólnych praw nauki. Może się wydawać, iż jest to mała różnica, ale gdy śledzimy jej konsekwencje, okazuje się, że w rzeczywistości jest bardzo duża.

Tłum. Bohdan Chwedeńczuk

Ричард Б. Брандт

ДОЛЖЕН ЛИ ВЫБОР МОРАЛЬНОЙ СИСТЕМЫ БЫТЬ БЕСПРИСТРАСТНЫМ?

В статье предлагается следующее толкование выражения: «А есть неверное»: «А есть запрещённое каждым кодексом или моральной системой, которую все рациональные лица предпочитают среди каких либо других моральных систем или изберут её даже тогда, если бы вовсе не было никакой моральной системы и предназначают её для общества в котором — как полагают — проведут всю свою жизнь, или же, в котором придётся жить их детям». Автор подробно анализирует возможные возражения против предлагаемой им формулировке. Особенно много места уделяет выяснению терминов «рациональный» и «беспристрастный».

Richard B. Brandt

SHOULD THE CHOICE OF A MORAL SYSTEM BE IMPARTIAL?

The paper proposes as a to-be-recommended meaning for "A is wrong": "A would be prohibited by any moral code or system which all rational persons would prefer to any other moral system, or to none, for a society in which they believed they and/or their children would spent their lives". The term "rational" is to mean "vividly aware, over a period of time, so as to influence desires". It is not contended that this proposal expresses what people actually mean by their moral terms; it is suggested that people would respect moral claims if moral statements were so construed.

Some philosophers sympathetic with this kind of proposal might wish to modify it by introducing the notion of impartiality. They might wish to replace "all rational persons" by "all informed persons without particular desires" (*viz.*, desires the objects of which must be explained by use of indexicals or proper names). Others might wish to replace the same phrase by "all rational persons choosing without any particular knowledge, *viz.*, without knowledge other than that of the general statements of science". A disadvantage of the first proposal is that personal security and advantage seem to be legitimate reasons for choosing a moral system of a certain kind. A disadvantage of the latter proposal is that it arbitrarily makes too strong

a restriction on knowledge. The former fails to secure unanimity in choice of a moral system; and if the latter succeeds, it is because of an arbitrary decision about what "rationality" of a choice among moral systems is to mean.

The question is then raised whether the original definition of "morally wrong", as what is prohibited by any system which all rational persons (not stipulated to be impartial in one of the above senses) would prefer, is such that the predicate is applicable. Or, in other words, can all rational persons agree on any moral system? It is suggested that the answer is affirmative if, for the sake of agreement, no one presses claims in his own interest of a kind to which he is not responsive when they are made by others in their own interest. It is admitted that this condition of agreement is somewhat like a requirement of impartiality.

R. EUGENE BALES

Czego należy oczekiwać od utilitaryzmu czynów?*

Dwa rodzaje utilitaryzmu

Zwykło się tradycyjnie dzielić teorie etyczne na teleologiczne i deontologiczne. Według teorii teleologicznych słusność, niesłusność czy też powinność moralna (*moral rightness, wrongness, and obligatoriness*) zależą od wartości konsekwencji. Niektórzy spośród teleologów utrzymują np., że słusność, niesłusność lub powinność czynu zależą od tego, w jakim stopniu przyczynia się on do stworzenia wewnątrznie dobrych lub złych układów spraw i sytuacji (*contribution towards intrinsically good or bad states of affairs*).

Teorie deontologiczne przeczą, jakoby słusność, niesłusność i powinność czynu były jedynie zależne od wartości jego konsekwencji. Innymi słowy, deontologowie twierdzą, że istnieją moralnie znaczące racje inne niż te, na które powołują się zwolennicy teorii teleologicznych. Zazwyczaj deontologowie próbują okazać, że czyny są słuszne, niesłuszne lub powinny być spełnione, ponieważ są czynami pewnego rodzaju bądź też są nakazane lub zakazane przez pewne zasady moralne. Etycy z reguły zatem należą do jednego z dwóch obozów: obozu, który nalega na przestrzeganie zasad, bądź obozu, który zaleca maksymalizację wartości wewnętrznej.

Respektowanie zasad i maksymalizacja wartości wewnętrznej, traktowane jako kryteria powinności, nie muszą bynajmniej pozostawać w sprzeczności. Jednakże zarówno deontologowie, jak teleologowie zgodnie twierdzą, że bywają czyny, które nie zwiększają wartości wewnętrznej i które zarazem są rzeczywiście zgodne z uznawanymi przez większość

* Wcześniejsze wersje tego artykułu pt. *Act-Utilitarianism: Ethical Theory or Decision-Making Procedure?* były przedstawione w Philosophy Club, California State College w Hayward oraz na posiedzeniu American Philosophical Association, Western Division, Portland (Oregon) w marcu 1969 r.

zasadami moralnymi. Deontologowie są skłonni sądzić, że czyny te są słuszne, ponieważ są zgodne z zasadami. Teleologowie są skłonni przypuszczać, że czyny te są złe, mimo że istotnie zgodne są z zasadami.

Pośród teorii teleologicznych pierwsze miejsce zajmują najróżniejsze rodzaje utylitaryzmu. Niniejszy artykuł stanowi próbę oceny wartości argumentów wysuwanych czasami na poparcie tezy, iż utylitaryzm czynów nie może być adekwatną teorią etyczną. Jak wskazuje na to nazwa, utylitaryzm czynów jest jednym z rodzajów utylitaryzmu. Od niedawna przyjęło się odróżniać utylitaryzm czynów (*act-utilitarianism*) od utylitaryzmu zasad (*rule-utilitarianism*). Rozróżnienie to ma istotne znaczenie dla pojęcia utylitaryzmu czynów.

Można ogólnie powiedzieć, że — według utylitaryzmu czynów — określony czyn (w przeciwieństwie do typu lub klasy czynów) jest słuszny wtedy i tylko wtedy, jeżeli jego użyteczność, tzn. wkład do wewnętrznie dobrych układów spraw i sytuacji, jest nie mniejsza niż jakiegokolwiek innego czynu alternatywnego; jest zaś niesłuszny wtedy, jeżeli jego użyteczność jest mniejsza niż jakiegokolwiek innego czynu alternatywnego. Według utylitaryzmu zasad, czyn (ogólnie rzecz biorąc) jest słuszny (lub niesłuszny) wtedy i tylko wtedy, jeżeli jest zgodny (lub niezgodny) z zasadą zależną w pewien sposób od użyteczności.

Utylitaryzm zasad jest jedną z najnowszych prób pogodzenia etyki teleologicznej z deontologiczną. Zwolennicy utylitaryzmu zasad zgadzają się z tymi deontologami, którzy twierdzą, że tym, co decyduje, iż czyn słuszny jest słuszny, jest jego zgodność z zasadą moralną. Zarazem jednak godzą się oni z teleologami o tyle, że uzależniają uznanie domniemanych zasad moralnych od wartości ich konsekwencji. Mówi się niekiedy, że zwolennicy utylitaryzmu zasad są deontologami w odniesieniu do czynów, natomiast teleologami w odniesieniu do zasad. Utylitaryzm zasad jest więc rodzajem teorii „warstwowej”. Słuszność lub niesłuszność poszczególnych czynów określa się przez odniesienie do swoistych zasad moralnych; swoistość zaś zasad zależy od ich użyteczności. Odwołanie się w ostatecznej instancji do jednej i tylko jednej zasady moralnej — zasady użyteczności — ma uczynić utylitaryzm zasad typem utylitaryzmu, a nie formalizmu. Jednakże zasadniczym motywem rozwoju utylitaryzmu zasad nie była jedynie chęć teoretycznego pogodzenia etyki teleologicznej i deontologicznej.

Utylitaryzm zasad powstał jako alternatywa wobec utylitaryzmu czynów i jest próbą odparcia obiegowych zarzutów przeciwko temu drugiemu. Dokonana przez Rossa druzgocząca krytyka utylitaryzmu skierowana była przede wszystkim przeciwko temu, co później określono mianem utylitaryzmu czynów¹. Zwolennicy utylitaryzmu zasad są niezmiernie

¹ W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford 1930; por. zwłaszcza rozdz. II.

czuli na owe rzekomo niezgodne z intuicją implikacje utilitaryzmu czynów. „Utilitaryzm czynów, przyjąwszy nawet powszechnie uznane przez utilitarystów założenia dotyczące kryterium wartości, prowadzi w rezultacie do konsekwencji, których nie sposób uznać. Wynika zeń, że jeśli zatrudniło się chłopca do strzyżenia trawnika i po skończonej pracy prosi on o wypłatę, to powinno mu się wypłacić obiecaną sumę tylko wtedy, jeżeli nie można wymyślić lepszego zużytkowania posiadanych pieniędzy. Wynika zeń, że jeżeli przynosi się do domu swą comiesięczną pensję, to powinno się ją użyć na potrzeby swoje i swej rodziny tylko wtedy, jeżeli nie może ona być wydana z większym pożytkiem na zaspokojenie potrzeb innych ludzi. Wynika zeń nadto, że jeżeli ojciec twój jest chory i nie ma żadnej nadziei na poprawę stanu jego zdrowia, a utrzymywanie go przy życiu jest tylko stratą twojej energii i nie przysparza radości innym, wówczas — jeżeli potrafisz skrócić jego życie bez wywoływania publicznego zgorszenia i nie dając nikomu złego przykładu — jest twoim obowiązkiem podjąć odpowiednią decyzję i skrócić cierpienia ojca. Zaletą utilitaryzmu zasad jest to, iż przynajmniej w swych niektórych wersjach unika takich niepożądanych implikacji”².

Wydaje się oczywiste, że pewien rodzaj reguł rządzących w sytuacjach zawierania umów, odpowiedzialności rodzicielskiej, troski o ludzi starszych itd. można uzasadnić, odwołując się do rozumowania utilitarystycznego. Utilitaryzm zasad utrzymuje, że gdyby kryterium użyteczności odnosić do zasad, a nie — jak zalecają zwolennicy utilitaryzmu czynów — do poszczególnych czynów, wówczas można by zbudować teorię, która odwołuje się ostatecznie do jednej i tylko jednej najwyższej zasady moralnej — zasady użyteczności — i która zarazem unika wątpliwych implikacji utilitaryzmu czynów. Zbudowaną w ten sposób teorią jest oczywiście utilitaryzm zasad. Zastosowana do konkretnych sytuacji, teoria ta ma w przybliżeniu funkcjonować następująco. (Wypada uprzedzić czytelnika, że to, co teraz nastąpi, jest zaledwie zarysem argumentacji, której z racji zwięzłości brak subtelności i wyrafinowania większości argumentów wysuwanych na rzecz utilitaryzmu zasad. Ponadto nie uwzględnia się różnic między rozmaitymi typami utilitaryzmu zasad).

Wszelkie umowy są niezmiernie użytecznym instrumentem społecznym; są one jednak możliwe jedynie w tych społeczeństwach, w których są respektowane i w których obie umawiające się strony przypisują pewne znaczenie przestrzeganiu warunków umowy. Rozważmy więc np. dwie reguły, które mogą być odnoszone do sytuacji umowy: „Dotrzymuj warunków umowy, dopóki nie rozejrzysz się za innymi sposobami ulokowania posiadanych pieniędzy” i „Dotrzymuj warunków umowy tylko wtedy,

² R. B. Brandt, *Toward a Credible Form of Utilitarianism*, w: *Morality and the Language of Conduct*, Hector Neri Castañeda (ed.), Detroit 1963, s. 109 i n.

jeżeli nie możesz lepiej ulokować swych pieniędzy”. Zapewne żadna z tych reguł nie jest właściwą kandydatką na uznawaną przez utilitaryzm zasad zasadę obowiązującą w sytuacjach umowy. Mimo to zbadajmy je ze względów heurystycznych. Według utilitaryzmu czynów, twierdzą zwolennicy utilitaryzmu zasad (tacy np. jak Brandt), powinno się postępować zgodnie z drugą regułą; to jednak szybko doprowadziłoby do zniesienia wszelkich umów. Fakt użyteczności umów świadczy więc, iż raczej pierwsza reguła zdaje się być bardziej użyteczna na dłuższą metę; byłaby ona wobec tego regułą wyznaczającą słuszność lub niesłuszność stanowionego przez nią czynu. Według utilitaryzmu zasad, rzeczywiście zatem powinniśmy zapłacić chłopcu za strzyżenie trawnika; a niepożądana implikacja utilitaryzmu czynów, iż powinniśmy mu wypłacić obiecaną sumę tylko wtedy, gdy nie znaleźliśmy lepszej lokaty naszych pieniędzy, zostaje całkowicie uchylona.

Argument ten spotkał się z natychmiastowymi, niezmiernie różnorodnymi reakcjami. Niektórzy zwolennicy utilitaryzmu czynów po prostu zaprzeczyli zarzutom typu Brandta. Jan Narveson np. poświęcił swą wydaną niedawno książkę — *Morality and Utility*³ okazaniu, że utilitaryzm czynów nie implikuje bynajmniej tak wielu intuicyjnie fałszywych konsekwencji, jak to przypisują mu jego krytycy. Inni filozofowie, zarówno utilitaryści, jak nieutilitaryści, wątpią, czy utilitaryzm zasad rzeczywiście unika lub może uniknąć „...przynajmniej niektórych spośród owych wątpliwych implikacji”⁴. Spór utilitaryzmu czynów z utilitaryzmem zasad doczekał się wcale obszernej literatury. Spór ten ma jednak drugorzędne znaczenie dla problemów poruszanych w niniejszym szkicu. Jednakże rozróżnienie pomiędzy utilitaryzmem czynów a utilitaryzmem zasad ma szczególną doniosłość, jako że kwestionowane przeze mnie argumenty przeciwko utilitaryzmowi czynów byłyby jawnie niedorzeczne, gdyby odnosić je do utilitaryzmu zasad.

O pewnym typie argumentacji przeciwko utilitaryzmowi czynów

W kwestionowanym przeze mnie typie argumentacji zwraca się szczególnie uwagę na praktyczne trudności i paradoksy wynikające z prób stosowania utilitaryzmu czynów w konkretnych sytuacjach moralnych. Same zaś argumenty występują w rozmaitych wersjach. Słabsze wersje stosowane są zwykle, by okazać, że ze względu na trudności związane z określeniem, który spośród możliwych dla nas w danej chwili czynów rzeczy-

³ J. Narveson, *Morality and Utility*, Baltimore 1967.

⁴ Por. np. D. Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, London 1965, oraz R. E. Bales, *Act- vs. Rule-Utilitarianism*, Stanford 1968 (rozprawa doktorska).

wiecie przyczyni się do stworzenia wewnętrznie dobrych układów spraw i sytuacji nie mniej niż jakikolwiek inny alternatywny czyn, dążenie do postępowania według zaleceń utilitaryzmu czynów jest niepraktyczne lub wręcz sprzeczne samo w sobie. Mocniejsze wersje mają okazać, że każda poważna próba rozumowania w myśl zasad utilitaryzmu czynów prowadzi do *regressus ad infinitum*. Jeszcze inne odwołują się do kryterium generalizacji: „Co by było, gdyby każdy rozumował według zasad utilitaryzmu czynów?” Moim zdaniem, wszystkie te argumenty zasadzają się na notorycznym nieporozumieniu i w związku z tym przynajmniej niektóre spośród podnoszonych przez nie kwestii są w gruncie rzeczy pseudoproblemami. Sądzę, że pamiętając o wprowadzonym rozróżnieniu, łatwo będzie można dostrzec, że argumenty te wcale nie są lepsze, jak również zrozumieć, jakie są tego powody.

By wyrazić moje zamierzenia możliwie jasno, chciałbym na początek podkreślić kilka spraw.

Po pierwsze, nie lekceważę trudności związanych z praktycznym zastosowaniem utilitaryzmu czynów. Przeciwnie, zamierzam okazać, że trudności te wcale nie mają katastrofalnych skutków dla utilitaryzmu czynów, tak jak to utrzymują niektórzy krytycy.

Po wtóre, nie zamierzam w niniejszym szkicu bronić utilitaryzmu czynów przed wszelkimi możliwymi zarzutami. Nie zamierzam zwłaszcza okazać, że utilitaryzm czynów jest prawdziwy, lub też, że bardziej zbliża się do prawdy niż jakakolwiek inna teoria etyczna czy nawet jakikolwiek typ utilitaryzmu. Pragnę jedynie wykazać, że pewne rozpowszechnione ostatnio argumenty przeciwko utilitaryzmowi czynów wcale nie są najlepsze.

Po trzecie, argumenty, które chciałbym rozważyć, odnoszą się, zdaniem krytyków, do różnych rodzajów utilitaryzmu czynów. Moja krytyka dotyczy jedynie tych argumentów, które wymierzone są przeciwko utilitaryzmowi czynów jako teorii obiektywnej słuszności, tzn. takiej teorii, która utrzymuje, że czyny słuszne to takie czyny, których aktualne konsekwencje (w przeciwieństwie do konsekwencji przewidzianych) optymalnie przyczyniają się do stworzenia wewnętrznie dobrych układów spraw i sytuacji.

Trzy wersje przedstawionej argumentacji i kilka odpowiedzi

Słabsze odmiany analizowanego przeze mnie typu argumentacji mogą przebiegać następująco. Ocena konsekwencji nawet najbliższych czynów jest zadaniem niezwykle złożonym. Ocena i porównywanie konsekwencji czynów alternatywnych bez wątplenia powiększa złożoność zada-

nia. Często mamy tak mało informacji lub jesteśmy tak zaangażowani osobiście, że nie możemy rzetelnie rozważyć wszelkich za i przeciw nawet wtedy, gdy usiłujemy to uczynić. Dalej, zastanawianie się i porównywanie względnych korzyści płynących z alternatywnych czynów może być zajęciem niezwykle czasochłonnym. W pewnych wypadkach okoliczności mogą być tego rodzaju, że gdybyśmy spróbowali rozważyć i porównać wszelkie korzyści alternatywnych czynów, wówczas skutecznie wybralibyśmy jedną tylko możliwość; tak jest np. w przypadku tonącego człowieka lub obietnicy, że uczyni się pewną rzecz w najbliższym czasie. Bo gdybyśmy spokojnie poczęli się zastanawiać i porównywać względne korzyści różnych przypadków udzielania pomocy tonącemu bądź nieudzielania pomocy tonącym, wówczas jednoznacznie opowiedzielibyśmy się przeciwko pomocy. Gdybyśmy więc spokojnie usiedli, by rozważyć i porównać względne korzyści płynące z wywiązywania się lub łamania obietnic, to w rzeczy samej skutecznie złamalibyśmy obietnicę. Jeżeli zatem zdarzają się przypadki, w których czyn, uznany według kryteriów utylitaryzmu czynów za słuszny, musi być dokonany szybko, jeżeli w ogóle ma być dokonany — a przypadki takie niewątpliwie istnieją — próba stosowania w takich przypadkach teorii utylitaryzmu czynów wydaje się być równoważna z wyborem przez zaniechanie — czynu, który według kryteriów utylitaryzmu czynów jest niesłuszny.

Oczywiście, istnieją również inne sytuacje. Niekiedy żadna okoliczność nie powstrzyma nas od bezustannej deliberacji. Jednakże przedstawiony argument pozostaje ważny i dopóki nie przedstawi się jakiegoś, właściwego utylitaryzmowi czynów, uzasadnienia ograniczenia czasu podejmowania decyzji, każdy możliwy czyn alternatywny, „...jakkolwiek błahy, może stać się, a według niektórych powinien stać się, przedmiotem utylitarystycznego rachunku; nie tylko te czyny, o których zazwyczaj niewiele myślę, lecz także i te, które mogę spełniać z rozmysłem, jeżeli zdecyduję się to uczynić”⁵. Byłoby jednak czymś bez wątpienia absurdalnym zastanawiać się przed spełnieniem wszelkich możliwych czynów błahych, włączając w to te czyny, które mógłbym spełnić, „gdybym zdecydował się to uczynić”. Czy powinienem postąpić jeden krok w lewo, czy też może dwa kroki? Krok w prawo i krok wstecz? Zawsze mamy przed sobą nieskończoną możliwość zachowań nieistotnych. Czy wszystkie one muszą być przedmiotem utylitarystycznego rachunku? Jeżeli tak, to wydaje się, że każda poważna próba zbliżenia utylitaryzmu czynów do rzeczywistości skutecznie gwarantuje, że teoria ta nigdy nie zostanie zastosowana w praktyce; wydaje się czymś nieprawdopodobnym, że spełnimy czyn nie mniej przyczyniający się do stworzenia wewnętrznie dobrych ukła-

⁵ A. Duncan-Jones, *Utilitarianism and Rules*, „The Philosophical Quarterly” 1957, nr 7, s. 366.

dów spraw i sytuacji niż jakikolwiek inny czyn możliwy, jeśli siądziemy i zaczniemy rozmyślać o możliwościach alternatywnych, próbując rozważyć i porównać ich konsekwencje.

Mocniejsze wersje tego argumentu przedstawia się niekiedy następująco. Rozważmy drugi spośród wymienionych przypadków, to znaczy taki, w którym decyzja jest czymś nagannym. Upraszczając, przyjmijmy, że osoba działająca może spełnić dwa czyny *A* lub *B*. Który z nich powinna spełnić? Jeżeli sprawca czynu jest konsekwentnym utylitarystą czynów, oceni i porówna możliwe konsekwencje *A* i *B*, i spełni ten czyn, który ma prawdopodobne lepsze konsekwencje. Będzie więc, krótko mówiąc, kalkulował. Jednakże czynność kalkulacji jest sama w sobie czynnością, którą sprawca może wybrać lub zaniechać. Tak więc na scenie pojawia się trzeci czyn *C* — czyn kalkulacji. Czy sprawca ma więc spełnić *A*, *B*, czy może *C*? Jeżeli jest on konsekwentnym zwolennikiem utylitaryzmu czynów, wszystkie te możliwości będą dla niego wystarczającą sposobnością do zastanowienia się; w związku z tym pojawia się możliwość czwarta — *D*, będąca czynem zastanawiania się nad możliwymi konsekwencjami *A*, *B* i *C*. Jednakże *D*, jako możliwość alternatywna, może być także przedmiotem refleksji. Sprawca znajduje się zatem w sytuacji *regressus ad infinitum*.

Inna wersja tego argumentu prowadzi do regresu w nieco odmienny sposób. Ponieważ w każdym momencie mamy przed sobą nieskończenie wiele czynów możliwych, zarówno istotnych, jak nieistotnych, możemy zatem zastanawiać się dowolnie długo, który spośród owych czynów spełnić. Zgodzimy się, że dowolnie długie zastanawianie się nad błahostkami jest czymś absurdalnym; jeżeli jednak zwolennik utylitaryzmu czynów musi zastanowić się nad ograniczeniem czasu deliberacji — co niewątpliwie czyni, — jeżeli ma uzasadnić ograniczenie czasu deliberacji w myśl zasad utylitaryzmu czynów — wówczas ponownie popada w *regressus ad infinitum*.

Obie wersje przedstawionego argumentu mają podkreślić niezbędnosc reguł podejmowania decyzji moralnych. Słabsza wersja akcentuje praktyczną niezbędnosc reguł, mocniejsza — niezbędnosc teoretyczną; stąd też rozróżnienie pomiędzy słabszą i mocniejszą wersją argumentu.

W odpowiedzi na przedstawione argumenty zwolennicy utylitaryzmu czynów wprowadzają najczęściej pojęcie „reguł praktycznych” (*rules-of-thumb*). Są to praktycznie nieodzowne wytyczne postępowania, zazwyczaj respektowane przez nas na zasadzie przyzwyczajenia, które z punktu widzenia teorii nie mają najmniejszego znaczenia dla określenia słuszności lub niesłuszności czynu. Zwolennicy utylitaryzmu czynów mogą oczywiście twierdzić (i często tak czynią), że poprzez doświadczenie odkrywamy, iż dotrzymanie obietnic, prawdomówność, pomoc bliźniemu w chwili-

li nieszczęścia itd., są tymi rodzajami czynów, które na ogół prowadzą do lepszych wewnętrznie układów spraw i sytuacji niż np. powstrzymanie się od takich czynów w sytuacjach, w których byłoby rzeczą właściwą je spełnić. Aby więc ułatwić sobie decyzję i działanie, konstruujemy takie reguły praktyczne, jak: „Nie kłam”, „Nie łam przyrzeczeń”, „Pomagaj swoim bliźnim, gdy spotka ich nieszczęście” itd., których respektowanie jest, według utylitaryzmu czynów, całkowicie uzasadnione. Jest ono uzasadnione na mocy tych samych racji, jakie wysuwali krytycy w przytoczonych argumentach. Oczywiście żaden zwolennik utylitaryzmu czynów nie będzie twierdził, że słuszność lub niesłuszność czynu zależy od reguły praktycznej bądź że reguły te określają lub stanowią nasze obowiązki. Ostatecznie dla rozstrzygnięcia kwestii słuszności czy niesłuszności poszczególnego czynu jest istotne tylko to, czy przyczynia się on do stwarzania wewnętrznie dobrych układów spraw i sytuacji nie mniej niż jakikolwiek czyn alternatywny. Mimo to zwolennik utylitaryzmu czynów może przyznać rację swoim krytykom, iż są to reguły praktycznie niezbędne. „Prawdą jest — pisze np. Smart — że możemy świadomie przyzwyczajać się do zachowania zgodnego z pewnymi zasadami, takimi jak np. zasada dotrzymywania obietnicy, w przekonaniu, że postępowanie w myśl tych zasad jest na ogół bardziej użyteczne, wiedząc nadto, że częstokroć nie mamy po prostu czasu, żeby rozważyć indywidualne za i przeciw. Naturalnie, postępując zgodnie z przyzwyczajeniem, nie zastanawiamy się, ani tym bardziej nie podejmujemy decyzji. Zwolennik utylitaryzmu czynów uznaje owe zasady jedynie za zwykłe zasady praktyczne i stosuje je jako przybliżone wytyczne postępowania (*rough guides*). Zazwyczaj postępuje on według nich wtedy, jeżeli nie ma czasu na zastanawianie się nad możliwymi konsekwencjami lub gdy pożytek płynący z zastanowienia jest niewspółmiernie mniejszy od ewentualnej niekorzystnej straty czasu”⁶. Ale krytycy odpowiadają zwykle, że wprowadzając pojęcie zasad praktycznych, utylitaryzm czynów po prostu przesuwając problem na dalszy plan. Zwolennik utylitaryzmu czynów mówi wówczas o zasadach praktycznych w ogóle. Jednakże w poszczególnych przypadkach musi on nadal zastanawiać się, czy postępować według zasady praktycznej, czy też rozważyć dany przypadek niezależnie od niej. Jeżeli nie zastanowi się nad konkretnym przypadkiem, trudno pojąć, w jaki sposób uzasadni konieczność respektowania zasady praktycznej odnoszącej się do tego przypadku. Jeśli zaś będzie się zastanawiał, na powrót wyłoni się problem *regressus ad infinitum*⁷.

⁶ J. J. C. Smart, *Outline of a System of Utilitarian Ethics*, London 1961, s. 30.

⁷ W opublikowanym niedawno podręczniku (*Moral Philosophy*, New York, London 1967) R. T. Garner i B. Rosen z Ohio State University przeprowadzają podobne rozumowanie. A. Duncan-Jones (op. cit.) kwestionuje możliwość właściwego utylitaryzmowi czynów uzasadnienia tych zasad.

Trzecia wersja rozważanego argumentu polega na stosowaniu kryterium generalizacji: „Co by było, gdyby każdy rozumował zgodnie z zasadami utylitaryzmu czynów?” Przykład argumentacji tego rodzaju przedstawia, jak sądzę, R. B. Brandt w swej *Ethical Theory*⁸. W zasadzie przedstawia on kilka argumentów, które sprowadzają się ostatecznie do następującego rozumowania. Brandt podaje przykład Francuza myślącego według zasad utylitaryzmu czynów, który, przebywając podczas wojny w Anglii, stoi wobec następującego problemu: czy respektować zalecenie rządu dotyczące ograniczeń w korzystaniu z gazu i elektryczności i utrzymać maksymalną temperaturę w swym pokoju 50° F, czy też zużywając odpowiednio więcej gazu i elektryczności, podnieść temperaturę do 70° F. Przyjmijmy, że rozumuje on tak: „Zdecydowana większość Anglików postąpi zapewne zgodnie z zaleceniem rządu. Zatem, jeżeli tylko kilka osób wraz ze mną zużyje nieco więcej gazu i elektryczności, by utrzymać swe mieszkania w cieple, działania na rzecz ukończenia wojny nie poniosą najmniejszego uszczerbku, a osobom tym będzie bez porównania przyjemniej. Jeżeli zatem skorzystam z gazu i elektryczności, zwiększy się dobro ogółu — stan, w którym kilku osobom jest cieplej, jest bez wątpienia lepszy niż stan, w którym nikomu nie jest ciepło”. Zdaniem Brandta, jest to rozumowanie całkowicie zgodne z teorią utylitaryzmu czynów i wskazuje ono na poważny błąd w tej teorii. Utylitaryzm czynów nie może mianowicie uznać za nasz obowiązek przeświadczenia o równym podziale obciążeń w sytuacji, kiedy dobro ogółu wymaga zgodnego poświęcenia od wszystkich. Proponuję nazwać ten argument „Brandtowskim argumentem z maksymalizacji dobra”.

Brandt idzie dalej, twierdząc, że przykład ten nasuwa dodatkowe trudności. Przypuśćmy, że Francuz będzie kontynuował swe rozumowanie następująco: „Gdyby wystarczająca liczba innych osób zdecydowała się skorzystać z gazu i elektryczności, wówczas wojna zostałaby przegrana, a moje powstrzymanie się od użycia gazu i elektryczności nie miałoby najmniejszego wpływu na przebieg wojny; miałyby to jednak istotną różnicę dla mej wygody. Zło ogółu zmniejszy się zatem, jeżeli zużyję nieco więcej gazu i elektryczności, żeby ogrzać swe mieszkanie. Powinienem więc skorzystać z gazu i elektryczności”. Brandt zdaje się być przekonany, że argument ten jest również prawomocny i że również ujawnia poważną lukę w utylitaryzmie czynów; utylitaryzm czynów dopuszcza mianowicie uzasadnienie zachowań egoistycznych zawsze, ilekroć sprawca czynów uzyskuje jakąś istotną korzyść z danego zachowania. Proponuję określić ten argument mianem „Brandtowskiego argumentu z minimalizacji zła”.

Istotą obiekcji Brandta zdaje się być przekonanie, że w przypadkach,

⁸ R. B. Brandt, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs 1959.

gdzie dla osiągnięcia pożądanego celu niezbędne jest powszechne współdziałanie, zwolennik utylitaryzmu czynów występuje z uzasadnieniem zachowań egoistycznych bez względu na cele tych zachowań. W przypadku Francuza, gdyby wojna została wygrana, przyczyniłby się on do zwiększenia dobra ogółu zwiększając swoje własne dobro, gdyby zaś wojna została przegrana, zmniejszyłby powszechne zło. Zatem niezależnie od wyników wojny — zwycięstwa lub klęski — powinien skorzystać z gazu lub elektryczności.

Argumentacja ta jest niewątpliwie godna zastanowienia. Nie jest jednak jasne, czy rzeczywiście jest ona przypadkiem rozważanego przeze mnie typu argumentacji. Na pewno jednak stanowi podstawę dla tego, co wydaje mi się bezsprzecznie trzecią wersją rozważanego typu argumentacji.

Załóżmy — pisze Brandt — że każdy Anglik będzie rozumował tak samo jak Francuz, wówczas każdy będzie mógł uzasadnić zachowanie egoistyczne i wojna zostanie przegrana. Wynika z tego wniosek, że „gdyby każdy respektował zasady rozumowania właściwego utylitaryzmowi czynów, wówczas wojna zostałaby przegrana i miałyby to przykre skutki dla każdego. Tak więc powszechne respektowanie dyrektywy utylitaryzmu czynów nakazującej dążyć do dobra ogółu łatwo może przynieść ogółowi ogromne zło”⁹. W tym wypadku istota obiekcji Brandta leży w przekonaniu, że należy odrzucić teorię utylitaryzmu czynów, ponieważ gdyby każdy rozumował w myśl zasad utylitaryzmu czynów, mogłoby to doprowadzić do zła i nieprawości. Argument ten będę nazywał „Brandtowskim argumentem z powszechnego rozumowania zgodnie z zasadami utylitaryzmu czynów”.

Kiedy J.J.C. Smart, broniąc utylitaryzmu czynów, analizuje Brandtowski argument z powszechnego rozumowania według utylitaryzmu czynów, zarzuca Brandtowi, iż „nie potrafi dostrzec, że Francuz posłużyłby się zapewne w swym rozumowaniu jako empiryczną przesłanką przypuszczeniem, że zaledwie kilka osób mogłoby myśleć tak samo jak on. Przepuszczalnie byłiby to zwolennicy tradycyjnej, nieutilitarystycznej moralności”¹⁰. Smart przyznaje jednak, że w społeczeństwie złożonym całkowicie ze zwolenników utylitaryzmu czynów Francuz znalazłby się w kłopotcie. Nie mógłby nadal liczyć na swych towarzyszy, iż będą ślepo posłuszni zaleceniom rządu, a ponieważ wiedza o tym, co uczynią inni, jest dlań niezbędną przesłanką, by rozważyć prawdopodobne konsekwencje możliwych dlań czynów alternatywnych, nie byłby on w stanie przewidzieć przebiegu swojego postępowania. Ponadto każdy spośród jego towarzyszy-utilitarystów jedzie na tym samym wózku: każdy, by móc

⁹ Ibid., s. 43.

¹⁰ J. J. C. Smart, op. cit., s. 42 i n.

przeprowadzić własne rozumowanie, musi mieć przesłankę dotyczącą zachowania innych (w tym także Francuza). „W sytuacji tej istnieje błędne koło — pisze Smart — które rzeczywiście wymaga odwołania się do metod teorii gier”¹¹.

W dalszej części swych wywodów Smart przedstawia zapożyczone z teorii gier rozwiązanie problemu Francuza znajdującego się w społeczeństwie utylitarystów czynu. Sądzi on, że „rzecz nie ma zbyt wielkiego znaczenia praktycznego [...], jest jednak interesująca dla teoretycznego zrozumienia etyki”¹².

Wyznać muszę, że niewiele oczekuję, przedstawiając interesujące i pomysłowe odwołanie się Smarta do teorii gier; nie widzę bowiem żadnej istotnej różnicy, w przypadku rozważanego problemu, pomiędzy odwołaniem się do teorii gier a odwołaniem się do zasad praktycznych. W obu przypadkach próbuje się przewyciężyć zarzut, że „rozumowanie według zasad utylitaryzmu czynów” jest sprzeczne samo w sobie. Jestem przekonany, że dociekliwy krytyk, gdyby mu na tym zależało, mógłby przedłożyć argument okazujący, iż próba zastosowania teorii gier na użytek utylitaryzmu czynów jest tak samo niepraktyczna, wewnątrznie sprzeczna i paradoksalna, jak próba odwołania się do zasad praktycznych.

Istota problemu: czego oczekujemy od teorii etycznej?

Twierdzę, że wszystkie przedstawione argumenty, płynące z tzw. rozumowania właściwego utylitaryzmowi czynów, są błędne — nie tyle w szczegółach, co w założeniu. Jestem przekonany, że zasadzają się one na powszechnym pomieszaniu pojęć, które wymaga wyjaśnienia. Proponuję więc przeciąć ów gordyjski węzeł, stawiając proste i jednoznaczne pytanie: co w ogóle uznajemy za cel teorii etycznej, a w szczególności co uznajemy za cel utylitaryzmu czynów? Czego właściwie oczekujemy od teorii etycznej? Jaką rolę powinna pełnić?

Kiedy Platon kazał Sokratesowi pytać Eutyfrona — „Co to jest zbożność?” — pierwsza odpowiedź Eutyfrona, jak można było oczekiwać, polegała na wyliczeniu czynów i rodzajów czynów, uznawanych przezeń za zbożne. Sokrates odrzuca tę odpowiedź, ponieważ, jak powiada, nie pytał o przykłady zbożności, lecz o ogólną ideę. Odrzuca pierwszą odpowiedź, ponieważ jest (przynajmniej w części) niepełna. Nie mówi bowiem nic o tym, co jest wspólne wszystkim rzeczom zbożnym. Nie jest odpowiedzią ogólną.

¹¹ Ibid., s. 43.

¹² Ibid.

Wyłaniające się z drugiej odpowiedzi Eutyfrona pojęcie zbożności jest bardziej zbliżone do oczekiwań Sokratesa. „Cokolwiek jest miłe bogom, to jest zbożne, a co niemiłe, to bezbożne”. Stwierdzenie to zdaje się korygować przynajmniej jedną z wad poprzedniego określenia. Nowa formuła zdaje się być całkowicie ogólna. Wskazuje na cechę lub bardzo złożony kompleks cech przysługujących tylko i wyłącznie rzeczom zbożnym. Jedynie zbożne rzeczy są umiłowane przez wszystkich bogów. Jednakże Sokrates stawia teraz bardziej docieklive pytanie: „Czy rzeczy zbożne są umiłowane przez wszystkich bogów, ponieważ są zbożne, czy też dlatego są zbożne, ponieważ są umiłowane przez wszystkich bogów?” Waga pytania jest oczywista. Gdyby rzeczy zbożne były umiłowane przez wszystkich bogów tylko dlatego, że są zbożne, wówczas zbożność ich byłaby logicznie wcześniejsza niż bycie umiłowanym przez wszystkich bogów, a bycie umiłowanym przez wszystkich bogów nie byłoby istotną cechą zbożności. Jeżeli jednak rzeczy zbożne są zbożne, ponieważ są umiłowane przez bogów, wówczas bycie umiłowanym przez wszystkich bogów jest istotą zbożności. Godząc się, iż rzeczy zbożne są umiłowane przez wszystkich bogów, ponieważ są zbożne, Sokrates i Eutyfron odrzucają drugie rozwiązanie jako nieprawdziwe. Sądzą, iż jest ono nieprawdziwe, ponieważ mimo iż może wskazywać na cechę lub zbiór cech, które mogą przysługiwać tylko rzeczom zbożnym, nie wskazuje jednak na cechę lub zbiór cech, które przysługują tylko rzeczom zbożnym dzięki temu, iż są one zbożne. Słowem, Sokrates i Eutyfron nie wierzą, że jest to wskazanie cech decydujących o zbożności czynu.

Przykład ten stanowi znakomitą ilustrację zadań, jakie niektórzy filozofowie przypisują teorii etycznej. Ma ona określić cechy decydujące o zbożności, dobroci czy słuszności czynu. Filozofowie wiążący z teorią etyczną takie oczekiwania będą traktować utylitaryzm czynów jako koncepcję cech decydujących o słuszności czynu.

Ale są także tacy filozofowie, którzy oczekują od teorii etycznej innych, znacznie ważniejszych rzeczy. Jeśli np. Smart przywołuje w sukurs teorię gier, to wydaje się, iż poszukuje on takich metod, które, gdyby je stosować, dostarczyłyby nam na użytek praktyki właściwych i użytecznych odpowiedzi na pytania typu: „Czy powinienem w tym szczególnym przypadku skorzystać z dodatkowej racji gazu i elektryczności, by ogrzać swe mieszkanie, czy też nie powinienem?” Kluczem jest w tym wypadku słowo „użytecznych”: bo jeśli utylitaryzm czynu przedstawi adekwatną koncepcję cech decydujących o słuszności czynu, dostarczy tym samym właściwej odpowiedzi na pytanie tego typu. Właściwą odpowiedzią na postawione pytanie będzie więc: „Wtedy i tylko wtedy, jeżeli czyniąc to przyczynisz się do stworzenia wewnątrznie dobrych układów spraw i sytuacji nie mniej, niż gdybyś spełnił jakikolwiek inny czyn alternatyw-

ny”, bądź też — jako że jest to raczej niewygodny sposób wysłowienia — „Wtedy i tylko wtedy, jeżeli czyniąc to zwiększysz użyteczność”. Niestety, w przypadkach indywidualnych odpowiedź ta może się wydać bezużyteczna, jako że ktoś mógłby odrzec: „Tak, lecz nie to chcę wiedzieć. Chcę wiedzieć, który spośród czynów alternatywnych powinienem spełnić, a tego mi nie powiedziano”. W istocie jednak utilitaryzm czynów mówi nam, jaki czyn należy spełnić. Nie mówi natomiast, czy rzeczywiście użyteczność skorzystania w tym wypadku z gazu i elektryczności będzie mniejsza niż w wypadku nieskorzystania, jednakże stwierdza, którą z obu rozważanych ewentualności wybrać — tę, która zwiększy użyteczność. To, czy odpowiedź ta jest prawdziwa, nie ma w tym wypadku najmniejszego znaczenia. Ale nawet gdyby tak było, powinniśmy znać metodę, dzięki której moglibyśmy określić w poszczególnym przypadku, w warunkach bezpośrednio użytecznej wiedzy o sytuacji, która z ewentualności rzeczywiście zwiększy użyteczność. Słowem, winniśmy znać zasady podejmowania decyzji. Jest to jeszcze inny rodzaj oczekiwań, jakie wiążą się z teorią etyczną — winna ona dostarczać zasad podejmowania decyzji.

Nie są to jedyne możliwości, które się przed nami rozpościerają. Wolno nam oczekiwać, by teoria etyczna dostarczała pewnego rozeznania zasad racjonalnego sądu moralnego, wypowiedzanego bezinteresownie i świadomie przez osobę dojrzałą i dobrze poinformowaną. Brandt w swym szkicu *Some Merits of One Form of Rule-Utilitarianism*¹³ zdaje się mieć nadzieję, że jego koncepcja „idealnego kodeksu moralnego” będzie taką właśnie teorią. Inni filozofowie zdają się oczekiwać, że teoria etyczna poinformuje nas o sposobach uzasadniania sądów moralnych stosowanych przez zwykłych ludzi bądź też opisie moralne przekonania zwykłych ludzi albo zanalizuje znaczenia najistotniejszych terminów moralnych.

Przyznaję więc, że być może nie ma *a priori* żadnych racji, dla których teoria etyczna nie mogłaby spełnić wszystkich tych oczekiwań, chociaż, o ile mi wiadomo, w rzeczywistości żadnej teorii nie udało się tego osiągnąć. Jestem przekonany, że istnieją dobre racje, ażeby uznać, że żadna teoria etyczna nie może spełnić jednocześnie wszystkich wiązanych z nią oczekiwań. Możliwe jednak, że mogłaby to uczynić teoria uwzględniająca wiele aspektów; teoria, która w jednym ze swych wymiarów byłaby koncepcją cech decydujących o słuszności czynu, w innym metodą podejmowania decyzji, w jeszcze innym — opisem uzasadniania sądów moralnych przez zwyczajnych ludzi itd. Skłonny jestem zgodzić się nadto, że przy pewnych możliwych założeniach moglibyśmy wywodzić np. koncepcje

¹³ R. B. Brandt, *Some Merits of One Form of Rule-Utilitarianism*, w: *The Concept of Morality*, „University of Colorado Studies, Series in Philosophy” 1967, nr 3.

cech decydujących o słuszności czynu z wiedzy o zasadach racjonalnych sądów moralnych, wypowiedzianych bezinteresownie i świadomie przez osoby dojrzałe i dobrze poinformowane. Mimo to przedstawienie koncepcji cech decydujących o słuszności czynu nie jest t y m s a m y m, co przedstawienie zasad racjonalnych sądów moralnych, wypowiedzianych bezinteresownie i świadomie przez osobę dojrzałą i dobrze poinformowaną, ani też nie jest tym samym, co zbudowanie teorii podejmowania decyzji.

*Utylitaryzm czynów: teoria cech decydujących o słuszności czynu
czy teoria podejmowania decyzji?*

Chciałbym podkreślić, i stanowi to główne założenie mojego wywodu, że teoria typu utilitaryzmu czynów może spełnić tylko jedno z wymienionych oczekiwań; może to uczynić, nie będąc jednak w stanie spełnić żadnego z pozostałych oczekiwań. Najjaskrawszym chyba tego przykładem jest zdanie analityczne, że te i tylko te czyny są słuszne, którym przysługuje cecha słuszności. Jest to zdanie wyróżniające cechę przysługującą tylko i jedynie czynom słusznym i dzięki której są one słuszne. Nie jest to chyba najużyteczniejsza teoria podejmowania decyzji, którą mógłby kierować się nasz Francuz podejmując decyzję, czy użyć gazu i elektryczności do ogrzania swego mieszkania, czy też nie. Nie jest to także, godzi się zauważyć, najciekawsza koncepcja cech decydujących o słuszności czynu.

Biorę przede wszystkim pod uwagę rozróżnienie między teoriami etycznymi, pojmowanymi jako pewne koncepcje cech decydujących o słuszności czynu itd., a teoriami rozumianymi jako pewne koncepcje podejmowania decyzji, ponieważ rozważane przeze mnie argumenty stają się bardziej wiarygodne, jeżeli rozpatrywać je łącznie. Twierdzę, że utilitaryzm czynów mógłby przedstawić pewną koncepcję cech decydujących o słuszności czynu bez jednoczesnej rezygnacji z metody, dzięki której można byłoby bez trudu uzyskiwać w praktyce prawidłowe i bezpośrednio użyteczne odpowiedzi na pytania typu: „Czy powinienem w tej sytuacji użyć gazu i elektryczności do ogrzania mieszkania, czy też nie?”

W tym miejscu należałoby zadać pytanie: „Czego właściwie oczekuje sam utilitarysta czynów od swej teorii etycznej?” Czy ma ona dostarczyć pewnej koncepcji cech decydujących o słuszności czynu, zasad podejmowania decyzji, obydwo naraz, czy czegokolwiek innego? Niestety, nie jest jasne, jaka powinna być prawidłowa odpowiedź na to pytanie. Każde ze znanych mi sformułowań utilitaryzmu czynów stwierdza, że czyn jest słuszny wtedy i tylko wtedy, jeżeli przyczyni się nie mniej niż jakikolwiek inny czyn alternatywny do zwiększenia wewnętrznie dobrych ukła-

dów zdarzeń, tzn. zwiększy użyteczność lub coś w tym rodzaju. Sprawia to na mnie rzeczywiście wrażenie koncepcji cech decydujących o słuszności czynu. Nie mogę sobie wyobrazić, aby stanowisko to mogło pretendować do tego, by informować nas w praktyce, jakież to czyny przyczynią się rzeczywiście do zwiększenia użyteczności. Jednak zwolennicy utilitaryzmu czynów niejednokrotnie zalecają pewną szczególną koncepcję podejmowania decyzji — koncepcję oceny i porównywania prawdopodobnych konsekwencji poszczególnych czynów alternatywnych. Jest to w istocie pewna koncepcja podejmowania decyzji, przypisywana najczęściej utilitaryzmowi czynów zarówno przez jego zwolenników, jak krytyków. Smart utrzymuje np., że utilitaryzm czynów jest pomyślany, przynajmniej po części, jako pewna koncepcja podejmowania decyzji. Piśze on: „Kryterium utilitarystyczne ma zatem pomagać osobie, która mogłaby uczynić różne rzeczy, gdyby zdecydowała się je uczynić, w wyborze, które spośród owych rzeczy powinna uczynić”¹⁴. Gdzie indziej zaś piśze: „utilitaryzm czynów ma dostarczyć metody podejmowania decyzji, jak należy postąpić w tych przypadkach, gdy rzeczywiście decydujemy, jak postąpić”¹⁵.

Nie roszczę sobie prawa do tego, aby stanowić, co się powinno uznać za cel utilitaryzmu czynów bądź czego powinno się oczekiwać od utilitaryzmu czynów. Rzecz jasna, zarówno ci filozofowie, którzy wysuwali roztrząsane przez mnie argumenty, jak i ci, którzy próbowali je kwestionować, skłonni są przypuszczać, iż utilitaryzm czynów stanowi zarazem koncepcję cech decydujących o słuszności czynu i teorię podejmowania decyzji, a przynajmniej są przekonani, że do tego pretenduje. Słabsze wersje wysuwanych argumentów mają okazać, że przynajmniej jeden rodzaj teorii podejmowania decyzji — koncepcja oceny i porównywania prawdopodobnych konsekwencji czynów alternatywnych — jest niepraktyczny lub wewnętrznie sprzeczny, jeśli stosować go do ustalenia, który (lub które) spośród alternatywnych czynów, możliwych dla nas w danej chwili, w warunkach bezpośrednio użytecznej wiedzy o sytuacji, winny być nazwane słusznymi, zgodnie z właściwą utilitaryzmowi czynów teorią cech decydujących o słuszności czynu. Mocniejsze wersje tego argumentu mają ukazać, że każda poważna próba stosowania takiej teorii prowadzi do błędnego koła.

Trudniej zinterpretować trzy obiekcje Brandta. Nie jest jasne, czy należy je traktować jako krytykę właściwej utilitaryzmowi czynów koncepcji cech decydujących o słuszności czynu, czy jako krytykę koncepcji oceny i porównywania prawdopodobnych konsekwencji alternatywnych, czy obu koncepcji zarazem. Rozróżnienie to może być bez znaczenia dla

¹⁴ J. J. C. Smart, op. cit., s. 33 (podkr. — R. E. B.).

¹⁵ Ibid., s. 31 (podkr. — R. E. B.).

naszej oceny Brandtowskich argumentów z maksymalizacji dobra i minimalizacji zła. Jest ono jednak istotne dla oceny Brandtowskiego argumentu „z powszechnego rozumowania w myśl zasad utilitaryzmu czynów”. W zależności od interpretacji argument ten może być rozumiany rozmaicie. Przy obu jednak interpretacjach, pamiętając o wprowadzonym rozróżnieniu, argument ten nie jest bynajmniej najmocniejszy.

Przypuśćmy, że będziemy rozumieli argument z maksymalizacji dobra następująco. Przyjmijmy jako przesłankę zdanie, że rzeczywiście zdecydowana większość Anglików postąpi zgodnie z zaleceniem rządu, a więc zdanie, że działania na rzecz szybkiego zakończenia wojny rzeczywiście nie ucierpią, jeżeli kilka osób ogrzeje swe mieszkania używając gazu i elektryczności; przyjmijmy też, że sytuacja, w której kilka osób ma ciepło w mieszkaniu, jest lepsza niż sytuacja, w której nikt nie ma ciepła w mieszkaniu. Zgodnie z utilitarystyczną koncepcją cech decydujących o słuszności czynu, twierdzenia te nie wydają się implikować, że byłoby rzeczą słuszną, gdyby kilka osób użyło gazu i elektryczności, a Francuz byłby jedną z nich. Jeśli jednak właściwa utilitaryzmowi czynów koncepcja cech decydujących o słuszności czynu ma takie konsekwencje, wypada się zgodzić z Brandtem, iż ujawnia on poważną lukę w tej teorii. Analogiczna interpretacja Brandtowskiego argumentu z minimalizacji zła ujawnia — jak mi się wydaje — podobny błąd we właściwej utilitaryzmowi czynów koncepcji cech decydujących o słuszności czynu. Ale przyjąwszy taką interpretację, traci rację Brandtowski argument „z powszechnego rozumowania w myśl zasad utilitaryzmu czynów”. Bo nie może być tak — jest to po prostu logicznie niemożliwe — by działania na rzecz szybszego ukończenia wojny nie poniosły żadnego uszczerbku, gdyby każdy Anglik skorzystał z gazu i elektryczności dla ogrzania swego mieszkania; gdyby rzeczywiście każdy Anglik użył odpowiednio więcej gazu i elektryczności dla ogrzania swego mieszkania, przyczyniłoby się to do przegrania wojny.

Ale możliwa jest również inna interpretacja tych argumentów. Zaczniemy od Brandtowskiego argumentu z maksymalizacji dobra. Przypuśćmy, że Francuz stoi w obliczu decyzji, czy użyć gazu bądź elektryczności, czy też nie. Pragnie on zastosować jako teorię podejmowania decyzji metodę oceny i porównywania prawdopodobnych konsekwencji możliwych dlań alternatyw działania i wobec tego rozumuje następująco: „Wydaje mi się rzeczą rozumną, by założyć, że biorąc pod uwagę charakter Anglików, zdecydowana ich większość postąpi zgodnie z zaleceniem rządu. Wydaje się również czymś rozsądnym przypuszczać, że wojna nie przedłuży się, jeżeli tylko kilka osób, włączając w to mnie, użyje nieco więcej gazu i elektryczności dla ogrzania swych mieszkań. Wydaje się rzeczą rozsądną przypuszczać, że dobro ogółu zwiększy się, jeżeli użyję gazu i elektrycz-

ności. Przyjąwszy te rozsądne założenia i właściwą utylitaryzmowi czynów koncepcję cech decydujących o słuszności czynu wnoszę więc, że byłoby rzeczą słuszną, gdybym skorzystał z gazu i elektryczności". Jeżeli tak należy rozumieć Brandtowski argument, wówczas wypada zgodzić się, że stosowana przez Francuza metoda oceny i porównywania prawdopodobnych konsekwencji alternatywnych czynów pozwala mu, na mocy przyjętych założeń, uzasadnić uchylenie się od uczestnictwa w tym, co powinno być wspólną ofiarą. Godzę się więc, że przy podobnej interpretacji Brandtowski argument z minimalizacji zła wskazuje, iż stosowana przez Francuza teoria podejmowania decyzji pozwala mu, na mocy przyjętych założeń, uzasadnić zachowanie egoistyczne. Zgadzam się także, że każdy Anglik mógłby przeprowadzić podobne jak Francuz rozumowanie z równie fatalnymi skutkami jak te, o których pisze Brandt. Jednakże przy tej interpretacji Brandtowski argument z powszechnego rozumowania w myśl zasad utylitaryzmu czynów okazuje się uogólnioną wersją krytykowanego przeze mnie argumentu w jego słabszym wydaniu¹⁶.

Trzy wersje krytykowanego przeze mnie argumentu mogą być przekonywujące wobec przypisywanej powszechnie utylitaryzmowi czynów koncepcji podejmowania decyzji. Nie sądzę jednak, aby miały one jakiegokolwiek znaczenie w sprawie prawdziwości utylitaryzmu czynów w jego potocznym rozumieniu. Bez wątplenia może być tak, że zarazem te i tylko te czyny są słuszne, które przyczyniają się do zwiększenia wewnętrznie dobrych układów spraw i sytuacji nie mniej niż jakiegokolwiek inne czyny alternatywne, i że metoda oceny i porównywania możliwych konsekwencji możliwych czynów alternatywnych jest niepraktyczna lub wewnętrznie sprzeczna dla ustalenia scharakteryzowanych w ten sposób, w warunkach bezpośrednio użytecznej wiedzy o sytuacji, czynów słusznych.

Założeniem, które zdaje się leżeć u podstaw analizowanych argumentów, założeniem, które w równej mierze przyjmują zwolennicy utylitaryzmu czynów i ich krytycy, jest przeświadczenie, że jeżeli przyjmuje się właściwą utylitaryzmowi czynów koncepcję cech decydujących o słuszności czynu, tym samym *a priori* należy uznać pewną szczególną metodę podejmowania decyzji — metodę oceny i porównywania możliwych konsekwencji czynów alternatywnych. Uznawana przez utylitaryzm czynów koncepcja cech decydujących o słuszności czynu ma określać te cechy lub

¹⁶ Można by mi zarzucać, że zniekształcam w tym wypadku intencje Brandta. Proponowana przezeń w *Ethical Theory* formuła utylitaryzmu czynów odwołuje się do *maximum net expectable utility*, a on sam wyraźnie stwierdza, że woli takie sformułowanie aniżeli sformułowanie odwołujące się do *maximum actual utility*. Jednak Brandt stwierdza również wyraźnie, że przedkładane przezeń argumenty krytyczne „są przekonujące bez względu na sposób ich interpretacji”; *Ethical Theory*, s. 381.

ten sam zbiór cech, które przysługują jedynie i wyłącznie czynom słusznym i mocą których są one słuszne. Spośród dostępnych dla nas w danej sytuacji możliwości działania pragnęlibyśmy ustalić, w warunkach bezpośrednio użytecznej wiedzy o sytuacji, tę możliwość, której przysługuje owa cecha lub zbiór cech, założywszy naturalnie, że jesteśmy przekonani o prawdziwości utilitaryzmu czynów i pragniemy spełnić czyn moralnie słuszny, a sama teoria nie stawia żadnych logicznych ograniczeń dotyczących sposobu ustalania poszukiwanej alternatywy działania.

„Jednakże — mógłby ktoś oponować — skąd zwolennik utilitaryzmu czynów wie, w tym i w każdym innym przypadku, który spośród możliwych dlań czynów zwiększy użyteczność, jeżeli nie oceni i nie porówna ich prawdopodobnych konsekwencji?” Istotnie, skąd wie? Być może, jak sugeruje Smart, powinien się zdać na los¹⁷. Być może, winien zawsze postępować zgodnie z zasadami — jak sądzi Moore¹⁸. David Gauthier pisze, że powinien on postawić sobie pasjansa¹⁹. A może powinien poradzić się swego horoskopu lub Cyganki? Przyznać muszę, że nie wiem, w jaki sposób może on określić we wszystkich poszczególnych przypadkach, który spośród możliwych dlań czynów rzeczywiście zwiększy użyteczność. Mogę jednak udzielić mu pewnej rady. Mogę powiedzieć: zastanów się, jaki tryb postępowania okazał się użyteczny w tego rodzaju sytuacjach. Jeżeli nie dysponuje on żadnym pewnym sposobem określenia dla wszystkich poszczególnych przypadków, który spośród możliwych dlań czynów zwiększy użyteczność, może przynajmniej wziąć pod uwagę te sposoby postępowania, które okazały się użyteczne w przeszłości; może także zwrócić się do teoretyków, prosząc o wiarygodne zasady podejmowania decyzji, które mogłyby być stosowane na przyszłość. Wydaje mi się, że odwołanie się Smarta do teorii gier i różne powoływanie się na zasady praktyczne są przykładami tego typu posunięć. Kroki te wyraźnie zmiierzają w kierunku teorii podejmowania decyzji, a ich sukcesy lub niepowodzenia wcale jeszcze nie dowodzą, że właściwa utilitaryzmowi czynów teoria cech słusznotwórczych jest prawdziwa lub fałszywa. W utilitaryzmie czynów samo pojęcie funkcjonalnej lub niefunkcjonalnej teorii podejmowania decyzji zakłada pewną koncepcję cech decydujących o słuszności czynu. Bo czymże byłaby proponowana dla utilitaryzmu czynów niefunkcjonalna teoria podejmowania decyzji, jeśli nie teorią istotnie uniemożliwiającą nam skuteczne stwierdzenie, który spośród możliwych dla nas czynów, w warunkach bezpośrednio użytecznej wiedzy o sytuacji, ma być uznany za słuszny w myśl właściwej utilitaryzmowi czynów teorii cech decydujących o słuszności czynu?

¹⁷ J. J. C. Smart, op. cit., s. 43.

¹⁸ G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1965, s. 164.

¹⁹ D. Gauthier, *Rule-Utilitarianism and Randomization*, „Analysis” 1964-1965, nr 25, s. 68-69.

Mimo że proponowana przez utylitaryzm czynów koncepcja cech decydujących o słuszności czynu nie nakłada żadnych ograniczeń logicznych na uznawane przez nią metody podejmowania decyzji, można jednak w pewnym sensie mówić, że utylitarystyczna koncepcja cech decydujących o słuszności czynu przesądza o właściwych utylitaryzmowi czynów metodach podejmowania decyzji. Przesądza o tyle tylko, że metody te nie są wiarygodnymi metodami wyznaczania w warunkach bezpośrednio użytecznej wiedzy o sytuacji, które spośród możliwych w danym czasie czynów zwiększają użyteczność. Przypominam w ten sposób często wypowiediany w utylitaryzmie czynów postulat, że użycie zasad praktycznych, reguł teorii gier itp. może być uzasadnione w obrębie utylitaryzmu czynów. Jednakże dopóki nie uda się wykazać, że uznanie zajmowanego przez utylitaryzm czynów stanowiska w sprawie cech decydujących o słuszności czynu wcale nie pociąga za sobą *a priori* określonej metody oceny i porównywania możliwych konsekwencji czynów alternatywnych bardziej aniżeli jakiegokolwiek innej metody podejmowania decyzji, teoria utylitaryzmu czynów nadal będzie wystawiona na najróżniejsze zarzuty w stylu rozważanych przeze mnie argumentów.

Uwagi końcowe

Kończąc, chciałbym uchylić dwie możliwe obiekcje. Można by sądzić, że wprowadzone przeze mnie rozróżnienie pomiędzy właściwą utylitaryzmowi czynów teorią cech decydujących o słuszności czynu i — opartą na zasadzie oceny i porównywania możliwych konsekwencji czynów alternatywnych — teorią podejmowania decyzji jest nieuprawnione ze względów historycznych. Sami zwolennicy utylitaryzmu czynów powszechnie utrzymywali, że teoria ta dostarcza nam racjonalnego sposobu rozstrzygnięcia, jak powinniśmy postępować w poszczególnych przypadkach. Oni też nalegali, by raczej brać pod uwagę fakty poszczególnych sytuacji, aniżeli „powożać” zasady. Odpowiadam: jeżeli zwolennicy utylitaryzmu czynów nie widzą różnicy pomiędzy logicznie niezależnymi teoriami — teorią cech decydujących o słuszności czynu i teorią podejmowania decyzji, to należy im to ukazać. Nie widzę powodu, dla którego współczesny utylitaryzm czynów miałby być obciążony błędami przeszłości.

Inna możliwa obiekcja może dotyczyć faktu, że nie wspomniałem nawet o tym, czego się najbardziej oczekuje od teorii etycznej, mianowicie pomocy w podejmowaniu decyzji moralnych.

Gdyby tak było, skłonni bylibyśmy mniemać, że koncepcja cech decydujących o słuszności czynu jest zarazem koncepcją podejmowania de-

czyż. Wprowadzone przeze mnie rozróżnienie byłoby więc nieuprawnione, ponieważ jest sztuczne. Innymi słowy, odróżniłem rzeczy, których w ogóle niepodobna odróżnić.

W odpowiedzi na pierwszą część obiekcji przyznaję, że istotnie oczekujemy od teorii etycznych pomocy w podejmowaniu decyzji moralnych; jednakże nie widzę żadnych racji, aby przypuszczać, że pomoc, jakiej można rozumnie oczekiwać od teorii etycznej, jest tak bezpośrednia, jaką w myśl obiekcji powinna być. Mamy nadzieję, że teorie naukowe pomogą nam w opanowaniu otaczającego nas świata, jednakże, o ile mi wiadomo, nikt dotychczas nie twierdził, że gdybyśmy w płonącym budynku zaczęli obliczać masę ciała, by dowiedzieć się, czy zabijemy się, skacząc z pierwszego piętra, z pewnością zginęlibyśmy w płomieniach; zatem prawa Newtona nie są w ogóle żadną pomocą w opanowaniu otaczającego nas świata. Nie chciałbym twierdzić, że nie ma żadnych różnic pomiędzy teorią naukową a teorią etyczną. Nie chciałbym również twierdzić, że wszelkie teorie są zbyt ogólne, aby mogły być bezpośrednio praktycznie stosowane, tak jak w myśl obiekcji winna być bezpośrednio praktycznie stosowalna teoria etyczna. Mimo to, gdybyśmy dysponowali prawdziwą teorią cech decydujących o słuszności czynu, mogłoby to być znaczną pomocą praktyczną nawet wówczas, gdyby teoria ta była ogólna. Chociaż więc teoria ta nie powie nam zapewne, jak ustalić, które spośród możliwych dla nas w danej chwili czynów są tymi, którym rzeczywiście przysługują cechy moralnie znaczące, mogłaby ona przynajmniej powiedzieć nam, czego należy poszukiwać. Mogłaby przedstawić kryterium pomiaru skuteczności lub nieskuteczności zasad praktycznych oraz polityki społecznej i prawnej — zasady zaś byłyby wtedy skuteczne, jeżeli ich akceptacja zwiększyłaby liczbę czynów uznanych przez teorię za słuszne.

Co się zaś tyczy drugiej części obiekcji, mogę powiedzieć tylko tyle: wydaje mi się rzeczą oczywistą, że postulat, iż to, co decyduje o słuszności czynów, polega na ich użyteczności, nie jest równoznaczny z postulatem, że właściwym sposobem ustalania słuszności danego czynu w sytuacji różnych możliwych dla nas w tej chwili czynów alternatywnych jest ocena i porównanie możliwych konsekwencji wszystkich czynów. Jeżeli mam rację i owe dwa postulaty nie są równoznaczne, wówczas wprowadzone przeze mnie rozróżnienie nie jest ani sztuczne, ani też nieuprawnione. A jeśli, jak sądzę, argumenty z rozumowania w myśl zasad utilitaryzmu czynów czerpią swą wiarygodność głównie z faktu, iż jedne wygrywa się przeciwko drugiemu, rozróżnienie to wydaje mi się godne wyraźnego uświadomienia.

Р. Эугене Бейльс

ЧЕГО НАДО ОЖИДАТЬ ОТ УТИЛИТАРИЗМА ПОСТУПКОВ?

В последнее время принято отличать утилитаризм поступков (*act-utilitarianism*) от утилитаризма принципов (*rule-utilitarianism*). Можно сказать, что согласно утилитаризму поступков конкретный поступок (в противоположность типу или классу поступков) является правильным тогда и только тогда, если его полезность — т. е. вклад в состав внутреннее добрых предприятий (*contribution towards intrinsically good states of affairs*) — оказывается не меньше какого-нибудь другого возможного в этом плане поступка. По утилитаризму принципов поступок является правильным тогда и только тогда, если он согласован с принципом основанным на полезности. Целью статьи является попытка оценки аргументов, которые в последнее время даются в поддержку тезиса, что утилитаризм поступка не может быть адекватной этической теорией. Общей чертой этих аргументов является указание на практические затруднения и парадоксы, связанные со всякими попытками применения утилитаризма поступков к решению конкретных моральных проблем.

Можно выделить три типа этих аргументов: «слабший», «сильнейший» и «обобщённый». Слабую версию даёт с целью показания, что имея в виду трудности связанные с определением поступка, который среди возможных в данный момент поступков, способствует образованию внутреннее добрых составов предприятий, но не меньше какого-нибудь другого (из возможных) поступка, деятельность согласно утилитаризму поступков является практически невозможной и внутреннее противоречивой. Задачей сильнейшей версии является доказательство, что каждая более серьёзная попытка рассуждения согласно принципам утилитаризма поступков неухронно ведёт к regressus ad infinitum. Версия обобщённая заключается в ссылке к тексту: «что было бы, если бы каждый рассуждал согласно принципам утилитаризма поступков?» Автор подробно анализирует так самые аргументы, как и типичные контраргументы. В самой аргументации, так и в контраргументации имеем дело — по его мнению — с определённым характеристическим смещением понятий, которое причисляется к тому, что рассматриваемые аргументы являются необоснованными.

В статье выделяется несколько типов логически независимых концепции, которые — как считает автор — могут найти применение в этике. Это концепция правильнообразующих примет (*right-making characteristics*), концепция принятия решений (*decision-making procedure*) и концепция распознавания мотивов рационального морального суждения, высказываемого бескорыстно и сознательно лицом зрелым и хорошо поинформированным (*account of the considered moral judgements of informed, matured persons in their disinterested, reflective moments*).

Факт, что эти концепции являются логически независимыми, ведёт к заключению, по мнению автора, что данная этическая теория может быть истинной теорией правильнообразующих примет, не будучи в то же время теорией принятия решений. Далее, автор считает, что все рассматриваемые им аргументы критиков, стремящихся доказать, что приписываемая утилитаризму поступков теория принятия решений (т. е. процедура оценки и сравнения возможных следствий альтернативных поступков), понимаемая как метод определения, который из поступков в данный момент для нас возможных должен считаться правильным согласно свойственной утилитаризму поступков концепции правильнообразующих примет, является непрактической и внутреннее противоречивой. Такие аргументы, по мнению автора, если даже являются обоснованными, не доказывают ещё, что предлагаемую утилитаризмом поступков концепцию правильнообразующих примет надо считать неверной. Поскольку в большинстве формулировок утилитаризм поступков явиться как теория правильнообразующих примет и поскольку признание свойственной утилитаризму

поступков концепции правильнообразующих примет не ведёт за собой *a priori* необходимости признания теории принятия решений, то отсюда нельзя быть уверенным, имеют ли эти аргументы существенное значение для определения истинности утилитаризма поступков в его типичных формулировках.

R. Eugene Bales

WHAT DO WE EXPECT OF ACT-UTILITARIANISM?

In recent years, act-utilitarianism has been distinguished from rule-utilitarianism. We may say (roughly) that act-utilitarianism is the thesis that a particular act (as opposed to a type of act or class of acts) is right if and only if its utility — that is contribution towards intrinsically good states of affairs — is no less than that of some alternative act. Rule-utilitarianism is (roughly) the thesis that an act is right if and only if it conforms to a rule somehow grounded in utility. The present paper concerns one type of argument sometimes used as an attempt to show that act-utilitarianism cannot be an adequate ethical theory. Arguments of this type are characterized by an emphasis on practical difficulties involved in, or paradoxes arising out of, the attempt to apply act-utilitarianism theory to concrete moral situations.

Three forms of this type of argument may be distinguished: "weak", "strong", and "generalized". "Weak" forms are used to attempt to establish that, because of difficulties involved in determining which of the acts open to us at a given time would contribute towards intrinsically good states of affairs no less than would any alternative, the attempt to act as an act-utilitarian is impracticable or self-defeating. "Strong" forms are used to attempt to establish that any serious attempt to deliberate along act-utilitarian lines forces the deliberator into a vicious regress. "Generalized" forms employ a generalization test, "What would happen if everyone deliberated along act-utilitarian lines?" Arguments of these three forms are developed in the paper in some detail, and some standard replies are noted. The thesis set forth is that a systematic confusion runs throughout all the arguments and replies, and that the arguments do not establish what they were intended to establish.

Several logically independent procedures, all of which can and do find their way into ethics, are distinguished: providing accounts of right-making characteristics, providing decision-making procedures, providing accounts of the considered moral judgements of informed, mature persons in their disinterested, reflective moments, and some others. The author argues that, because the procedures are logically independent; a proposed ethical theory could provide, for example, a true account of right-making characteristics without providing, for example, a decision-making procedure. He then notes that all the arguments of the type he has been considering are used to attempt to discredit act-utilitarianism by showing that a decision-making procedure frequently associated with act-utilitarianism, *viz.*, the procedure of estimating and comparing probable consequences of alternative acts, is impracticable or self-defeating as a method for picking out, from the alternatives open to us at a given time, the one or ones (under practically

helpful descriptions) which would be pronounced right by the act-utilitarian account of right-making characteristics. The author points out that such arguments, even if valid, do not show that act-utilitarian account of right-making characteristics is false. Moreover, because most formulations of act-utilitarianism appear to be accounts of right-making characteristics, and because acceptance of the act-utilitarian account of right-making characteristics does not commit one *a priori* to the decision-making procedure of estimating and comparing probable consequences of alternative acts, if it is not clear that such arguments are even relevant to the question of whether act-utilitarianism, as it is usually formulated, is true.

CHAIM PERELMAN

Usprawiedliwienie norm*

Nie dawniej jak dziesięć lat temu logicy zaczęli żywiej interesować się problemem usprawiedliwienia norm i termin ten jeszcze dzisiaj nie występuje w większości podręczników logiki. Tradycyjnym przedmiotem zainteresowania logików jest dedukcja i indukcja. Logika deontyczna, zajmująca się wypowiedziami o tym, co jest nakazane, dozwolone czy zakazane, inaczej mówiąc — o tym co jest kwalifikowane ze względu na normy, nie zajmuje się usprawiedliwieniem norm: kiedy się przy jej uprawianiu wspomina o usprawiedliwieniu norm, szuka się podobieństwa z wnioskowaniem dedukcyjnym, o tyle swoistym, że wśród jego przesłanek występuje co najmniej jedna norma. Usprawiedliwić normę to w tym kontekście tyle, co wyprowadzić ją w sposób dedukcyjny z jakiejś normy bardziej podstawowej czy ogólniejszej. Co do owej normy bardziej podstawowej, jeśli nie uzasadnia się jej jakąś *sui generis* oczywistością czy intuicyjnością, to traktuje się ją jako nie podlegający kontroli rozumowej wyraz naszych pragnień, naszych dążeń czy naszych efektów. Przy takim punkcie widzenia usprawiedliwienie norm leży nie tyle w rozstrzygnięciu jakichś problemów filozoficznych, lecz jest problemem z zakresu psychologii, socjologii czy historii, i zawsze zakłada jakieś przechodzenie, nie uzasadnione należycie, od wypowiedzi o tym, co jest, do wypowiedzi o tym, co być powinno. Takie prowadzące do sceptycyzmu negowanie możliwości budowania filozofii praktycznej niektórzy filozofowie przyjmują z uśmiechem jako pogląd nie do obalenia, ale jednocześnie pocieszają się, wskazując, że nie ma on zbyt poważnych następstw. Znamienny przejaw tego rodzaju stanowiska znaleźć można w artykule Leonarda G. Millera, *Moral scepticism*¹. Miller broni w tym artykule tezy, iż „nie jest

* Artykuł niniejszy jest polskim przekładem referatu przedstawionego we wrześniu 1971 r. w ramach Entretiens d'Amsterdam de l'Institut International de Philosophie pt. *La justification des normes*.

¹ L. G. Miller, *Moral Scepticism*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1961, vol. XXII, s. 239-245. Por. mój artykuł krytyczny w zbiorze: Ch. Perelman, *Droit, Morale et Philosophie*, Paris 1968, s. 73-77.

sensowne domagać się uzasadnień w sferze zasad moralnych". Jego stanowisko zdaje się odpowiadać pogładowi bardzo rozpowszechnionemu w wielu środowiskach, które uzasadnia on w sposób następujący: „usprawiedliwienie wypowiedzi normatywnych przez odwołanie się do innych wypowiedzi normatywnych jest ograniczone, nie dotyczy bowiem tego, co określam jako «zasady moralne», i dlatego, jeśli to w ogóle jest możliwe w odniesieniu do problemów moralnych, posługiwanie się pojęciem usprawiedliwienie nie odnosi się do zasad moralnych i moralności jako takiej”². W istocie, w ujęciu Millera, zasady moralne odgrywają rolę analogiczną do aksjomatów systemu dedukcyjnego, których się z założenia nie dowodzi.

Czy można byłoby znaleźć dla norm jakąś podstawę obiektywną, która dostarczałaby ich usprawiedliwienia? Sama myśl o jakiejś podstawie ontologicznej dla norm zakłada możliwość wyprowadzania wypowiedzi o tym, co być powinno, z wypowiedzi o tym, co istnieje; sądów wartościujących z sądów o faktach. Otóż, od czasu sławnej krytyki ze strony D. Hume'a i późniejszych analiz G. E. Moore'a, demaskujących „błąd naturalistyczny”, tego rodzaju dedukcja jest w zasadzie odrzucana. Dlatego, nie mogąc się odwoływać do uzasadnienia ani do poszukiwań obiektywnej podstawy najważniejszych, zasadniczych norm, filozofia praktyczna, jak się wydaje, znalazła się w sytuacji bez wyjścia.

Stojąc wobec przeciwstawnych filozofii praktycznych i traktując je jedynie jako wyraz arbitralnych wyborów stanowisk, logik powinien tedy ograniczyć się do krytyki immanentnej, wewnętrznej, dotyczącej spójności rozważanego systemu. Wszystkie systemy spójne wewnętrznie przedstawiałyby jednaką wartość dla logika, niezdolnego do rozstrzygnięcia, który z nich należy wybrać. Dlatego też wszelki spór, wszelka dyskusja dotycząca zasad podstawowych miałyby się uciekać do technik, które nie tylko wymykają się spod kontroli logiki formalnej, lecz nawet wszelkich metod myślenia analitycznego. Jeśli można przyjąć, iż nie ma niczego bardziej racjonalnego niż metoda dyskusji krytycznej, która jest, według K. R. Poppera³, właśnie tym, co znamionuje metodę naukową, trzeba rozszerzyć zakres dociekań logika zainteresowanego wzorcami rozumowań i w uzupełnieniu badań prowadzonych przez logikę formalną podjąć studia z dziedziny, która od czasów Sokratesa nosiła miano dialektyki, a którą, dla uniknięcia wszelkich nieporozumień co do historycznego sensu tego terminu, chyba lepiej byłoby nazywać teorią argumentacji — w odróżnieniu od logiki formalnej pojmowanej jako teoria dowodu w ścisłym tego słowa znaczeniu.

² Por. Ch. Perelman, *Droit, Morale et Philosophie*, s. 65.

³ K. R. Popper, *Conjectural Knowledge*, „Revue International de Philosophie” 1971, s. 193.

Argumentacja jest techniką, której się używa w toku sporu, gdy chodzi o krytykę czy usprawiedliwienie jakiegoś poglądu, o stawianie zarzutów czy o ich odpięcie, o żądanie podania racji i o ich przedstawianie. Do argumentacji ucieka się w toku dyskusji i w toku rozważań, gdy chce się kogoś przekonać lub coś komuś wyperswadować, gdy podaje się racje za i przeciw, kiedy usprawiedliwia się dokonany wybór czy podjętą decyzję. To argumentacja właśnie stwarza podstawy logiki działania, logiki sądów wartościujących, czego tak brakowało w filozofii pierwszej połowy XX wieku, zmuszonej — wobec przyjęcia nazbyt wąskiego sposobu pojmowania logiki — do wahań między absolutyzacją a sceptycyzmem, między irracjonalizmem a pozytywizmem, stanowiskami odbiegającymi w ich skrajnościach od tego, co rozsądne⁴.

Tak jak G. Frege dokonał odnowy współczesnej mu logiki przez analizę rozumowań matematycznych, podobnie analiza rozumowań i sporów prawniczych pozwoliła najlepiej uchwycić swoistość pojęcia argumentacji, istotnej jeśli chodzi o wskazywanie uzasadnień, usprawiedliwianie naszych czynów, naszych postaw, naszych wyborów i naszych decyzji. Dostrzega się dzięki niej, że to, co się uważa za usprawiedliwienie norm, dotyczy w istocie racji, które podaje się przy ustanowieniu tych norm czy ich korygowaniu, ich propagowaniu czy krytykowaniu, ich przyjmowaniu czy odrzucaniu, nadawaniu im takiej czy innej szczegółowej interpretacji, wreszcie przestrzeganiu czy naruszaniu tych norm. Chodzi tu o różne odmiany usprawiedliwienia wyboru ludzkiego zachowania wiążącego się z normami, które w sposób nadmiernie uproszczony i w gruncie rzeczy niedokładny określa się jako usprawiedliwienie mocy obowiązującej norm. Bowiem w ślad za taką symplifikacją sprowadza się problematykę ludzkiego działania do problemów, które łączą się z poszukiwaniem prawdy, upodabnia się usprawiedliwienie norm do dowodzenia zdań w sensie logicznym i stawia całkiem poważnie pytania o prawdziwość norm. Pytanie tego rodzaju okazałoby się pozbawione sensu czy co najmniej niestosowne, gdyby się dostrzegało, że usprawiedliwienie dotyczy jedynie modalności naszego zachowania ze względu na normy. Nasze zachowania i nasze decyzje nie są bowiem nigdy prawdziwe: są one natomiast zgodne z nakazami norm moralnych czy prawnych, odpowiednie, sprawiedliwe, słuszne, rozsądne itd. Rozumie się samo przez się, iż prawdziwość czy fałszywość posiadanych informacji, ścisłość czy błąd co do poznania faktów, na których opieramy nasze decyzje, mogą na te decyzje wpływać w taki albo w inny sposób, lecz jedynie pod warunkiem, że te prawdy i te fakty zostaną poddane ocenie i dopiero ze względu na tę ocenę czy też normy

⁴ Por. Ch. Perelman, *Justice et Raison*, Bruxelles 1963, s. 244-255; tenże, *Droit, Morale et Philosophie*, s. 135-147.

staną się w określonym kontekście pragmatycznym podstawą argumentowania na rzecz określonego sposobu podejmowania decyzji i działania.

Co się tyczy norm podstawowych, to dyskusje na ich temat dotyczą zwykle nie tyle ich „prawdziwości”, co nadawanej im interpretacji. Art. 6 konstytucji belgijskiej głosi, iż: „Wszyscy Belgowie są równi w obliczu prawa”. Nikomu nie przychodzi na myśl pytać, czy jest to twierdzenie prawdziwe, lecz powstające spory dotyczą argumentów, które by uzasadniały albo nie uzasadniały nierówne traktowanie Belgów w takich sytuacjach; obojętne, czy chodzi o równe traktowanie ze strony sędziego, czy ze strony prawodawcy. Zwróćmy też przy okazji uwagę, iż w ustawach normy są formułowane w przepisach w taki sposób, jakby stanowiły opis faktów, i to często faktów określanych w sposób metaforyczny⁵.

Podstawowa norma belgijskiego systemu prawnego, podobnie zresztą jak wielu współczesnych systemów prawa, to norma zawarta w art. 25 konstytucji belgijskiej: „Wszelka władza pochodzi od narodu”. Ta norma, stanowiąca wyraz ideologii ludowładztwa, jest przeciwstawieniem podstawowej normy *Ancien Régime*: „Wszelka władza pochodzi od Boga”. Czy jest sens pytać, która z tych formuł jest prawdziwa? Czy naród, czy Bóg dają legitymację władzy politycznej? Przy tym zamiast przeciwstawiać te dwie zasady, można dokonać ich syntezy dzięki formule *Vox populi, vox Dei*. Sposób, w jaki władza pochodzi od narodu czy od Boga, na kształt tego, jak ciepło rozchodzi się od ogniska, daje podstawy do organizacji różnych organów władzy, które mają reprezentować czy to wolę narodu, czy to wolę boską, odnosząc zasady tej organizacji do jej źródła (inna jeszcze podobnego rodzaju metafora).

Zauważmy przy tym, iż prawo belgijskie ogranicza się do sformułowania art. 25 konstytucji bez podawania dlań uzasadnienia. To dopiero filozofia polityczna i ideologie przez nią rozwijane wiązać będą ten przepis z zasadami (postulatami) wolności, równości, pożytku społecznego, które uznają czy zakładają autorzy.

Pojęcie domniemania, bardzo charakterystyczne dla rozumowań prawniczych, jest istotnym środkiem do osiągnięcia stabilizacji sytuacji prawnych: mianowicie, ten, na czyją korzyść domniemanie jest ustanowione, zyskuje zwolnienie od ciężaru dowodu (np. domniemywa się prawnie, iż mąż matki jest ojcem dziecka, że oskarżony jest niewinny itp.). Ciężar dowodu natomiast spada na tego, kto chciałby obalić domniemanie.

W niedawno ogłoszonej pracy, przedstawionej na Kongresie Filozoficznym w Wiedniu⁶, Patrick Day wskazuje, iż obok domniemań doty-

⁵ Por. A. Giuliani, *Nouvelle rhétorique et logique du langage normatif*, „Etudes de Logique Juridique” 1970, vol. IV, s. 60.

⁶ P. Day, *Presumptions*, „Actes du XIII^{ème} Congrès International de Philosophie” 1970, vol. V, s. 137-143.

czących faktów istnieją także domniemania dotyczące zasad, które to domniemania zwalniają od ciężaru wskazywania dalszych usprawiedliwień tych, którzy się na takie domniemania powołują. Autor ów wskazuje również, iż domniemania te mogą opierać się na odmiennych podstawach, jakie łączą się z nastawieniem konserwatywnym, nastawieniem liberalnym czy nastawieniem socjalistycznym.

Domniemania o charakterze konserwatywnym działają na rzecz utrwalenia istniejącego stanu rzeczy: jedynie wprowadzenie jakiegokolwiek zmiany zawsze i wszędzie wymaga, według tego stanowiska, podawania uzasadnienia⁷.

Domniemania o charakterze liberalnym wymagają podawania uzasadnienia dla jakiegokolwiek ograniczenia wolności, dla przymusu, jak np. domniemanie wskazywane przez J. St. Milla: „pozostawiać ludziom swobodę jest zawsze lepiej, *caeteris paribus*, niż poddawać ich kontroli”⁸.

Domniemania o charakterze socjalistycznym wymagają podawania uzasadnień dla nierówności. Według sformułowania I. Berlina „równość nie wymaga usprawiedliwień, wymaga jej jedynie nierówność”⁹.

W trzech niedawno ogłoszonych rozprawach o sprawiedliwości John Rawls dokonuje syntezy tych dwóch ostatnich domniemań, propagując następującą zasadę, która wydaje się mu ich racjonalną rekonstrukcją: „Wszelki człowiek, uczestniczący w jakiejś instytucji czy w jakiejś działalności społecznej, czy też im podlegający, ma równe prawo do wolności jak najdalej idącej, która da się pogodzić z tego samego rodzaju wolnością dla wszystkich innych ludzi”¹⁰.

Podczas gdy w koncepcji konserwatystycznej wszelka zmiana wymaga uzasadnienia, u Milla jedynie słuszna obrona dóbr jednostki czy społeczeństwa uzasadnia dopuszczalność użycia przemocy przeciwko członkowi społeczeństwa¹¹. Podobnie, według Rawlsa: „Nierówności, jakie określa czy też jakim sprzyja struktura instytucjonalna, są czymś arbitralnym, chyba że są racjonalne podstawy do oczekiwania, że okażą się one pożyteczne dla każdego członka społeczności, a przy tym, że funkcje czy pozycje społeczne, z którymi te nierówności są związane, są dostępne dla wszystkich”¹².

Można więc zauważyć, że usprawiedliwienia wymaga się wtedy, gdy

⁷ Ibid., s. 139. Cyt. wg B. Wotton, *Social Foundations of Wage Policy*, London 1958, s. 162.

⁸ J. S. Mill, *On Liberty*, rozdz. V, w: *Utilitarianism*, G. J. Warnock (ed.), New York 1962, s. 228.

⁹ I. Berlin, *Equality*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1955-1956, vol. LVI, s. 305.

¹⁰ Obszerniejsza informacja o pracach Rawlsa — por. Ch. Perelman, *Droit, Moral et Philosophie*, s. 26.

¹¹ J. S. Mill, *op. cit.* s. 135.

¹² Por. Ch. Perelman, *Droit, Morale et Philosophie*, s. 26.

nasze postępowanie czy norma postępowania, która je wyznacza, naruszają jakąś poprzednio uznawaną zasadę i z tego powodu podlegać mogą krytyce. Widać stąd, że podawanie usprawiedliwień jest zawsze zjawiskiem poniekąd wtórnym: jeśli postępowanie nie narusza jakiejś przyjętej zasady postępowania czy z innych względów nie jest uważane za jakieś wykroczenie, jeśli nie ma podstaw do krytykowania go, to nikomu nie przychodzi na myśl podawać usprawiedliwienia danej normy czy danego czynu. *Qui s'excuse, s'accuse*, kto podaje usprawiedliwienia, uznaje tym samym, że jego czyn podlega krytyce rzeczywiście podjętej czy możliwej.

Ale jest oczywiste, że powstanie wiele rozbieżnych stanowisk, gdy przyjdzie nam określić, co mogłoby usprawiedliwić zmianę, przymus czy też nierówność. Jeśli chodzi o zasady, które w ujęciu ich autora nie dopuszczają wyjątków, jak np. kategoryczny imperatyw Kanta czy zasada użyteczności Benthama, powstaną liczne spory, gdy zechcemy dokładnie sformułować odpowiednią regułę i przejść od abstrakcyjnej zasady do konkretnych jej zastosowań.

Zauważmy w związku z tym, że filozofowie, którzy formułują swoje tezy jako pozaczasowe i ahistoryczne, nie zaprzatają sobie wcale głowy sprawami ich zastosowania, jak gdyby — na wzór jakiejś zasady formalnej — formułowana przez nich norma podstawowa cechowała się jasnością i wyrażnością eliminującą wszelkie trudności w jej zastosowaniu. Kiedy jednak przechodzi się od abstrakcyjnej zasady do konkretnych przypadków jej zastosowania, złudzenia te natychmiast rozwiewają się. Gdy pomyśleć o całych bibliotekach komentarzy spowodowanych przez art. 1382 Kodeksu Napoleona („Každy czyn człowieka, który spowodował szkodę dla innego, zobowiązuje tego, który z winy swej szkodę wyrządził, do jej naprawienia”), to dziwić się można, że filozofowie mogą się zadowalać tego rodzaju wypowiedziami, których zastosowanie budziłoby natychmiast niekończące się spory. Z tego właśnie względu prawnicy, w trosce o bezpieczeństwo prawne, niezależnie od tego, czy reprezentują prawicę, czy lewicę społeczną, powszechnie akceptują — odmiennie niż filozofowie — to, co nazwano zasadą konserwatyzmu, żądającą usprawiedliwienia zmiany. I właśnie ze względu na tę stabilizującą zasadę akceptować będą oni usprawiedliwienia dokonywanych zmian nie przez odwołanie się do ogólnikowej zasady wolności czy równości, zasad nazbyt chwiejnych z ich punktu widzenia, lecz przez odwołanie się do pewnego określonego sposobu pojmowania wolności czy równości w danym kontekście szczególnym. W istocie, wolność czy równość, jak też zasady proklamujące ich ochronę nie są wypowiedziami dostatecznie jasnymi, by w ogóle można było się zastanawiać nad ich prawdziwością czy fałszywością, mocą wiążącą czy brakiem mocy wiążącej: są to komunały (*lieux communes*) powszechnie przyjmowane, lecz wielce wieloznaczne, których bynajmniej nie można

porównywać do aksjomatów czy w ogóle formuł języka sformalizowanego. Dopiero w określonym kontekście można wskazać konkretne następstwa zastosowania tego rodzaju zasad — wartości i interesy, które zamierzają one chronić czy zwalczać, i wtedy dopiero można ustosunkować się do tych zasad bez formułowania wielu dodatkowych zastrzeżeń. Trudno zaakceptować czy odrzucić bez zastrzeżeń np. zasadę wolności, jeśli się wie (jak o tym poucza odwieczny spór między liberalną a socjalistyczną koncepcją wolności), że przymus, ograniczający jednych, gwarantuje wolności innych ludzi. Podobnie też, dla jednych zasada równości wymaga równości w traktowaniu, podczas gdy dla innych zasada ta pociąga postulat zrównania warunków życiowych, nawet za cenę niewątpliwych przywilejów¹³.

Przyrównywanie norm podstawowych do aksjomatów matematycznych stwarza złudzenie, że jedynym problemem filozofii praktycznej, zarówno w odniesieniu do moralności, jak do prawa czy polityki, jest znalezienie jakiejś zasady, z której można byłoby dedukować teorematy odnoszące się do ludzkich postępowań. Lecz tego rodzaju normy są znacznie bliższe ogólnym zasadom prawa, których doniosłość czy pole zastosowania, stosunek do innych norm, z którymi normy te mogłyby się okazać niezgodne, mogą być ściślej sprecyzowane dopiero w toku dyskusji, w czasie której wartości cenione w danym środowisku podlegają konfrontacji w dialektycznej kontrowersji, gdzie przeciwstawne stanowiska w sporze bynajmniej się nie wykluczają.

Sytuacje, w których zasady te wydają się znajdować zastosowanie, odgrywają, w kontekście normatywnym, rolę zgoła odmienną niż to ma miejsce w przypadku, gdy chodzi o jakieś przedmioty, w stosunku do których można byłoby zastosować miarę i rachunek. W istocie, jeśli możemy rozwijać arytmetykę czy geometrię niezależnie od jakichś przedmiotów, które się liczy czy mierzy, jedynie posługując się regułami poprawnej dedukcji, to normy dotyczące naszego postępowania kryją elementy niedookreślenia, które mogą być doprecyzowane jedynie w odniesieniu do konkretnych sytuacji. To właśnie jest trafną myślą dialektyki Heglowskiej, która wiąże sposób posługiwania się pojęciami i zasadami praktycznymi z momentem historycznym, w którym się one przejawiają. Z tego względu pojęcia i zasady filozofii praktycznej są znacznie bardziej bliskie pojęciom i zasadom prawnym niż pojęciom i aksjomatom nauk formalnych.

Są więc podstawy, by w obrębie metod dotyczących tego, co się nazywa w sposób skrótowy usprawiedliwieniem norm, znaleźć miejsce — obok rozumowań dotyczących sposobu ich sformułowania, ich przedstawienia do zatwierdzenia oraz ich akceptacji — także dla metod, które dotyczą ich interpretacji i stosowania. Filozof traktujący swą rolę poważnie nie może

¹³ Por. zwłaszcza *L'Egalité*, Centre de Philosophie du Droit de l'Université Libre de Bruxelles, vol. I, 1971 — artykuł: Ch. Perelman, *Egalité et valeurs*, s. 319-326.

zadowolić się sformułowaniem kilku komunałów, które byłyby zasadami postępowania najogólniejszymi i powszechnie dającymi się przyjąć, jak zasada Kanta czy Benthama, lecz powinien badać oddźwięk tych zasad w praktyce i wziąć pod uwagę spory, jakie nastęrczać będzie interpretowanie i stosowanie tych zasad w sytuacjach konfliktowych, które niewątpliwie ujawnią się w konkretnych okolicznościach historycznych.

Będzie on sobie również zdawać sprawę z tego, że co się tyczy podejmowania działania, nie tylko zasady rządzą w poszczególnych przypadkach, lecz także rozstrzyganie poszczególnych przypadków wywiera zwrotnie wpływ na sposób interpretowania owych zasad z punktu widzenia ich przydatności do realizacji stawianych celów i przyjmowanych wartości. Badając reguły argumentowania w ramach tej dialektyki, logik stwierdzi, że reguły te, odmienne od tradycyjnych reguł dedukcji i indukcji, odwołują się do wnioskowań zawodnych, które jednak nadają się jako środek przekonywania i perswazji, a które to wnioskowania zostały niestety usunięte z pola naszych dociekań przez ograniczenie zadań współczesnej logiki do teorii dowodów formalnych i analizy logicznej¹⁴.

Хаим Перельман

ОПРАВДАНИЕ НОРМ

То что называем оправданием норм в действительности является оправданием наших решений, нашего выбора, деклараций и наших позиций относительно норм. Оправдание норм таким образом, является по сути дела оправданием поступков.

Элементарных норм не надо трактовать как аксиом, из которых логически вытекают определённые следствия. Скорее надо их понимать как определённые очевидности, которые в зависимости от обстоятельств должны быть приспособляемыми так, чтобы могли служить элементами таких оправданий. Приёмов оправдания не следует приравнять к формальному логическому доводу, но к дискуссии, в которой лучше всего применять теорию аргументации и диалектические формы мышления.

Chaim Perelman

THE JUSTIFICATION OF NORMS

What we call justification of norms is really a justification of our decisions, choices, commitments and attitudes concerning norms. Thus, justification of norms is really justification of action.

¹⁴ Por. Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique*, Bruxelles 1970, a także Ch. Perelman, *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles 1970.

When it comes to fundamental norms, these are not to be considered as axioms from which consequences are deduced, but as accepted commonplaces that have to be adapted to circumstances in order to serve as such elements of justification.

The techniques of justification should not to be compared to those of formal demonstration but rather to the techniques of persuasive discourse for which the theory of argumentation and the use of dialectical forms of reasoning are most suitable.

MARCUS G. SINGER

Metaetyka a istota etyki

Metaetyka to dyscyplina, której przedmiotem są problemy etyki oraz etyczne przekonania. Każde twierdzenie dotyczące etyki należy na mocy definicji do metaetyki. Na przykład pytanie o możliwość uzasadniania etycznych przekonań jest pytaniem z zakresu metaetyki. Jednakże czym jest sama etyka? Jest to znów problem metaetyki. Gdyby się wszakże okazało, że odpowiedź na to pytanie zawiera jakieś etyczne implikacje, wówczas należałoby uznać, że jest to także problem etyki. Przyjrzyjmy się sytuacji.

I

Etyka zajmuje się badaniem zasad, wzorców oraz metod stosowanych w celu odróżnienia tego, co dobre, od tego, co złe, oraz tego, co lepsze, od tego, co gorsze. W ten sposób podejmuje ona badania nad zjawiskami moralnymi, które różnią się od zwykłej refleksji o tyle, że są bardziej wnikliwe i systematyczne oraz prowadzone z większą samowiedzą. Wszelkie dociekania filozoficzne nie zadowolają się bowiem doraźnymi praktycznymi rozwiązaniami jakichś kwestii, lecz zmierzają do ich wyjaśniającego i całościowego zrozumienia.

Podstawowymi zjawiskami moralności są przekonania moralne, które wyznaczają standardy, kodeksy i prawa i które niekiedy wpływają nawet na zachowanie. Wszyscy mamy jakieś przekonania moralne, które są podstawą naszych ocen, przekonania o tym, co jest słuszne, a co słuszne nie jest. Na przykład wiele osób uważa, że źle jest karać ludzi za niepełnione przestępstwa. Niektórzy uważają, że kara śmierci jest zła i należy jej zaprzestać. Są ludzie, którzy sądzą, że wolno innych oszukiwać, dopóki się to czyni bezkarnie, albo że wolno brać udział we wszelkich nierzetelnych interesach, jeśli dana praktyka jest dość szeroko rozpowszechniona. Że coś jest w porządku, ponieważ „każdy tak postępuje”, należy oczywiście też do przekonań moralnych, choć jest to przekonanie absurdalne.

Na tego rodzaju przekonaniach moralnych, z których jedne są rozumne, a inne nie, opieramy swoje bardziej szczegółowe sądy dotyczące zachowania osób, ich charakteru, a także społecznych praktyk oraz instytucji. Często ludzie ograniczają swoje moralne przekonania do tego, co czynią inni i jacy są inni, zdarzają się jednak również osobnicy o nader wrażliwym sumieniu, którzy nie zawsze stosują tego rodzaju ograniczenia.

Oprócz moralnych przekonań mamy również moralne problemy — problemy dotyczące moralnie słusznego lub dopuszczalnego postępowania. Mogą nam się one narzucać w różnych sferach, np. w życiu osobistym: Czy wolno mi, pozorując chorobę, uchylić się od pracy, aby pograć w golfa? Czy dopuszczalne byłoby mieć romans z żoną mojego najbliższego przyjaciela, czy też należałoby najpierw zerwać przyjaźń? Albo na nieco szczytniejszym poziomie: Czy eutanazja winna być dozwolona przez prawo? Czy państwu wolno stosować przymus w zakresie kontroli urodzin? Ostatni problem ma, rzecz jasna, charakter polityczny, prawny, ekonomiczny i demograficzny, ale z pewnością również moralny — pytamy bowiem, co jest słuszne i usprawiedliwione z moralnego punktu widzenia. Mieć problem moralny to oczywiście nie to samo, co mieć nieczyste sumienie. Problemy moralne są normalnym zjawiskiem, którego źródło tkwi w charakterze naszych moralnych przekonań — są one nieadekwatne i nieokreślone, a zazwyczaj są też konfliktowe. Przekonania moralne stanowią punkt wyjścia dla teorii etycznej, która usiłuje je skoordynować, usystematyzować i doprowadzić do spójnej całości, a także próbuje rozwiązać moralne problemy. Teoria etyczna określa istotę moralnego zachowania i wskazuje wzorce moralnych ocen; powstaje ona najzupełniej naturalnie z refleksji nad moralnymi dylematami codziennego życia.

W dziejach myśli ludzkiej stworzono wiele takich teorii; zajmowanie się nimi jest pouczające. Nie rozwiązano i nawet nie sformułowano wszystkich problemów, ale ponieważ zgłaszane są wciąż jakieś nowe propozycje, powstaje nieraz wrażenie pewnego chaosu. Przy rozpatrywaniu konkurencyjnych argumentów dobrze jest dysponować kryteriami, które by pozwalały na ich ocenę. Oto trzy ważniejsze wymagania stawiane teorii etycznej.

1. Teoria winna jasno określić, dlaczego pewne rodzaje czynów są dobre, zaś inne złe; co czyni dobre czyny dobrymi, a złe czyny złymi. Zakłada to oczywiście, że pewne czyny są dobre, a pewne złe, i w dalszym rozwoju teorii trzeba to założenie obronić. Ale pierwszą próbą wartości teorii jest sposób wykonania wstępnego zadania wyjaśniającego.

2. Etyczna teoria winna być wewnętrznie niesprzeczna i winna być zharmonizowana z tym, co skądinąd znane jest jako prawdziwe; winna pomóc uczynić z naszych moralnych idei i przekonań spójny system.

3. Teoria winna być przydatna do rozwiązywania moralnych proble-

mów. Nie znaczy to, że może ona wyposażyć człowieka w gotowe, automatycznie stosowane rozwiązania. Taka możliwość w ogóle nie zachodzi; moralność nigdy nie będzie pozbawiona elementu refleksji. Sposób rozwiązania problemu zależy często od danych okoliczności, których zaistnienie nie może z góry zagwarantować żadna teoria. Zadaniem teorii jest pomóc w zrozumieniu sytuacji, w jakich powstają określone problemy moralne, a także rzucić nieco światła na czynniki, które je warunkują, oraz na kierunki ich zadowalających rozwiązań. Teoria winna zatem wnieść pewien ład do chaosu.

Jednym ze spotykanych nieporozumień jest przekonanie, że zasady i praktyki naszej własnej społeczności są z istoty swej słuszne, natomiast cudze, jeśli się różnią od naszych, są niesłuszne. Szukając podstaw moralności, etyka będzie akceptować normy własnego czasu i miejsca, natomiast będzie odrzucać inne i będzie musiała tak czynić, ponieważ nie są one wszystkie ze sobą zgodne. Przeciwnieństwem wskazanego tu etnocentryzmu jest relatywizm, czyli przekonanie, że nie mogą obowiązywać żadne wzorce, ponieważ jest ich tak wiele. Prowadzi to często do rzekomo oświeconej opinii, że nie należy nigdy wydawać żadnych ocen moralnych, ponieważ nikt nie ma prawa narzucać innym własnej struktury wartości. Sprzeczność tego stwierdzenia powinna być oczywista, ale widocznie nie jest — może dlatego, że jest ona ukryta. Powinno być oczywiste, że twierdzenie, iż nie należy wydawać sądów moralnych, samo też jest sądem moralnym, a nie po prostu jakimkolwiek sądem ogólnym, ale podaje się je w nieco mylącej postaci jako poparte przez inny sąd moralny, który głosi, że nie należy narzucać ludziom własnych wartości. Niewątpliwie nie jest słuszne narzucanie własnych wartości — w każdym razie przy pewnej koncepcji tego, co słuszne; z tego jednak bynajmniej nie wynika, że samo wyrażanie opinii moralnych jest już narzucaniem ich innym. Oba stanowiska, zarówno etnocentryzm, jak relatywizm, mylą zwyczajnie z moralnością: to, co jest lub o czym się sądzi, że jest — z tym, co być powinno; jak widać, pewne błędne koncepcje nie zostały jeszcze przewyciężone.

Innym nieporozumieniem jest przekonanie, że moralność w istotny sposób zależy od religii i że człowiek niewierzący musi być moralnie zły, ponieważ brak mu motywów do tego, aby takim nie być. Kto nie jest religijny lub ujawnia czasem swoje wątpliwości, piętnowany jest jako niemoralny. Rzeczywista jednak niemoralność popierana bywa tak szczytnymi hasłami i broniona z taką namiętnością, że ludzie często nie zdają sobie sprawy, z jak egoistycznymi teoriami mają do czynienia. Benjamin Franklin tak oto ostrzegwał Toma Paine'a: „Kto pluje pod wiatr, pluje we własną twarz”. A jeśli wiatrem są zmienne prądy doktryn, nikt nie jest bezpieczny, kto pluje. Czy więc lepiej połykać własną flegmę?

Problem jest tutaj oczywisty i oczywiste jego źródło. Nie jest tylko oczywiste jego rozwiązanie, ponieważ niełatwo jest złagodzić strach człowieka.

Jeszcze innym nieporozumieniem jest pogląd, że moralność ogranicza się do sfery seksualnych zachowań. Pogląd ten jest na tyle rozpowszechniony, że znalazł odbicie w języku, jak choćby w określeniu kobiety jako „niecnotliwej” oraz w różnych ludowych powiedzeniach. „Niemoralność” stała się eufemizmem, który odnosi się do niekonformistycznego zachowania w sferze erotyki. Dziedzina seksu jest wszakże tylko częścią życia i nie wyczerpuje go nawet wtedy, gdy pełni rolę szczególnie ważną, jak to ma miejsce zazwyczaj u osób w wieku od 15 do 55 lat; podobno dziedzina ta nie będzie odgrywała żadnej roli w niebie. Moralność obejmować winna wszystkie sfery życia. Dobrze jest zachować właściwe proporcje między całością a częścią, między środkiem a celem, a także między tym, co dobre, a tym, co lepsze. Studiowanie etyki pomaga w zdobyciu tego rodzaju mądrości. Etyka zmierza do wypracowania rozumnej skali wartości oraz do wskazania wszelkich czynników, które składają się na życie godziwe.

Nie ma dziedziny życia, a w konsekwencji również takiej publicznej działalności lub społecznej instytucji, która by nie mogła być przedmiotem moralnej oceny lub krytyki. Mam tu na myśli zjawiska należące do zakresu polityki, ekonomii, wychowania, religii, lecznictwa oraz wiele innych. Co prawda, stwierdzić trzeba, że właśnie słów moralnie oceniających i krytykujących nie tylko nie brak, lecz mamy ich raczej w nadmiarze. Jeśli czegoś brak, to ocen bardziej zasadnych — i etyka właśnie ma dostarczyć podstaw do tego rodzaju ocen. Potrzeba więcej myśli, mniej deklamacji. Potrzeba ludzkich uczuć i chęci zrozumienia. Dobrze jest mieć to w pamięci, gdy się podejmuje dyskusje nad praktycznymi problemami etyki, aby się ustrzec od nieodpowiedzialnych opinii.

II

Tak więc pytanie „Czym jest etyka?” nie jest po prostu pytaniem metaetycznym, lecz jest również problemem z zakresu etyki. Problemy metaetyki nie są dla etyki obojętne i nie są w stosunku do niej neutralne; powodują one pewne moralne następstwa.

Wniosek ten jest może jednak tylko banalną konsekwencją pewnej w zasadzie arbitralnej definicji metaetyki. Cóż, odnośne piśmiennictwo nie wykazuje szczególnej dbałości o zgodność w definiowaniu. Nasuwa się pytanie: „A czym jest metaetyka?” Należałoby może powiedzieć, stosując analogię, że to jest już kwestią meta-metaetyki. Wszakże stwarzając okazję do jąkania, zabieg ten prowadziłby tylko do nieskończonego

ciągu kwestii pozbawionych znaczenia. Ważnym problemem jest, czy metaetyka jest moralnie neutralna, a nie — czy taki problem ma metaetyczny charakter. Jeśli „metaetyka” ma być po prostu nazwą dla filozoficznych dociekań nad istotą, podstawami i metodami etyki, termin ten może okazać się pożyteczny. Należy jednak uznać za sprawę oczywistą, że takie dociekania nie są etycznie neutralne.

Tłum. Ija Lazari-Pawłowska

Маркус Г. Сингер

МЕТАЭТИКА И СУТЬ ЭТИКИ

Автор ставит вопрос, что такое нормативная этика. Определяет ей важнейшие задачи, высказывается против этноцентризма и релятивизма. Морали не связывает с религией и не сужает ей предмета до сферы сексуальной жизни. Метаэтику понимает как науку, которой предметом является сущность, основы и методы нормативной этики. Метаэтика, по его мнению, не является наукой нравственно нейтральной.

MARCUS G. SINGER

METAETHICS AND THE NATURE OF ETHICS

The author asks what normative ethics is. He defines its most important tasks, and argues against ethnocentrism and relativism. He is against associating morals with religious attitudes and confining it to the sphere of sexual life. Metaethics is to him the science of the nature, foundations and methods of normative ethics. He does not find this science to be morally neutral.

HANS ALBERT

Problem neutralności metaetyki

Przedstawiciele analitycznej filozofii moralnej czynią zazwyczaj pewne ważne rozróżnienie, które w innych dziedzinach filozofii już dawno okazało się użyteczne¹ i które tu również² zapobiec może łatwemu pomieszaniu odmiennych płaszczyzn problematyki: chodzi o rozróżnienie między językiem przedmiotowym a metajęzykiem. W dyskusjach filozoficznych niezbędne jest w wielu wypadkach podjęcie najpierw adekwatnej interpretacji słów oraz ich zespołów (np. zdań i całych związków zdaniowych), a następnie przyjrzenie się ciągom uzasadniającym wypowiedzi, zbadanie zasadności teorii itp. W ten sposób okazuje się rzeczą konieczną uczynić język przedmiotem badań i niejako jednym językiem mówić o innym języku. Zaleca się przy tym, aby dokładnie odróżniać język używany przy analizie, czyli metajęzyk, od języka badanego, czyli przedmiotowego, aby pamiętać o różnicy między narzędziem a obiektem badań. Językiem używanym jest wtedy metajęzyk, natomiast wyrażenia danego języka przedmiotowego występują jako przytaczane³.

Za pomocą metajęzyka można spróbować odtworzyć „logiczną strukturę” wyrażen należących do języka przedmiotowego, podając zespó-

¹ Por. W. Stegmüller, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, Wien 1957, s. 38 i n., jak również tegoż autora *Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit. Die metamathematischen Resultate von Gödel, Church, Kleene, Rosser und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, Wien 1959, s. 9 i n.

² Zastosowanie tego rozróżnienia do filozofii moralnej znaleźć można np. w pracach: P. Edwards, *The Logic of Moral Discourse*, Glencoe 1955, s. 43 i n., oraz B. Mayo, *Ethics and the Moral Life*, London 1958, s. 4 i n.

³ Gdy się przytacza wyrazy, niezbędne jest wprowadzenie dla nich jakichś oznaczeń. Często dogodnie jest dane wyrażenie z języka przedmiotowego umieścić po prostu w cudzysłowie i w tej postaci użyć jako nazwy siebie samego; por. np. A. Tarski, *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*, New York 1954, s. 59 i n. Inną metodą jest tworzenie nazw opisujących strukturę za pomocą ciągów; por. R. M. Martin, *Toward a Systematic Pragmatics*, Amsterdam 1959, s. 22 i n.

reguł, które obowiązują przy używaniu danych słów, oraz zbadać, jakie są własności danych wypowiedzi, biorąc pod uwagę np. ich niesprzeczność⁴. Teorię, która w ten sposób odnosi się do języka przedmiotowego, można nazwać metateorią danego języka⁵. Gdy językiem przedmiotowym jest język moralności, gdy się zatem bada wypowiedzi (lub systemy) etyczne, mówi się o uprawianiu metaetyki. Analityczna filozofia moralna⁶ charakteryzuje się — w przeciwieństwie do filozofii tradycyjnej — tym, że ogranicza się zazwyczaj do metaetycznych badań. Zadaniom filozofa moralności (metaetyka) przeciwstawia zadania badacza moralności (psychologa moralności, socjologa moralności) oraz moralisty. Przyjmuje ona na ogół, że nie ma koniecznych związków logicznych między poglądami z zakresu metaetyki i etyki, co sprawia, że dwie osoby mogą reprezentować zupełnie różne, wzajem niezgodne przekonania moralne, zgadzając się w swoich poglądach metaetycznych, oraz odwrotnie, bez narażania się na wewnętrzne sprzeczności. Przyjmuje też, że nie można wysuwać moralnych racji przeciwko metaetycznym poglądom, jak to wielokrotnie czynili przedstawiciele absolutyzmu aksjologicznego w stosunku do relatywistów w zakresie filozofii moralnej. Podobnie niewłaściwa jest praktyka wytaczania metaetycznych argumentów w celu podważenia etycznych przekonań. Filozofii moralnej — w myśl tego kierunku — przysługuje całkowita neutralność.

Zamierzam tu właśnie rozpatrzeć tezę, w myśl której filozofia moralna rozumiana jako metaetyka jest neutralna w stosunku do etycznych systemów. Zadanie jej polegać ma wyłącznie na tym, aby analizować język moralności, aby zatem badać sens etycznych wyrażań. Filozofia w ogóle jest wszak, wedle analitycznej koncepcji, w pewnej mierze dyscypliną drugiego stopnia, dyscypliną, która zajmuje się badaniem wy-

⁴ Badanie to może ograniczyć się do płaszczyzny syntaktycznej, czyli do tych reguł i właściwości, które można wysnuć z łączenia prostych wyrażań w wyrażenia bardziej złożone (zdania i zespoły zdań), abstrahując od ich sensu — a więc z samego ich formalnego uporządkowania. O ile wnika się także w treść odnośnych wyrażań i w ten sposób uwzględnić ich odniesienie do rzeczywistości, przechodzi się do płaszczyzny semantycznej. Jeśli ponadto bierze się pod uwagę związki między wyrażeniami a ludźmi, którzy się tymi wyrażeniami posługują, mamy do czynienia z analizą pragmatyczną. Używa się przy tym za każdym razem syntaktycznego, semantycznego lub pragmatycznego metajęzyka. Wszystkie trzy rodzaje analizy należą do semiotyki. Podział ten pochodzi z: Ch. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, „International Encyclopedia of Unified Science” I/2, Chicago 1938. Por. także R. Carnap, *Einführung in die symbolische Logik*, Wien 1954, s. 70 n., oraz R. M. Martin, *Toward a Systematic Pragmatics*, w której to książce po raz pierwszy pragmatyka doczekała się systematycznego opracowania.

⁵ Mówi się dziś analogicznie o metamatematyce w badaniu podstaw matematyki, a także o metanauce, gdy chodzi o ogólną metodologię nauk. Terminów „meta-socjologia” i „metaekonomika” używa się jeszcze często w innym, tradycyjnym sensie.

⁶ Używam tej nazwy dla oznaczenia kierunku reprezentowanego obecnie w krajach anglosaskich, któremu nie można co prawda przypisać jednolitego stanowiska, ale który wykazuje pewną wspólność podejścia i metody.

powiedzi pierwszego stopnia, traktując je jako fakty zastane, i usiłuje tylko opisać lub doprecyzować ich logiczną strukturę. Pod wpływem późniejszej twórczości L. Wittgensteina ukształtowało się również pewne stanowisko skrajne, wedle którego problemy filozofii nie są rzeczywistymi problemami; są one raczej zagadkami, które powstają na skutek niezrozumienia logicznej struktury języka i które zanikają z chwilą, gdy się językowe funkcje ujawni; problemy te podlegają właściwie nie tyle rozwiązywaniu, co unicestwianiu. Koncepcja ta zasadza się na pozytywistycznej tezie, że istnieją tylko dwa rodzaje wypowiedzi sensownych — empiryczne oraz analityczne. Skoro wszystkie empiryczne należą do zakresu nauki, dla filozofii pozostaje już tylko analiza języka, a więc problemy nie o treściowym, lecz o formalnym charakterze⁷. Problemy te można całkowicie oderwać od treściowych i rozpatrywać w izolacji, bez znajomości tych ostatnich. Ich analiza nie odbija się na podejściu do problemów treściowych. Filozof za każdym razem bada, z jaką ma do czynienia „grą językową”, i stara się odtworzyć reguły, których przestrzegają uczestnicy gry — naukowcy, moralisci, teologowie. Nie przewiduje się przy tym oceny przedmiotu badań, ponieważ filozofii, jako dyscyplinie czysto analitycznej, przysługuje neutralność.

Przedstawiona koncepcja z pewnością nie odpowiada temu, co tradycyjnie uchodzi za zadanie filozofii. Filozofowie traktowali zazwyczaj analizy języka w najlepszym razie jako przygotowanie do swych właściwych czynności. Przedstawiciele analitycznej filozofii nie twierdzą też bynajmniej, że ich program w pełni pokrywa się z programem tradycyjnej filozofii. Gdy zachodzi rozbieżność, przyjmują po prostu, że owi myśliciele działali nie tylko jako filozofowie, lecz ponadto jako uczeni, moralisci, teologowie itp. Żadnej z tych czynności nie traktują jako nieuprawnionej. Tylko w odniesieniu do metafizyki zdają się często czynić wyjątki, co ma swe źródło w pozytywistycznej genezie kierunku analitycznego.

Analityczny program trudno zaatakować, ponieważ zasadza się on na pewnym rozstrzygającym wyborze, mianowicie na *d e c y z j i*, aby określoną działalność nazywać uprawianiem filozofii, obojętne, czy działalność ta zbliża się lub nie zbliża do koncepcji tradycyjnych⁸.

⁷ Polemiczne co prawda, ale jasne przedstawienie oraz krytykę tego stanowiska, reprezentowanego głównie przez analityków oksfordzkich, znaleźć można w książce: E. Gellner, *Words and Things. A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*, London 1959, s. 150 i n.

⁸ Odnosi się to zwłaszcza do skrajnych postaci filozofii analitycznej, mianowicie do analiz języka potocznego podejmowanych w stylu oksfordzkim, natomiast do innych wersji tylko o tyle, o ile się one zbliżają do programu oksfordzkiego. Jeżeli ważniejsze badania wszelkiego rodzaju podstawowych problemów, w których operuje się metodami logicznej analizy, zalicza ktoś do filozofii analitycznej (co się czyni zazwyczaj nie bez pewnych racji), wówczas wiele z tego, co można zarzucić oksfordzkiemu programowi, nie odnosi się, rzecz jasna, automatycznie do wszystkich przedstawicieli analitycznej filozofii.

Trzeba jednak zdawać sobie sprawę, że ściśle przestrzeganie programu lingwistycznego bynajmniej nie sprzyja zachowaniu autonomii filozofii, jej odgrózeniu od problematyki innych dyscyplin. Analiza języka potocznego jest bowiem czynnością, która w istocie należy do językoznawstwa i nie posiada zasadniczo większej doniosłości dla filozofii niż jakiegokolwiek inne naukowe badania. Są to właściwie badania empiryczne, które analityk podejmuje metodami amatora. Zdarza się przy tym, że wkracza on w obszar innych nauk; np. przy analizie moralnego użytku języka — w obszar psychologii oraz socjologii moralności. Trudno dociec, jak to ma filozofii zapewnić autonomię, którą wszak postuluje program lingwistyczny. Filozofia musi na tej drodze przekształcić się w empiryczną naukę. Czy jednak traktowanie filozofii jako dyscypliny drugiego stopnia, jako metadyscypliny, rzeczywiście musi prowadzić do takich konsekwencji? Skłaniam się raczej do stanowiska, że dzieje się tak na skutek przesadnego wyeksponowania tezy o neutralności filozofii.

Przyjrzyjmy się najpierw sytuacji w innej filozoficznej dyscyplinie, w naukoznawstwie. I tu napotkać można skrajnie analityczne stanowisko, że filozofia winna badać jedynie język ludzi nauki, aby stwierdzić, jaką „grą językową” jest właściwie nauka. Filozofii przypisuje się w tym ujęciu charakter najzupełniej neutralny i wszelkie badania epistemologiczne pozostawiać mają samą robotę naukową nienaruszoną. Teza ta wydaje się jednak w najwyższym stopniu wątpliwa. Stanowisko, że filozoficzne przekonania pozostają bez wpływu na naukowe teorie, zdaje się co prawda mieć za sobą racje, gdy się śledzi zwykle dyskusje dotyczące naukowych problemów szczegółowych, przede wszystkim zaś w dziedzinach o ukształtowanych już tradycjach metodologicznych, w których kwestie metodologiczne nie są już zazwyczaj *explicite* przedmiotem rozważań. Jeśli jednak przyjrzeć się naukom, w których brak jest takiej jednolitej tradycji, i zanalizować spory dotyczące podstawowych problemów⁹, sytuacja przedstawi się inaczej. Wyjdzie wówczas na jaw, że kontrowersje nie mają charakteru czysto empirycznego, że zawierają również podtekst metodologiczny i że w stanowiskach znajdują wyraz — mniej lub bardziej jawnie — filozoficzne przekonania odnośnych badaczy¹⁰. W naukach

⁹ Np. dyskusja wokół kopenhaskiej interpretacji teorii kwantowej; por. P. K. Feyerabend, *An Attempt at a Realistic Interpretation of Experience*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, Febr. 1958, jak również tegoż autora *Complementarity*. W sprawie krytyki tezy o neutralności por. G. J. Withrow, *The Study of the Philosophy of Science*, „The British Journal for the Philosophy of Science” 1957, vol. VII, s. 189 i n.

¹⁰ Fakt ten ma szczególne znaczenie dla nauk społecznych, w których na porządku dziennym są różnice zdań w kwestiach metodologicznych. Badacze, którzy traktują takie problemy jako drugorzędne, reprezentują jednak *implicitie* również jakąś metodologię, która w dużym stopniu odbija się na tworzonych przez nich teoriach, i to nie zawsze w korzystny sposób. U innych, którzy wykazują dbałość o te problemy, można niejednokrotnie stwierdzić rozbieżność między metodologią

spora część dyskusji ma w gruncie rzeczy swe źródło w odmiennej filozofii reprezentowanej przez badaczy. Rozwiązanie niektórych problemów zakłada pewne decyzje metodologiczne, które z kolei opierają się na ogólnofilozoficznych koncepcjach. Metanauka, która pragnie znaleźć tu dla siebie zastosowanie, nie może się ograniczyć do analizy używanego języka, ale musi podjąć się również oceniania i zalecania. Nie może traktować metodologii nauk szczegółowych jako naturalnego faktu, który się tylko poznaje, ale którego nie próbuje się zmienić. Winna raczej krytycznie rozpatrzeć rzeczywiście stosowane reguły metodologiczne, biorąc pod uwagę ich skuteczność ze względu na stawiane w obrębie danej nauki cele oraz ze względu na inne możliwe cele. Metanauka nie powinna wyzierać się ewentualnego tworzenia i proponowania reguł, które wydają się tutaj owocniejsze¹¹. Filozofia jako metanauka jest co prawda dyscypliną drugiego stopnia, ale niekoniecznie w sensie czysto analitycznego stanowiska; nie potrzebuje ona być neutralna w stosunku do poznania naukowego¹². Pewna neutralność mogłaby jej przysługiwać tylko wtedy, gdyby upatrywała swoje zadanie w badaniu faktycznej naukowej działalności, traktując jej metody — by tak rzec — jako zwyczaje i obyczaje pewnej subkultury w ramach kultury współczesnej. Jednakże badanie tego instytucjonalnego aspektu naukowej działalności należy do nauk empirycznych, mianowicie do socjologii. Może ono być równie interesujące, jak badanie faktycznie reprezentowanej moralności, nikt nie będzie jednak skłonny przypisywać mu filozoficznego charakteru¹³.

Faktycznie zarysowane tu stanowisko występuje dziś znacznie rzadziej w teorii poznania niż w filozofii moralnej. W świetle krytycznych badań szerokie uznanie zyskał już fakt, że konieczne jest podejmowanie decyzji metodologicznych, zaś metodologiczny naturalizm znajduje się

deklarowaną a praktykowaną. W ekonomii politycznej przyznawanie się do tzw. metody przyrodniczej idzie często w parze z metodologiczną praktyką, która faworyzuje eksperyment myślowy kosztem obserwacji. W sprawie roli decyzji metodologicznych w dziedzinie ekonomii por. np. T. Majumdar, *The Measurement of Utility*, London 1958.

¹¹ Przeciwno metodologicznemu naturalizmowi, który uznaje propozycje metodologiczne za fakty, wystąpił m. in. K. R. Popper w *The Logic of Scientific Discovery*, London 1959.

¹² Przeciwno tezie o neutralności epistemologii wystąpił J. Agassi w *Epistemology as an Aid to Science: Comments on Dr. Buchdahl's Paper*, „The British Journal for the Philosophy of Science” 1959, vol. X, s. 135 i n.

¹³ W tym kontekście wydaje się rzeczą wielce interesującą prześledzić, w jak dużym stopniu dzieło L. Wittgensteina z ostatniego okresu jego życia zawiera socjologiczny punkt widzenia nawiązujący do jego metajęzykowego deskryptywizmu (por. np. jego *Philosophische Untersuchungen*, Oxford 1953). Analiza „gier językowych” ma swoje tło społeczne. W końcu wszystko da się sprowadzić do społecznych nawyków i zwyczajów; istotne są tylko rzeczywiście przestrzegane reguły. Znikły wszelkie problemy zasadności. Filozofia przekształciła się w socjologię zwyczajów językowych, niewątpliwie ogromnie zajmującą, która opiera się na bardzo ciekawych i pełnych inwencji eksperymentach myślowych i która świadczy z całą pewnością o niezwyklej językowej intuicji.

w odwołaniu. Natomiast w filozofii moralnej teza o neutralności ma wciąż jeszcze wielu zwolenników. Badanie „logicznej struktury” określonych wyrażań języka etyki, które przez długi czas stanowiło rdzeń analitycznej metaetyki, zdaje się w pierwszej chwili istotnie nie mieć konsekwencji dla sfery moralności. Pewne kłopoty sprawia jedynie problem wyznaczenia zakresu. W metodologii nauk problem ten, jak na to wskazał Popper¹⁴, można rozwiązać tylko przez przyjęcie określonych kryteriów metodologicznych, których się nie „odkrywa”, lecz które się wysuwa jako propozycje i które następnie — po rozważeniu ich konsekwencji — można przyjąć albo odrzucić. Tego rodzaju kryteria, jak choćby zaproponowana przez Poppera zasada obalalności, nie mogą już później być w stosunku do naukowej praktyki neutralne. Tak samo w metaetyce dochodzi się do punktu, w którym tylko już z trudem można upierać się przy neutralności. Ujawnia się to szczególnie wyraźnie w obecnych dyskusjach przedstawicieli kierunku analitycznego, które w coraz większej mierze dotyczą problemu racjonalności, pytania, jaką rolę pełni argument racjonalny w etyce¹⁵. Problemy uzasadniania wykazują w etyce ścisłe analogie do problemów metodologicznych w nauce. I tu mamy pytania o zasadność, które muszą wpływać na odgraniczenie etyki od innych systemów. Przedstawiciele myślenia analitycznego, którzy zajmują się tego rodzaju problemami, spotykają się z zarzutem innych metaetyków, że prześlizgują się od analitycznej metaetyki do etyki normatywnej¹⁶, co oznacza, że nie uszanowali dostatecznie tezy neutralności. Ale teza ta w omawianej dziedzinie jest rzeczywiście nie do utrzymania. Spór o to, jak na terenie etyki przedstawia się przydatna argumentacja, jest sporem metodologicznym, który podobnie jak tego rodzaju dociekania na terenie nauki można co prawda potraktować jako zadanie drugiego stopnia (metaproblem), ale w swym wyniku nie będzie on neutralny w stosunku do etycznych systemów. Prowadzi on do wyznaczenia zakresu tak samo, jak analogiczna dyskusja na temat nauki. Metaetyka, która rozwiązuje tego rodzaju problemy, nabiera regulującej i oceniającej doniosłości dla etyki normatywnej. Szata słowna omawianego sporu stwarza jedynie zewnętrzne pozory, że chodzi tu o analizę jakichś „danych” dotyczących moralności. Kryteriów także tutaj nikt po prostu nie zastaje. Trzeba je wynaleźć, zaproponować, poddać ocenie, a potem przyjąć albo odrzucić. Same fakty niczego

¹⁴ Chodzi o problem, jak można naukę odgraniczyć od innych systemów. Problem ten, jak wykazuje Popper (op. cit., s. 34 i n.), przedstawiciele logicznego pozytywizmu interpretowali często naturalistyczne i nie rozwiązywali go w sposób zadowalający.

¹⁵ Por. przede wszystkim książki S. Toulmina i P. Edwardsa, a także artykuły K. Nielsena: *Justification and Moral Reasoning*, „Methodos” 1957, vol. IX, s. 77 n., oraz *Good Reasons in Ethics: An Examination of the Toulmin-Hare Controversy*, „Theoria” 1958, vol. XXIV, s. 9 i n.

¹⁶ Por. oba artykuły K. Nielsena; autor próbuje częściowo bronić Toulmina przed tym zarzutem.

w tym względzie nie dyktują. Praktyka moralnej argumentacji jest przy tym jeszcze bardziej niejednorodna niż praktyka uzasadniania w nauce. Analiza semantyczna w ścisłym rozumieniu może tu mieć w najlepszym razie charakter tylko przygotowawczy.

Jest rzeczą ciekawą, że metaetyczne wywody na temat racjonalności w etyce dopuszczają na nowo do głosu wszelkie możliwe elementy tradycyjnego myślenia w dziedzinie filozofii moralnej — należą do nich np. postulat uogólnialności Kanta oraz zasada użyteczności utilitarystów, dokonuje się to jednak w lingwistycznym przeformułowaniu¹⁷, czyli w ten sposób, że występują one jako charakterystyki powszechnego użytku słów, do których to charakterystyk dochodzi się wyłącznie poprzez analizę języka. Takie lingwistyczne przeformułowanie problemów jest jednak w najwyższym stopniu mylące. Partnerzy dyskusji prezentują przy tym swoje argumenty, powołując się po prostu na sposób użycia języka, chociaż faktycznie wcale nie podejmowali badań empirycznych, jakich by w tym wypadku należało oczekiwać. Kryteria zasadności wypowiedzi moralnych, jakie przytaczają, zasługują niewątpliwie na uwagę, ale impresjonistyczne powoływanie się na sposób, w jaki ludzie zazwyczaj mówią, oraz apele do intuicji — bo do tego właśnie sprowadza się omawiana praktyka — mogą przekonać tylko tego, kto w ogóle nie jest skłonny do kwestionowania całego tego rytuału oksfordzkiego¹⁸. Kto dla wyznaczenia zakresu moralnego myślenia sięga do filozofii moralnej Kanta, do utilitaryzmu lub do takiej teorii metaetycznej, na którą składają się elementy różnych systemów, ten winien liczyć się z faktem, że istnieją również inne sta-

¹⁷ Por. przede wszystkim książkę Toulmina, a także artykuły Nielsena, które odnoszą się do tej książki oraz do wywołanych przez nią dyskusji.

¹⁸ Istotne względy przeciwko tego rodzaju argumentacji zawiera, jak mi się zdaje, wskazana już książka Gellnera, na którą chciałbym tu zwrócić uwagę. W swoim artykule *Justification and Moral Reasoning* Nielsen argumentuje w następujący sposób, aby wykazać neutralność metaetyki: „Opisać i należyście wyjaśnić funkcje etyki oraz opisać i adekwatnie wykazać, jakie racje ze względu na te funkcje traktowane są jako dobre racje w etyce — to jedna sprawa. Gdy natomiast mówimy, że racje traktowane jako dobre racje są dobrymi racjami, stwierdzamy coś należącego do zupełnie innego porządku. Pierwsza wypowiedź ma charakter metaetyczny — mówimy o języku etyki; druga wypowiedź jest etycznym postulatem — posługujemy się językiem etyki” (s. 102). Zadanie metaetyki polegać ma więc na tym, aby stwierdzić, co ludzie uważają w etyce za dobre racje, nie polega zaś na wskazywaniu kryteriów uznawania racji za dobre. Nasuwa się jednak pytanie, czy autor sądzi, że poglądy ludzi są w tej dziedzinie dość jednoznaczne i jednolite, aby w oparciu o nie można było zbudować teorię metaetyczną; może chce on wziąć pod uwagę jakąś grupę odniesienia: może wszystkich uczestniczących w tej dyskusji analityków oksfordzkich lub wszystkich Anglików z wyższym wykształceniem należących do klas średnich? Należy przypuszczać, że raczej nie miał na myśli byłych pruskich oficerów ani węgierskich magnatów, ani członków katolickiego zakonu. Inną sprawą jest jednak, w jakiej mierze rozwiązanie tego rodzaju problemów jest bezpośrednio powiązane z filozofią. Kulturowo-historyczne lub kulturowo-socjologiczne uwarunkowanie wydaje się tu w każdym razie pewne. Można posłużyć się argumentami analogicznymi jak w przypadku problematyki dotyczącej poznania; por. V. Kraft, *Erkenntnislehre*, Wien 1960, s. 4 i n., gdzie autor odrzuca tego rodzaju deskryptyvizm.

nowiska, które doprowadziłyby do odmiennych rezultatów. Powołanie się na faktyczny sposób użycia języka nie może tu w sposób oczywisty dać żadnych rozstrzygnięć — chyba żebyśmy chcieli kierować się zasadą większości.

Faktyczny stan rzeczy jest jednak taki, że pewne systemy etyczne reprezentowane bywają łącznie z pewnymi poglądami metaetycznymi, wyznaczając sposób użycia słów w tych grupach społecznych, które te systemy akceptują. W katolickim prawie natury etyczne i metaetyczne elementy są ściśle ze sobą splecione i podjęta tam analiza sposobu użycia języka doprowadziłaby z pewnością do innych konkluzji niż te, które grupa analityków uważa za oczywiste. Fakty te stwarzają poważne trudności w przeprowadzeniu analitycznego programu, które zanikłyby dopiero wtedy, gdyby się było skłonny traktować filozofię jako część socjologii kultury.

W innej sytuacji jest metaetyka, która ocenia i zaleca: nie czuje się ona skrępowana sposobem użycia słów i nie sprowadza swoich zadań do analizy języka, lecz zamierza formułować pewne kryteria i poddawać je racjonalnej dyskusji, a także ustosunkowywać się wartościująco do odmiennych metaetycznych oraz moralnych koncepcji. Mówię tu również o moralnych z tego względu, że taka metaetyka nie może być neutralna w stosunku do etycznych systemów, tak samo jak metodologia nie może być neutralna w stosunku do naukowych teorii. Nie znaczy to, że ów brak neutralności musi wyjść na jaw już przy analizie poszczególnych moralnych wyrażen. Uwydatni się on stopniowo wtedy, gdy będzie chodziło o większe związki uzasadniające, np. o usprawiedliwienie etycznych zasad. Przypuszczenie, że dowolny system etyczny da się pogodzić z jakąś jedną metaetyką, jest w każdym razie nie do utrzymania¹⁹, o ile się

¹⁹ Por. A. Gewirth, *Meta-Ethics and Normative Ethics*, „Mind” 1960, vol. LXIX, s. 187 i n.; autor wskazuje tam na bliskie związki między metaetycznymi a etycznymi koncepcjami. Natomiast J. Wheatley w *The Logical Status of Meta-Ethical Theories*, „Theoria” 1960, vol. XXVI, s. 71 i n., zajmuje całkowicie punkt widzenia analityków. Ja sam zresztą nie dostrzegałem dawniej problematyki związanej z tezą o neutralności; por. moje artykuły: *Das Werturteilsproblem im Lichte der logischen Analyse*, Z. f. d. ges. Staatswiss., 112, 156, s. 410 i n., oraz *Wissenschaft und Politik. Zum Problem der Anwendbarkeit einer wertfreien Sozialwissenschaft*, w: *Probleme der Wissenschaftstheorie*, Wien 1960, s. 201 i n. W swoim ciekawym studium *Metaphysics and Ethics* (w: *The Nature of Metaphysics*, D. F. Pears (ed.), London 1957) kwestionuje Iris Murdoch dominujący współcześnie (w anglosaskim kręgu) rodzaj metaetycznej analizy, twierdząc, że za przedmiot swojej analizy bierze on liberalną i empirystyczną odmianę poglądów, której przeciwstawia prawo natury tomistów, heglistów i marksistów. Ona sama wszakże nie rezygnuje z analitycznego programu, proponuje tylko jego rozszerzenie. Filozofia moralna pozostać ma analityczno-deskryptywna, ale w większym stopniu powinna uwzględniać przemiany historyczne. Reforma ta zmierza wyraźnie w kierunku historii i socjologii kultury. Radykalniejszej reformy lingwistycznego programu autorka nie postuluje. Filozofia musi widocznie pozostać w zaklętym kręgu nakreślonym w *Philosophische Untersuchungen*. Z krytyką oksfordzkiego programu wystąpił R. Handy; por. *Doubts about Ordinary Language in Ethics*, „Inquiry” 1960, vol. 3, s. 4.

metaetyki nie zamierza zredukować do socjologii kultury lub jakiejś innej nauki empirycznej. Socjologia bada wszelkiego rodzaju normy, interesując się ich faktycznymi funkcjami, powszechnością ich uznawania w określonym kręgu społecznym oraz ich uwarunkowaniem. Dopiero gdy powstaje problem, w jakiej mierze normy te wydają się godne akceptacji, jakie racje przemawiają za nimi, a jakie przeciwko nim, wkracza refleksja filozoficzna, która polega na ich wartościującej analizie. Może tu chodzić o sferę moralną, naukową, polityczną lub jeszcze jakąś inną dziedzinę duchowego i społecznego życia. Reguły moralnej argumentacji podlegają krytyce filozoficznej tak samo, jak reguły naukowego myślenia, jak praktyka wyjaśniania związków przyczynowych, sprawdzania teorii, wyprowadzania prognoz itd. Tego rodzaju krytyka zakłada jednak wybór jakichś kryteriów, zakłada podjęcie określonych decyzji. Potraktowanie filozofii jako metadyscypliny nie prowadzi zatem koniecznie do jej neutralizacji.

Fakt, że w filozofii nie można obyć się bez pewnych decyzji, podkreślano w ostatnich czasach z ogromnym naciskiem²⁰. Przedstawiciele plato-nistycznych koncepcji interpretują takie decyzje zazwyczaj w duchu kognitywizmu i sprowadzają je do intuicji o apriorycznym charakterze, ale poczynania takie są w pozostałych dziedzinach filozofii równie nieprzekonujące, co w metaetyce, w której nadaje im się miano intuicjonizmu. Aprioryczny charakter filozofii, umożliwiający jej oddziaływanie na takie dziedziny, jak nauka czy moralność, zasadza się nie na swoistych treściach poznawczych, lecz na normatywnych ustanowieniach. Ustanowienia te podlegają — rzecz jasna — dyskusji na równi z wszelkim innym rodzajem przekonań. Sam zaś postulat, aby nie było wypowiedzi z zasady wyjętych spod racjonalnej dyskusji i krytycznego sprawdzenia (przez odwołanie się do logiki oraz empirii), ma źródło w określonym rozstrzygającym wyborze, mianowicie w decyzji, aby wybrać racjonalizm²¹ — i o tyle właśnie jest on koncepcją normatywną. Uznanie takiego stanowiska całkowicie wyklucza dogmatyczne powoływanie się na jakiegokolwiek autorytety, jak to ma miejsce dziś jeszcze w wielu dziedzinach duchowego życia; prowadzi ono do krytycznego rozpatrzenia również takich przekonań, które opierają się na dogmatycznych podstawach. Tak określony racjonalizm nie jest ontologiczną koncepcją istoty świata

²⁰ Por. przede wszystkim K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton 1950, s. 416 i n.; V. Kraft, op. cit., s. 23 i n.; P. K. Feyerabend, *An Attempt at a Realistic Interpretation of Experience*, s. 166 i n., tegoż autora *Das Problem der Existenz theoretischer Entitäten*, w: *Probleme der Wissenschaftstheorie*, s. 56 i n.; W. Stegmüller, *Metaphysik — Wissenschaft — Skepsis*, Frankfurt a. M.—Wien 1954.

²¹ Por. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, rozdz. 24, jak również mój artykuł *Der kritische Rationalismus Karl Raimund Poppers*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie” 1960, t. XLVI, s. 391 i n.

oraz jego poznawalności ani teorią dotyczącą wartości ludzkiego rozumu jako źródła poznania, lecz jest metodologiczną dyrektywą, która ma zapewnić krytyczne podejście do wszelkich poglądów, obojętne, do jakiej one należą dziedziny.

Ten zasadniczy, rozstrzygający wybór prowadzi w naukach empirycznych do dalszych metodologicznych ustanowień, odpowiadających specyficznym zadaniom tych nauk. Dotyczą one wiarygodności danych (m. in. eksperymentalnych) dla uzyskania intersubiektywnie ważnych twierdzeń. Przykładem może tu być kryterium obalalności²² dla systemów teoretycznych, które zapewnić ma zasadniczą możliwość odrzucenia każdej teorii w świetle doświadczenia. Zakłada się przy tym uznanie ważności praw logiki, które stanowią podstawę wszelkiej racjonalnej dyskusji. Kto nie przyjmuje tego rodzaju metodologicznych ustanowień, nie może być oczywiście za pomocą racjonalnych metod zmuszony do zrewidowania swego stanowiska. Wszelkie problemy dotyczące zasadności rozwiązuje się ostatecznie za pomocą takich podstawowych rozstrzygnięć. Zasadność pewnych treściowych wypowiedzi musi uznać tylko ten, kto te rozstrzygnięcia uznaje.

W ten sposób rozróżnienie między zgodą (lub niezgodą) w postawach oraz zgodą (lub niezgodą) w przekonaniach²³, o ile poddać je odpowiedniej interpretacji, zyskuje znaczenie wykraczające daleko poza metaetykę. Jeśli się przez zgodę w postawach rozumie wspólne uznawanie pewnych podstawowych metodologicznych założeń, wtedy da się wykazać, że możliwy jest nie tyle przyczynowy (jak to głosi Stevenson), co logiczny związek między zgodą w postawach a wspólnym uznawaniem pewnych twierdzeń empirycznych²⁴. Doprowadzić bowiem kogoś metodami racjonalnymi do uznania pewnych twierdzeń empirycznych można tylko wtedy, jeśli ten ktoś uznaje pewne zasady naukowej argumentacji. Uznawanie tych zasad w sferze nauki jest dziś zazwyczaj czymś tak oczywistym, że skłonni jesteśmy w ogóle nie zauważać ich fundamentalnego znaczenia.

Podstawę nauki stanowią zatem wspólne przekonania normatywne

²² Por. K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*. Zwizły prosty wykład zawarty jest w artykule Poppa *Naturgesetze und theoretische Systeme*, w jego *Gesetz und Wirklichkeit*, Innsbruck—Wien 1949. Kryterium to nie zostaje przez autora arbitralnie wprowadzone, ale wsparte jest — w przeciwieństwie do rywalizujących ustanowień — racjonalnymi argumentami.

²³ Por. Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven 1944, s. 1 i n.

²⁴ Por. S. Morgenbesser, *On the Justification of Beliefs and Attitudes*, „The Journal of Philosophy” 1954, vol. LI, s. 565 i n. Praca ta zawiera znakomitą krytykę jednostronnego posługiwania się rozróżnieniem między *agreement (disagreement) in attitude* oraz *agreement (disagreement) in belief* oraz wykazuje doniosłość zgody pierwszego rodzaju dla zgody drugiego rodzaju: „Najwidoczniej zgoda na eksperymentowanie ma swe źródło w zgodności postaw; postawy te wpajane są podczas wszelkiego kształcenia w zakresie nauk ścisłych i naukowej metody. Gdyby nie owa zgodność postaw, nie mielibyśmy oczywiście nauki takiej, jaką ją znamy, i nie osiągalibyśmy również tak częstej zgodności przekonań” (s. 570).

o właściwych metodach rozstrzygania naukowych problemów. Występująca tak często zgodność przekonań empirycznych jest zakorzeniona w zgodności postaw, która znajduje wyraz we wspólnie akceptowanej metodologii. Gdzie tej zgodności nie ma, natychmiast powstają przy opracowywaniu problemów rzeczowych kontrowersje metodologiczne, które — wbrew temu, co niektórzy sądzą — bynajmniej nie są małej wagi. Kontrowersje te dadzą się usunąć tylko wtedy, jeśli zaistnieje głębsza płaszczyzna wspólności w sferze normatywnych przekonań, a zatem jeśli pewne ogólniejsze kryteria umożliwią uzgodnienie odnośnych stanowisk metodologicznych.

Wybór krytycznego racjonalizmu, który leży u podstaw nauk empirycznych, ma również konsekwencje dla innych dziedzin, w tym także dla moralności. Jeśli się akceptuje taki wybór, wówczas metanauka i metaetyka, teoria poznania i filozofia moralności nie powinny być traktowane jako całkowicie niezależne od siebie dyscypliny. Nie jest rzeczą przypadku, że w historii filozofii można stwierdzić wiele daleko idących analogii między wymienionymi dziedzinami. Kto przypisuje filozofii rozumianej jako metanauka funkcje oceniająco-normatywne, nie będzie chciał odmówić ich również metaetyce.

Pierwszym w tym zakresie postulatem krytycznego racjonalizmu winno być, jak sądzę, przyznanie należnego miejsca logice w argumentacji etycznej. Należy przyjąć, że centralnym zadaniem filozofii moralnej jest nie analiza etycznych wyrażań, lecz sprawdzenie związków uzasadniających, krytyczne rozpatrzenie moralnych zasad oraz krytyczne ustosunkowanie się zarówno do istniejących systemów etycznych, jak do reprezentowanych moralności.

Racjonalizm prowadzi następnie do odrzucenia w etyce, tak samo jak w nauce, wszelkich autorytetów i wszelkich dogmatów, nawet gdyby analiza etycznego języka miała wykazać, że powoływanie się na nieomyłne autorytety i na nienaruszalne dogmaty należy na jakimś odcinku rzeczywistości społecznej do pospolitego stylu uzasadniania. Tradycję etyczną można uznać też tylko za źródło ewentualnych inspiracji moralnych, ale nie za instancję usprawiedliwiającą.

Dalszą konsekwencją racjonalizmu dla etyki jest uwzględnianie wyników naukowego myślenia. Wszelkie przytaczanie przesądnych wyobrażeń dla obrony takich lub innych sposobów postępowania pozbawione zostaje podstaw²⁵. Poza tym zaś ważne jest, aby zasady moralne oceniać ze względu na rzeczywiste konsekwencje, do których prowadzi ich uznawanie. Nie źródło jakichkolwiek zasad moralnych winno decydować o ich wartości, lecz ich oddziaływanie na życie społeczne.

Tłum. Ija Lazari-Pawłowska

²⁵ Por. B. Russell, *Dennoch siegt die Vernunft*, Bonn 1956, s. 146 i n.

Ганс Альберт

ПРОБЛЕМА НЕВТРАЛЬНОСТИ МЕТАЭТИКИ

Автор отстаивает взгляд, что нравственная философия (метаэтика) не является и не должна быть нейтральной по отношению к этическим системам. Универсальной методологической доктриной, которая в состоянии обеспечить критический и антидогматический подход к всяким убеждениям, в том числе нравственным убеждениям, является, по мнению автора, рационализм.

HANS ALBERT

THE PROBLEM OF NEUTRALITY OF METAETHICS

Moral Philosophy (metaethics), says the author, neither is nor should be neutral with respect to ethical systems. He argues for rationalism as a definite all-embracing methodological directive that may secure a critical, non-dogmatic approach to all views, including moral views.

JOHN LADD

Współzależność analizy etycznej i etyki

Skłonni jesteśmy sprowadzać do siebie wyrażenia posiadające różne funkcje w języku; usiłujemy mówić o różnych rzeczach za pomocą tego samego schematu.

O wiele bardziej gotowi jesteśmy powiedzieć: „wszystkie te rzeczy, choć wyglądają różnie, w rzeczywistości są takie same” niż powiedzieć: „wszystkie te rzeczy, choć wyglądają tak samo, w rzeczywistości są różne.

L. Wittgenstein, Wykłady z 1939 r.

I

Artykuł ten dotyczy relacji między analizą etyczną, zwaną niekiedy „metaetyką”, a moralnością, zwaną niekiedy „etyką normatywną”. Chcę wykazać, że relację tę często wadliwie rozumiano, a także wadliwie posługiwano się nią we współczesnej filozofii analitycznej, zbyt łatwo bowiem przyjmowano, że te same techniki analityczne, które są właściwe w innych dziedzinach filozofii, powinny być stosowane w etyce. Przekonany jestem, i zgadza się to z przytoczonym cytatem z Wittgensteina, że analiza pojęciowa w etyce, tak jak sama etyka, jest czymś zasadniczo odmiennym, i choć wygląda podobnie jak inne zastosowania analizy pojęciowej, „w rzeczywistości jest inna”. Nieuwzględnianie tej różnicy doprowadziło filozofię moralności do bezużyteczności w praktyce i absurdów logicznych.

Gdy mówię o „analizie etycznej”, mam na myśli badanie filozoficzne drugiego rzędu, dotyczące pojęć i logiki moralności. Jest to więc rodzaj analizy pojęciowej. W terminologii Moore'a analiza etyczna zajmuje się definicjami i znaczeniem terminów etycznych. Analizę etyczną lub metaetykę nazywa się również „epistemologią etyki”, „semantyką etyki” lub po prostu „filozofią moralności”. Etyka normatywna, stanowiąca przedmiot

analizy etycznej, zajmuje się bezpośrednio prawością i nieprawością czynów oraz krytyką i oceną rzeczy związanych z czynami, np. motywów, osób, stosunków społecznych i instytucji. W przeciwieństwie do analizy etycznej, etyka normatywna jest więc aktywnością intelektualną pierwszego rzędu (odtąd przez słowo „etyka” będę rozumiał etykę normatywną w tym sensie).

Laicy żalą się dziś powszechnie, że współczesna filozofia moralności, będąc zazwyczaj analizą etyczną, utraciła więz z rzeczywistością moralną. Nie ma ona nic do powiedzenia na temat palących kwestii moralnych dzisiejszego życia i społeczeństwa. Filozofowie żyją jakby w wieżach z kości słoniowej, w wyniku świadomego wyboru lub bezwiednie przejawiają brak zainteresowania kwestiami moralności czy zwykłą niekompetencję. Ich teorie i modele są sztuczne i abstrakcyjne, nie mają żadnego związku z rzeczywistymi problemami moralnymi. W rezultacie ci, których nękają głębokie niepokoje moralne o charakterze ogólnym, odwrócili się od filozofii do innych dziedzin, by uzyskać pomoc w rozumieniu swych problemów. Jest to — jak sądzę — niepokojąca tendencja choćby dlatego, że otwiera drzwi całej obfitości tandetnego myślenia w dziedzinie potocznej i politycznej etyki, a filozofowi wykształconemu w zakresie ścisłych i krytycznych metod analizy nie pozostaje nic „ważnego” do zrobienia.

W ostatnich latach nastąpiło wyraźne ożywienie zainteresowań filozofów konkretnymi problemami moralnymi, dotyczącymi np. przerywania ciąży, nieposłuszeństwa cywilnego i wojny, ale mam pewną wątpliwość, w jakim stopniu rozważania nad tymi sprawami są swoiście filozoficzne, tzn. różne od refleksji inteligentnych, wrażliwych i wykształconych osób. Chcę przez to powiedzieć, że nie zawsze uwidocznia się wyraźne użycie logicznych narzędzi analizy, szczególnie analizy pojęć na drugim poziomie. Toteż przedstawione nam rozważania nad sprawami etycznymi często wydają mi się niepotrzebnie bezkrytyczne i dogmatyczne.

Najwyższy czas powrócić do tradycji sokratejskiej — tradycji kąśliwego bąka, która zobowiązuje nas do stawiania pytań i badania przesłanek i założeń, np. potocznej moralności lub etyki narzucanej przez *establishment*. Ale czyniąc to, nie możemy zapominać, jak doniosła dla Sokratesa była metoda analityczna, metoda uwyrażniania pojęć, tzn. analiza zagadnień na drugim poziomie. Posługując się tymi swoiście filozoficznymi narzędziami, filozof moralności — jak sądzę — ma ciągle wiele do powiedzenia w zakresie uwyrażnienia i rozjaśnienia konkretnych problemów moralnych. Ale najpierw musimy wprowadzić porządek we własnym domu, tzn. ustalić, co robiliśmy źle. Dlaczego filozofia moralności ześlą na złą drogę?

Twierdzi się często, że izolacjonizm współczesnej filozofii moralności, szczególnie w Anglii i Stanach Zjednoczonych, jest spowodowany jej wy-

łącznym skupieniem się na analizie językowej, logicznej lub pojęciowej. Nie jest to jednakże mój pogląd, utrzymuję bowiem, że analiza pojęciowa ma do odegrania żywotną rolę w moralności, a także w filozofii. Twierdzę, że to nie procedura analityczna jako taka ponosi winę, lecz jej swoiste ujęcie i praktykowanie, obiegowe wśród współczesnych filozofów moralności. W szczególności przekonany jestem, że izolacjonizm filozofii moralności jest rezultatem nieuprawnionego oddzielenia analizy etycznej od etyki normatywnej.

W artykule tym spróbuję wyjaśnić, po pierwsze, dlaczego analiza etyczna oderwana została od etyki, następnie zaś, dlaczego tak istotne — moralnie i filozoficznie — jest połączenie ich na nowo. Trzeba zauważyć, że — moim zdaniem — stosunek między tymi dwiema dziedzinami działalności jest złożony, subtelny i wielostronny, toteż wywód będzie z konieczności odwoływał się do szczegółów raczej niż posiadał ogólny charakter. Oddawszy należyłą część Kantowi, można sformułować moją tezę w terminach ogólnych następująco: pojęcia (analiza) bez moralności (etyki) są puste, zaś moralność (etyka) bez pojęć (analizy) jest ślepa.

Rozpocznę od badania aktualnego oddzielenia analizy etycznej od etyki, traktując je jako oddzielenie posiadające swego rodzaju podstawę logiczną, wyraźną lub utajoną. Separacja logiczna tych dwu rodzajów aktywności przybiera postać bądź — jak to nazywam — *de jure*, bądź *de facto*. Przez separację *de jure* rozumiem separację z zasady, tzn. taką, która dokonuje się na podstawie doktrynalnej, a przez separację *de facto* rozumiem separację występującą w praktyce, stanowiącą rezultat posługiwania się w konkretnej analizie etycznej pewnymi technikami, metodami i modelami analitycznymi, zaczerpniętymi z innych dziedzin, gdzie separacja jest normalna i oczekiwana. Separacja *de facto* pozostawia zazwyczaj nienaruszone założenia i cele, dla których dokonuje się analizy.

Zwolennikami separacji *de jure* są zwykle filozofowie utrzymujący, że separacja logiczna musi istnieć, bowiem uwyrażnianie pojęć — to jedno, a określanie, co robić — to drugie. O analizie etycznej mówi się, iż jest „dociekaniem metanormatywnym”, które samo jest „nienormatywne” (Stevenson). Separacja doktrynalna tych dwóch rodzajów aktywności sięga co najmniej do Moore'a i intuicjonistów brytyjskich, a kontynuuje ją emotywizm i preskryptywizm¹. Wyraźnie wypowiada to Ayer: „Nie twierdzę, że zalecenia moralne są trywialne lub bez znaczenia, bądź że ludzie nie powinni troszczyć się o nie. Stwierdzenie to byłoby bowiem sądem wartościującym, którego nie wypowiedziałem i nie chcę wypowiedzieć.

¹ Krótkie historyczne *resumé* oraz obronę separacji przynosi rozprawa: R. M. Hare, *Broad's Approach to Moral Philosophy*, w: P. Schilpp (ed.), *The Philosophy of C. D. Broad*, New York 1959; przedruk tegoż w: R. M. Hare, *Essays on Philosophical Method*, London 1971.

A nawet jeśli bym chciał wygłosić go, nie wiązałby się on logicznie z moją teorią. Teoria ta bowiem mieści się całkowicie na poziomie analizy, jest próbą pokazania, co ludzie robią, gdy wypowiadają sądy moralne; nie jest ona zbiorem sugestii dotyczących tego, jakie sądy moralne winni oni wypowiadać. Wszystkie teorie moralności — intuicjonizm, naturalizm, obiektywizm, emotywizm i wszelkie inne — są neutralne wobec rzeczywistego postępowania. Należą one — mówiąc technicznie — do dziedziny metaetyki, nie zaś do etyki właściwej².

Nie ma potrzeby przytaczać tu rozlicznych argumentów sformułowanych w ostatnich dwudziestu pięciu latach, argumentów za i przeciw teoretycznemu oddzieleniu metaetyki od etyki normatywnej. Obecnie każda ze stron przyznaje, że jeśli nawet obie te dziedziny są logicznie odrębne, metaetyka i tak może mieć pewną rolę od odegrania w rozjaśnianiu dyskusji etycznych, a szczególnie w wychowaniu moralnym³. Jednakże to ustępstwo ze strony separatystów nie jest wystarczające. Stosunek między tymi dwiema dziedzinami jest mocniejszy niż tylko przyczynowy, np. niż stosunek użyteczności. Jest to stosunek logiczny i konieczny. Jest to również stosunek wielostronny, jak to bowiem będę usiłował wykazać, analiza etyczna i właściwa etyka są logicznie współzależne na wiele różnych sposobów.

Ale najpierw musimy się uporać z poglądem, że metaetyka i etyka są logicznie od siebie niezależne. Możemy rozpocząć nasz atak na dogmat separatystów kwestionując ich sposób identyfikacji przedmiotu analizy etycznej, np. wyrażen i wypowiedzi etycznych, terminów, pojęć i sądów moralnych, itp. Już wybór samego przedmiotu analizy zależy od etyki normatywnej i od względów o charakterze normatywnym. W jaki sposób rozstrzygamy, czy dane wyrażenie lub pojęcie jest etyczne, czy też nie? Jeśli dokonujemy tego w oparciu o przesłanki etyczne, to musimy wypowiadać sądy etyczne, tzn. zaangażować się w etykę normatywną. Jeśli natomiast rozstrzygamy na podstawie przesłanek pozaetycznych, to jakie mamy racje utrzymując, że analiza pojęciowa, którą podejmujemy, w ogóle będzie dotyczyła etyki? Jeśli analiza pojęciowa jest analizą etyki, to musimy uprzednio posiadać środki identyfikacji etyki, a to z kolei zakłada normatywne sądy etyczne. O ile tedy analiza zależy logicznie od danych obranych za jej przedmiot, o tyle sama analiza etyczna zależy logicznie od rozważań normatywnych. *Quod erat demonstrandum*. Tyle wie każdy i nie trzeba tego powtarzać⁴.

² A. J. Ayer, *Philosophical Essays*, London 1954, s. 245.

³ Por. R. M. Hare, *The Practical Relevance of Philosophy*, w: R. M. Hare, *Essays on Philosophical Method*, rozdz. 6; a także W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, New York 1970, s. 12-18.

⁴ Por. np. mój artykuł *Value Judgments, Emotive Meaning and Attitudes*, „Journal of Philosophy” March 1949, 3.

Po drugie, separatyści utrzymują, że konkretne analizy etyczne niczego nie implikują logicznie odnośnie etyki normatywnej, tzn. każda teoria metaetyczna da się logicznie pogodzić z dowolnym systemem etyki normatywnej. W pełni konsekwentnie zachowuje się tedy ktoś, kto reprezentując metaetykę intuicjonizmu lub emotywizmu jest zarazem czy to utylitarystą, czy zwolennikiem etyki powinności. Jest to argument odwołujący się, by tak rzec, do niezależnej zmienności. Możliwe są oczywiście obiekcje filozoficzne w rodzaju Wittgensteina pod adresem takich czarnych i białych argumentów, zobaczymy jednak, do czego to prowadzi. Teza o logicznej niezależności metaetyki i etyki normatywnej prowadzi do deklaracji absolutnej neutralności teorii metaetycznej wobec spraw moralnych. Jej wiarygodność jednakże wywodzi się jedynie z faktu istnienia względnej neutralności między metateorią a etyką. Wyjaśnię teraz tę kwestię.

Twierdzenia drugiego rzędu, np. z zakresu analiz pojęciowych, odznaczają się tendencją do większej ogólności i abstrakcyjności niż twierdzenia pierwszego rzędu. Toteż analizy: intuicjonistyczna lub preskryptywistyczna, jako bardziej abstrakcyjne mogą nie wyznaczać wyboru między dwoma rodzajami etyki (etyką normatywną 1 i etyką normatywną 2). Analiza jako ogólna pasuje do wielu teorii i w tym sensie jest neutralna względem każdej konkretnej teorii („neutralna” znaczy tu „nie wykluczająca”). Ale stosuje się to do wszelkiego rodzaju prawd abstrakcyjnych, np. o trójkątach w ogóle, dotyczących równie dobrze różnych rodzajów trójkątów. Użycie twierdzeń metateoretycznych w logice dokładnie ilustruje abstrakcyjność i ogólność tego rodzaju. Ale nieokreśloność lub „względna neutralność” abstrakcyjnych sądów nie jest czymś swoistym dla metateorii, lecz przysługuje również wszelkim rodzajom pojęć i sądów, łącznie z wieloma pojęciami i sądami etyki normatywnej. Jednakże względną neutralnością, tzn. nieokreślonością związaną z abstrakcyjnością, teorii metaetycznych nie można posłużyć się dla wykazania **a b s o l u t n e j** neutralności owych teorii w sensie ich absolutnej moralnej neutralności.

Nie będę usiłował podać ogólnego, apriorycznego dowodu na to, że żadna teoria metaetyczna nie może być absolutnie neutralna moralnie, bowiem zajmuję się tu, by tak rzec „ruchomymi celami”. Jest rzeczą trudną, o ile w ogóle możliwą, przyprzeć do muru metaetykę lub etykę normatywną w sposób poprawny formalnie, czego domaga się dowód obalający. (M o j a etyka normatywna wymaga nieneutralnej metaetyki, toteż wyłączyłbym neutralną metaetykę jako moralnie wątpliwą. Ale uprzedzam tu sprawy, o których będę mówił później). Nietrudno jednakże wykazać moralną nieneutralność jakiejś konkretnej teorii metaetycznej. Weźmy, dla przykładu, twierdzenie Hare'a, że uogólnialność, której broni on na

poziomie metaetyki, wyklucza wszelką „etykę egoistyczną” na poziomie normatywnym, łącznie z etyką nacjonalistyczną, plemienną, nietscheanizmem itd. Może on mieć oczywiście rację oznajmiając, iż teorie takie są nieetyczne, ale mówiąc tak, wypowiada faktycznie własny sąd moralny, na poziomie e t y c z n y m. Decyzja posłużenia się zasadą uogólnialności do wykluczenia owych teorii stanowi przykład tego, co sam Hare nazywa „wyborem zasady”, bowiem przesądza ona, jakie względy mają, jakie zaś nie mają być dopuszczone do wyznaczania naszych wyborów moralnych (i działania)⁵. Gdy przyjmie się zasadę uogólnialności, pewne formy zachowania stają się m o r a l n i e niewyobrażalne, jakkolwiek, mając wysoce abstrakcyjną postać, nadal dopuszcza ona spory wachlarz różnych „moralności”. Stanowiska Hare’a można bronić przed tą interpretacją, wychodząc z założenia, że zasada uogólnialności opiera się na rozważaniach lingwistycznych, jest rezultatem odwołania się do „języka potocznego” raczej niż rezultatem wyboru. Odpowiedź na to brzmi: założywszy nawet, że analiza Hare’a jest adekwatna względem użycia wyrażenia *ought* (powinien) w potocznej angielszczyźnie, decyzja użycia wyrażenia *ought* zgodnie z regułami, których przestrzega wykształcony Anglik, jest w rezultacie decyzją akceptacji (sąd normatywny) tej moralności, która odzwierciedla się w języku, jakim mówią pewne warstwy społeczeństwa angielskiego. Trzeba odnotować, że marksistowska analiza etyki zostanie *ipso facto* wykluczona przez takie postępowanie w metaetyce.

Argumenty teoretyczne na rzecz separacji logicznej analizy etycznej i etyki wydają mi się tak niejasne i mylące, że nie warto zajmować się nimi dłużej. Moim zdaniem, o wiele bardziej interesująca jest separacja *de facto*, tzn. występująca w praktyce, nie oparta na sformułowanej wyraźnie doktrynie o separacji, lecz wypływająca z konkretnych procedur analitycznych. W rezultacie, mówiąc ogólnie, ten rodzaj separacji *de facto*, który mam na myśli, dotyczy tych teorii metaetycznych, które pomijają jako nieistotne kwestie, jakie powstają w związku z owymi teoriami, zakładając nieważność owych pytań, a następnie w tych analizach uznają za rozwiązane wszystkie ważne zagadnienia etyczne, które analiza miała właśnie wyjaśnić.

Zacznijmy od stosowanej powszechnie techniki analizy logicznej w tej postaci, w jakiej używa się jej np. w epistemologii i metafizyce. Odnotujmy na początku, że analiza pojęciowa posługuje się zazwyczaj „danymi preanalitycznymi”, tzn. danymi, co do których panuje powszechna zgoda i których się nie kwestionuje. W epistemologii na przykład akceptujemy jako dane preanalityczne to, że proste kije w wodzie wyglądają jak złamane, że widzimy krzesła i stoły, że pamiętać możemy tylko to,

⁵ Por. R. M. Hare, *Language of Morals*, Oxford 1952, rozdz. 4.

czego doświadczyliśmy, że mamy powidoki (*after images*) oraz sny itp. Powszechnie stosowana technika analizy wykorzystuje również kontrprzykłady w sprawdzaniu i obalaniu proponowanych ujęć analitycznych. I znów, co do kontrprzykładów, jeśli mają one być użyteczne, muszą być zgodnie akceptowane i nie mogą być kwestionowane. Przyjmując ten sposób postępowania, wielu autorów uprawiających dociekania metaetyczne opiera się na „intuicjach” (poczuciach) dotyczących konkretnych zastosowań wyrażen językowych, by „weryfikować” lub „falsyfikować” wyniki jakiejś analizy.

Jeśli zastanowimy się nad etyką, doświadczeniem moralnym i kontrowersjami moralnymi w sposób nieuprzedzony oraz z wyczuciem tego, co moralnie ważne, stanie się dla nas oczywiste, że nie posiadamy tu równie pewnych danych podlegających analizie pojęciowej, jak w innych dziedzinach. Trudno tutaj o zgodę i wszystko może być zakwestionowane. Fakty moralne są „z istoty podważalne”. Intuicje są notorycznie zawodne. Dzieje się tak dlatego, że sądy dotyczące konkretnych przypadków są zawsze funkcją takiej lub innej postawy moralnej, same zaś postawy też są przedmiotem oceny moralnej. Brak w etyce pewnych nie podlegających krytyce faktów bierze się również stąd, że pojęcia, którymi posługujemy się w etyce, są otwarte i stosowane zawsze z jakimiś zastrzeżeniami. Osoba nie uprawiająca refleksji moralnej może przyjąć, że haniebność łamania obietnic jest niewątpliwym, pewnym faktem moralnym, na który zgodzi się (lub powinien zgodzić się) każdy. Ale z chwilą, gdy ktoś zapyta, czy to prawda, zaczynamy znajdować zastrzeżenia, którymi trzeba by to obwarować: kiedy i w jakich okolicznościach obietnice są wiążące lub niewiążące; jakiego typu usprawiedliwienia i uzasadnienia dla łamania obietnicy implikuje pojęcie obietnicy; w jaki sposób ustala się, że obietnica została dana itd.? Obietnice nie są tego typu przedmiotami, co krzesła i stoły, a nawet powidoki. Jest to oczywiście truizm, lecz faktów i pojęć moralnych nie da się oddzielić od całej aparatury pojęciowej lub systemu. Sama ta okoliczność wystarcza do wyjaśnienia, dlaczego preanalityczna technika kontrprzykładów jest nieskuteczna w analizie etycznej. Każda bowiem analiza przenika i z konieczności kształtuje pojęcia moralne, które ma analizować. Nasze pojęcia nieuchronnie zmieniają się i muszą się zmieniać — w sposób przypominający sprzężenie zwrotne — gdy poddajemy je refleksji filozoficznej.

Powracając do struktury samych analiz, zauważamy, że występuje tu ta sama, nie podawana w wątpliwość, ufność w metody i modele analityczne, które okazały się owocne w innych dziedzinach filozofii, i popełnia się ten sam błąd, polegający na tym, że nie zapytuje się najpierw, czy te metody i modele są przydatne w etyce. Wydaje się rzeczą stosowną zapytać, czy jakikolwiek spośród bogactwa modeli analitycznych stoso-

wanych we współczesnych analizach etycznych jest poprawny w etyce: poczynając od teoriopoznawczych modeli klasycznego intuicjonizmu i naturalizmu, psychologicznych i lingwistycznych modeli emotywizmu, modeli z zakresu teorii gier i decyzji, poprzez logikę deontyczną i logikę rozkazników, modele języka potocznego, gry językowe i „formy życia” Wittgensteina itd. Co się tyczy każdego z nich, byłoby rzeczą interesującą (a może i kłopotliwą) zapytać: jakie mamy racje, aby przyjąć, że to jest poprawny model dla etyki? W każdym razie musimy zapytać najpierw: jak określamy, który model jest dobry? Czy dostosowujemy etykę do modelu, czy też model do etyki?

Nie można oczywiście rozstrzygnąć, czy konkretny model, np. języka potocznego, jest dobry dla etyki, o ile nie odpowiemy uprzednio na pytanie, co jest celem analizy etycznej, jakie są kryteria skuteczności analizy. Czy cele i kryteria skuteczności analizy są te same, co w przypadku innych typów analizy pojęciowej? Spróbuję okazać, że nie. Cele i kryteria powodzenia analizy etycznej są czymś *sui generis*: są one różne.

Jeśli badamy cel typowej analizy logicznej w epistemologii lub metafizyce, wydaje się, iż jest nim rozwiązanie lub usunięcie jakiejś zawikłanej kwestii filozoficznej, np. pytania, w jaki sposób możemy sensownie powiedzieć, że król Francji jest łyśy, gdy nie istnieje nikt taki, lub jak możemy wiedzieć, że istnieje świat zewnętrzny, itd. Celem analizy jest dostarczenie odpowiedzi na pytanie lub pokazanie, dlaczego nie można na nie odpowiedzieć, itp. Ogólnie mówiąc, celem analizy tego rodzaju jest eliminacja zawilej kwestii w ten lub inny sposób, np. przez rozstrzygnięcie lub uchylenie jej.

Pewne różnice między analizą etyczną a analizą w innych dziedzinach filozofii są już na pierwszy rzut oka dostrzegalne. Po pierwsze, większość kwestii epistemologicznych i metafizycznych dających okazję do analizy logicznej pochodzi od samych filozofów, podczas gdy kwestie etyczne pochodzą niejako z zewnątrz. Nie są to kwestie filozoficzne, ale praktyczne problemy moralne wymagające wyjaśnienia. Toteż, jakkolwiek łatwo zrozumieć, w jaki sposób filozof może usunąć filozoficzne zawiłości, problemów praktycznych nie można po prostu usunąć za pomocą „zakłąć” analizy logicznej. Filozof moralista, który usiłuje traktować problemy moralne w ten sposób, spostrzeże, że przeciął nić porozumienia z ludźmi, których niepokoją te problemy. Problemów moralnych, w odróżnieniu od zawiłości filozoficznych nie sposób rozstrzygać eliminując je. Dlatego właśnie cel analizy etycznej, gdy dotyczy ona choćby pośrednio konkretnych problemów moralnych, musi być różny od celów innych rodzajów analiz pojęciowych.

Widzimy jednak, że typowym celem przeważającej części współczesnej filozofii moralności jest eliminacja doniosłych problemów moralnych, np.

przez rozstrzygnięcie lub usunięcie, analogicznie do zastosowania analizy pojęciowej w innych dziedzinach. Źródłem problemów moralnych, z którymi ma do czynienia filozofia moralności, jest na ogół jakiś rodzaj niepewności. Typowym przykładem jest pytanie: co powinienem uczynić? Chodzi o to, czy problem tego rodzaju można rozstrzygnąć za pomocą analizy etycznej, czy też nie? Czy analiza może usunąć niepewność dotyczącą właściwego postępowania? Wielu filozofów uważa właśnie to za swoje zadanie. Podają oni sposób podejmowania decyzji, który w zasadzie pozwala ustalić z całą pewnością — jeśli się uwzględni alternatywy, skuteczność działań i prawdopodobieństwo — co należy uczynić. W ten sposób problem znika. Analiza etyczna, np. analiza lingwistyczna, wykorzystywana bywa często do uzyskania podstawy takich procedur podejmowania decyzji, np. gdy ustala się, że powinnością jest dotrzymywać obietnic (Searle) lub nie być nieuprzejmym (Foot) itd. Wszystkie te argumenty, zarówno na metapoziomie analizy, jak też na poziomie etyki normatywnej, zmierzają do redukcji lub eliminacji niepewności za pomocą pewnych środków logicznych; może to być zarówno rachunek, jak też odwołanie się do języka potocznego. Jak się wydaje, teoretykom, o których mowa, nigdy nie przyszło na myśl, że celem analizy etycznej może nie być rozstrzygnięcie lub rozproszenie problemów tego typu, tzn. eliminacja problemów moralnych.

Poglądy, które wypowiedziałem, staną się jaśniejsze, jeśli zbadamy trzy typowe problemy moralne, swoiste dla etyki i traktowane w sposób swoiście lapidarny we współczesnej etyce analitycznej. Jest to problem: relatywizmu, dylematów moralnych (np. konfliktów elementarnych obowiązków) i akrasji (np. słabości moralnej, pokusy i grzechu). Te trzy problemy nie mają odpowiedników w nauce, metafizyce i epistemologii, dlatego ze zrozumieniem ich ma duże trudności filozof uprawiający analizę etyczną, który zaczerpnął swe modele analityczne z tamtych dziedzin. Trzeba także zauważyć, że wszystkie trzy problemy są zarówno praktyczne, jak też filozoficzne, tzn. nie są wymyślone wyłącznie przez filozofów i dla filozofów, lecz niepokoją zwykłych ludzi, którzy nigdy nie studiowali filozofii. Nie do przyjęcia jest tedy twierdzenie, że powstają one jedynie z „oczarowania naszych umysłów przez język” i że można usunąć je jakoś, posługując się wyłącznie analizą logiczną.

Warto zbadać dokładniej te trzy problemy. Zacznijmy od akrasji, od pytania „jak mogę widzieć dobro, a czynić zło”. Ten praktyczny problem niepokoił tak różnych ludzi, jak Medea, św. Paweł, Rousseau, Dostojewski i rzesze innych pisarzy i moralistów⁶. Jest to problem ściśle związany z zagadnieniem istoty konsekwencji moralnej, prawości moralnej, hipot-

⁶ Por. interesujące rozważania Hare'a nad akrasją w: *Freedom and Reason*, Oxford 1963, rozdz. V: *Backsliding*.

kryzji, „złej wiary” (Sartre), samookłamywania się i odpowiedzialności, winy, wstydu oraz wyrzutów sumienia itd. Ponadto ma on swój odpowiednik w dziedzinie działalności publicznej i politycznej w postaci zjawiska dopuszczania podwójnych kryteriów postępowania — prywatnego i publicznego, kiedy to np. wypełniając swój „obowiązek” funkcjonariusze publiczni robią coś, czego — jak sami sądzą — z moralnego punktu widzenia nie powinni robić. Czy wystarczy powiedzieć o wszystkich tych autentycznie palących kwestiach moralnych, że wypływają z pomieszania pojęć, np. z nieodróżniania racji pobudzających, tj. motywów, od racji uzasadniających (Hutcheson)? Czyż nie powiemy raczej, że analiza eliminująca owe kwestie jest wadliwą analizą?

Problem dylematów moralnych jest innym swoistym problemem etyki. Przez dylemat moralny rozumiem pewien rodzaj sytuacji moralnie problematycznej, występujący wtedy, gdy dana osoba spostrzega, że nie może sprostać pewnemu wymogowi moralnemu, nie naruszając innego, np. gdy zachodzi konflikt obowiązków lub zobowiązań, konflikt lojalności lub konflikt złych działań. Tego rodzaju konflikty lub dylematy są częścią życia moralnego, a o człowieku, który nigdy nie zetknął się z nimi, powiemy, że jest moralnie oziębiały, niewrażliwy lub gruboskórny. Sartre’a znany przykład młodego człowieka usiłującego zdecydować się, czy zostać w domu, by opiekować się matką, czy też wstąpić do francuskiej armii wyzwoléncej i walczyć o wolność, pokazuje pewien rodzaju dylematu, którego nie można wyeliminować poprzez „wyjaśnianie pojęć”, porównywanie użyteczności, dokonywanie „wyboru zasady” lub „uogólnianie”. Sartre powiedział wiele o takich sposobach uchylania konieczności wyboru. Tu również można zastanawiać się, czy analiza winna ustępować problemowi, czy też problem winien ustępować analizie.

Kwestia relatywizmu stanowi jeszcze inny, swoście etyczny problem o charakterze praktycznym i zarazem filozoficznym. Jak powinniśmy reagować na przekonania moralnie różne od naszych i nie dające się uzgodnić z naszymi? Przypisywanie sobie nieomyłności moralnej jest pewną postawą moralną oraz intelektualną, podobnie jak „czysta” tolerancja jest postawą moralną i intelektualną. Odmienne przekonania moralne są dla nas wyzwaniem, w inny sposób niż jakiegokolwiek przekonania teoretyczne. Wyzwania tego nie sposób uniknąć stosując wybiegi metafizyczne czy lingwistyczne, obliczone na wyniesienie własnej moralności na wyższy poziom, ani też uciekając się do sceptycyzmu etycznego, który uchyla te różnice i niezgodności, przyjmując zasadę, że wszystko jest dozwolone. Nie można uporać się z relatywizmem, „godząc się na niezgodę”. Gdy kanibal zabiera się do ugotowania cię w garnku, nie jest to okazja, aby wyrażać swą zgodę ⁷.

⁷ Jeśli chodzi o szczegóły mojego poglądu na relatywizm, por. artykuł *The Issue of Relativism*, „Monist” 1963, vol. 47, nr 4.

Mam nadzieję, iż jest teraz całkowicie jasne, że musimy dokonać wyboru między taką analizą, która eliminuje (rozstrzyga, uchyla) problemy praktyczne — jak to właśnie rozpatrywałem — a poszukiwaniem takiej analizy, która pomoże nam zrozumieć i może nawet uporać się z nimi. Jeśli wybierzemy to drugie postępowanie (za którym się opowiadam), to musimy określić na nowo cel i istotę analizy pojęciowej, biorąc pod uwagę szczególne wymogi, jakie na analizę nakłada swoisty charakter etyki. Innymi słowy, oznacza to konieczność uznania, iż kształt analizy pojęciowej w etyce jest zależny logicznie od względów natury moralnej, a w szczególności od tego, w jaki sposób traktuje ona żywotne problemy moralne. Dla tych powodów nie sposób i nie należy logicznie oddzielać analizy etycznej od etyki.

II

Przedstawiłem pewne argumenty przeciwko separacji *de jure* i *de facto* analizy etycznej od etyki normatywnej. Sednem mojej argumentacji jest jak dotychczas przeświadczenie, że przeniesienie niewłaściwych metod analitycznych spoza etyki doprowadziło do zniekształcenia obrazu problemów moralnych. Chcę teraz wskazać inny skutek tej separacji, mianowicie fakt, że skłania ona metaetyków do fałszywego traktowania doniosłych i kontrowersyjnych kwestii etycznych. W szczególności wydaje mi się, że istnieje nieświadoma skłonność do utylitarystycznej koncepcji etyki w samym szkielecie wielu współczesnych analiz etycznych.

Z etycznego punktu widzenia prawie niezmiennie dogmatyczne stanowisko, zajmowane przez analityków wobec kwestii normatywnych etyki, budzi opory z dwu powodów: po pierwsze dlatego, że dogmatyzm w etyce jest sam czymś niemoralnym; po drugie dlatego, że utylitaryzm jest bezzasadną (i niemoralną) teorią etyczną. W pozostałej części tego artykułu będę starał się pokazać, jak dalece odmienna jest koncepcja istoty i celów analizy etycznej, gdy ujmujemy ją z nieutyliitarystycznego punktu widzenia, np. z punktu widzenia teorii Kanta, domagającej się traktowania ludzi jako celów samych w sobie.

Zalóżmy tedy, że rozpoczynamy od problemu praktycznego, któremu poświęcono niewiele uwagi we współczesnej filozofii moralności, chociaż jest on bezsprzecznie ważny i pilny, mianowicie od problemu sporu moralnego. Źródłem tego problemu jest radykalna niezgodność z innymi ludźmi, w jaką popadamy często na temat jakiejś kwestii moralnej. Ogólnie biorąc, spór moralny zachodzi wtedy, gdy ludzie uświadamiają sobie, że zajmują niezgodne stanowiska moralne w jakiejś sprawie o ogólnym lub konkretnym charakterze. Problem sporu moralnego jest oczywiście składnikiem wspomnianego już problemu relatywizmu. Różni się od niego przede wszystkim tym, że koncentruje się na zjawisku konfrontacji i na argumentacyjnej stronie rozbieżności moralnych.

Istnieje wiele różnych postaw wobec sporów moralnych i wiele ich interpretacji, zależnie od etycznego punktu widzenia. Na przykład dla utilitarysty problem niezgodności jest wtórny, problemem rzeczywistym jest sposób jej eliminacji, tzn. rozstrzygnięcia różnic między stronami, tak by mogły one współdziałać zgodnie ze wspólnymi interesami. Niezgodność jest odchyleniem, czymś, co należy przewyciężyć w interesie powszechnej korzyści.

Natomiast z kantowskiego punktu widzenia niezgodność moralną można traktować jako aktywność moralną najwyższej próby, bowiem w jej ramach ludzie zajmują stanowiska w kwestiach moralnych jako istoty moralne. Spór moralny nie tylko ukazuje ludzi podejmujących z sobą dialog jako istoty moralne, ale wymaga również na poziomie moralnym swoistej postawy wobec tych, z którymi się nie zgadzamy, postawy szacunku i zrozumienia. Spór moralny zakłada moralny stosunek między ludźmi, pewien rodzaj relacji, zwany relacją „ja—ty”. Jako taki nie powinien on ulec zniszczeniu dla uzyskania zgody lub osiągnięcia jakichś celów.

Jeśli traktujemy spór moralny poważnie, jak to moim zdaniem czynimy, spostrzegamy, że istnieją pewne kwestie wymagające wyjaśnienia pojęciowego na drugim poziomie, tzn. na poziomie analizy etycznej. Tym samym spostrzegamy, że wiele teorii analitycznych, nie traktując poważnie — na podstawie przesłanek moralnych — sporu moralnego, przynosi całkowicie nieadekwatne jego ujęcia. W ostatecznej analizie, wybór między tymi dwoma podejściami ma charakter moralny.

Pierwszą rzeczą, której musimy dokonać, by zrozumieć spór moralny w rozważanym kontekście, jest wyjaśnienie pojęcia rozbieżności moralnych. Jak to jest możliwe, by dwie osoby zajmowały różne lub niezgodne stanowiska moralne wobec np. przerywania ciąży, torturowania, kary śmierci, małżeństw mieszanych lub walki o własny kraj? Musimy rozpocząć od określenia, co rozumiemy przez „stanowisko moralne” w przeciwieństwie do prywatnego upodobania. W tym celu możemy sięgnąć do użytecznych uwag Dworkina dotyczących „stanowiska moralnego”⁸. Powiada on, że jeśli ktoś utrzymuje, iż stanowisko jego jest stanowiskiem moralnym, to musi on podać pewne racje przemawiające za nim, a racje te nie mogą być 1) przesadami, 2) osobistymi reakcjami emocjonalnymi, 3) nie mogą opierać się na niewiarogodnych zdaniach o faktach i 4) nie mogą być po prostu przytoczeniem przekonań innych ludzi. W innej pracy przedstawiłem swoją własną odpowiedź na pytanie o definicję terminu „moralny”⁹.

⁸ R. Dworkin, *Lord Devlin and the Enforcement of Morals*, „Yale Law Journal”, vol. 75, s. 986 i n.; przedruk również w: R. A. Wasserstrom (ed.), *Morality and the Law*, Belmont, California 1971, s. 55 i n.

⁹ Por. *Structure of a Moral Code*, Cambridge, Mass. 1957, s. 101-104.

Analiza typu Dworkina uznaje za możliwe, moralnie i logicznie, znaczące różnice moralne między ludźmi, bez odwoływania się do pytania, która strona ma rację. Inne koncepcje znaczenia terminu „moralny”, definiujące go w kategoriach treści konkretnej teorii moralnej, np. uutilitaryzmu, prowadzą jedynie do trywializacji takich różnic moralnych¹⁰.

Na gruncie tego poglądu nie są one autentycznymi różnicami moralnymi, lecz różnicami innego rodzaju. Typowym przykładem tej postawy jest następująca wypowiedź: „Im bardziej wglębiamy się w kodeksy moralne, tym wyraźniej stwierdzamy, że nie różnią się one w wielkich kwestiach zasad oraz że istniejące rozbieżności płyną częściowo z różnych przekonań o faktach empirycznych, np. o skutkach działania pewnego typu, częściowo zaś z różnic ustroju społecznego i ekonomicznego, który sprawia, że jest rzeczą właściwą stosować fundamentalne reguły raz w ten, kiedy indziej w inny sposób”¹¹.

Różnice moralne są więc niepożądanym odchyleniem i stosowane są wszelkie rodzaje chwytów, aby sobie z nimi poradzić. Tak więc wyjaśnia się je jako wypływające z wadliwego (lub bezsensownego) użycia języka, z błędnej intuicji lub błędnej informacji, z braku wychowania i wykształcenia itd. Zakłada się np., że jeśli (a) obie strony są ostrożne i konsekwentne w stosowaniu potocznych terminów moralnych oraz (b) jeśli zgadzają się co do faktów innych niż etyczne, to dojdą do tej samej konkluzji moralnej o potrzebnym działaniu, tzn. niezgodność zostanie usunięta. Inni twierdzą, że nie ma podstaw (językowych), by mieć różne zdanie o nikczemności, okrucieństwie, torturach lub przemocy¹². Zasadniczo więc biorąc, niezgodność jest bezpodstawna, toteż należy ją usunąć.

Przeciwko wszystkim takim próbom „usunięcia” rozbieżności moralnych zgłaszam obiekcję: jeśli faktycznie będziemy badać różne stanowiska moralne, szczególnie w sposób porównawczo-kulturowy, to stwierdzimy, że wyjaśnienia takie nie są przekonujące. Ale, co ważniejsze, istnieją — jak już zauważyłem — mocne racje moralne, by nie niwelować rozbieżności w ten sposób.

Jednym z powodów szeroko rozpowszechnionych nieporozumień dotyczących rozbieżności moralnych jest nieuwzględnienie elementarnego rozróżnienia logicznego między dwoma rodzajami niezgodności moralnej, mianowicie między niezgodnością polegającą na zajmowaniu przeciwnego sta-

¹⁰ Por. K. Frankena, *Recent Conceptions of Morality*, w: H. Neri Castañeda, G. Nakhnikian (ed.), *Morality and the Language of Conduct*, Detroit 1963.

¹¹ H. Nowell-Smith, *Ethics*, London 1954, s. 18. Dokładne badania nad etyką społeczeństw niepiśmiennych wykazują, że stanowisko Nowell-Smitha jest dalece uproszczone, o ile nie całkowicie fałszywe. W sprawie szczegółów zob. moją *Structure of a Moral Code*.

¹² Por. Ph. Foot, *Moral Arguments*, „Mind” 1958, nr 67.

nowiska, np. „X jest złe” kontra „X jest powinnością”, a niezgodnością polegającą po prostu na odrzucaniu danego stanowiska, np. „X nie jest złe” kontra „X jest złe”. Ta druga rozbieżność, polegająca na odrzucaniu lub negowaniu stanowiska drugiej strony, prowadzi w rezultacie do stwierdzenia neutralności moralnej, np. osoba utrzymująca, że przerywanie ciąży nie jest złe, w rezultacie stwierdza po prostu, że jest ono moralnie neutralne.

Trzeba zauważyć, że większość faktycznych różnic moralnych przybiera raczej postać twierdzenia i przeczenia niż postać, którą nazwałbym opozycją, tzn. twierdzenia, że dane działanie jest słuszne (lub złe) oraz twierdzenie, że jest ono moralnie neutralne. Niedostrzeżenie, że większość problemów moralnych obraca się wokół pytania, czy dane zachowanie jest moralnie neutralne, czy też nie, stanowi fakt wyjaśniający wiele współczesnych zakłóceń w komunikacji między różnymi przeciwstawnymi grupami, np. między młodymi i starszymi, białymi i czarnymi, bogatymi i biednymi, między ludźmi Zachodu a pozostałymi itd. Człowiek, który nie zgadza się ze swoimi rodzicami np. w sprawach seksu, nie musi koniecznie bronić niedozwolonych zachowań seksualnych, odrzuca on po prostu pogląd, że seks jest sprawą o charakterze moralnym, twierdzi, że seks jest moralnie neutralny. To wszystko. Człowiek ten niczego w ogóle nie broni. Odrzuca stanowisko ojca — i nic więcej. Większość kontrowersji moralnych, jak zobaczymy, polega na argumentowaniu za i przeciw neutralności moralnej jakiegoś działania.

Jest chyba rzeczą symptomatyczną, że współczesna analiza etyczna pominięła prawie zupełnie sprawę statusu logicznego oraz konsekwencji neutralności moralnej. (Klasyczny utilitaryzm nie może przyswoić sobie pojęcia neutralności, chyba że w sensie trywialnym, np. gdy nie wchodzi w grę znaczące różnice między wartościami użyteczności). W istocie, pewne teorie mają taką postać, że trudno wyobrazić sobie, jak można by zdefiniować neutralność w ich języku. Weźmy np. emotywizm interpretujący niezgodność moralną jako w istocie niezgodność postawy, np. postawy „za” wobec X i postawy „przeciw” wobec X. W moim języku niezgodność taka polega na przeciwstawieniu jednemu stanowisku wobec X innego, np. powiedzeniu, że „X jest dobre”, powiedzenia „X jest złe”. Ale zazwyczaj niezgodność, w odróżnieniu od przeciwstawienia, zawiera zwykle odrzucenie, np. „X jest dobre” kontra „X nie jest dobre”. Jest to różnica między postawą (za lub przeciw) wobec czegoś a brakiem postawy. Nie mam pojęcia, czym mogłoby być to ostatnie w języku emotywisty. Podobne trudności powstają w związku z metateorią preskrytywistyczną i imperatywistyczną: nie uwzględniają one stwierdzeń moralnej neutralności.

Ponieważ, praktycznie biorąc, w ogóle nie dyskutuje się nad statusem

logicznym neutralności moralnej jako takiej, trudno oczekiwać, byśmy mieli natrafić na rozważania nad „logiką” argumentów za neutralnością etyczną, którą nazywam „logiką argumentów negatywnych w etyce”. Dlatego też, chociaż mamy wiele teorii dotyczących tego, jak uzasadniać twierdzenia moralne, nie ma żadnych teorii, podających, jak „ubezasadniać” je lub „argumentować przeciw” nim, tzn. ustalać ich negacje. A jednak, jeśli badamy rodzaje argumentów występujących w faktycznych kontrowersjach moralnych, znajdujemy mnóstwo argumentów negatywnych zmierzających do obalenia danego stanowiska moralnego i ustalenia neutralności moralnej pewnych działań. Jaka postać przybierają takie argumenty?

Zauważamy, że argumenty negatywne w etyce przybierają na ogół postać odrzucenia twierdzeń pozytywnych innych ludzi. W tym sensie są one zazwyczaj *ad hominem*. Powód tego jest oczywisty: mianowicie, powiedzieć, że (1) *S* powinien zrobić *X*, znaczy coś w rodzaju (2) „istnieje racja moralna, by *S* zrobił *X*”. Odrzucenie (1) jest więc równoważne odrzuceniu (2), tzn. powiedzeniu, że nie ma racji moralnej, by *S* zrobił *X*. Wszystko, czego potrzeba, by dowieść, że nie ma racji moralnej, by *S* zrobił *X* (tzn. by dowieść, że *X* jest moralnie neutralne), to wykazać, że rzekoma racja tego, by *S* zrobił *X* w ogóle nie jest żadną racją¹³. Tego właśnie usiłują dowieść argumenty negatywne, np. argumenty relatywistyczne, argumenty wykazujące, że dana opinia opiera się na przesądzie lub jest wyrazem hipokryzji itd.; wszystkie one zmierzają do wykazania, że nie istnieje racja moralna, by dokonywać lub nie dokonywać pewnego czynu.

Negatywne argumenty etyczne są dosyć częste, zawiera je większość kontrowersji moralnych, a ponieważ są one również interesujące same w sobie, należy żałować, że metaetycy nie poświęcili im więcej uwagi. Zaniedbanie tej popularnej formy argumentacji w etyce jest jeszcze jednym przykładem izolacji analizy etycznej od zwykłego życia moralnego.

Uświadomienie sobie faktu, że argumenty negatywne, negacje i stwierdzenia neutralności moralnej są istotnym składnikiem sporów moralnych, pomaga nam zrozumieć, dlaczego interpretacja sporów moralnych jako konfliktów interesu jest tak daleka od prawdy. Jeden z poglądów — można go nazwać poglądem hobbesowskim — głosi, że źródłem kontrowersji są konflikty interesów, a rozstrzyga się je za pomocą kompromisu, pojednania, mediacji i arbitrażu między rzecznikami różnych interesów. Ale argumenty, które przedstawiłem właśnie, opierające się na pojęciu zwykłej negacji moralnej, można traktować jako dowód tezy, że moralność

¹³ W rozumowaniu tym występuje oczywiście błędna przesłanka, mianowicie przesłanka, która głosi, że jeśli dana osoba nie podaje żadnej racji na rzecz tego, że *X* jest słuszne (lub złe), to żadna taka racja nie istnieje. Sądzę, że można dowieść niesłuszności przesłanki tego rodzaju.

nie jest sprawą interesu. Odrzucać bowiem interes to po prostu nie mieć go, podczas gdy odrzucać twierdzenie moralne, to stwierdzać moralną neutralność. Różnice moralne przypominają pod tym względem bardziej różnice intelektualne, manifestujące się np. w sprzecznościach, niż konflikty interesów.

Powinno być rzeczą jasną, że nasze badania metaetyczne są głęboko zaangażowane w pytania z zakresu etyki normatywnej, odpowiedzi bowiem na pytania, które zadaliśmy, mają charakter normatywny, np.: czy moralność jest funkcją interesów? co rozumiemy przez „moralny” w przeciwieństwie do „pozamoralny” (neutralny)? jakie okoliczności trzeba uwzględnić, by wykazać, że coś jest lub nie jest moralne? Są to pytania zarówno moralne, jak też logiczne i nie można ich od siebie oddzielić.

Powróćmy do problemu zgody i niezgody moralnej i zapytajmy: dlaczego filozofowie moralności uznają zgodę moralną za tak cenną, a niezgodę za tak niepożądaną? Czy jest to decyzja etyczna, czy też postulat językowy (lub logiczny)? Dla kogoś zainteresowanego moralnością nie jest to tak dziwne pytanie, jak może się wydawać, napotykamy bowiem nieustannie sytuacje, w których jakaś osoba lub grupa osób usiłuje zmusić innych do uznania i zgody na własne stanowisko moralne, np. za pomocą subtelnej indoktrynacji, przekupstwa lub pogroźek. Dążność do nawracania na własne poglądy moralne jest chorobą endemiczną kultury Zachodu: jeśli jesteśmy X-istami, to wydaje nam się, że każdy inny człowiek powinien być X-istem oraz że mamy prawo i obowiązek uczynić z innych X-istów. Jednakże poza społeczeństwami Zachodu napotykamy bardziej tolerancyjne postawy wobec poglądów moralnych innych ludzi. Ludzie innych kultur nie wykazują zazwyczaj naszej potrzeby do nawracania ani naszego „imperializmu etycznego”.

Istnieją oczywiście praktyczne, polityczne, społeczne i psychiczne korzyści związane ze zgodą moralną i analogiczne szkody związane z niezgodą. Zgoda moralna umożliwia współdziałanie, usuwając konflikty i pozwalając podejmować różne przedsięwzięcia. Moralność traktuje się często, podobnie jak prawo i etykietę, jako mechanizm kontroli społecznej lub — łagodnie mówiąc — jako podstawę powszechnej pomyślności. Ale jeśli ma to być argument, aby dążyć do zgody moralnej, to opiera się on w sposób oczywisty na takiej zasadzie normatywnej, którą ja bym ze względów moralnych zakwestionował. Stabilność społeczna, która wydaje się być celem moralności tego typu, nie jest ani koniecznym, ani wystarczającym warunkiem tworzenia związków moralnych między ludźmi.

Zgoda moralna spełnia oczywiście pewne funkcje psychiczne, a także

społeczne, mianowicie jest wygodna. Może również pełnić funkcję intelektualną, tzn. dawać poczucie pewności. Dowodzi się niekiedy, że im bardziej ludzie zgadzają się w danej kwestii, tym prawdopodobniejsze jest, że są na dobrej drodze. A jednak ani wygoda, ani pewność nie stanowią koniecznego, ani też wystarczającego warunku moralności.

Nadmierne wynoszenie zgody moralnej, które wiąże z wspomnianą wyżej postawą utylitarystyczną, prowadzi wielu filozofów moralności do przeoczenia innych aspektów kontrowersji moralnych, bardziej doniosłych moralnie niż usuwanie kontrowersji. Z moralnego punktu widzenia donioślejsze jest uświadomienie sobie, że kontrowersja moralna wiąże ludzi z sobą jako istoty moralne, jako członków społeczności moralnej. Kiedy bowiem przemawiamy do siebie z różnych stanowisk moralnych, występujemy jako istoty moralne i jesteśmy *eo ipso* zmuszeni do uznawania innych za istoty moralne. W tym sensie kontrowersja moralna jest autonomiczną aktywnością moralną, niezależnie od swej użyteczności lub bezużyteczności.

Traktując niezgodność moralną jako rodzaj relacji międzyosobowej, można stwierdzić, że nasz stosunek do osób nie zgadzających się z nami w kwestiach moralnych może przybierać wiele różnych postaci. Po pierwsze, można dążyć do tego, aby usunąć przeciwieństwa bądź na podstawie dobrze ugruntowanych przesłanek logicznych lub faktycznych, bądź też poprzez mniej rzetelne sposoby. U podstaw tej metody traktowania niezgodności występuje milczące założenie, że jeśli ktoś wie, iż jego stanowisko jest słuszne, uprawniony jest do posługiwania się takimi środkami do eliminacji niezgodności moralnej. Z drugiej strony, można — przeciwnie — reprezentować pełną tolerancję. Można przyjąć zasadę, że każde stanowisko moralne jest równie uprawnione, a więc nikt nie ma prawa rozpraszać lub tłumić poglądów innych, którzy różnią się od niego w kwestiach moralnych. (Stanowisko to nazywa się niekiedy „relatywizmem etycznym”)¹⁴. Istnieją oczywiście trudności praktyczne związane ze stosowaniem tej zasady, wydaje się bowiem rzeczą złą moralnie przystawać na poczynania dotyczące np. spraw życia i śmierci, poczynania jawnie odrażające moralnie (np. nazistowskie obozy koncentracyjne). Istnieją również trudności teoretyczne, związane z zasadą jednakowego uprawnienia jawnie niespójnych stanowisk moralnych, bowiem przyjęcie słuszności innego stanowiska, które neguje słuszność naszego stanowiska, prowadzi po prostu do odrzucenia naszego własnego stanowiska, jakkolwiek mo-

¹⁴ Najlepsze znane sformułowanie stanowiska relatywistycznego przynosi książka R. Benedict, *Wzory kultury* (przekł. polski), Warszawa 1966, rozdz. VIII. Por. również M. Herskovitz, *Cultural Anthropology*, New York, 1955, rozdz. 19.

że pociągać również negację tezy, że nasz oponent ma w ogóle jakieś stanowisko moralne. Aprobujemy tym samym absolutny neutralizm moralny.

Jest rzeczą oczywistą, że oba te podejścia opierają się na tym samym starym założeniu, mianowicie na założeniu, że zgoda jest jedynym możliwym do przyjęcia celem kontrowersji moralnych. Różnią się one tylko o tyle, że pierwsze głosi, iż osiągniemy zgodę tylko wtedy, gdy ty zgodzisz się ze mną, drugie natomiast głosi, że osiągniemy zgodę tylko wtedy, gdy ja zgodzę się z tobą. Z moralnego punktu widzenia oba podejścia nasuwają obiekcje z tej prostej przyczyny, że żadne z nich nie traktuje stron sporu z szacunkiem należnym im jako istotom moralnym.

Jaka jest alternatywa? Jest nią poważne traktowanie stanowiska moralnego drugiej osoby, bez dążności do uchylania lub tłumienia go, a także bez przystawiania na nie wbrew naszemu osądowi. Innymi słowy, musimy podchodzić do kontrowersji moralnych w sposób otwarty i uczciwy. Co to znaczy? Po pierwsze, znaczy to, że musimy dążyć do jak najlepszego zrozumienia stanowiska drugiej osoby, jakie są jej intencje, postawy, racje i konsekwencje. Istotnym składnikiem zrozumienia cudzej postawy jest odpowiedź na pytanie „dlaczego?” Zrozumieć to — znaczy zrozumieć drugiego człowieka jako osobę, a więc odnosić się w pewien sposób do niego. (Być może to właśnie zawiera pojęcie *Verstehen*).

Po drugie, traktowanie poważnie stanowiska drugiej osoby wymaga, byśmy reagowali na nie w jakiś pozytywny sposób, np. przez wyrażanie naszej niezgody i wdawanie się w argumentację na temat danego stanowiska. O to chyba chodzi w popularnym sloganie o „nawiązywaniu dialogu”. Na koniec, jeśli z powodów moralnych uznajemy, że musimy podjąć jakieś działanie praktyczne nie do przyjęcia dla drugiego człowieka, to powinniśmy być gotowi uzasadnić dane stanowisko wobec niego jako osoby¹⁵. (Jest to, z całą pewnością, moralnie właściwy sposób potraktowania ludożercy, który czuje się w obowiązku — z racji uchodzących w jego oczach za moralne — zjadać swoich krewnych. Żadne ze wspomnianych podejść — tłumiące ani tolerancyjne — nie wydaje się stosowne w tym przypadku).

Mam nadzieję, iż wykazałem, że jeśli ujmujemy kontrowersje moralne z moralnego punktu widzenia, to problemy różnic moralnych oraz ich konsekwencje, koncepcja reguł argumentacji moralnej, warunków „rozstrzygnięcia sporów”, „logika etyki” itd., stają się kwestią moralną, a więc

¹⁵ Rozróżnienie między usprawiedliwieniem działania w ogóle a usprawiedliwieniem go wobec konkretnej osoby pochodzi od T. Nagla, *War and Massacre*, „Philosophy and Public Affairs” 1972, vol. 1, nr 2, szczególnie s. 137-138.

przedmiotem etyki normatywnej (w rozszerzonym sensie). Ale są to oczywiście nadal kwestie „logiczne”, podlegające wyjaśnieniu logicznemu na drugim poziomie. Ze względu na dane racje przekonany jestem, że nie można oddzielić etyki normatywnej od pojęciowej analizy pojęć moralnych i języka moralności. Dokładne ustalenie ich szczegółowych związków jest oczywiście długą i skomplikowaną sprawą wymagającą o wiele więcej uwagi niż poświęcono jej dotychczas.

Tłum. Bohdan Chwedeńczuk

Джон Ладд

WZAIMOZAWISIMOSĆ ETYCZNEGO ANALIZA I ETYKI

Предметом статьи является вопрос соотношения между этическим анализом (метаэтикой) и нормативной этикой. Автор пытается доказать, что с логической точки зрения обе эти отрасли не должны быть противопоставляемыми. Факт, что аналитическая метаэтика так мало может сказать на моральные темы, имеет свой источник, прежде всего, в её отделении от нормативной этики. Автор поддаёт критическому анализу современную метаэтику, доказывая, что этический анализ имеет своеобразный характер и потому его нельзя отождествлять с предметом других видов логического анализа. Такие проблемы как этический релятивизм, моральные конфликты, слабая воля не могут быть рассматриваемыми отдельно, ибо они являются элементами данной метаэтической концепции.

John Ladd

THE INTERDEPENDENCE OF ETHICAL ANALYSIS AND ETHICS

This paper is concerned with the interrelationship between ethical analysis (metaethics) and normative ethics. It is argued that the two cannot be divorced logically and that their separation explains in large part why analytical ethical theory has so little of relevance to say to live moral issues. Two of the bases of the prevailing logical separation of the inquiries are examined critically: first, a *de jure* basis in which the separation is defended on theoretical grounds, e.g. by intuitionists, emotivists and prescriptivists, and second, a *de facto* basis in which we find a separation in practice that results from using analytical techniques borrowed from other areas in philosophy (*viz.* epistemology) that are inappropriate for ethics, e.g. by ordinary language philosophers. The prevailing conception of ethical analysis is criticized on the grounds that both the pre-analytical data and the aims of ethical analysis are *sui generis* and not to be compared to the data and aims of the other kinds of logical analysis. Problems like ethical relativism,

moral dilemmas and *akrasia* cannot be analyzed separately, but are part of the given logical and conceptual analysis of ethics.

The second part of the paper focusses on the nature of moral controversy as a moral problem requiring ethical analysis. It is shown that different ethical and analytical preconceptions lead to entirely different analytical results; thus, a utilitarian approach favours quite a different type of analysis from a Kantian approach. It is argued that a Kantian approach is to be preferred to ethical analysis.

ALF ROSS

Idea czystości nauki a nauki społeczne

Wstęp

Powszechnie dziś uznawany postulat czystości nauki zachęca do przemyślenia doniosłego problemu: w jaki sposób nauka zdolna jest kierować ludzkim działaniem. Zamierzam poddać postulat ten interpretacji oraz zastanowić się nad metodologicznymi konsekwencjami, jakie z niego wynikają. Przed przystąpieniem do tego zadania niezbędne jest wskazać kilka zasadniczych założeń, na których będę się opierał. Zaszedłbym zbyt daleko, gdybym próbował przytoczyć racje dla tych założeń; poprzestanę więc na wymienieniu ich w charakterze postulatów.

Jako punkt wyjścia przyjmuję, że w każdym zamierzonym działaniu ludzkim współuczestniczą dwa czynniki: postawy oraz przekonania.

Przez postawy rozumiem te wolitywne i emocjonalne zjawiska świadomości, które są siłą napędową lub siłą motywacyjną wszelkiego świadomego działania. Przejawiają się one jako pary przeciwstawnych typów wyrażanych w takich oto terminach: życzliwość — nieżyczliwość, atrakcja — repulsja, upodobanie — wstręt, aprobata — dezaprobata, miłość — nienawiść, sympatia — antypatia, upodobanie — odraza.

Przez przekonania rozumiem wszelkie sądy dotyczące charakteru rzeczywistości, traktowane jako prawdziwe lub przynajmniej prawdopodobne. Przekonania mogą odnosić się do pojedynczych faktów, ale także do stałych korelacji, do zjawisk życia codziennego oraz do teorii naukowych; w równej mierze do okoliczności minionych, obecnych, jak przyszłych; krótko mówiąc do wszystkiego, o czym można formułować sądy lepiej lub gorzej ugruntowane.

Niechaj prosty przykład uczyni to rozróżnienie jaśniejszym. Decyzja, aby stać się wegetarianinem, może być u mnie wynikiem postawy zmierzającej do zachowania zdrowia oraz przekonania, że jedzenie mięsa jest dla zdrowia szkodliwe.

Z tego, co tu przyjąłem, wynika, że rola wiedzy w dziedzinie działania nigdy nie może polegać na dostarczeniu p o b u d k i dla czynu; siłą motywacyjną jest zawsze postawa. Jednakże gdy istnieje już określony motyw (postawa, interes), wówczas wiedza odpowiednio nakierowuje aktywność wyzwoloną przez motywującą postawę. Wynika również, że rola wiedzy lub nauki nigdy nie może polegać na ustanawianiu kategoriycznych, samo przez się ważnych norm działania, lecz jedynie na formułowaniu hipotetycznych dyrektyw, czyli dyrektyw, które mają walor tylko o tyle, o ile określony, pozaracjonalny motyw (interes, postawa) został zaakceptowany.

Jak łatwo zauważyć, to, co nazywam tu postawą, w zasadzie pokrywa się z tym, co nazywane bywa wartościowaniem (*Werthaltungen*). Jednakże termin ten wydaje mi się zbyt wąski.

Otóż jeżeli chcemy wpłynąć na zachowanie innych ludzi, fakt współwystępowania postaw i przekonań wskazuje na to, że musimy zdecydować się na któryś z dwóch odmiennych zabiegów; będę je nazywać argumentacją i perswazją albo metodą racjonalną i pozaracjonalną.

Przez a r g u m e n t a c j ę rozumiem taką metodę oddziaływania na człowieka, której bezpośrednim zadaniem jest zmiana w sferze jego przekonań. Zmieniając jego obraz rzeczywistości w zakresie spraw związanych z danym praktycznym problemem, mamy nadzieję nakłonić go do tego, aby się w określony sposób zachował.

Przez p e r s w a z j ę rozumiem taką metodę oddziaływania na człowieka, która bezpośrednio zmierza do zmiany w sferze jego postaw. Metoda ta oparta jest na psychologicznym fakcie, że emocje można przekazywać na równi z przekonaniem. Jednakże technika jest w tym przypadku odmienna. Nie polega ona na przekazywaniu twierdzeń, lecz na wykorzystywaniu sugestywności wyrażanych emocji. Podczas gdy komunikowanie przekonań („myśli”) odbywa się zawsze za pomocą języka, przy przekazywaniu emocji korzysta się również z innych środków, takich jak gesty, nastrój, mimika itp.; gdy zaś używamy słów, ich rola jest odmienna niż wtedy, gdy służą komunikowaniu myśli. Nie pełnią one wówczas funkcji symboli, nie odnoszą się do przedmiotów, lecz bezpośrednio wyrażają doznawane emocje. Możemy to również tak określić: słowom przyśluhuje wówczas emocjonalny ładunek, nie zaś opisujące znaczenie.

Idea czystości nauki

Po wprowadzeniu tych wstępnych rozróżnień wracam do podstawowego problemu: jaka rola przypada nauce w kierowaniu ludzkim działaniem? W jaki sposób i w jakiej mierze nauka zdolna jest zalecać, co ludzie powinni uczynić? Odpowiadając na te pytania, będę bronił następującej generalnej zasady. Zadanie nauki może polegać tylko na kierowaniu ludz-

kim działaniem przez racjonalną argumentację, przez wyposa-
żenie działającej osoby w wiedzę pożyteczną dla niej ze względu na re-
prezentowane przez nią postawy. Natomiast perswazja musi się zna-
leźć poza zakresem nauki — obojętne, czy perswazją będzie jawne wyra-
żanie ocen, czy przemycanie ich pod pozorem naukowych prawd lub
przez wykorzystywanie emocjonalnej aktywności wyrazów. Sądzę, że —
ujmując sprawę najogólniej — do tego właśnie sprowadza się idea czys-
tości nauki.

Jednakże charakter tej „zasady” bynajmniej nie jest jasny. Gdy się
mówi o „zadaniu” czegoś lub „funkcji” czegoś, używa się słów, którym
przysługuje zarówno emocjonalno-normatywne, jak i poznawczo-opisowe
znaczenie. Otóż wydaje mi się, że jeśli będziemy głosić tę zasadę jako
naukową prawdę, to narazimy się na ryzyko odstąpienia od samej tej za-
sady, ponieważ posłużymy się perswazją: zajęliśmy stanowisko w kwestii,
do czego sprowadzać się winna rola nauki i przedstawiliśmy swoją własną
ocenę jako coś „prawdziwego” lub „obowiązującego”.

Wedle mego przekonania, w zasadzie tej należy wyróżnić dwa aspek-
ty: twierdzenie oraz moralną ocenę. Jest to twierdzenie o cha-
rakterze semantycznym. Jeśli bowiem przez naukę będziemy
rozumieć systematycznie rozwiniętą i metodycznie sprawdzoną wiedzę, to
będzie sprawą oczywistą, że dla tego, co stanowi wyraz emocjonalnych
postaw, nie znajdzie się miejsca w nauce. Trzeba zaznaczyć, że jak w przy-
padku każdego innego twierdzenia, tak i z tego również nie można wy-
dedukować żadnej dyrektywy postępowania dla ludzi nauki, w szczegól-
ności dyrektywy, że powinni oni zajmować się wyłącznie nauką, powstrzy-
mując się od wyrażania własnych postaw. Chodzi tu jedynie o to, że jeśli
formułują oceny, nie należy tego nazywać uprawianiem nauki, o ile się
ze słowem „nauka” wiąże specyficzne znaczenie.

Zasada ta jest również wyrazem postawy moralnej odnoszącej się do
etyki zawodowej. Wymaga ona w imię uczciwości, aby ludzie nauki, jeśli
zajmują się formułowaniem ocen, możliwie jasno zakreślali granicę mię-
dzy tą swoją działalnością, której może przysługiwać autorytet nauki z jej
obiektywną ważnością i prawdziwością, a tą, której on przysługiwać nie
może. Jeśli tego nie czynią, nadużywają autorytetu nauki, przekazują bo-
wiem jako naukowe swoje własne subiektywne postawy, chociaż nie mają
do tego prawa. Jest to nie tylko samo w sobie nieuczciwe, ale na dłuższą
metę prowadzi także do obniżenia prestiżu i autorytetu nauki.

Tego rodzaju postawa sprawia, że ustalenie semantycznej natury pod-
niesione zostało do rangi moralnego postulatu: treści dzieła, które nie mają
teoretycznego charakteru, nie powinny być nazywane „nauką”, w prze-
ciwnym bowiem razie zatarałaby się granica między obiema dziedzinami.

Głoszę tu doniosłość czystości nauki, traktując tę ideę głównie jako

postulat etyki zawodowej. W tym charakterze nie może ona rościć sobie pretensji do prawdy. Dałem tu wyraz swojej własnej postawie. Jednakże sądzę, że postulat ten — po pewnym namyśle — uzyska powszechną zgodę współczesnych ludzi nauki.

Skoro mamy do czynienia z powszechną zgodą, zdawałoby się, że niewiele więcej da się w tej sprawie powiedzieć. Jednakże idea ta w dalszym ciągu bywa przedmiotem dyskusji, a dzieje się tak dla dwóch powodów: 1) częściowo dlatego, że w praktyce stosowana ona jest niejednolicie, oraz 2) częściowo dlatego, że rozbieżne są przekonania co do metodologicznych konsekwencji, jakie z niej wynikają.

*Trudniej jest przestrzegać czystości w naukach społecznych
niż w naukach przyrodniczych*

Nawiązując do punktu pierwszego, należy stwierdzić, że żądanie czystości jest znacznie trudniej spełniać w naukach społecznych niż w przyrodniczych. Dzieje się tak — jak wiadomo — dlatego, że przedstawiciel nauk społecznych znacznie bardziej niż przyrodnik jest emocjonalnie zaangażowany w przedmiot swoich badań. Sprawy dotyczące ludzi wywołują zazwyczaj najżywsze reakcje emocjonalne. W naukach społecznych badacz w istocie sam jest częścią przedmiotu, którym się zajmuje, jest nim w znacznie większym stopniu niż ktoś studiujący zjawiska przyrody. Z tego powodu trudno jest wyeliminować z nauk społecznych myślenie zgodne z życzeniami oraz czynniki ideologiczne. Gdyby się tak zdarzyło, że jedni matematycy mieliby szczególne upodobanie do kół, inni zaś do kwadratów, pewni fizycy szczególne upodobanie do światła, inni zaś do dźwięku, zapewne i w tych naukach wytworzyłyby się skłonność do wartościujących postaw.

Okoliczności te wyjaśniają, dlaczego nauki społeczne były i są nadal w znacznej mierze niezadowolającą mieszaniną twierdzeń oraz ocen.

Gunnar Myrdal w swoim dziele *Vetenskap och politik i nationalekonomien (Nauka i polityka w ekonomii politycznej)*, które już się stało klasyczne, w znakomity sposób wykazał, że wartościujące czynniki „po cichu” przenikają do najbardziej podstawowych pojęć i konstrukcji w dziedzinie ekonomii. Pojęcie wartości, teoria ceny i zysku, takie idee, jak „publiczne dobro”, „harmonia interesów”, „równowaga” czy „stabilizacja”, twierdzenia o „naturalnym funkcjonowaniu”, „wolności”, „racjonalnym kierownictwie” oraz wiele innych elementarnych składników teoretycznej ekonomii zawierają ukryte założenia wartościujące, które wszakże przedstawiane są jako naukowy i obiektywny opis rzeczywistości. Myrdal wykazał również, że podobnie się dzieje na terenie socjologii.

*Jakie metodologiczne konsekwencje można wysnuć
z idei czystości nauki?*

Drugim powodem, dla którego mimo powszechnego uznania idea czystości nauki pozostaje przedmiotem dyskusji, jest brak zgody co do jej metodologicznych konsekwencji. Czym innym bowiem jest uznać tę ideę abstrakcyjnie, czym innym zaś zastosować ją w naukowej praktyce.

Dobrze się stało, że współcześnie, dzięki większemu zainteresowaniu dla teorii nauki oraz konkretniejszemu podejściu do idei jej czystości, w wielu dziedzinach nauk społecznych powstała silna reakcja przeciwko stagnacji wynikłej na skutek wpływu ocen na teorie. Max Weber był tu pionierem, a wielu innych podążyło za nim. Ostrość reakcji może zapewne wyjaśnić, dlaczego wielu uczonych wysnuło dalej idące konsekwencje metodologiczne z idei czystości nauk, niż to było konieczne i słuszne. Na przykład w dziełach Kelsena, a także innych szwedzkich teoretyków prawa, ponadto zaś w dziełach wielu wybitnych socjologów amerykańskich spotykamy stanowisko, że nauka winna ściśle trzymać się faktów oraz ich teoretycznego wyjaśniania, natomiast nie wolno jej podejmować żadnych prób przekształcania wiedzy teoretycznej w dyrektywy przydatne dla celów praktycznych. Zadanie to należy rzekomo pozostawić działaczom. Głosi się hasło oddzielenia nauki od polityki.

Gunnar Myrdal wykazał w przekonujący sposób, że tak pojęty ideał obiektywności, jakkolwiek się wydaje atrakcyjny, nie zasługuje na przyjęcie. Po pierwsze bowiem nie można go spełnić, po drugie zaś, nawet gdyby został spełniony, uniemożliwiłby wszelkie owocne współdziałanie między teorią i praktyką.

Odnosnie pierwszego punktu, Myrdal wykazuje, że niebezpieczeństwo polega nie tyle na jawnym formułowaniu praktycznych wniosków w oparciu o teorię, co raczej na przemyśnianiu ocen w sposób zamaskowany. Naukowe pojęcia oraz naukowe teorie nie są czymś, co się automatycznie wyłania z chaosu faktów. Tworzenie ich zakłada selekcję, która podyktowana jest określonymi potrzebami oraz pytaniami, na które się poszukuje odpowiedzi. Terminologia w większości przypadków zapożyczona jest z języka potocznego i przysługuje jej piętno emocjonalne. Przedstawiciel nauk społecznych nie jest w stanie uniezależnić się od społecznego środowiska, w którym żyje, i uwolnić swój umysł od wpływu wszelkich czynników emocjonalnych. Iluzją jest dlatego postulat, aby „trzymać się faktów” za wszelką cenę. Postulat taki nie jest jednak wcale konieczną konsekwencją żądania czystości nauki. Wymaganiu temu czynimy zadość już wtedy, gdy zaangażowane postawy wyraźnie ujawniamy jako założone wartości, gdy je wydobywamy na światło dzienne. Formułowane wnioski przybierają wówczas postać hipotetyczno-obiektywną: praktyczne konsekwencje są

wyłożone jako aktualne w wypadku, jeśli pewien zespół postaw został zaakceptowany.

Druga obiekcja Myrdala jest zapewne jeszcze donioślejsza. Otóż jeśli nauka miałaby rzeczywiście powstrzymać się od formułowania wszelkich wniosków praktycznych, to gdzie praktyk miałby znaleźć zasady, na których mógłby oprzeć się w swoim działaniu? Najczęściej wcale by ich nie znalazł. Dla rozwiązania określonych problemów praktycznych trzeba wypracować odpowiednią wiedzę, mając na uwadze te właśnie problemy. Nawet teoretyczne badania należałoby organizować, planować i prowadzić, pamiętając o praktycznych problemach. W przeciwnym razie działacz po prostu nie znajdzie wiedzy, która by mu była przydatna do realizacji jego zamierzeń.

Porównanie z naukami przyrodniczymi.

*Czy jest możliwe rozwinięcie „inżynierii społecznej”,
która byłaby zbliżona do technologii nauk przyrodniczych?*

Zgadzając się ze stanowiskiem Myrdala, chcę sformułować następującą wstępną konkluzję. Idea czystości nauki nie pociąga za sobą metodologicznego wymagania, aby przedstawiciel nauk społecznych powstrzymywał się od wszelkich prób przekształcania wiedzy teoretycznej w przydatne działaczowi zalecenia; wystarczy, aby wyraźnie ujawniał założenia wartościujące, na których się opiera.

Zamierzam obecnie sprawdzić tę wstępną konkluzję przez porównanie z metodologią nauk technicznych lub stosowanych przyrodniczych. Porównanie to rzeczywiście potwierdza pogląd, że teoretyczne badania należy organizować, mając na uwadze określone, wyłożone jasno, hipotetycznie zaakceptowane postawy lub oceny.

Dyscypliny stosowane — takie jak agrotechnika, budownictwo mostów, medycyna — nie składają się wyłącznie z odpowiednio dobranych i uporządkowanych wyników nauk podstawowych; są one odrębnymi naukami, w których podejmuje się prace badawcze ze względu na określone praktyczne zamierzenia. Jest nie do pomyślenia, aby lekarz czerpał swoje wskazówki wprost z nauk podstawowych (chemii, biologii, fizjologii itd.). Medycyna stanowi odrębną naukę w tym sensie, że — chociaż oczywiście opiera się na ogólnej wiedzy z zakresu nauk podstawowych — to przecież na własną rękę bada fakty i docieka między nimi związków, pragnąc uczynić zadość określonej dążności wynikłej z uznania za rzecz ważną, aby zabiegać o zachowanie ludzkiego życia oraz o umacnianie ludzkiego zdrowia. Podobnie fizyka atomowa została zorganizowana ze względu na pewne praktyczne cele, mianowicie ze względu na uznanie,

że jest rzeczą pożądaną, aby wykorzystywać energię atomową — m. in. dla skonstruowania bomby.

Nikomu nie przychodzi na myśl, aby podważać naukową czystość przyrodniczych nauk stosowanych. Uczony nie decyduje tu sam o zamierzonych celach. Przesłanka wartościująca, która wyznacza jego badanie, nie jest wyrazem jego własnej postawy. Fizyk atomowy nie musi sam afirmować wartości produkowania bomby atomowej; tak samo medyk nie musi mieć osobistego stosunku uczuciowego do zachowania i przedłużania ludzkiego życia. Ich poczynania mają charakter obiektywny i warunkowy: skoro postawione są takie a takie cele, to wypracowuje się stosowną do ich realizacji wiedzę. Uczony zatem po prostu hipotetycznie przyjmuje wyznaczone cele. Agrotechnika czerpie swe motywy z faktu, że ludzie zajmują się rolnictwem i że chcą mieć jak największe plony; inżynieria — z dążności do rozwiązywania rozmaitych problemów technicznych itp. Nie jest oczywiście rzeczą niemożliwą zbudowanie nauki stosowanej zajmującej się problemami konstrukcji szklanych piramid. Nie zbudowano jej dotąd po prostu dlatego, że nie ma na nią zapotrzebowania; byłaby ona pozbawiona praktycznej doniosłości.

Czy zarysowane tu metodologiczne stanowisko może mieć walor również w naukach społecznych?

Nasuwa się teraz pytanie, czy zarysowane tu metodologiczne stanowisko może mieć walor również w naukach społecznych? Oznaczałoby to, że przedstawiciel tych nauk w ten sam pozaosobisty sposób hipotetycznie akceptuje wartościujące postawy, jakie są reprezentowane w kręgach osób kierujących społecznym życiem, czyli tak samo, jak specjalista z dziedziny stosowanych nauk przyrodniczych, stawia do dyspozycji swoją wiedzę określonym zamierzeniom, nie zajmując postawy wobec tych zamierzeń.

Sądzę, że w zasadzie na pytanie to należy odpowiedzieć twierdząco, chociaż pewne istotne różnice sprawiają, że marzenie wielu osób, aby nauki społeczne pewnego dnia rozwinęły się w „inżynierię społeczną”, musi pozostać jedynie marzeniem. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że to, co jest możliwe w stosowanych naukach przyrodniczych — mianowicie podporządkowanie ich dość zgodnym uznawanym celom, takim jak podniesienie plonów, skonstruowanie bomby atomowej czy budowanie mostów — nie jest możliwe w stosowanych naukach społecznych. W życiu społecznym nie istnieje nic takiego, jak jeden względnie prosty cel, a próby wskazania go w postaci „społecznego dobra”, „społecznego zdrowia” itp. nie rozwiązują sprawy. Polityk ma do czynienia zawsze z wie-

łością dóbr, które nie tworzą systemu, lecz konglomerat. Wszelka analiza sytuacji ujawnia wielość pragnień będących wyrazem nie tylko odmiennych interesów odmiennych grup społecznych, ale także różnorodności życzeń i potrzeb w ramach jednej grupy. Nie ma pojedynczej „potrzeby społecznej” ani prostego „politycznego celu”, które by można było określić i wyizolować w ten sam sposób, jak cele techniczne. Zadanie polityka polega zawsze na integracji, na harmonizowaniu niewspółmiernych względów. Istnieją problemy dystrybucji dóbr, racje ekonomiczne, polityka partii i strategia wojskowa, względy zatrudnienia, inflacji, równowagi rynkowej itd., są cele bliskie i dalekoterminowe, są kulturalne i społeczne potrzeby, istnieje pragnienie bezpieczeństwa w polityce zagranicznej — wszystko razem odzwierciedla mnogość celów, które należy wziąć pod uwagę i uzgodnić. Rozstrzygnięcie polityka ma dlatego zawsze charakter decyzji, a nie rozwiązania analogicznego do rozwiązań technicznych problemów.

Ponadto postawy odnoszące się do życia społecznego są zazwyczaj niejasne, mało sprecyzowane, nieokreślone. Jak już wspomniałem, nasze dążenia pozostają w związku z naszymi przekonaniem. Jeśli — jak to ma miejsce w przypadku niesłuchanie skomplikowanych społecznych powiązań — przekonaniom brak pewności, także postawy nie są stanowcze. Zdarza się, że nie znamy dość dobrze sytuacji społecznej lub zależności między zjawiskami, aby stanowczo określić, czego byśmy chcieli. Nikt nie stawiał pełnego zatrudnienia jako celu społecznych zabiegów tak długo, jak długo kryzysy ekonomiczne traktowane były jako nieuchronne zjawisko przyrody. Z tego względu wiedza wykracza tutaj poza rolę czysto techniczną. Oprzeć się na niej można przy wyznaczaniu samych celów; pomaga ona doprecyzować zadania przez korekturę i uzupełnienie odpowiednich przekonań; pozwala wskazać te społeczne dążenia, jakie by zostały postawione, gdyby osoby dysponujące władzą miały bardziej adekwatny obraz faktycznego stanu rzeczy.

Wymienione przeze mnie różnice wyjaśniają, dlaczego technologia społeczna musi zaczynać, jak również kończyć się inaczej, niż to jest w przypadku nauk przyrodniczych.

Musi zaczynać się inaczej, ponieważ nie znajduje warunków, aby działać tak samo stanowczo i klarownie, jak to czyni technologia przyrodnicza. Dlatego pierwszym krokiem musi być stwierdzenie, jakie postawy faktycznie wyrażają się w zainteresowaniach, sympatiach, aspiracjach oraz ideologiach grup kierujących życiem społecznym. Nie jest to jednak niczym więcej, jak tylko zebraniem surowego materiału, który wymaga teraz opracowania. Trzeba zbadać, czy poszczególne dążenia są wzajemnie zgodne, ewentualnie żądać ich uzgodnienia. Trzeba sprawdzić, czy nie są one oparte na nieadekwatnej koncepcji rzeczywistości i czy nie wy-

magają korektury w świetle wiedzy pełniejszej i lepiej ugruntowanej. Dopiero teraz przedstawiciel nauk społecznych dochodzi do punktu, w którym może przedłożyć swoje hipotetyczne przesłanki, listę społecznych celów i względów, które będą decydować o rodzaju jego badań i o sformułowaniu praktycznych konkluzji. Chociaż problemy tak zarysowane można w zasadzie postawić i rozwiązać w sposób obiektywny, naukowy, to jednak trzeba zdawać sobie sprawę z ogromnych związanych z tym trudności, tak że w praktyce trudno uniknąć, aby osobiste skłonności i preferencje nie odgrywały jakiejś roli w wypracowywaniu owego zespołu celów. Wartościujące przesłanki społecznej technologii z trudem poddają się takiej samej obiektywizacji, jak to ma miejsce w różnych dziedzinach technologii przyrodniczej. Trudno będzie w społecznym technologu całkowicie zagłuszyć społecznego reformatora.

Zapewne jeszcze ważniejsze jest, aby sobie uświadomić, że społeczna technologia musi również kończyć się inaczej: jej orzeczenia nie mogą mieć tak samo racjonalnie rozstrzygającego charakteru, tzn. nie mogą dać bezspornie aprobowanych rozwiązań problemów dotyczących działania. Nie mam w tej chwili na myśli niedoskonałości wiedzy spowodowanej obecnymi lukami w rozwoju nauk społecznych. Wskazywana tu przeze mnie trudność ma charakter zasadniczy i będzie istniała nawet w przypadku posiadania najbardziej kompletnej znajomości zjawisk i mechanizmów społecznego życia. Decydującym czynnikiem jest bowiem fakt wielości rozmaitych względów. Nigdy nie będzie można wypracować technicznych instrukcji odnośnie pełnego zatrudnienia w ten sam sposób, jak jest wypracowany przepis na produkowanie bomb atomowych. Problemu zatrudnienia nie można wyizolować z całego społecznego kontekstu, w którym interwencja ma być dokonana. Sposób interwencji będzie się zmieniał zależnie od sytuacji i będzie podlegał ocenie w zespole wielu różnych czynników, a nie po prostu z uwagi na jego przydatność w zwalczaniu bezrobocia. Nawet po najbardziej kompletnym nagromadzeniu faktów i korelacji pozostanie jeszcze miejsce dla pewnego pozaracjonalnego aktu: rozpatrzenie i wyważenie wszystkich zaangażowanych względów kończyć się bowiem musi decyzją. Społeczna technologia nie może zaoferować takich rozwiązań, które by były w świetle postawionych celów oraz posiadanej wiedzy technicznej bezsporne.

W związku z tym powstaje pewien metodologiczny problem, mianowicie czy przedstawiciel nauk społecznych uprawniony jest do tego pozaracjonalnego aktu, do decyzji kończącej wyważanie różnych racji, czy też winien poprzestać na przedstawieniu swoich kalkulacji, zaś działaczowi pozostawić wyciągnięcie praktycznych konkluzji. (Problem ten jest żywy we współczesnych dyskusjach na temat metodologii prawniczej).

Jest rzeczą jasną, że postępowanie, o którym mowa, nie ma charak-

teru naukowego. Jednakże, jak już wspomniałem poprzednio, nie możemy z idei czystości nauki wysnuć postulatu, aby uczony nie wyrażał swego oceniającego stanowiska. Trzeba tylko bardzo mocno podkreślić, że nie będzie on wtedy działał jako człowiek nauki. Z drugiej strony istnieją racje, aby sądzić, że owo wyważanie względów dokonane przez uczonego może w wielu wypadkach być dla praktyka ogromnie pożyteczne. Odbywa się ono na podstawie bezpośredniej i pełnej znajomości odnośnych faktów oraz związków między nimi. Samo tylko przekazanie informacji raczej nie da działaczowi takiej samej orientacji co do różnych czynników oraz możliwości, jaką posiada osoba bezpośrednio z nimi obznajmiona. Uświadommy sobie analogiczny stosunek między lekarzem a pacjentem. Gdy zachodzi konieczność podjęcia decyzji, czy zastosować zabiegi lecznicze, czy chirurgiczne, to chociaż wyważenie różnych względów za i przeciw samo w sobie nie jest teoretycznym problemem, lekarz da pacjentowi zupełnie określoną radę i jego opinia zazwyczaj odczuwana będzie jako wiążąca dla pacjenta, ponieważ pacjent wie, że lekarz może lepiej niż on sam ocenić alternatywy, mając na względzie jego dobro. Wyważenie alternatyw może jednak oczywiście być tak trudne, że lekarz będzie wolał udzielić pacjentowi jak najdokładniejszych informacji i jemu pozostawić decyzję.

Z tego względu uważam, że jest zgodne z ideą czystości nauki, a ponadto jest wskazane, aby uczony sam również zdobywał się na zajęcie stanowiska i przedstawiał jego wynik w postaci dyrektyw dla działacza. Jednakże takie instrukcje nie mogą uwolnić działacza od podjęcia ostatecznej decyzji na własną rękę ani od końcowej odpowiedzialności. Aby ten wywód uczynić jaśniejszym, powrócę do przykładu lekarza i pacjenta. Udzielając wskazówek, lekarz opiera się na generalnym uznaniu wartości życia i zdrowia oraz na swojej specjalistycznej wiedzy zawodowej. Dla pacjenta wszakże mogą istnieć jeszcze jakieś względy i okoliczności, które będą współdecydujące. Podobnie dyrektywy praktycznej ekonomii są wynikiem przewidywanej znajomości gospodarczych zjawisk oraz ich powiązań, a przecież może się zdarzyć, że odpowiedzialny polityk będzie musiał liczyć się również z jakimiś innymi względami, np. ze strategią militarną lub partyjną taktyką.

Przykłady te można uogólnić w następujący sposób. Odpowiedzialny praktyk postawiony wobec konkretnej sytuacji bierze pod uwagę wszystkie dobra i liczy się ze wszystkimi względami, które są istotne w danych okolicznościach. Jego postępowanie jest integrujące. Teoretyk natomiast nigdy w tym samym stopniu nie znajduje się *in medias res*. Jego hipotetyczne przesłanki normatywne są wyidealizowane i uproszczone. Czynniki,

z którymi się liczy, są ograniczone do pola widzenia specyficznego dla jego zawodu, obserwacje odbywają się w abstrakcji, a praktyczne konkluzje mają charakter jednostronny.

Sytuacja ta wyjaśnia, dlaczego nawet wszyscy eksperci świata łącznie nie zastąpiliby polityka w jego doniosłych funkcjach. Przypada mu swoiste zadanie integrowania zróżnicowanych programów całego zespołu ekspertów. Ekspert jest i musi być zawodowo jednooki. Politykowi przydałaby się nawet druga para oczu. Przekonanie Platona, że uczeni powołani są do kierowania państwem, oparte jest na błędnej intelektualistycznej idei, że właściwy czyn jest wyłącznie sprawą właściwej wiedzy. Obecnie w Stanach Zjednoczonych idea ta odżyła w marzeniach o naukach społecznych, które pewnego pięknego dnia osiągną taki szczyt doskonałości, że uczeni-socjologowie będą rządzić państwem z taką samą praktyczną skutecznością, jaką przejawiają ich koledzy-technicy, gdy budują fabrykę samochodów. Ale — jak już stwierdziłem — musi to nieuchronnie pozostać marzeniem.

Podsumowanie

Podsumowując, pragnę wymienić szereg tez, których broniłem w tym artykule:

1. Rola wiedzy w sferze działania nigdy nie polega na motywowaniu czynu. Motywującą siłą jest zawsze postawa. Gdy jednak dany jest określony motyw, wiedza może wyznaczać kierunek działania.

2. Rola poznania nigdy nie polega na formułowaniu kategorycznych lub samo przez się ważnych norm postępowania, lecz tylko hipotetycznych dyrektyw.

3. Ideę czystości nauki należy interpretować częściowo jako twierdzenie opisowe o charakterze semantycznym, częściowo zaś jako moralny postulat. Nie zabrania ona uczonemu zajęcia stanowiska i wyrażenia oceniającej opinii, wymaga jedynie, aby czyniąc to, sam jasno rozumiał i uświadamiał innym, że przekroczył zakres nauki i prawdy.

4. Trudniej jest spełniać postulat czystości nauki w naukach społecznych niż przyrodniczych.

5. Metodologiczna konsekwencja, jaką można wysnuć z idei czystości nauki, polega nie na tym, że uczony winien ściśle trzymać się faktów, powstrzymując się od wszelkich praktycznych wskazówek, lecz że winien ujawniać założone przez siebie oceny.

6. Jeśli uczony pragnie wywierać wpływ, akceptowane przez niego

hipotetycznie cele muszą być w zgodzie z celami, jakie wysuwają kręgi osób obdarzonych w społeczeństwie władzą¹.

7. Nie jest możliwe opracowanie takiej samej technologii społecznej, jak technologia przyrodnicza. Życie społeczne wymaga integrowania wielu konfliktowych wartości oraz dokonywania wyboru między wieloma niewspółmiernymi celami i względami.

8. Społeczna technologia zawsze wymaga pozaracjonalnego aktu, w którym na mocy decyzji dochodzi do integracji konkurujących ze sobą względów.

9. Nie ma powodu, aby powstrzymywać przedstawiciela nauk społecznych od takiego aktu; nie uwalnia to jednak polityka od końcowej odpowiedzialności. Ekspersi różnicują, odpowiedzialny polityk integruje. To też nawet eksperci całego świata nie sprawią, że polityk stanie się niepotrzebny.

Tłum. Ija Lazari-Pawłowska

Альф Росс

ИДЕЯ «ЧИСТОТЫ НАУКИ» И ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ

Могивирующей силой в области человеческой деятельности, утверждает автор, является не знание, но позиция. Идея чистоты науки не запрещает учёному выражать свои собственные оценки. Но в то же время должен понимать, что отстаивающие им позиции выходят за сферу научных утверждений. Это обязан разъяснять также другим. Между общественной и естественной технологиями существует принципиальная разница, источником которой является факт, что общественная жизнь нуждается в постоянном выборе между конфликтными ценностями. Политик хорошо делает если учитывает мнение экспертов, но ответственность за принимаемые им решения ложится только на него.

¹ Jak wynika z moich wywodów, twierdzenie to odnosi się do uczonego-socjologa jako takiego, do jego działalności za pomocą środków racjonalnej argumentacji opartej na naukowym poznaniu. Oczywiście może się zdarzyć, że uczoney będzie pragnął przede wszystkim zmienić dominujące w społeczeństwie postawy. Wtedy będzie on jednak działał nie jako uczoney, lecz będzie podejmował zabiegi perswazyjne jako reformator, rewolucjonista lub prorok.

Alf Ross

THE IDEA OF PURITY OF SCIENCE AND THE SOCIAL SCIENCES

The author finds attitude rather than belief to be motivating force in human actions. The idea of purity of science does not forbid the scientist to express his personal judgments; what it does is to demand that he should himself realize that in doing so he trespasses the limits of science and, moreover, that he should make others realize it. The essential difference between social engineering and technology is that in social life it is steadily necessary to choose from among conflicting values. A politician acts rightly when he listens to the opinions of experts but still he is the one who bears the ultimate responsibility for the decisions he makes.

ABRAHAM EDEL

Miejsce wiedzy empirycznej w etyce

Problem, którym zamierzam się tu zająć, został sformułowany następująco: „Jakie znaczenie ma rozwój wiedzy empirycznej dla etyki normatywnej?”

Jeśli przyjmiemy, że pojęcie etyki normatywnej jest dostatecznie zrozumiałe i nie wymaga dalszych wyjaśnień (są to, najogólniej rzecz biorąc, sądy oceniające, jak również stwierdzające pewną powinność), to w dalszym ciągu pozostaje problem, co to znaczy „rozwój wiedzy empirycznej”. Koncepcje tego, co „empiryczne”, zmieniały się w różnych epokach filozoficznych, ponieważ różne kierunki zaostrzały bądź łagodziły granice między tym, co empiryczne i nieempiryczne. Porównajmy np. tradycję Platona i Hume'a. W pierwszej z nich „empiria” to dziedzina zmysłów i pamięci oraz dokonanych w oparciu o nie uogólnień, których Platon nie ceni, traktując je tylko jako wiarę; dziedzinie tej Platon ostro przeciwstawia rozum oraz wiedzę racjonalną. (Echem tego jest spotykane do dziś użycie słowa „empiryczny” w znaczeniu „fragmentaryczny, izolowany, powierzchowny” w przeciwieństwie do tego, co systematycznie uporządkowane i teoretycznie uzasadnione; spotyka się je zwłaszcza w literaturze medycznej). Ale ponieważ Platon umieścił etykę na szczycie skali poznania — jako ujmującą samą ideę dobra — nie przeciwstawiał on wiedzy etyce, lecz wyłączył obie te dziedziny z empirii. Z drugiej zaś strony, tradycja Hume'a — będąca ukoronowaniem wielkich ataków XVII- i XVIII-wiecznego empiryzmu na czysty racjonalizm, który za podstawę poznania uznawał intuicyjne dane i oczywiste idee — opiera się na przekonaniu, że cała wiedza naukowa, niezależnie od stopnia jej abstrakcji i usystematyzowania, ma charakter empiryczny. Tradycja ta zalicza do tej samej klasy zarówno zwykłe przekonania empiryczne, jak też ten rodzaj poznania rozumowego, który nazwalibyśmy obecnie indukcyjną wiedzą o świecie. W tym właśnie sensie współcześni teoretycy nauki nazywają wiedzę empiryczną wiedzę gromadzoną przez najróżniejsze dyscypliny szczegółowe —

nauki społeczne i historyczne, a także fizykę i biologię. Pouczający jest pod tym względem przykład fizyki teoretycznej — systemu najbardziej sformalizowanego. Okazuje się więc, że gdyby przetrwała bez zmiany Platońska zgodność między poznaniem i etyką, a odrzucona została tylko jego dychotomia między poznaniem a wiedzą empiryczną, nie byłoby dziś filozoficznego problemu dotyczącego miejsca wiedzy empirycznej w etyce.

Tak się jednak nie stało. Ledwie Hume przewyciężył Platońską dychotomię poznania i doświadczenia ustanawiając empiryczne pochodzenie naszej wiedzy o świecie, a już stworzył nową przepaść między poznaniem a etyką. Tak się przynajmniej zwykle interpretuje wprowadzone przez niego rozróżnienie między tym, „co jest”, a tym, co „być powinno”, a także jego tezę, że rozum jest niewolnikiem namiętności. (Zwróćmy uwagę, że ów domniemany twórca rozłamu między „faktem” a „powinnością” utrzymywał, że rozum nie tylko jest, lecz również powinien być niewolnikiem namiętności). Aby zrozumieć to nowe ograniczenie rozumu, będziemy musieli później przyjrzeć się funkcjom, jakie ma on w tej relacji pełnić. Niezależnie jednak od intencji i znaczenia, jakie sprawom tym przypisywał sam Hume, w późniejszych swoich dziejach metaetyka powoływała się na niego, gdy ograniczała doniosłość wiedzy empirycznej dla etyki.

Współcześnie zasadniczym problemem dotyczącym miejsca wiedzy empirycznej w etyce jest określenie historycznego kontekstu, w którym nastąpiło oddzielenie wiedzy empirycznej (nauki) od etyki. Wszelkie swoiste dla współczesnej teorii etycznej spory metaetyczne są odzwierciedleniem przemian historycznych, w których — mimo gwałtownego rozwoju nauki i ogromnego wpływu zmieniających się instytucji społeczno-ekonomicznych na charakter ludzkiego życia — moralność zachowała treści i organizacyjne formy dawnego stylu życia. Gdyby więc w związku z tym problem nasz potraktować jako problem społeczny i moralny, to należałoby rozważyć kwestię przebudowy moralności, jakiej wymagają owe historyczne przemiany, które dokonały się w całości życia ludzkiego na naszym globie. Jednakże problem został tu postawiony jako metaetyczny i trzeba go poddać metaetycznej analizie. Chciałbym więc przytoczyć kilka racji — niestety zaledwie szkicowo, ze względu na ograniczone ramy artykułu — na rzecz następujących tez:

1. Rozważany współcześnie problem znaczenia wiedzy empirycznej dla etyki normatywnej jest filozoficznym odzwierciedleniem zbieżności Kantowskiego rozdzielenia nauki i etyki, fenomenologicznego oderwania treści świadomości od kontekstu świadomości i XX-wiecznego pozytywizmu, absolutyzującego przeciwstawność logiki, wiedzy empirycznej i wartościowania.

2. Ani w wynikających stąd (p. 1) konsekwencjach, ani w samych

trzech wymienionych tu zbieżnych koncepcjach nie mamy do czynienia z ustalonymi filozoficznymi prawdami na temat stosunku między etyką a empirią, lecz jedynie z intelektualnym programem ich rozdzielenia.

3. Program ten stanowi ogromny XX-wieczny eksperyment intelektualny, który zakończył się fiaskiem zarówno w teorii, jak w praktyce.

4. U podstaw tego programu znajduje się szereg konstrukcji i teorii psychologicznych, które już dawno zostały przez naukę odrzucone.

5. Przeciwny program dotyczący wzajemnego stosunku między etyką a nauką zasługuje na równie intensywne dociekania filozoficzne. Program ten ma większe szanse powodzenia, ponieważ: a) jest on zgodny z lepiej ugruntowanymi kierunkami psychologii; b) jest w większym stopniu dostosowany do problemów moralnych współczesności. Wszystko to stanowi wielkie zadanie, które tutaj mogę jednak przedstawić tylko w zarysie.

Filozoficzne tło problemu

Filozofia Kanta jest głównym i powszechnie znanym źródłem poglądu, w myśl którego powinność moralna w sensie ścisłym nie zawiera składników empirycznych, lecz jest logicznie ustanowioną powinnością kategoryczną. Powiązanie dziedziny moralności ze światem noumenów, dziedziny zaś nauki ze światem fenomenów było dowodem świadomego zamiaru uniezależnienia moralności (a tym samym religii) od nauki. Podstawą argumentacji Kanta było twierdzenie, że nauka zakłada przyczynowość, moralność zaś — wolność wyboru („powinien” implikuje, że można postąpić inaczej). Później, w miarę rozwoju filozofii, problem determinizmu i indeterminizmu został sformułowany inaczej, upadły lub zostały istotnie osłabione ostre antynomie Kanta i analiza filozoficzna ujawniła wewnętrzną złożoność sądu „Mogłem postąpić inaczej”¹. Kantowski postulat wolności jest jednak w dalszym ciągu kruchą podstawą bezwzględnego oddzielenia etyki od empirii.

Zdaniem XX-wiecznych fenomenologów (np. N. Hartmanna) oraz przedstawicieli filozofii analitycznej (np. G. E. Moore'a), wartość — tzn. wartość sama w sobie lub powinność — jest swoistą cechą ujawnianą w polu świadomej jaźni (*conscious awareness*)². W *Zasadach etyki*, fundamentalnym traktacie anglo-amerykańskiej etyki analitycznej, Moore twierdzi, że wartość jest pewną cechą nienaturalną, zależną, lecz niesprowadzalną do naturalnych czy deskryptywnych cech ocenianego przedmiotu.

¹ Por. np. G. E. Moore, *Ethics*, New York 1912, rozdz. VI, oraz J. L. Austin, *Ifs and Cans*, w jego *Philosophical Papers*, Oxford at the Clarendon Press 1961.

² N. Hartmann, *Ethics*, tłum. ang. S. Coit, New York 1932; G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1903.

Podobnie sądzą fenomenologowie: dziedzina wartości jest całkowicie niezależna od rzeczywistości metafizycznej i zmysłowej. Powstawanie tego typu teorii jest wynikiem zawężenia uwagi wyłącznie do sfery jakości danych w doświadczeniu świadomym (*conscious experience*) oraz różnic wykrywanych w polu świadomości. Nauka zaś, podobnie jak metafizyka, zajmuje się sądami wyższego rzędu, dotyczącymi kontekstów, w jakich występują w tym polu jakości, jak również składnikami warunków ich występowania. Podstawowym założeniem tych teorii jest teza o pierwotności pola świadomości jawnej, niezależnie od tego, czy nazywa się to realizmem, czy idealizmem.

W metodologii pozytywizmu XX wieku rozróżnia się logikę, wiedzę empiryczną i wartościowanie. Do pierwszej z tych dziedzin należą twierdzenia matematyki i logiki, które mają charakter aprioryczny, lecz są puste. Natomiast nauki doświadczalne, oparte na teorii znaczenia rozumianej jako zasada empirycznej weryfikacji twierdzeń, są najlepszym przykładem wiedzy drugiego rodzaju. Wartościowanie zaś interpretowane jest w kategoriach emotywnych, wolicjonalnych lub performatywnych. O tym wszystkim informuje nas filozoficzna analiza języka tych dziedzin.

Z punktu widzenia rozważanego przez nas problemu wszystkie te stanowiska — kantowskie, analityczno-fenomenologiczne i logiczno-pozytywistyczne — mają pewną cechę wspólną: jest nią ostre przeciwstawienie empirii i wartościowania. Niezależnie bowiem, czy jest to wynikiem akceptacji postulatów Kanta, analizy fenomenologicznej lub językowej, wszędzie zgodnie podkreśla się istnienie przepaści między opisem i wartościowaniem. To właśnie sprawia, że problem stosunku opisu do wartościowania nie jest odczuwany jako problem zwyczajny, jak np. zależność między ruchem cząsteczek a przekształceniami jakościowymi, zależność między wiatrem i deszczem czy zależność między bezpieczeństwem społecznym a nadzieją i zwątpieniem, miłością a szczęściem. Wszystkie te kwestie wymagają bowiem zarówno analizy pojęciowej, jak i badań empirycznych.

Nie prawda filozoficzna, lecz ambitny program intelektualny

Filozofowie rzadko proponują jedynie programy; zwykle miast tego wprowadzają ostre rozróżnienia, uznając je za prawdy o świecie, poznaniu i człowieku. Mówią np., że istnieje różnica między tym, co boskie, a tym, co ludzkie, między materią a duchem, rzeczą jednostkową i powszechnikiem, faktami i wartościami. Jeśli jednak natrafiają na trudne do przebycia granice (i rozległe pogranicza), uważają to za trudności w zastosowaniu swych rozróżnień, a nie za sprawdzian ich słuszności. Rzadko przyznają, że podział na rzeczy boskie i ludzkie, ducha i materię, rzeczy jed-

nostkowe i powszechniki, fakty i wartości — to jedynie pewne postulaty terminologiczne, których przydatność do różnych celów i w różnych dziedzinach ma być dopiero sprawdzona. Na ogół jednak postulaty ich nie są jawnie dogmatyczne; lecz stanowią raczej element pewnej struktury pojęciowej, zawierającej nie tylko pojęcia, lecz także uznane zasady oraz problemy, które dzięki niej mają być rozwiązane.

Kant nie pytał, czy w etyce występują składniki czysto formalne i nie-empiryczne. Twierdził, że występują, lecz ich istnienie było zapoznawane. Nie miał też wątpliwości co do tego, że w etyce można ostro oddzielić elementy formalne i materialne. Nie dostrzegł jednak alternatywnej możliwości, sugerującej, że to, co uważał za element formalny, może być czasem po prostu wybranym, swoiście funkcjonującym fragmentem zbioru składników materialnych. Przedstawił też program wydzielenia z sądów moralnych składników nieempirycznych, czysto formalnych. Znalazł je — jak wiadomo — w imperatywie kategorycznym, ale zaabsorbowany tym odkryciem, dociekając jak jest to możliwe, nigdy nie doprowadził tego programu do końca. Jego późniejsi krytycy musieli więc zastanawiać się, czy program ten miał dostarczyć wskazówek do podejmowania konkretnych, jednostkowych decyzji moralnych, czy też jedynie do formułowania praw ogólnych; czy miał umożliwić odkrywanie tych praw, czy tylko ich weryfikowanie oraz czy za pomocą tej metody można je tylko odrzucić, czy także potwierdzać itd. Być może sądził, że — podobnie jak Newton — odkrył prawa ruchu i podał jedynie kilka ich zastosowań, pozostawiając późniejszym pokoleniom sprawdzenie teorii w odniesieniu do wszystkich konkretnych zjawisk występujących w świecie. Późniejsze zastosowania tych praw pełniłyby rolę sprawdzianów i byłyby podstawą dalszego pogłębiania lub odrzucania pierwotnych odkryć. Musimy uczciwie przyznać, że Kant próbował zastosować swoją metodę w dziedzinie prawa i w teorii cnót, ale nie udało mu się uczynić tego ani dostatecznie szeroko, ani skutecznie.

Dla nurtu fenomenologiczno-analitycznego najbardziej reprezentatywna jest metoda stosowana przez Moore'a w *Principia Ethica*. Twierdzi on tam dogmatycznie, że istnieje tylko jedna prosta idea etyczna: dobro, czyli wartość wewnętrzna. Idea ta jest niedefiniowalna, a sądy o dobru — oczywiste. Nie powiedział jednak, że miał już gotowy program sprawdzania wszystkich pojęć etycznych do tego właśnie terminu i mniemał, że jeśli będziemy postępować zgodnie z jego zaleceniami, to zadania etyki staną się jaśniejsze i łatwiejsze do spełnienia. Stosując tę definicyjną metodę, Moore zamierzał wyjaśnić również inne kategorie etyczne, ale ani jej nie uzasadnił, ani też nie uwzględnił innych, alternatywnych możliwości. Tak więc „dobry jako środek” tłumaczył jako „środek do tego, co jest wewnętrznie dobre”; „dobry jako część” — jako „część wewnętrznie

dobrej całości”; „dobry dla mnie” jako „posiadanie przeze mnie tego jest wewnętrznie dobre”; „powinien” i „słuszny” jako „przysparzający największej sumy dobra wewnętrznego w świecie” itd. Gdy proponowany przezeń sposób przekładu okazywał się niezgodny z twierdzeniami innych teorii, Moore stwierdzał, że są wewnętrznie sprzeczne lub pozbawione sensu.

Gdyby program Moore’a przyczyniał się do lepszego rozwiązania tradycyjnych problemów moralnych lub dostarczał wskazówek do wydawania właściwych ocen moralnych, byłyby to niewątpliwe racje na rzecz jego uznania. Rzecz ma się jednak wprost przeciwnie. Moore ma trudności z analizą porównywania wartości (zrobił tu zresztą bardzo niewiele), a nadto uważa, że jego teoria nie ma najmniejszego wpływu na określenie kierunków przekształcenia istniejącej moralności, wskutek czego zaleca konformizm moralny itd.

Etyka fenomenologiczna, ogólnie rzecz biorąc, również ogranicza się do badania idei moralnych i nie daje żadnych skutecznych wskazówek w sprawie właściwego kierowania postępowaniem. Z powodu kilku niepowodzeń nie powinniśmy oczywiście rezygnować z jej programu wydzielenia wartości wewnętrznych z materiału empirycznego; metodę tę można bowiem zawsze rewidować i udoskonalać; trzeba ją jednak traktować po prostu jako jedną z wielu możliwych metod badawczych. Gdyby teoretycy rolnictwa zatrzymali się na poziomie motyki i sochy, a nadto głosili, że ziemię należy uprawiać przy użyciu wyłącznie tych narzędzi, nie byliśmy zdziwieni, gdyby ludzie porzucili tego rodzaju „rolnictwo” na rzecz stosowania zmechanizowanych metod uprawy. Jeśli więc w podobny sposób postąpi się w etyce i — w rozważaniach metaetycznych — ograniczy się ją tak, że nie będzie w stanie dostarczyć skutecznych wskazówek postępowania, to jej zadania przejmą inne dyscypliny (np. prawo, instytucje ekonomiczne, religijne, wojskowe itp.). Polityka i moralność — zwłaszcza na poziomie teorii — nie nauczyły się dotychczas odróżniać dogmatów od programów. Partia polityczna sprawująca władzę nigdy nie kwestionuje własnych zasad, a jeśli za swe niepowodzenia nie może obwinić opozycji ani znaleźć innych kozłów ofiarnych, uskarża się na ogólną niewspółmierność kondycji ludzkiej. A więc zarówno moralność, jak i polityka mogą posługiwać się „zieloną rewolucją”.

A jak wygląda sprawa pozytywistycznej triady: logika—opis—wartościowanie? Metodologicznie relacja między logiką a opisem została przez pozytywistów zanalizowana znakomicie. Wydawało się, że rozwiązany został odwieczny problem materialnych prawd koniecznych, np. w dziedzinie twierdzeń arytmetyki i geometrii dotyczących przedmiotów i przestrzeni fizycznej. Okazało się, że można twierdzenia te rozłożyć na zdania analityczne (definicje pojęć bądź tautologie logiczne) i empiryczne uogól-

nienia. Pozytywiści starali się dowieść, że zasady regulatywne (np. zasada zachowania energii i zasada determinizmu) mogą być traktowane jako uogólnienia operacyjne w dwojakim znaczeniu: jako szeroko rozumiane zasady heurystyczne i jako uogólnienia definicyjne. Ten szczególny sposób interpretowania doświadczenia przez odwołanie się do zasady weryfikacji (i sprowadzanie go do faktów atomowych lub danych zmysłowych) spotkał się jednak z tak wieloma zastrzeżeniami, że podstawowe rozróżnienie na zdania teoretyczne i zdania spostrzeżeniowe stało się bardzo względne (i to niezależnie od współczesnych zajadłych ataków na sam podział zdań na analityczne i syntetyczne). To fundamentalne dla pozytywizmu rozróżnienie nawet w epistemologii pozostało raczej programem niż wytyczną stosowaną w praktyce badawczej. Nigdy też nie została faktycznie zweryfikowana interpretacja sądów etycznych rozumianych jako ekspresje, nakazy czy decyzje. Teoria emotywistyczna pokazała, do jakich konsekwencji prowadzi ten program w kwestii rozstrzygania sporów i konfliktów. Społeczność etyków została poważnie zaniepokojona podkreśloną przez emotywizm rolą czynników manipulacji i przymusu. Brytyjska szkoła analizy lingwistycznej podjęła wysiłki zmierzające do stworzenia formalnej logiki norm. Próbowano również zbudować nieformalną logikę sądów preskryptywnych.

Jak już wspominałem, przekonanie o istnieniu różnicy między opisem a wartościowaniem występowało w wielu różnych programach. Dychotomia ta nie została jednak usunięta, ponieważ zwracano uwagę głównie na to, jaki program należałoby opracować, aby pomóc etyce w spełnianiu jej zadań.

Jeśli spojrzymy na tendencje dominujące w metaetyce XX wieku jako na rodzaj wielkiego eksperymentu intelektualnego, zmierzającego do oddzielenia opisu od wartościowania lub nauki od wartości czy też — bardziej ogólnie — faktów od wartości, musimy zadać sobie pytanie: jakie wnioski wypływają z liczącej już ponad półwiecze filozofii moralnej?

Program napotyka trudności empiryczne i pojęciowe

Jeśli historię dwudziestowiecznej metaetyki skonfrontujemy z faktami, w całej wyrazistości ukaza się nam liczne niezgodności w programie separatystów. Warto więc im się chociaż pobieżnie przyjrzeć.

1. Twórcy programu separatystycznego nie potrafili wystarczająco jasno określić ani wyodrębnić sfery wartości. Gdy zaś naturaliści zaczęli się między sobą sprzeczać o to, czy wartość należy rozumieć jako przyjemność, interes, pragnienie, cel, przedmiot zainteresowania, kierunek dążeń, czy też jako rozumowo wyodrębniony akt lub przedmiot, stało się jasne, że chodzi o różne hipotezy na temat tego, w jaki sposób można ujednoli-

cić i uprządkować naszą wiedzę o ludzkich pragnieniach. Wszystko to były właściwie rozważania psychologiczne na temat znalezienia odpowiedniej podstawy dla wzorów postępowania moralnego.

Ataki na etykę naturalistyczną, prowadzone pod hasłem zwalczania „błędu naturalistycznego”, redukowały zjawiska wartości do roli niesamoistnych, nienaturalnych cech wartości wewnętrznej. Interpretowano je też jako akty wartościowania: z początku jako akty ekspresji, później jako wypowiedzi emotywnie, a następnie jako czynności językowe, występujące w różnych, luźno ze sobą powiązanych kontekstach, w funkcji „preskryptywnej”. Rezygnując z prób wyodrębnienia klas tych wyrażań w oparciu o reguły języka, a jednocześnie obstając przy preskryptywnym charakterze jako cesze wyróżniającej język moralności, autorzy tego programu przeszli do badania samych reguł rządzących użyciem tego języka. Akcent położono teraz nie na aparaturę lingwistyczną, lecz na badanie funkcji spełnianych przez te wyrażenia. Ale także w tym punkcie nie osiągnięto zgodności. Z początku wydawało się wprawdzie, że można będzie subtelnie rozgraniczyć funkcję oceniającą i preskryptywną, ale w rzeczywistości był to tylko pogłos starej teorii odróżniającej to, co dobre, od tego, co słuszne. Okazało się mianowicie, że niektóre wyrażenia preskryptywne lub formułujące powinność pełnią faktycznie funkcję oceniającą, a znów pewne rodzaje sądów oceniających (odwołujących się do najlepszej w danej sytuacji decyzji) mogą równie dobrze pełnić funkcję preskryptywną. Stało się rzeczą oczywistą, że ocenianie zawsze wykracza poza sferę etyki i wiąże się z jakąś decyzją opartą na preferencji.

2. Samo zrównanie wartości z decyzją opartą na preferencji nie doprowadziło jednak do jasnego oddzielenia faktów od wartości. Historia teorii decyzji dowodzi, że powtarzają się w niej te same trudności, które występowały w programie separatystów. Jeśli bowiem po jednej stronie linii demarkacyjnej, mianowicie w zbiorze wartości, uporządkujemy preferencje wybrane spośród możliwych alternatyw, a po stronie faktów uszeregujemy hierarchicznie zbiór prawdopodobieństw realizacji każdej z tych alternatyw, to dla wypracowania sposobu łączenia ich w celu podjęcia właściwej decyzji będziemy musieli przyjąć określone założenia strategiczne (np. najwyższy zysk lub minimalizacja ryzyka), w świetle których skala preferencji funkcjonować będzie w dużej mierze podobnie jak zbiór faktów. Najnowsze tendencje zupełnie odwróciły jednak te zależności, gdyż wychodzą od samych danych, na których opieramy decyzje, i próbują znaleźć sposób selekcjonowania i hierarchizowania potrzeb i oczekiwań oraz określić prawdopodobieństwo ich wystąpienia. Mówiąc więc w języku teorii kierowania i wpływu na decyzje moralne, co od pewnego już czasu zostało uznane za swoistą cechę języka moralności, decyzje te są wyznaczane zarówno przez przekonania, jak i przez preferencje. Nie

jest jednak wcale pewne, czy najlepszym sposobem badania służebnej czy też decydującej roli przekonań i preferencji jest oddzielanie porządku przekonań od porządku wartości. Może być bowiem tak, że o ich znaczeniu w określonych konfiguracjach rozstrzyga kontekst poszczególnych problemów.

3. Odkąd pojęcie wartości zostało ogólnie określone, stało się jasne, że ostre rozgraniczenie wartości i nauki nie da się w pełni utrzymać. Nie chodziło przy tym o to, że wartości występują w zbiorze celów pragmatycznych, określających ogólne zadania nauki i uzasadniających jej podstawowe założenia metodologiczne (prostotę, płodność, możliwość przewidywania itp.). Wartości przeniknęły bowiem do sfery konkretnych decyzji, na mocy których przyjmuje się raczej jedną niż drugą hipotezę, a to, co wydawało się dotyczyć jedynie kwestii zastosowań hipotez, okazało się istotne także dla ustalenia stopnia ich prawdziwości. Ostatecznie więc spór toczy się dalej, a naukowci puryści na nowo zostali zmuszeni do zdefiniowania celu nauki: ma ona teraz po prostu ukazywać zależności między różnymi hipotezami a faktami, bez wskazywania, którą z hipotez należy przyjąć.

4. Brak zainteresowania dawnej logiki kłopotliwym twierdzeniem, że ze zdań o faktach nie wynikają sądy normatywne, od dawna już nie znajduje usprawiedliwienia. Można bowiem skutecznie bronić tezy, że jest to możliwe. Załóżmy np., że W jest sądem wartościującym, a F zdaniem o faktach. Rozważmy następnie, czym będzie alternatywa F lub W , jeśli przyjmiemy, że każde zdanie nieanalityczne jest bądź sądem wartościującym, bądź zdaniem o faktach. Jeżeli F lub W jest zdaniem o faktach, to W wynika ze zdań o faktach, jakimi są F lub W oraz nie- F . Problem polega na tym, że warunkiem przeprowadzania tego typu dedukcji jest ostre oddzielenie pojęć dotyczących faktów od pojęć dotyczących wartości, co — wbrew pozorom — wcale nie jest łatwe³. Wymaga to bowiem dokonania gruntownej rewizji wielu części słownika, gdyż zarówno terminy określające pokrewieństwo, jak i kategorie dotyczące ról, a także pojęcia charakteryzujące stosunki międzyludzkie zawierają już w sobie elementy powinności i są wyrazem określonych postaw wartościujących. Czasem słyszy się sugestie, że elementy te zostały „wbudowane” w treść opisową tych pojęć lub z nią „stopione”. Przyjęcie tej sugestii oznaczałoby jednak przyznanie racji separatystom. Tymczasem może to być przecież „stop naturalny”, wskutek czego program zmierzający do rozdzielenia jego składników może się okazać operacją sztuczną i niemożliwą do wykonania (z wyjątkiem, być może, pewnych przypadków w ograniczonym zakresie).

³ Por. świetną analizę tego zagadnienia w szkicu: R. Ackerman, *Normative Explanation*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1964, t. XXIV, nr 4, s. 522-529.

Jest też możliwe, iż rzecz ma się w tych przypadkach tak, jak z próbami oddzielenia formy rzeczy od jej materii, lub tego, co ogólne, od tego, co jednostkowe, albo wieczności od historyczności.

5. Próby oddzielenia faktów od wartości nie dały oczekiwanych wyników w teorii uzasadniania sądów wartościujących. Emotywiści zostali zmuszeni do odrzucenia w tej materii zarówno metod dedukcyjnych, jak też indukcyjnych. Doszli oni do przekonania, że perswazja w etyce jest po prostu pewnym rodzajem oddziaływania przyczynowego. Analitycy natomiast, próbując stworzyć pewne schematy uzasadniania sądów etycznych, postulowali faktycznie utworzenie pewnego rodzaju logiki nieformalnej; odwoływali się też do argumentacji używanej w życiu codziennym, gdzie dla uzasadnienia jakiegoś czynu przytacza się dobre racje. Okazało się jednak, że jedyną podstawą uznania tego typu argumentów za dobre racje jest to, iż należą one do pewnego systemu językowego, w którym obowiązują określone reguły ich użycia, a to w terminologii separatystów oznacza raczej czynnik faktyczny. Bardziej precyzyjne próby opracowania logiki uzasadniania sądów wartościujących spotykamy w systemach aksjologicznych i w logice deontycznej. Są to jednak wszystko konstrukcje formalne, których użyteczność dla systematyzacji praktycznych sądów wartościujących jest jak dotąd bardzo nikła.

6. Świadomość względności dychotomii fakt—wartość jest w języku potocznym na ogół niewątpliwa. Postawy „za” lub „przeciw” traktuje się tu jako wyraz wartościowań dopóty, dopóki nie zapytamy, w jakim stopniu są one zgodne z naszymi celami. Od tej chwili bowiem stają się faktami ocenianymi z punktu widzenia bycia pomocą lub przeszkodą w skutecznym osiągnięciu celów. Zresztą również nasze cele możemy przecież traktować jako fakty (mianowicie biograficzne) i oceniać jako wartościowe lub nie. Co więcej, nawet sądy wartościujące, chociaż wydają się być raczej pewnymi standardami niż faktami, nabierają charakteru faktów. Używamy ich bowiem po prostu w charakterze wzorców, kiedy staramy się określić nasze powinności. Tego rodzaju przesunięcia znaczeń ukazują, że wartość jest pewną złożoną kategorią, określającą raczej stosunki między rzeczami niż sam rodzaj rzeczy czy nawet jakości. Przypomina ona więc coś w rodzaju „ceny” czy „wartości”, tak jak są one pojmowane w pewnych typach transakcji. Jest to faktycznie bliższe temu znaczeniu, jakie miało dawniej obecne pojęcie wartości.

Pod tymi względami dychotomia wartość—fakt przywodzi na myśl rozróżnienie między teorią i obserwacją. Idea oddzielenia twierdzeń teoretycznych od zdań czysto obserwacyjnych jest zapewne błędna, absolutyzuje bowiem różnice względne, co jest pożyteczne tylko dla pewnych kon-

tekstów, kiedy celem głównym jest systematyzacja. Analogicznie rzecz wygląda w etyce, gdzie kontekst jest jednym z czynników istotnych dla formułowania reguł postępowania.

7. W życiu codziennym kierowanie postępowaniem (*guidance of conduct*) opiera się zazwyczaj na rozróżnieniu środków i celów. Środki stanowią składnik faktyczny, a cele nabierają charakteru wartości. Rozróżnienie to utrzymuje się w naukach społecznych; zakłada się bowiem, że nauki te nie badają celów, lecz tylko środki. Przejawia się w tym ten sam dogmat, który głosi, że skoro znamy metodę odróżniania celów ostatecznych od środków, to możemy również wyprowadzać przy jej użyciu wnioski teoretyczne i praktyczne. Miałyby to świadczyć o wartości metody. Tymczasem jest wręcz przeciwnie: kiedy w praktyce próbujemy odzielić cele od środków, spostrzegamy, że rola środków nieustannie wzrasta, podczas gdy rola celów maleje. Krótko mówiąc, składnik empiryczny jest niezbędny.

Zbadajmy tę kwestię, stosując proponowaną na wstępie metodę. Zamiast roztrząsać, czy rozum jest naprawdę niewolnikiem namiętności, zapytajmy o zbiór czynności, które ma on spełniać. Stwierdziłem już swego czasu⁴, że realistyczna koncepcja nauki, ujmująca jej zadania w kategoriach środków, a nie celów, musi objąć szeroki zakres zagadnień. Winna ona oczywiście dostarczyć nam lepiej uzasadnionych informacji na temat środków użytecznych do realizacji określonych celów. Musiałaby nadto ukazać obecne i późniejsze konsekwencje dla naszego życia (i to zarówno zamierzone, jak i nie zamierzone), wynikające z użycia tych środków niezależnie od tego, czy zamierzony cel został osiągnięty, czy nie. Powstają tu również problemy dotyczące konsekwencji sposobów osiągania tego samego celu, jego charakteru jakościowego oraz znaczenia dla jednostki i społeczeństwa. Jaki ma on właściwie wpływ na wewnętrzną psychiczną i moralną „ekonomikę” jednostek oraz na sytuację wewnętrzną społeczeństwa w ogóle? Jakie problemy rozwiązuje, czyje wyraża interesy, jakie szczegółowe interesy urzeczywistnia? Wiedza o swoistości i wzajemnych relacjach celów, zwłaszcza w przypadku podświadomych motywacji jednostki czy ukrytych funkcji społeczeństwa, zależy od badań psychologii i nauk społecznych. Aby ocenić np., czy jakiś cel funkcjonuje w sposób projekcyjny czy realny, a więc czy ma on charakter ideologiczny, czy też w rzeczy samej twórczo oddziałuje na rzeczywistość, należy zbudować pewną złożoną hipotezę empiryczną. Wymaga to ustalenia wszelkich

⁴ Abraham Edel, *Patterns of Use of Science in Ethics*, w: S. Cohen, M. W. Wartofsky (eds.), *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. IV, Dordrecht 1963, s. 350-378, zwłaszcza część II.

punktów konfliktowych i scharakteryzowania możliwych przeciwieństw różnych celów uznawanych przez jednostkę lub społeczeństwo oraz rozległej wiedzy na temat wzajemnej zgodności lub konfliktowości rozmaitych ideałów (*goal patterns*). Jest rzeczą oczywistą, że niewiele spośród tych problemów da się natychmiast i raz na zawsze rozwiązać.

W miarę jak zmieniają się warunki życia społeczeństwa (często są to zmiany o charakterze rewolucyjnym), konieczna jest analiza zarówno znaczenia tych zmian dla nowego sformułowania problemów moralnych, jak też zbadanie, czy pojawiły się problemy nowe. Ostatecznie, także same cele mogą być w pewnej mierze przedmiotem analizy. Można przynajmniej badać, w jakich warunkach dla różnych jednostek i społeczeństw pewne cele stają się pociągające, bądź też jakie jest prawdopodobieństwo, że jakiś środek lub działalność mogą być w danym społeczeństwie uznane za cel sam w sobie.

Widać z tego, że ów niewolnik, którego działalność została ograniczona do badania stosunków empirycznych w sytuacji, w której od namiętności pana zależy decydujące „tak” lub „nie”, coraz mniej przypomina niewolnika, a coraz bardziej komisję ekspertów, która nie tylko sprawuje całkowity nadzór nad rozwiązaniem danego problemu, lecz ma również za zadanie przedstawienie rozwiązań alternatywnych. Jeżeli jednak ten podział pracy utrzyma się nadal, a sam pan nie zostanie demokratycznym przewodniczącym tej komisji i nie będzie wymagał przyznania mu niezależnego i decydującego głosu, będziemy musieli poddać go krytycznej ocenie. Będziemy musieli mianowicie sprawdzić, czy jest on w stanie odbierać i rozumieć rzeczywiste znaczenie napływających informacji, czy też daje się łatwo omamić błyskotliwymi frazesami. W czasach Hume'a pojęcie namiętności obejmowało doznania zmysłowe i uczucia, włączając w to sympatię (a więc nie tylko Hobbesowski egoizm). Hume, podobnie jak Adam Smith, uważał, że natura ludzkich uczuć jest niezmienna. Dziś, gdy mamy pełniejszą wiedzę o kulturowych uwarunkowaniach i różnorodności dominujących uczuć i gdy zdajemy sobie sprawę z roli instytucji w kształtowaniu wzorów zachowań, czyż nie powinniśmy obarczyć rozum — owego niewolnika namiętności — obowiązkiem filozoficznej krytyki istniejących wzorców z punktu widzenia idealnych możliwości i ich znaczenia dla ludzkiego życia?

Jest rzeczą zupełnie jasną, że linia podziału między racjonalnością empirii a wartościującym *fiat* staje się niewidoczna. Zależy to od tego, jakie rzeczywiście miejsce zajmuje wartość w życiu współczesnego człowieka. Wnioski z naszych rozważań nie sprowadzają się do stwierdzenia, że występowanie jakiegoś programu w różnych kontekstach nie jest żadnym dowodem jego słuszności, lecz wskazują na konieczność dotarcia do samych jego korzeni i zbadania jego podstawowych założeń.

Psychologiczne podstawy programu są już nieaktualne

Psychologiczne pojęcia i koncepcje, na których opierał się oceniany program, należą już do przeszłości. W gruncie rzeczy niewiele wykraczały one poza dawną psychologię władz duszy. Zestawy owych władz były różne: intelekt, uczucie, wola; poznanie, zmysłowość, wola; poznanie, wrażenia, uczucia itd. Występowały w nich jedynie niewielkie przesunięcia, w wyniku których wola lub akt inicjujący działanie znajdowały się bądź w środku triady, bądź też wysuwały się na czoło, uzależniając od siebie pozostałe dyspozycje. Dewey w swym znanym artykule *The Reflex Arc Concept in Psychology*⁵ wykazał, że kategorie, takie jak: bodziec, proces centralny, reakcja itd., są pojęciami abstrakcyjnymi, funkcjonującymi dokładnie w ten sam sposób, jak dawne poszczególne władze duszy. Odnosi się to również do podziału na doznawanie, myślenie i działanie. Element doznania łączono tu z zachowaniem motoryczno-afektywnym w oparciu o pewną teorię uczuć przypominającą koncepcję Jamesa-Langa.

Jeżeli nawet istnieje związek wartości ze sferą uczuć (a tym samym z emocjami) i empirii ze zmysłami, to bez wyjaśnienia znaczenia owych „władz” nie będziemy mogli określić, jak ostra jest granica między empirią a wartościowaniem. Jeżeli nadto nie oddzielimy wyraźnie sfery zmysłów od dziedziny pojęć i dopuścimy, by emocje implikowały oceny, a oceny poznanie, to może się okazać, że empiria i wartościowanie są ze sobą mocno związane. Z kolei jeśli wartość uzależnimy od znaczenia ocenianej sytuacji, a znaczenie rozumiemy jako kategorię poznawczą, to wartości będzie można odciąć od sfery emocji; emocje można by wówczas traktować jako elementy towarzyszące lub jako przyczyny danej sytuacji albo jako przeszkody w urzeczywistnianiu wartości.

Jeżeli wreszcie uzależnimy wartości od woli, którą będziemy rozumieć jako inicjowanie działań (a więc jako coś, na co wpływ wywierają zarówno myśli, jak też wrażenia i uczucia) to zanim będziemy mogli orzec, czy zależy ona od intelektu, czy też jest ślepy *fiat* — musimy dysponować określoną teorią woli. Myślę, że średniowieczni teologowie debatujący nad tym, co było pierwotne: rozum czy wola Boga, byli bliżsi postawienia tego problemu w sposób naukowy niż pozytywiści, którzy bezkrytycznie utrzymują, że akty woli mają charakter arbitralnego *fiat*.

Dewey we wspomnianym artykule wykazał, że bodźce zmieniają się nieustannie pod wpływem doświadczeń, w następstwie czego zmienia się ich znaczenie; twierdził również, że sfera motoryczna jest sterowana przez poznawczo już zorganizowaną percepcję. Sytuację tę najlepiej oddaje

⁵ Artykuł ten został okolicznościowo przedrukowany w wydanej przez J. Ratnera pracy *John Dewey: Philosophy, Psychology and Social Practice*, New York 1965.

obraz organizmu w środowisku, reagującego na sytuacje problemowe, wyrażające się zachwianiem kontinuum jego doświadczenia. Organizm ten stara się rozwiązywać swe problemy poprzez przystosowywanie się w drodze reorganizacji całości. Gdyby psychologia była oparta na takich założeniach, nigdy nie mogłaby z myśli, wrażeń i wartości uczynić zbioru oderwanych tworów rządzących się własnymi prawami. Z tego względu staje się zrozumiałe, dlaczego Deweyowskie pomysły w dziedzinie teorii wartości, zwłaszcza jego teoria kontinuum środków i celów, jak również atak na ostre oddzielanie środków od celów oraz faktów od wartości — dla pokolenia, w którym niepodzielnie panowała pozytywistyczna triada: logika—empiria—wartościowanie — nie miały praktycznie żadnego znaczenia. Etyka Deweya jest więc najlepszym przykładem teorii filozoficznej diametralnie przeciwstawnej analizowanemu tu programowi separatystów. Zasługuje ona na to, aby uznać ją za interesujący program filozoficzny i zbadać, dokąd nas zaprowadzi.

Program integracyjny rokuje większe nadzieje

Rosnące zaufanie budzi dziś teoria krańcowo przeciwstawna programowi separatystów. Za teorią tą — nazwijmy ją programem integracyjnym, gdyż łączy dziedziny empirii i wartości — przemawiają dwie racje, które podaliśmy już na początku: 1) program ten jest oparty na solidniejszej podbudowie psychologicznej, 2) lepiej nadaje się do rozwiązywania praktycznych problemów moralnych współczesnego świata. Proponuje on dwa punkty widzenia na znaczenie rozwoju wiedzy empirycznej dla etyki normatywnej. Stwierdza mianowicie, po pierwsze, że etyka normatywna zawsze posługiwała się pojęciami i metodami opartymi na pewnej teorii psychologicznej. Obecnie wiadomo, że najlepszej podstawy dostarczyć tu może rozwinięta psychologia naukowa (należy jednak podkreślić, iż nie oznacza to, że albo należy zrezygnować z wszelkich założeń psychologicznych, albo też opierać się na założeniach dawnych i raczej przebrzmiałych, bądź też przyjmować poglądy psychologii zdroworoządkowej, będącej chaotyczną mieszaniną prawdy i fałszów). Po drugie, metoda integracyjna, łącząc empirię z wartościowaniem, postuluje wyznaczenie wyraźnych granic stosowalności wiedzy empirycznej w etyce normatywnej. Dopuszcza ona przyjmowanie twierdzeń wszystkich dziedzin doświadczenia dla uzasadniania sądów wartościujących i nie wyklucza *a priori* żadnej z nich. Nie można więc z góry przewidzieć, skąd będą pochodzić twierdzenia wskazujące na potrzebę dokonania zmian w różnych dziedzinach moralności. Powody mogą być bowiem nader różne: np. szybkie przekraczanie stopnia dopuszczalnego zanieczyszczenia atmosfery może prowadzić do

konieczności dokonania przemian w tradycyjnych i mocno utrwalonych postawach wartościujących; mogą to być też wyniki badań w dziedzinie fizjologii seksu, które — w świetle najnowszych poglądów na seksualność kobiety — już obecnie wyłaniają szereg nowych problemów w sferze stosunków między kobietą i mężczyzną. To samo odnosi się do przemian w gospodarce światowej, które sprawiają, że tradycyjne wartości narodo-wo-patriotyczne stają się dziś anachroniczne. Wyniki badań historii różnych moralności, ujawniające występowanie w nich pewnych elementów stałych i ukazujące, w jaki sposób w różnych społeczeństwach podobne potrzeby zaspokajane są przez podobne instytucje, także mogą tu mieć znaczenie.

Uwagi te odnoszą się nie tylko do treści moralności, lecz dotyczą także samej jej struktury. Zmuszają nas one bowiem do udzielania odpowiedzi na pytania w rodzaju: czy w moralności ważniejsze są cele, czy zasady? czy stosuje ona surowe sankcje? ile miejsca pozostawia jednostce na swobodną decyzję i w jakim stopniu ogranicza jednostkę przez narzucanie jej społecznej kontroli form podejmowania tej decyzji? itd.

Jest rzeczą możliwą, że w sytuacji, kiedy na świecie nastąpi znaczny wzrost dobrobytu materialnego, coraz bardziej zaczniesz podkreślać znaczenie indywidualnych celów jednostki, albo też przeciwnie — wskażesz się na konieczność ograniczenia dążeń do realizacji celów odległych na rzecz realizowania wartości doraźnych. Jeśli świat będzie się stawał coraz bardziej zatłoczony, a poziom techniki będzie coraz wyższy, to dla zapewnienia podstawowych potrzeb i równości może stać się niezbędne stosowanie bardziej rygorystycznych norm moralnych w różnych dziedzinach życia. W trosce o stosowanie właściwych sankcji trzeba będzie opracować bardziej skuteczne metody nauczania niż te, które stosuje się we współczesnych systemach oświatowych. Wzrost ubezpieczeń społecznych oraz rozwój służby zdrowia i innych form opieki nad człowiekiem jest dowodem rozwoju społecznych form podejmowania decyzji w wielu dziedzinach tradycyjnie związanych z dystrybucją sprawiedliwości. Już samo istnienie rozległych i zorganizowanych systemów podejmowania tego typu decyzji zasługuje na aprobatę moralną; przyczynia się ono bowiem do zwiększenia wrażliwości sumienia jednostkowego i indywidualnej wolności wyboru, szczególnie w sferze wyboru podstawowych wzorców życiowych.

Metaetyka, konfrontująca swe konstrukcje z faktami empirycznymi, z natury swej domaga się przekształcania moralności; w naszym zmieniającym się świecie wprowadzanie zmian jest przecież rzeczą najzupełniej normalną. Współczesna metaetyka integracyjna, w porównaniu z dominującymi dawniej w XX wieku tendencjami i stanowiskami, dysponuje większą liczbą argumentów na poparcie swych postulatów. Jednak argu-

menty te, choć brzmią wiarygodnie, nie wystarczają. Metaetyce tej należy więc stworzyć takie same szanse szerokiego eksperymentowania i na równie wielką skalę, jakie miał program separatystów. Oznacza to, że etyka musi w płaszczyźnie teoretycznej sprawnie i subtelnie ukazać wzajemne związki empirii i wartościowania we wszystkich tradycyjnych problemach etycznych. Deweyowska koncepcja wartości, będąca jedną z najbardziej rozwiniętych teorii tego typu, ukazywała tylko główne kierunki badań i opierała się na swoistych założeniach epistemologicznych. Pisarze marksistowscy najdalej posunęli się w badaniu tematyki społeczno-historycznej, bowiem w dziedzinie etyki teoretycznej klasycy marksizmu pozostawili jedynie pewne sugestie, a późniejsi marksiści, żyjąc w kręgu współczesnych im problemów społecznych, skupiali uwagę głównie na stosunku jednostki do państwa.

Na zakończenie chciałbym zwrócić uwagę na te miejsca, które mogłyby stać się przyczyną nieporozumień.

1. Integracyjna interpretacja empirii i wartościowania nie eliminuje różnicy między przekonaniem a wartością ani między opisem i oceną, odrzuca tylko twierdzenie o istnieniu między nimi absolutnej dychotomii i nieprzekraczalnej przepaści. Twierdzi też, że nie są to różne dziedziny, lecz odmienne zadania rozwiązywane w różnych sytuacjach i w różnym celu. Wśród czynników, które determinują nasze przekonania, analiza ujawnia elementy wartościowań, a w wartościowaniach — elementy poznawcze. Okazuje się, że opisywanie oznacza także konieczność wyboru pewnej perspektywy badawczej do realizacji określonych celów, a ocenianie zależne jest od opisu. Można więc opisywać proces oceny i oceniać proces opisywania. Ten sam przedmiot staje się raz przedmiotem opisu, raz oceny.

Odrzucenie różnych dychotomii i przepaści nie usuwa jednak wszystkich trudności. Występują one bowiem wszędzie wokół nas: możemy więc je po prostu ignorować. Hume miał do tego szczególny talent. Jeżeli prawdą jest, że był on autorem rozróżnienia między „jest” a „powinien”, to tym bardziej prawdą jest, że ujawnił on także inne przepaści: między przeszłością a przyszłością (np. „problem indukcji”), a także między tym, co jednostkowe, i tym co ogólne. Z tego, że jakieś twierdzenie jest prawdziwe w odniesieniu do Anglii, nie wynika, że można je prawdziwie orzekać także o Francji (bez względu na to, czy dotyczy to kultury, czy geologii), co nie oznacza oczywiście, że między tymi krajami istnieje nieprzebyta przepaść.

2. Tradycyjny zarzut kierowany często przeciwko naturalistycznemu utożsamianiu reguł etycznych z procesami przyrodniczymi głosi, że stosunek empirii do wartościowania nie wyklucza możliwości oceniania. Rzeczywiście, w przyrodzie zachodzą bowiem różnorodne procesy i zmia-

ny, wskutek czego musimy nieustannie rewidować naszą wiedzę, a to zakłada stałą możliwość ich oceniania. Żadna dziedzina nie jest więc wolna od analizy kryteriów, na podstawie których uznaje lub odrzuca jakieś twierdzenia, i to niezależnie od tego, czy dotyczą one struktury, czy treści moralności, form życia, aparatury intelektualnej, czy też podstawowego rozróżnienia między faktami i wartościami.

2. Zależność między empirią i wartościowaniem nie oznacza „relatywizacji wartości”, czyli tego, co w różnych odmianach relatywizmu etycznego występuje w znaczeniu „arbitralnego wyboru moralnego”. Sądzę tak dlatego, że — jak już wspomniałem — pojęcie arbitralnego wyboru opiera się na pewnej interpretacji woli, nie dającej się utrzymać w świetle gruntownych badań psychologicznych. Nie ma też teoretycznych przeszkód ku temu, by przy użyciu metody integracyjnej metaetyka mogła rozważać dalekosiężne cele człowieka, wartości elementarne itp. Nie mogą one być jednak ustanawiane w drodze arbitralnej decyzji lub po prostu introspekcyjnie ani też drogą analizy pojęcia wartości samej w sobie, w oderwaniu od empirycznego kontekstu.

Aby wyjść poza ramy tych wstępnych rozważań, należałoby przystąpić do opracowywania szczegółów programu integracyjnego. Współczesna etyka teoretyczna, choć wyniki jej badań są rozproszone, wiele już w tym kierunku zrobiła.

Na zakończenie pragnąłbym podkreślić, że powodem podjęcia przeze mnie tak rozległego kręgu problemów w tak krótkim szkicu była chęć zwrócenia uwagi na potrzebę integracyjnego podejścia do samego programu metaetyki.

Tłum. Zbigniew Zwoliński

Абрагам Эдель

МЕСТО ЭМПИРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В ЭТИКЕ

Развитие науки и перемены в условиях человеческой жизни требуют более радикальной перестройки морали. В этом плане надо учитывать соотношения между эмпирическим знанием и этикой. Статья касается метаэтических аспектов этого вопроса. Резкое отделение этики от эмпирических наук, характеризующие так феноменологию как и позитивистскую философию, по мнению автора, надо понимать как не вполне обоснованную теорию, но как своеобразную интеллектуальную программу этики XX века. Оказалось, что эта программа не оправдалась так в сфере понятийного анализа, как и в области фактов. Больше шансов на успех, по мнению автора, имеет предлагаемая им программа интеграции науки и этики. Эта программа основана на лучших психологических предпосылках; содержит больше шансов на успешное решение моральных проблем современности.

Abraham Edel

THE PLACE OF EMPIRICAL KNOWLEDGE IN ETHICS

Vast transformations in the conditions of human life and the growth of scientific knowledge call for large-scale reconstruction in morality. This is the historical context for the contemporary problem of the relation between empirical knowledge and ethics. The present paper examines the metaethical aspects of this problem. It is argued that the sharp isolation of ethics from empirical science, representing a philosophical convergence of Kantian, phenomenological and positivist theses, should be seen as a distinctive intellectual program in the 20th century ethics and not as an established theory; that this program has by now had its trial and failed, both on the conceptual and the empirical side; that the program rests on a psychology now abandoned in the progress of science. It is suggested that an opposing integrative program which relates empirical knowledge and ethics is more likely to succeed, that it is better grounded psychologically and stands a better chance of a helping deal with the practical problems of morality in the contemporary world. These several theses are explored in outline, with some indication of the way conceptual frameworks in ethics are to be justified in the long run.

Recenzje i sprawozdania

PROBLEM ZŁUDZENIA NATURALISTYCZNEGO

Gaetano Carcaterra, *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dover essere dall'essere*, Dott. A. Giuffrè editore, Milano 1969, ss. XV+705.

Zagadnienie stosunku „bytu” i „powinności” jest bardzo szeroko dyskutowane w filozofii, etyce i prawoznawstwie. Pod hasłem „wyprowadzanie powinności z bytu” prowadzi się rozważania na nader różnorodny temat. Wszystkie trzy elementy składowe hasła — „wyprowadzanie”, „powinność”, „byt” — są ujmowane w bardzo różnorodny sposób, co rzutuje na wielość stanowisk i wielość zagadnień, które są poruszane. Pomijając bardziej czy mniej przekonujące antecedencje historyczne (rozd. I, 3)¹, z punktu widzenia współczesnego uzasadnione jest nawiązanie do „tezy Hume'a”². Ona bowiem w sposób nader zwięzły formułuje pogląd, któremu da się przyporządkować współczesne argumentacje nonkognitywizmu, zwalczającego „złudzenie naturalistyczne”³. Antykognitywizm jest współcześnie postawą szeroko przyjętą przez nurty neopozytywistyczne, co uwidacznia się w zestawie autorów, których poglądy ilustrują argumentacje rozwijające „tezę Hume'a” (por. rozdz. II i passim). Jednocześnie, jak się okazuje z rozważań omawianej pracy, sama teza Hume'a ma z punktu widzenia analizy jej struktury postać bardzo złożoną, można z nią wiązać nader rozmaite twierdzenia uzasadniające, dlaczego „z bytu nie można wyprowadzać powinności”, dlaczego odmienne stanowisko jest „złudzeniem naturalistycznym”.

Na temat tego, czy i ewentualnie jak można „z bytu wyprowadzać powinność”, pisano wiele. Jednak brakowało jak dotąd krytycznej monograficznej analizy wchodzących tutaj w grę argumentacji. Wyjątkiem są dwie prace ostatnich lat — praca J. Kalinowskiego o zagadnieniu prawdy w moralności i w prawie⁴ i praca Carca-

¹ Dalej w tekście podaję rozdziały, punkty, ewentualnie strony recenzowanej pracy.

² Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, Kraków 1952, s. 195.

³ Używam terminu „złudzenie naturalistyczne” jako tłumaczenie *naturalistic fallacy*. Por. S. Jedynak, *Błąd naturalistyczny*, „Etyka” 1967, nr 2; por. także C. Wellman, *The Language of Ethics*, Harvard 1961, s. 8; P. B. Rice, *On the Knowledge of Good and Evil*, New York 1955, rozdz. V, XV.

⁴ J. Kalinowski, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, Lyon 1967; por. także recenzję: J. Wróblewski, „Etyka” 1969, nr 5.

tery, która jest przedmiotem niniejszych rozważań. Te dwie monografie *prima facie* łączy jednakowe krytyczne nastawienie do antykognitywizmu. Ale różnice między nimi są nader ważne. Kalinowski wypowiada się zdecydowanie za antykognitywizmem, uzasadniając filozoficznie — a więc w jego ujęciu „metafizycznie”⁵ — swoje stanowisko. Carcaterra natomiast chce wykazać, że nie jest tak, jakoby współcześnie teza Hume'a była trafna — jest ona wciąż *sub iudice* (s. 67) i wobec tego należy rozważyć argumentacje, które przemawiają na jej rzecz i przeciw niej; stara się wskazać trudności, jakie napotyka antykognitywizm, i zadania stojące przed kognitywizmem, które powinien rozwiązać, by uzyskać mocną pozycję; stara się nie nawiązywać do filozoficznych przesłanek sporu między kognitywizmem i antykognitywizmem (ale por. s. 609 i n.), natomiast prowadzi swe rozważania na płaszczyźnie wyznaczonej przez współczesny antykognitywizm, kładąc nacisk głównie na rozważania logiczno-językowe. Na próżno byśmy szukali w omawianej pracy rozważań filozoficznych tego typu, jaki prezentuje Kalinowski — brak tutaj argumentacji płynącej z filozofii uznającej „emocjonalne” poznanie moralne (prawne) tak w ujęciu „poznania aksjologicznego”, jak „poznania normatywnego”, brak nawiązania do racjonalnego „poznania moralnego (prawnego)”⁶; brak też wyróżnienia dwóch wersji antykognitywizmu, tj. „irracjonalizmu woluntarystycznego” i „irracjonalizmu emocjonalnego”, który ma obejmować właśnie Hume'a i jego następców⁷. Carcaterra przejmując niejako aparat pojęciowy współczesnego antykognitywizmu, wypracowany głównie na gruncie szeroko rozumianej filozofii analitycznej i za pomocą tego narzędzia analizuje tak tezę Hume'a, jak i argumentacje przytaczane na jej poparcie.

Sposób ujęcia tematu, jaki daje Carcaterra, zmusza go do bardzo szczegółowych analiz, do wprowadzania subtelnych dystynkcji pojęciowych, do rekonstrukcji założeń twierdzeń wypowiedzianych w bardzo szeroko wykorzystanej literaturze antykognitywistycznej. Jednocześnie ten sposób podejścia umożliwia autorowi dokonanie istotnego, moim zdaniem, kroku w analizach „złudzenia naturalistycznego”. Krok ten polega na wykazaniu bogactwa problematyki, która tkwi w rozwinięciu „tezy Hume'a” i w ogólnych twierdzeniach antykognitywizmu. Niezależnie od tego, na jakich pozycjach w tym podstawowym sporze się staje, trzeba sobie uświadamiać, jakie poglądy mogą być przyporządkowane antykognitywizmowi i jak je można uzasadniać. Z tego punktu widzenia praca Carcaterry ma, jak sądzę, dużą doniosłość dla wszelkich dyskusji nad problemem „logicznych” stosunków między „bytem” i „powinnością”. Dla literatury teoretycznoprawnej szczytowym osiągnięciem miały być konstrukcje dualizmu bytu i powinności Kelsena, i aż do dziś, kto neguje ten dualizm, jest mianowany „antykelsenistą”⁸. Starałem się wykazać, że ten rzekomo precyzyjny dualizm jest co najmniej trójznaczny⁹, ale i to byłoby jeszcze dużym uproszczeniem w świetle tych dystynkcji, jakie wprowadza Carcaterra.

Omówienie monografii Carcaterry w ramach artykułu recenzyjnego nie może polegać na zreferowaniu jego argumentacji krytycznych ani też na ustosunkowaniu się do nich ze względu na szczegółowość wywodów, ilość ustaleń pojęciowych i za-

⁵ Ibid., s. 10, 246 i rozdz. II, § 2.

⁶ Ibid., rozdz. II.

⁷ Ibid., rozdz. I, § 2.

⁸ W tym sensie międzynarodowy kongres, którego prace zawiera tom *Sein und Sollen im Erfahrungsbereich des Rechts*, Wiesbaden 1970, był kongresem antykelsenistycznym; por. także np. pracę P. Schneidersa, s. 1 i literaturę cytowaną w przypisie 1.

⁹ Por. J. Wróblewski, *Krytyka normatywistycznej teorii prawa i państwa Hansa Kelsena*, Warszawa 1955, rozdz. III.

kres analizowanego materiału. Dlatego też ograniczam się do (I) przedstawienia ogólnego zarysu toku rozważań pracy oraz (II) rozważenia podstawowych problemów, jakie nasuwają wyniki, do których Carcaterra dochodzi.

I

Pierwsza część pracy poświęcona jest rozważaniom nad tezą Hume'a. W rozdziale I autor ogólnie omawia tę tezę, wskazuje krótko jej antecedencje historyczne oraz ogólnie szkicuje rozwój poglądów, które do niej nawiązują. Rozdział II omawia tezę Hume'a w szeroko rozumianym neopozytywizmie, a więc koncepcje emocjonalizmu, jego przewyżczenia w analizach rozumowań i sporów etycznych oraz Kelsenowskie polemiki z doktrynami prawa natury. Jednocześnie autor stara się wykazać, że w ramach neopozytywizmu i w teoriach logiki pojawiają się motywy kognitywistyczne, zaznacza się tendencja do zbliżenia stanowiska kognitywizmu i antykognitywizmu oraz, co za tym idzie, następuje zwrot w kierunku przewyżczenia tezy Hume'a. Rozważania te dają poprawne omówienie doktrynalne.

Rozdział III ma znaczenie podstawowe, gdyż autor poddaje w nim analizie strukturę tezy Hume'a i wyróżnia w związku z tym podstawowe znaczenia terminu „złudzenie naturalistyczne”.

Carcaterra grupuje różne możliwe znaczenia „złudzenia naturalistycznego” jako sposoby negowania określonego stosunku między dwoma typami zdań¹⁰, tj. między „zdaniami etycznymi” i innymi zdaniami. Stosunek negowany może być stosunkiem „wyprowadzania” (*derivabilità*), „redukowalności” (*riducibilità*) i „przynależności” (*apparteneza*). Neguje się jeden z trzech rodzajów stosunku zdań etycznych do zdań aletycznych (zdania poznawcze) w ogóle, w szczególności do „zdań racjonalnych” (analityczne, metateoretyczne itd.) albo do „zdań faktycznych” (syntetyczne, przedmiotowe itd.); do „zdań faktycznych odpowiadających określonym zdaniom etycznym”; do „zdań nieetycznych” (s. 76 i n.). W zależności od kombinacji tych kryteriów autor otrzymuje 15 twierdzeń różnych odmian antykognitywizmu, których odrzucenie daje „złudzenie naturalistyczne” (s. 78). Na tej podstawie zostaje wyodrębnionych pięć grup znaczenia „złudzenia naturalistycznego” charakteryzujących pozycje antykognitywizmu (s. 80 i n.), antyracjonalizmu i antyempyryzmu w etyce, negacji „optymizmu naturalistycznego” i autonomii etyki (s. 86-129). Carcaterra analizuje stosunki logiczne między wszystkimi 15 twierdzeniami i wykazuje, że teza Hume'a ma charakter podstawowy, gdyż wszystkie pozostałe twierdzenia mogą być z niej wyprowadzone (s. 138 i n.). Teza ta w sformułowaniu odpowiadającym wprowadzonym dystynkcjom pojęciowym brzmi: „zdania etyczne nie są wyprowadzalne tylko ze zdań aletycznych” (s. 84-120).

Zasadność klasyfikacji Carcaterry zależy od przyjęcia dostatecznie ścisłych kryteriów wprowadzonego podziału. Autor stara się te kryteria sprecyzować, podając szereg określeń, których tutaj przytaczać nie mogę. Zakładając ich przyjęcie, sądzę, że wprowadzone dystynkcje są uzasadnione w tym sensie, że wyznaczone przez nie stosunki między poszczególnymi tezami pozwalają na wykrycie różnych stanowisk w ramach antykognitywizmu. Pozwala to na przegląd rozmaitych argumentacji, jakie antykognitywizm wysuwa.

Druga część pracy poświęcona jest analizie argumentów, za pomocą których

¹⁰ Terminu „zdanie” (*proposizione*) używa Carcaterra w bardzo szerokim, „neutralnym” znaczeniu; znaczy on zarówno tyle, co „wypowiedź” (*enunciato*), jak i „sąd” (*giudizio*); por. s. 102.

uzasadnia się tezę Hume'a wówczas, gdy nie jest ona traktowana tylko jako sceptyczne wyrażenie wątpliwości, że nie jest dopuszczalne, by wyłącznie ze zdań aletrycznych wyprowadzać zdania etyczne (s. 147 i n.).

W rozdziale IV autor omawia dwa typy argumentów. Pierwszy to „argument entymematu”, który stwierdza, że każde wyprowadzanie zdań etycznych tylko ze zdań aletrycznych jest entymematem. Autor wskazuje tkwiące tu *petito principii* (s. 154 i n.). Drugi argument głosi, że wyprowadzanie zdań etycznych tylko ze zdań aletrycznych jest wadliwe, bo konkluzja ważnej inferencji musi być już zawarta w przesłankach. Krytykując charakter metaforyczny tej reguły, Carcaterra rozważa jej możliwe sprecyzowania przez nawiązanie do teorematu Carnapa („konkluzje nie mogą zawierać treści obszerniejszej niż przesłanki”; s. 165 i n.) i „argumentu Hume'a—Nowell-Smitha” (konkluzje nie mogą zawierać terminów, których nie zawierają przesłanki; s. 167 i n.). Argumenty te są poddane krytyce.

Rozdział V poświęcony jest zagadnieniom definicji, gdyż antykognitywizm głosi, że niemożliwe jest definiowanie terminów etycznych przez terminy opisowe i że nie można uzasadnić zdania etycznego na podstawie definicji terminu etycznego za pomocą terminów opisowych (s. 207 i n.). Przedmiotem analizy są przede wszystkim poglądy Moore'a i nawiązujące do nich koncepcje Hare'a oraz szereg innych. Autor szeroko omawia zagadnienia funkcji definicji, różnych relacji związanych z definiowaniem i poddaje analizie argumentacje antykognitywistyczne, wykrywając tkwiące w nich wieloznaczności i wątpliwe założenia.

Wreszcie rozdział VI poświęcony jest „regule Poincarégo”, który kwestionuje wywodliwość zdań etycznych tylko ze zdań aletrycznych, powołując się na to, że ze zdań oznajmujących, nieimperatywnych nie można wyprowadzić konkluzji imperatywnych (s. 421 i n., s. 486). Reguła ta jest krytykowana ze względu na charakter „gramatyczny” ujęcia Poincarégo i autor szeroko analizuje znany problem „imperatywności” wypowiedzi etycznych, właściwości imperatywne zdań aletrycznych, stopnie nasilenia elementu imperatywnego w różnego rodzaju wypowiedziach.

Rozważania Carcaterry nad argumentami, które mają uzasadniać tezę Hume'a, są bardzo rozbudowane i autor, jak sam podkreśla, prowadzi je łącznie według kryterium historycznego, logicznego i „dialektycznego” (s. XIV). Stanowią one wyraz bardzo starannej pracy krytyczno-analitycznej. Każdemu z podstawowych wyróżnionych argumentów poświęca autor właściwie obszernie studium krytyczne, w którym zadania sobie bynajmniej nie ułatwia — stara się analizować twierdzenia antykognitywistyczne w ich najlepiej sformułowanej postaci, wydobywając ich różne możliwe wersje i argumenty, mogące twierdzenia te uzasadniać. Jest to doprawdy przykład bardzo rzetelnej krytyki, wolnej od uproszczeń i od chwytów erystycznych pokrywających braki własnej pozycji. Nie znaczy to jednak, że krytyczna analiza argumentacji popierających tezę Hume'a prowadzi do wniosku, iż stanowisko kognitywistyczne jest trafne — konkluzja taka bowiem — moim zdaniem — z rozważań krytycznych nie wynika.

II

Przejdźmy teraz do omówienia wniosków, które Carcaterra wyciąga ze swych obszernych rozważań (rozd. VII). Autor stwierdza, że teza Hume'a — w której aksjomatem lub teorematem logicznym jest idea niemożliwości wyprowadzenia powinności z bytu — przedstawia się „jako pozbawiona wszelkiej rozumnej [*ragionevole*] lub dobrze uzasadnionej [*ben ragionato*] podstawy” (s. 583). To apodyktycznie brzmiące sformułowanie, które ma konkludować krytyczne odrzucenie argumentów

antykognitywistycznych, nie może być jednak wyrwane z kontekstu rozważań autora nad tym, „...co jest żywe, a co martwe w tezie Hume'a” (s. 585). Okazuje się bowiem, że autor poddaje tezę Hume'a pewnym korekturom i precyzacjom, pod którymi antykognitywista może się podpisać.

Otóż Carcaterra wskazuje, że jeżeli przyjmie się, iż dobrze zbudowane jest zdanie według formuły „obowiązuje, że — — —” (przy czym, w zależności od języka, w miejsce kresek wstawi się „zdanie faktyczne” w trybie oznajmującym lub łączącym), to „...można wykazać, że nie można przyjąć reguły inferencyjnej [di *derivazione*]: z każdego zdania formy «— — —» można wyprowadzić odpowiadające zdanie formy «obowiązuje, że — — —»” (s. 586). Autor wykazuje *per reductionem ad absurdum* niedopuszczalność „błędu pomieszczenia powinności i bytu” (s. 586-587).

Autor jednak podkreśla, że odrzucenie tej ogólnej reguły wyprowadzenia powinności z bytu nie wyłącza takiej możliwości przy przyjęciu jakichś „reguł ograniczonych” (*regole ristrette*) do poszczególnych zdań, gdyż może to nie prowadzić do absurdu (s. 589). To stanowisko budzi wątpliwości. Autor podaje przykład takiej „reguły ograniczonej”: ze zdania „Bóg istnieje” wyprowadza się zdanie „jest dobrze, że Bóg istnieje”. W tym punkcie stanowisko autora nasuwa poważne wątpliwości. Można by zgodnie z nim przyjąć np. odpowiednią „regułę ograniczeń”, na podstawie której ze zdania o naturze płyną określone reguły postępowania¹¹. Nasuwa się pytanie, na jakiej podstawie odpowiednią regułę się przyjmuje? Jaki jest jej stosunek do ogólnej reguły, którą Carcaterra słusznie odrzucił?

Carcaterra podkreśla, że postulat, by nie mieszać bytu i powinności, nie uzasadnia jeszcze tezy Hume'a, bowiem nawet gdyby uznać możliwość wywodliwości „powinności” z „bytu”, to nie oznacza to jeszcze ich „mieszania” (s. 590). Zależy to jednak od określenia znaczenia wchodzących tutaj w grę terminów. Jeżeli np. ze względu na przyjęte założenia filozoficzne (por. s. 604) przeciwstawi się „zdania etyczne” (normy, oceny) „zdanom aletrycznym”, które wyłącznie mogą być prawdziwe albo fałszywe, a „wywodliwość” rozumie się w sensie „zwykłej logiki aletrycznej”, to uznanie takiej „wywodliwości” musiałoby się oprzeć na odrzuceniu omawianej tezy.

Odrzucona wyżej ogólna reguła inferencyjna jest dalej uszczegółowiona na gruncie wprowadzonych przez autora rozróżnień. Ostatecznie formuła ta brzmi: „Żadne kategoryczne zdanie etyczne nie może być wyprowadzone z niesprzecznego klasy zdań aletrycznych, z której żadna nie zawiera terminów etycznych, jeżeli posługujemy się logiką, która nie traktuje żadnego terminu etycznego jako stałej” (s. 596-597)¹². Antykognitywista również na to wyrazi zgodę, zwłaszcza że przyjmuje tezę „Każde zdanie, które może być uznane za zdanie faktyczne bez żadnego założenia filozoficznego, nie zawiera terminów etycznych” (s. 604). Trzeba jednak podkreślić, że ta wypowiedź formułuje już sama założenie filozoficzne, z którego trzeba sobie zdawać sprawę, choć autor nie jest pod tym względem konsekwentny (por. s. 604, 609-610).

Jak z tego widać, krytyka, jakiej Carcaterra poddaje argumentację za tezą Hume'a, nie prowadzi do wniosków, które by były do odrzucenia przez antykognitywistę, jeśli chodzi o reguły wyprowadzania „powinności” z „bytu”. Rezultat tej

¹¹ Por. J. Wróblewski, *Natura a reguły postępowania*, „Etyka” 1970, nr 6, *passim*.

¹² Przeciwstawienie „etycznych zdań kategorycznych” innym zdaje się odpowiadać różnicom między „powinnością materialną”, „formalną” i „instrumentalną”, które wyróżniłem ze stanowiska antykognitywistycznego. Por. K. Opalek, J. Wróblewski, *Aksjologia — dylemat pomiędzy pozytywizmem prawniczym a doktryną prawa natury*, „Państwo i Prawo” 1966, nr 6, s. 255-261.

krytyki wydawałby się *prima facie* raczej niewspółmierny wobec jej zakresu i poziomu. Autor jednak podkreśla, że jego rozważania wskazują kognitywizmowi nowe perspektywy. Mianowicie udowodnił on, że nie można uzasadnić tezy, iż zagadnienia etyczne mogą być rozwiązane za pomocą wyłącznie zdań faktycznych, o ile nie rozstrzygać „spekulatywnego” zagadnienia prawdziwości/fałszywości zdań etycznych i o ile posługujemy się „zwykłą logiką aletyczną”. Właśnie w uwypukleniu tych założeń widzi autor nową drogę kognitywizmu.

Po pierwsze, chodzi o to, że przyjęte wnioski autora nie wykluczają możliwości wyprowadzania powinności ze „zdań faktycznych” połączonych ze „zdaniami racjonalnymi”, analitycznymi i zawierającymi terminy etyczne (s. 608). Wbrew antykognitywistom, zdanie etyczne analityczne nie jest puste (rozd. V, § 6.1 i s. 605). Kognitywizm w nawiązaniu do odpowiednich założeń filozoficznych może formułować w tym kierunku dyrektywy metodologiczne (s. 609). Po drugie, kognitywizm może nawet w ramach „zwykłej logiki aletycznej” starać się dedukować wnioski etyczne na podstawie założeń faktycznych, naukowych, połączonych ze zdaniami etycznymi racjonalnymi, analitycznymi (s. 610 i n.). Chodzi tutaj o zdania, które stanowią wspólną podstawę powszechnych ocen, takich jak np. żeby myśleć niesprzecznie (s. 611). Po trzecie wreszcie, kognitywizm winien poza „zwykłą logiką aletyczną” (s. 611) szukać drogi w konstruowaniu nowych logik, w ugruntowaniu nowych stosunków implikacji, przy czym chodzi tutaj o kierunki zapoczątkowane przez „logikę racjonalności” (s. 615).

Postawmy kropkę nad „i” ze stanowiska antykognitywizmu, za którym się deklaruję. Carcaterra widzi nowe perspektywy dla kognitywizmu w tym, że wykazał, iż teza Hume'a jest dyskusyjna z punktu widzenia argumentacji z nią związanych i że przyjęcie jej ograniczonej wersji, którą akceptuje, związane jest z przyjęciem określonych założeń filozoficznych (prawda/fałsz zdań etycznych) i logicznych (stanowisko „zwykłej logiki aletycznej”). Dla mnie istnienie tych założeń jest oczywiste, a przyjęcie ich jest niezbędne dla antykognitywizmu¹³. Wobec tego kognitywiści dla uzasadnienia swej tezy muszą szukać fundamentu w odpowiedniej filozofii (której różne odmiany są do dyspozycji)¹⁴ i w budowie nowych logik, które znajdują się w stadium początkowym (por. s. 487 i n. s. 535, 611-615)¹⁵. A więc jeżeli odrzuci się prawdziwość/fałszywość zdań etycznych i jeżeli brak jest logik, które by uzasadniały odpowiednie operacje wyprowadzania „powinności” z „bytu”, to stanowisko antykognitywistyczne ma, *hic et nunc*, mocniejsze fundamenty niż te, do budowy których zachęca Carcaterra. Natomiast trudno nie przyznać racji autorowi, gdy widzi niebezpieczeństwa antykognitywizmu dla sensowności rozumowań etycznych (*discorso etico*), dla znaczenia zdań etycznych itd. (s. 616 i n.). Świadczą o tym niektóre poglądy antykognitywistyczne, i reakcją na nie są wewnętrzne zmiany w filozofii nawiązującej do tezy Hume'a (por. rozdz. II, punkt 5, 6).

Dlatego także przed antykognitywizmem stają zadania, by wiązał on przyjętą koncepcję filozoficzną i zaakceptowaną logikę ze stanowiskiem, które nie zamykałoby drogi przed analizą racjonalności rozumowań i argumentacji etycznych. Ale by uznawać ich sensowność, nie jest konieczne przyjęcie pozycji kognitywistycznych i nie jest potrzebne „mieszanie” bytu i powinności czy też „wyprowadzanie powinności z bytu”. W tej perspektywie praca Carcaterry stawia zadania nie tylko przed

¹³ Por. J. Wróblewski, *Natura a reguły postępowania*, s. 65-70.

¹⁴ Por. J. Kalinowski, op. cit., rozdz. II; III-V.

¹⁵ Z potrzeby nowych koncepcji logicznych zdaje sobie sprawę T. Styczeń, *Antropologia a etyka*, „Zeszyty naukowe KUL” 1970, nr 4, s. 39 i n. Por. polemikę — J. Wróblewski, *Filozoficzna redukcja „złudzenia naturalistycznego”*, „Etyka” 1972, nr 10, punkt 6.

kognitywizmem, z którym ten autor sympatyzuje, ale i przed antykognitywizmem, który jest przedmiotem jego krytyki. I w tym sensie można zgodzić się z autorem, gdy pisze, że „...wątpliwość Hume'a, rozumiana nie jako stanowisko przesądzone, lecz przeciwnie — jako stanowisko pobudzające [do refleksji — J. W.], miała już i jeszcze będzie posiadała historyczną funkcję, której nie można nie oceniać jako funkcji zasadniczej” (s. 620).

Jerzy Wróblewski

LOGIKA OCEN

Aleksander Archipowicz Iwin, *Osnowaniya logiki ocenok*, Moskwa 1970, Izdatielstwo Moskovskogo Uniwiersitieta, ss. 228.

I

Książka A. A. Iwina winna zainteresować przedstawicieli tych wszystkich dziedzin badawczych, w których do zwykłej praktyki należy formułowanie twierdzeń o charakterze wartościującym. Nie można bowiem w pełni odpowiedzialnie posługiwać się tymi twierdzeniami, jeśli nie zakłada się określonej ich interpretacji, wybranej świadomie z szeregu alternatywnych. A właśnie *Podstawy logiki ocen* zawierają wiele cennych, bo przejrzyste usystematyzowanych, informacji o owych interpretacjach; zawierają także wyjątkowo klarowną prezentację interesujących koncepcji własnych autora.

Z tego, co powiedziano, wynika, że książka Iwina posiada istotne znaczenie dla wszystkich badaczy humanistycznych; w całej bowiem humanistyce, a przynajmniej w humanistyce pojętej klasycznie — jako dziedzinie operującej pojęciami teoretycznymi powstałymi przez Rickertowskie „odniesienie do wartości” — stałe wydawanie ocen jest na porządku dziennym. Dodać tu trzeba, że stwierdzenie to w szczególnym stopniu odnosi się do humanistyki polskiej; nie posiadamy w naszej literaturze pozycji zbliżonej w swym charakterze do *Podstaw logiki ocen*. Jakkolwiek ocenom oraz pojęciu wartości poświęcono u nas sporo analiz, często opartych na założeniach pozytywistycznych, rzadziej — na założeniach fenomenologicznych¹, to jednak analizom tym nie towarzyszyły próby formalnego wyrażania wyczuwanych intuicyjnie dystynkcji znaczeniowych, tak jak to jest w przypadku książki Iwina. Dodajmy zresztą, że praca ta wyróżnia się pod pewnym względem także w kontekście literatury światowej: stosunkowo rzadkie są próby formalizowania rozumowań operu-

¹ Nawiasem mówiąc, A. A. Iwin, który dość skrupulatnie odnotowuje polskie pozycje dotyczące rozważanych przez niego zagadnień, pominął jednak zupełnie tutaj prace R. Ingardena. Być może uczynił tak świadomie, zdaniem moim jednak — niesłusznie; taka choćby rozprawa jak *Czego nie wiemy o wartościach* dostarcza każdemu, kto potrafi znieść cierpliwie komplikacje terminologii fenomenologicznej, znacznie więcej inspiracji niż cały dziesiątek innych powstałych u nas prac.

jących przesłankami czy wnioskami oceniającymi; przeważają natomiast stanowczo logiczne analizy pojęć normatywnych, takich jak pojęcie obowiązywania, tego, co nakazane, dozwolone, itp. Tym bardziej należałoby życzyć sobie, aby *Podstawy logiki ocen* jak najszybciej doczekały się tłumaczenia na język polski.

Niezależnie od tego, że monografia Iwina może być uznana za pozycję ważną dla każdego badacza-humanisty, warto wskazać tutaj dwa działy humanistyki, których w szczególnej mierze monografia ta dotyczy. Pierwszy z tych działów stanowią tzw. tradycyjnie dyscypliny aksjologiczne: etyka i estetyka; głównym przeciwieństwem ich zadaniem ma być wartościowanie, a także jego analiza oraz wyjaśnianie. Drugi z tych dwu działów to — ze względów oczywistych — metodologia czy filozofia humanistyki.

II

Zarówno teoretyczną, jak praktyczną zaletą *Podstaw logiki ocen* jest fakt, że poszczególne próby formalizacji występują tu w rozległym kontekście nieformalnych rozważań dotyczących wielu podstawowych kwestii z zakresu ogólnej teorii ocen, a także — z zakresu analizy znaczeniowej poszczególnych sformułowań wartościujących. Dzięki temu wiadomo zawsze, jakie intuicje wyrażają oraz jakim się przeciwstawiają te czy inne ujęcia formalne; nie sprawiają one nigdy wrażenia jakichś igraszek podejmowanych w celach czysto „estetycznych”. Nawiasem mówiąc, ujęcia owe nie powinny wzbudzać niepokoju u niektórych humanistów, ponieważ opierają się na bardzo prostym aparacie formalnym — właściwie tylko z zakresu rachunku zdań — łatwym do przyswojenia przez najbardziej nawet „literacko” usposobionych czytelników.

Przyjęte przez Iwina założenia, charakteryzujące oceny jako określony rodzaj wypowiedzi językowych, skoncentrowane są przede wszystkim w rozdz. II („Struktura ocen”) oraz w rozdziale trzecim („Semantyka rozumowań operujących ocenami”). Autor przyjmuje przede wszystkim, że w każdej ocenie wyróżnić należy cztery następujące momenty: (1) podmiot oceny i jej (2) przedmiot, (3) charakter oceny i jej (4) podstawę. Podmiot oceny jest to osoba lub grupa osób, które przypisują określonemu przedmiotowi oceny, obiektowi indywidualnemu, stanowi rzeczy, procesowi, wydarzeniu lub tp., określoną wartość: pozytywną, negatywną albo zerową. Pod względem swego charakteru ocena może być (a) absolutna — o predykcjach „dobre”, „obojętne”, „złe” (lub o jakimś równoważnym z tymi predykatami odpowiedniku); (b) porównawcza — o predykcjach dwuargumentowym — „lepsze”, „jednakowe”, „gorsze” (lub tp.). Odpowiednio do tego rozróżnienia dzielimy oceny na absolutne i porównawcze. Podstawą wreszcie oceny jest przekonanie motywujące wydanie jej (w dalszych wywodach Iwin skłonny jest stosować ten termin również w odniesieniu do pewnych pozapsychicznych stanów rzeczy, przyczynowo związanych z sytuacją ocenianą). Ze względu na typ podstawy można wyodrębnić kilka rodzajów ocen, np. oceny wewnętrzne, których podstawą jest doznanie czy odczucie, dalej — oceny, których podstawą jest pewien przyjęty standard czy wzorzec, czy wreszcie oceny, których podstawą jest inna ocena; należą tu w szczególności oceny utylitarne.

Jak wiadomo, oceny bywają ujmowane bądź jako (a) wypowiedzi, które jedynie wyrażają określone stany emocjonalne, podobnie jak nieartykułowane okrzyki (takie jest np. stanowisko Ayera czy Carnapa), bądź jako (b) wypowiedzi, które stwierdzają odpowiednie stany psychiczne określonych podmiotów, mogą też (c) wyrażać myśl, że dana rzecz jest w określonej grupie uważana za dobrą czy złą (*Schlick*),

lub wreszcie (d) stwierdzają pewną własność rzeczy niezależną lub w specyficznym tylko sensie zależną (jak np. barwa) od ich podmiotów. Zdaniem Iwina, wszystkie te stanowiska grzeszą jednostronnością: to, co jest charakterystyczne dla pewnych tylko ocen, odnoszą do wszystkich. Jego własna, bardzo interesująca koncepcja opiera się na założeniu, że predykaty w rodzaju słowa „dobry” posiadać mogą dwa różne sensy bądź — w jego własnym sformułowaniu — pełnią dwie różne funkcje: (1) wyrażania, (2) zastępowania. Wyrażają określone odczucia dające się również stwierdzić za pomocą sformułowań: „podoba mi się”, „lubię”, „jestem oburzony” itp.; zastępują zaś stwierdzenie określonej cechy przysługującej standardowi, do którego odniesiony został przedmiot oceny; taką funkcję pełnią np. zwroty „dobry lekarz”, „dobry wódz”, „dobre auto” itp. Otóż zwykle nie uwzględnia się w dostatecznym stopniu funkcji zastępowania, wysuwając natomiast na plan pierwszy funkcję wyrażania. Jest rzeczą jasną, że owa funkcja zastępowania dotyczy bardzo rozległego, historycznie zmiennego i często niejasno wyodrębnionego repertuaru cech. Ta właśnie m. in. okoliczność sprawiła, że Arystoteles mówił o homonimiczności słowa „dobry”, scholastycy — o jego transcendentalnej naturze, E. W. Hall nazywał je pseudopredykatem nie denotującym żadnej własności, R. S. Hartmann — „generalnym kwantyfikatorem aksjologicznym”, J. J. Katz — synkategorematem. Można zgodzić się z „późniejszym” Moorem, kiedy twierdzi, że (1) dobro zależy tylko od „naturalnych” cech rzeczy, ale (2) samo nie jest żadną taką cechą; trzeba by było tylko dodać, że dobro zależy nie tylko od cech „naturalnych”, ale również od przyjętych standardów.

O ocenach, które pełnią tylko funkcję zastępowania² można mówić, że są prawdziwe albo fałszywe, tzn. że dany przedmiot oceny odpowiada (ze względu na swe cechy morfologiczne lub funkcjonalne) określone standardowi albo też nie odpowiada. Oczywiście możliwość ta zależy od tego, czy odpowiedni standard istnieje i czy jest dostatecznie jasno określony.

Tak więc niektóre oceny (spośród tych, które nie pełnią funkcji wyrażania lub nie pełnią tej tylko funkcji) mogą być określone jako obiektywne, tzn. znajdują się one w określonym stosunku do rzeczywistości: są albo prawdziwe, albo fałszywe, co jednak nie znaczy, że posiadają charakter deskryptywny: że formułuje się je w tym celu, aby opisać jakiś stan rzeczy czy przekazać o nim informacje.

Z kwestią prawdziwości ocen związanych jest ściśle problem, czy możliwe jest ustalenie związków wynikania między ocenami lub między ocenami i zdaniami opisowymi. Jeżeli wynikanie rozumieć tak, że ze zdań Z_1, \dots, Z_n wynika zdanie Z , jeśli, i tylko jeśli kontradykcyjne jest stwierdzenie prawdziwości zdań Z_1, \dots, Z_n i fałszywości zdania Z , to pojęcie to generalnie nie stosuje się do ocen. Ch. Stevenson wyprowadza stąd wniosek o niemożliwości logiki ocen, mającej przeciwieństwo ustalać

² Nie jest dla mnie jasne, dlaczego Iwin domaga się, aby w tym przypadku wyłącznie funkcja zastępowania pełniona była przez ocenę (por. s. 44); fakt, że pełniłaby ona jednocześnie funkcję wyrażania, nie wykluczałaby przecież teoretycznej możliwości porównania jej przedmiotu ze standardem. Być może owe „funkcje” Iwin pojmuje w sposób psychologiczny, a nie kulturowy, tzn. o „funkcji” oceny decydowałaby aktualna intencja podmiotu, a nie to, do odegrania jakiej roli nadaje się dana ocena ze względu na reguły przyjęte w odpowiedniej grupie kulturowej. Warto tu zauważyć, że o możliwości posiadania przez niektóre oceny wartości logicznej Iwin jak gdyby zapomina w końcowym rozdziale swej książki, stwierdzając generalnie, iż oceny nie są zdaniami w sensie logicznym. Nawiasem mówiąc, ów podręcznikowy „sens logiczny” jest sam przez się dość niejasny: czy chodzi o sens syntaktyczny, czy o semantyczny? Sens syntaktyczny zależy tylko od zgodności wypowiedzi z regułami leksykalnymi i gramatycznymi, sens semantyczny — od tego, czy odpowiedni zbiór zdań w sensie syntaktycznym (w tym także ocen) jest niesprzeczny.

związki wynikania; możliwa ma być tylko pragmatyka przekonywania. Jeśli jednak odrzucić neopozytywistyczne utożsamienie sensowności wypowiedzi z posiadaniem przez nią określonej wartości logicznej, to nihilizm Stevensona okaże się przedwczesny³. Logika ocen wydaje się być całkowicie możliwa, przy czym pojmować ją można dwojako: (a) jako teorię określającą formalnie związki wynikania, analogicznie do związków wyznaczonych przez zwykłą logikę zdań opisowych, (b) jako teorię zakładającą uogólnione pojęcie wynikania, które to pojęcie miałoby m. in. wersję dotyczącą zdań opisowych oraz wersję dotyczącą ocen, ewentualnie także wersję dotyczącą wypowiedzi preskryptywnych.

Zadanie logiki ocen jest oczywiście takie same, jak zadanie logiki zdań opisowych. Jest nim rekonstrukcja uściślająca znaczenia poszczególnych terminów, ustalająca w sposób dokładny związki wynikania zachodzące pomiędzy wypowiedziami zawierającymi owe terminy. Jak widzimy, Iwin pojmuje badania logiczne nad językiem (najwięcej sugestii w tym względzie zawiera rozdział pierwszy, „Ogólna charakterystyka logiki ocen”) — w opozycji do angielskiej filozofii analitycznej — jako rekonstrukcję logiczną języka potocznego, nie zaś jako jego opis. Rekonstrukcja ta posiada przy tym u niego zabarwienie normatywne; dana teoria sformalizowana określa racjonalne sposoby posługiwania się „rachowania”, odpowiednimi terminami. Nie znaczy to, że rości ona sobie prawo do kształtowania potocznej praktyki językowej; charakteryzuje tylko, ulepszone w stosunku do tej ostatniej, racjonalne metody posługiwania się językiem.

Logikę ocen ujmować można także jako pewną gałąź logiki modalnej. Zgodnie z dawnymi tradycjami, słowo *modus* oznacza, np. u Piotra Hiszpana, kwalifikację rodzaju związku między predykatem i jego argumentem. Kwalifikacja ta znajduje wyraz w takich określeniach, jak „konieczne”, „możliwe”, (modalności aleacyjne), a obok tego w różnego rodzaju pojęciach epistemicznych („sądzi, że”, „wie, że”), deontycznych, czasowych, egzystencjalnych, aksjologicznych wreszcie. Odwołując się do ujęcia A. N. Priora, który posługując się ogólnym schematem modalnym „Jest Φ , że p ”, stwierdza, że oddzielnym zadaniem logiki jest badanie różnych podstawień tego schematu, pojęć związanych z wyrażeniami podstawialnymi za Φ oraz samych operatorów typu „Jest Φ , że” — można powiedzieć, że logika ocen rozważa ten właśnie przypadek, gdy za Φ podstawia się terminy „dobrze”, „źle” itp.

III

Formalne badania Iwina należą do zakresu logiki ocen absolutnych (z pominięciem ocen porównawczych). Problematykę dowolnych ocen absolutnych rozważa w rozdziale czwartym („Logika ocen absolutnych”), w rozdziale piątym zwraca szczególną uwagę na pewną ich wersję — oceny utylitarne („Logika ocen utylitarnych”), zaś w rozdziale szóstym zajmuje się ustaleniem związków logicznych mię-

³ Uznanie formuły, utożsamiającej sensowność wypowiedzi z posiadaniem przez nią określonej wartości logicznej, za istotę filozofii neopozytywistycznej stanowi przejaw pewnej powierzchowności. Dla neopozytywizmu najistotniejszy jest pogląd, według którego wszelka prawomocna wiedza syntetyczna składa się ze zdań weryfikowalnych lub (późniejsza faza) ze zdań obserwacyjnych oraz — odpowiednio związanych z nimi konwencjonalnie — zdań innego typu. Określenie przez neopozytywistów zdań tego typu jako jedynie (obok zdań nauk formalnych) sensownych było już tylko pewnym, „perswazyjnym” właśnie, chwytem retorycznym. Nie to jest istotne, że neopozytywista uważa oceny za wypowiedzi „pozbawione sensu”, ważna jest kryjąca się za tym oświadczeniem epistemologia, redukująca (równoważnie lub częściowo) w trybie konwencjonalnym wszelką wiarogodną wiedzę o rzeczywistości do jej fenomenalistycznego opisu. Należy też baczyć, aby przeciwstawiając „opis” ocenę nie ujmować tego pierwszego w sposób charakterystyczny dla owej epistemologii. W tym zakresie bowiem idee neopozytywizmu oddziałują znacznie silniej, niż to powszechnie sądzi się.

dzy ocenami a normami. Co się tyczy ostatniego, bardzo zresztą krótkiego rozdziału siódmego („Oceny a fakty”) — stanowi on raczej zwięzłe podsumowanie dotychczasowego przebiegu sporu o Hume'owską zasadę autonomii ocen.

Pomijając nader precyzyjną i instruktywną analizę koncepcji Husserla, von Wrighta, Fitcha, Kneale'a i Hartmanna — z zakresu logiki ocen, przeprowadzoną w rozdziale czwartym, przedstawię obecnie w zarysie stanowisko, jakie zajął w tym względzie autor (stanowisko nawiązujące zresztą bądź polemicznie, bądź pozytywnie do owych koncepcji).

Logikę ocen absolutnych wyraża skonstruowany przez Iwina system *GN*, w którym wyrażeniami sensownymi są wszelkie wyrażenia sensowne rachunku zdań, formuły, w których wyrażenia sensowne rachunków zdań są argumentami terminów *G* („dobre”) i *N* („złe”), a także rezultaty łączenia tych ostatnich spójnikami rachunku zdań. Zmienne zdaniowe reprezentują stany rzeczy, a więc one właśnie podlegają pozytywnym czy negatywnym ocenom, których teorię stanowi system *GN*⁴. Oto zaś aksjomaty systemu: *AO*. Zbiór aksjomatów wybranego systemu klasycznego rachunku zdań; *A1*. $Gp \rightarrow \sim G \sim p$; *A2*. $G/p \wedge q/ \equiv Gp \wedge Gq$; *A3*. $Np \rightarrow \sim N \sim p$; *A4*. $N/p \wedge q/ \equiv Np \wedge Nq$; *A5*. $Gp \rightarrow \sim Np$. Regułami inferencyjnymi są: (1) reguła odrywania, (2) reguła podstawiania, (3) reguła zastępowania równoważników (z uwagi na uodwodnione już twierdzenia). Rozważając poszczególne twierdzenia *GN*, np. $\sim G/p \wedge \sim p/$ oraz $\sim N/p \wedge \sim p/$ (wynikające z *A1* i *A3*), pamiętać należy o milczącym założeniu, że w systemie tym chodzi o oceny tego samego podmiotu, oparte na podstawie tego samego typu. Ponadto — o tym, że logika ocen nie opisuje praktyki oceniania (w ramach której może się zdarzyć, że ktoś uzna kontradykcyjny stan rzeczy za dobry albo zły), lecz dostarcza kryteriów racjonalności systemu oceniania; aksjomaty są definicjami przez postulaty pojęcia racjonalności systemu oceniania. Otóż nie można — zgodnie z intuicjami — uznać za racjonalne pozytywne wartościowań stanów rzeczy niemożliwych do zrealizowania. Za aksjomatami *A1* i *A3* przemawia ponadto także ten fakt, że (na gruncie podstawowych twierdzeń modalnej logiki alejtycznej) są one równoważne twierdzeniu o niesprzeczności zbioru zdań *Z* (tzn. twierdzeniu o logicznej możliwości zdań zbioru *Z*), który to zbiór można nazwać kodeksem ocenym, a który określony jest następująco (*L* symbolizuje konieczność logiczną):

$$\begin{aligned} Gp &\equiv L/Z \rightarrow p/, \\ Np &\equiv L/Z \rightarrow \sim p/. \end{aligned}$$

Zbiór *Z* zatem reprezentuje zbiór idei determinujących logicznie wszystkie wartości pozytywne oraz — negatywnie — wszystkie wartości negatywne.

⁴ Nawiasem mówiąc, owe stany rzeczy pojmuje Iwin jako ogólne, nie zaś indywidualne. Fakt ten nasuwa następującą uwagę. Jeśli przedmiotem oceny mają być stany rzeczy w rodzaju: „to, że *x* jest chory”, nie zaś stany rzeczy w rodzaju: „to, że Jan jest (w chwili *t*) chory”, czyli właściwie schematy jednostkowych stanów rzeczy (odpowiadające tzw. funkcjom zdaniowym), to łatwo można pokazać, że ujęcie tego rodzaju prowadzi do pewnej niezgodności z potoczną praktyką wartościowania. Mianowicie w rezultacie niejednorodności aksjologicznej predykatów oceniających sytuacja jednostkowa „to, że *f*(*a*)” (np. to, że Jan zabija na wojnie nieprzyjaciół) może być oceniona pozytywnie, zaś sytuacja jednostkowa „to, że *f*(*b*)” (np. to, że Hans zabija na wojnie nieprzyjaciół) może być oceniona negatywnie; „ogólny” stan rzeczy „to, że *f*(*x*)” (np. to, że *x* zabija na wojnie nieprzyjaciół) zdaje się nie posiadać w tym (dość typowym) przypadku określonej wartości aksjologicznej, albo też — posiada jednocześnie wartość pozytywną i negatywną, co jest nie do przyjęcia na gruncie proponowanej przez Iwina logiki ocen. Czy nie lepiej wobec tego przyjąć, że zmienna zdaniowa przebiega zbiór jednostkowych stanów rzeczy? Autor *Podstaw logiki ocen* odpowiedziałby zapewne, że jego logika nie opisuje praktyki oceniania, lecz stanowi jej rekonstrukcję logiczną. Z powodów, o których będzie jeszcze mowa, odpowiedzi tej nie uważałbym za wystarczającą.

Przytoczone uprzednio dwa przykładowe twierdzenia systemu GN wyprowadalne są z twierdzeń: $\sim/Gp \wedge G\sim p/$ i $\sim/Np \wedge N\sim p/$, które są rachunkowo-zdaniowymi przekształceniami równoważnymi aksjomatów $A1$ i $A3$ i które można nazwać zasadami niesprzeczności aksjologicznej (odpowiada im zasada niesprzeczności deontycznej dotycząca obowiązywania: $\sim/Op \wedge O\sim p/$). Otóż każdy system, w którym twierdzeniami są zasady aksjologicznej niesprzeczności, nazywa Iwin silną logiką ocen (absolutnych), zaś każdy system pozostały — słabą logiką ocen. Przykładem tej ostatniej jest system GNm — minimalna logika ocen absolutnych; oto jego aksjomaty: $A0$. zbiór aksjomatów wybranego systemu klasycznego rachunku zdań; $A1$. $G/p \rightarrow q/ \rightarrow /Gp \rightarrow Gq/$; $A2$. $N/p \rightarrow q/ \rightarrow /Np \rightarrow Nq/$; $A3$. $Gp \rightarrow \sim Np$. Reguły inferencyjne GNm są następujące: 1) reguła odrywania, 2) reguła podstawiania, 3) jeśli „ $a \rightarrow \beta$ ” jest tautologią, to twierdzeniem jest „ $Ga \rightarrow G\beta$ ”, 4) odpowiednik reguły 3 dla N . Dołączając do GMm jako aksjomaty (już w języku rachunku kwantyfikatorów): $\sim/p/Gp$ i $\sim/p/Np$, możemy udowodnić w tym systemie aksjomaty $A1$ i $A3$ systemu GN . Tak więc aksjomaty te przekształcają słabą logikę ocen w silną. Ten sam efekt uzyskamy za pomocą aksjomatu $/\exists p/ / \sim Gp \wedge \sim Np/$. Może on być dowiedziony w ramach GN , skąd mamy wniosek, że na gruncie silnej logiki ocen absolutnych nie można twierdzić, że każdy stan rzeczy jest dobry lub zły.

Ogólnie — można dowieść zasad aksjologicznej niesprzeczności na gruncie GN (1) posiłkując się wspomnianym tu już twierdzeniem o niesprzeczności kodeksu ocen — MZ oraz pewnymi podstawowymi twierdzeniami aletycznej logiki modalnej, (2) przyjmując dodatkowo dwa aksjomaty $\sim/p/Gp$ i $\sim/p/Np$, (3) przyjmując dodatkowo $\sim/Gp \wedge \sim Mp/$ i $\sim/Np \wedge \sim Mp/$ oraz posługując się aletyczną logiką modalną.

Pomijam tutaj ciekawe analizy Iwina dotyczące pozornej lub rzeczywistej nieintuicyjności pewnych twierdzeń logiki ocen (a także — przy okazji — logiki deontycznej), które to zjawisko związane jest z tzw. paradoksem implikacji materialnej. Pomijam także charakterystykę następnego minimalnego systemu logiki ocen ($GNIm$), uwzględniającego prócz wartości pozytywnej i negatywnej także wartość zerową (interesujące tu jest rozróżnienie między słabą indyferencją wynikłą z niezajęcia stanowiska aksjologicznego wobec danego stanu rzeczy i mocną indyferencją wynikłą z przypisania danej sytuacji wartości zerowej przez określony podmiot). Poświęcę natomiast kilka uwag systemom GN/m i $GN/$ reprezentującym (odpowiednio — słabe lub silne) logiki pełnych ocen absolutnych; systemy GN i GNm dotychczas rozpatrywane dotyczyły bowiem niepełnych ocen absolutnych, gdyż nie uwzględniały faktu, że każdej ocenie odpowiada określona podstawa. Zasadniczymi formułami systemu logiki pełnych ocen absolutnych są „ $G/p/q/$ ” i „ $N/p/q/$ ”; czytamy je: stan rzeczy p jest dobry (zły) z punktu widzenia stanu rzeczy q . Oceny, o jakich traktuje logika ocen niepełnych, można traktować jako graniczny przypadek ocen rozpatrywanych przez logikę ocen pełnych. Odróżniamy w tym celu wartości bezwarunkowe oraz wartości warunkowe; te pierwsze są wartościami z punktu widzenia dowolnej tautologii logicznej (wartości bezwzględnie bezwarunkowe) lub — z punktu widzenia, który jest ustalony dla wszystkich wartości branych pod rozwagę w ramach danego rozumowania (wartości względnie bezwarunkowe). Tak jak wartość bezwarunkowa jest granicznym przypadkiem wartości warunkowej, tak orzekająca tę pierwszą ocena niepełna jest granicznym przypadkiem oceny orzekającej tę drugą. W ramach GN/m dowodliwe są twierdzenia:

$$G//p \rightarrow q//r/ \rightarrow /G/p/r/ \rightarrow G/q/r//$$

$$N//p \rightarrow q//r/ \rightarrow /N/p/r/ \rightarrow N/q/r//$$

$$G/p/q/ \rightarrow \sim N/p/q/,$$

stanowiące zapis aksjomatów GNm w języku GN/m . Podobna sytuacja ma miejsce w odniesieniu do GN i $GN/$ oraz w odniesieniu do GNI i $GNI/$ (czy też $GNIm$ i GNI/m).

Logikę ocen użytecznych reprezentuje, w *Podstawach logiki ocen* system $GuNu$, oparty na układzie aksjomatów złożonym z trzech niejako składników. Są to (1) aksjomaty logiki zmian (charakteryzujące sens zwrotu „po p następuje q ”); (2) aksjomaty charakteryzujące pojęcie częściowej przyczyny; (3) aksjomaty dotyczące samych ocen użytecznych, czyli wyrażań o znaczeniu: „ A jest przyczyną (częściową) B oraz B jest pozytywnie (negatywnie, zerowo) wartościowe”. Niezwykle wnikliwa analiza autora *Podstaw logiki ocen* ukazuje, iż dobro oraz zło użyteczne można na dwadzieścia trzy różne sposoby zdefiniować — czyniąc zadość różnym intuicjom — w terminach dobra (zła), następstwa czasowego oraz częściowej przyczyny⁵, przy czym wersje respektowane przez system $GuNu$ odpowiadają w każdym razie następującym intuicjom: (1) istnieją przedmioty (w szerokim znaczeniu) użytecznie dobre, złe i obojętne; (2) użyteczna wartość pozytywna, negatywna czy zerowa danego przedmiotu nie pociąga jego wewnętrznej (tj. niezależnej od innego przedmiotu) wartości, odpowiednio: pozytywnej, negatywnej czy zerowej; (3) wartość użyteczna definiowalna jest m. in. w terminach wartości wewnętrznej; (4) stwierdzenie wartości użytecznej jest połączeniem oceny i prawa empirycznego; (5) związek między wartością użyteczną i wewnętrzną jest przyczynowy, jakkolwiek nie musi to być przyczyna całkowita; (6) wartość użyteczna przyczynia się do osiągnięcia, utrzymania, zaniknięcia czy zniszczenia wartości wewnętrznej bądź jest z tego punktu widzenia obojętna; (7) ten sam przedmiot może być wartościowy i jako środek, i jako cel; (8) przedmiot przyczynowo związany z określonym rezultatem nie będącym wartością nie jest wartościowy użytecznie.

Sprawozdanie z treści książki Iwina zakończę chciałbym przedstawieniem jego koncepcji dotyczących związków logicznych między czterema pojęciami normatywno-etycznymi: pojęciem tego, co chwalebne, nakazane, naganne, zakazane oraz pojęciami oceniającymi (dobra i zła). Punktem wyjścia jest tutaj analiza poglądów Meinonga, Schwartza oraz Chisholma, punktem dojścia natomiast — skonstruowanie systemu na tyle ogólnego, aby można go było uzgodnić z szeregiem różnych, równoległe przyjmowanych intuicji. System ten, noszący nazwę OG , opiera się na układzie dziewięciu aksjomatów operujących jednym tylko pojęciem normatywno-etycznym — pojęciem nakazu (obowiązywania) podjęcia jakiejś czynności lub powstrzymania się od niej; ponadto występuje w nich pojęcie dobra i zła. Wymienić tu warto takie aksjomaty (w których „ dp ” oznacza podjęcie czynności p , zaś „ fp ” wstrzymanie się od niej; „ D ” symbolizuje obowiązywanie etyczne czy nakaz etyczny), jak: $Gdp \rightarrow \sim Gfp$, $Ndp \rightarrow \sim Nfp$, $Gdp \rightarrow \sim Ndp$, $Ddp \rightarrow \sim Dfp$, $Gdp \rightarrow \sim Dfp$, $Ndp \rightarrow \sim Ddp$. System OG obejmuje także definicje, w myśl których (1) zakazane jest podjęcie czynności, w odniesieniu do której obowiązuje powstrzymanie się, zaś zakazane jest powstrzymanie się od danej czynności, jeśli, i tylko jeśli nakazane jest jej podjęcie; (2) chwalebne jest podjęcie jakiejś czynności, jeśli i tylko jeśli nie ma nakazu powstrzymania się od niej; (3) obojętne jest normatywnie podjęcie

⁵ Sądząc ze zwykle stosowanego sposobu wypowiedziania się na temat wartości artystycznej i estetycznej, uprawnione byłoby traktowanie tej pierwszej jako środka do osiągnięcia tej drugiej. W takim razie oceny artystyczne stanowiłyby pewną odmianę ocen użytecznych. Byłyby to jednak oceny użyteczne o własności nie przewidzianej w żadnej z dwudziestu trzech definicji Iwina. Możliwe jest bowiem pozytywne wartościowanie artystyczne danego dzieła przy negatywnym jego wartościowaniu estetycznym, zaś autor *Podstaw logiki ocen* w każdej z owych dwudziestu trzech definicji zakłada niezmiennie, że pozytywna ocena środka wymaga pozytywnej oceny rezultatu.

jakiejsz czynności, jeśli i tylko jeśli nie jest nakazane jej podjęcie ani też wstrzymanie się od niej; identycznie jest zdefiniowana normatywnie obojętność w odniesieniu do powstrzymania się od danej czynności.

System *OG* można wzbogacić o jeden z szesnastu dodatkowych aksjomatów lub pewne ich kombinacje, uzyskując systemy silniej charakteryzujące związki logiczne między pojęciami normatywno-etycznymi oraz aksjologicznymi. Okazuje się np., że w systemach *OG* 7-8 (system *OG* uzupełniony aksjomatami 7 i 8 z owej listy szesnastu dodatkowych aksjomatów), *OG* 9-10, *OG* 11-12, *OG* 13-14, *OG* 15-16, *OG* 2-11 — dadzą się udowodnić równoważności charakteryzujące powinność w terminach dobra i zła, skąd mamy wnioszek, że logika deontyczna zawarta jest w logice ocen absolutnych, poszerzonej o odpowiednie definicje. Sytuacja odwrotna natomiast nie jest możliwa do osiągnięcia, jeśli tylko nie przyjmujemy pewnych nieintuicyjnych twierdzeń.

IV

Pewne, drobne zresztą, uwagi krytyczne zamieściłem w przypisach. Obecnie pragnąłbym jeszcze zasygnalizować, iż w systemie *GNm* można udowodnić twierdzenie: $Gp \sim \rightarrow Nq$ (jeśli jakiś stan rzeczy *p* jest wartością pozytywną, to jakikolwiek stan rzeczy *q* nie jest wartością negatywną). Dowód tego twierdzenia przedstawia się następująco:

- (1) $GP \rightarrow \sim Np$ (aksjomat 3 *GNm*)
- (2) $\sim GP \vee \sim Np$ (1 i rachunek zdań)
- (3) $\sim G/p \vee q/ \vee \sim N/p \vee q/$ (2 i reguła podstawiania)
- (4) $Gp \rightarrow G/p \vee q/$ (rachunek zdań i reguła 3 *GNm*)
- (5) $Nq \rightarrow N/p \vee q/$ (rachunek zdań i reguła 4 *GNm*)
- (6) $\sim G/p \vee q/ \rightarrow \sim Gp$ (4 i rachunek zdań)
- (7) $\sim N/p \vee q/ \rightarrow \sim Nq$ (5 i rachunek zdań)
- (8) $\sim G/p \vee q/ \vee \sim N/p \vee q/ \rightarrow \{ / \sim G/p \vee q/ \rightarrow \sim Gp/ \rightarrow [/ \sim N/p \vee q/ \rightarrow \sim Nq/ \rightarrow \sim Gp \vee \sim Nq] \}$ (rachunek zdań)
- (9) $/ \sim G/p \vee q/ \rightarrow \sim Gp/ \rightarrow [/ \sim N/p \vee q/ \rightarrow \sim Nq/ \rightarrow \sim Gp \vee \sim Nq]$ (3, 8 i reguła odrywania)
- (10) $/ \sim N/p \vee q/ \rightarrow \sim Nq/ \rightarrow \sim Gp \vee \sim Nq$ (6, 9 i reguła odrywania)
- (11) $\sim Gp \vee \sim Nq$ (7, 9 i reguła odrywania)
- (12) $Gp \rightarrow \sim Nq$ (11 i rachunek zdań).

Występowanie powyższego twierdzenia w *GNm* świadczy, iż system ten stanowi dość ograniczone narzędzie rekonstrukcji rozumowań zawierających oceny: nie dotyczy on rozumowań, w ramach których pewien stan rzeczy byłby ujęty jako wartość pozytywna, pewien zaś inny — jako wartość negatywna; przypisawszy jakiemuś stanowi rzeczy wartość pozytywną, nie możemy — bez popadnięcia w sprzeczność (na gruncie *GNm*) — żadnemu innemu stanowi przypisać wartości negatywnej. Zachodzi oczywiście także transpozycja twierdzenia (12). W szczególności, przez proste podstawienie, z twierdzenia (12) oraz jego transpozycyjnego odpowiednika uzyskujemy $Gp \rightarrow \sim N \sim$ oraz $Np \rightarrow \sim G \sim p$, który to zakaz przypisywania negatywnej (pozytywnej) wartości negacji stanu, pozytywnie (negatywnie) uprzednio ocenionego, jest wysoce nieintuicyjny. Nawiasem mówiąc, kombinując powyższe dwa twierdzenia z aksjomatem 3 *GNm*, dostrzegamy dość zaskakującą — bo przeciwną w stosunku do zastosowanej przez autora — drogę rozszerzenia *GNm* w celu

otrzymania zasady aksjologicznej niesprzeczności dla dobra (dodatkowe przyjęcie Np) albo — zasady aksjologicznej niesprzeczności dla zła (dodatkowe przyjęcie Gp).

Co się tyczy ogólniejszych koncepcji Iwina, pragnąłbym na zakończenie w dwóch przypadkach przeciwstawić im swój własny punkt widzenia.

Po pierwsze, chodzi o sposób pojmowania formalno-logicznej rekonstrukcji potocznego sposobu posługiwania się językiem. Dla autora *Podstaw logiki ocen* system formalny, stanowiący tego rodzaju rekonstrukcję odpowiedniego fragmentu języka potocznego, prezentuje pewną ulepszoną — pod względem stopnia precyzji i wewnętrznej konsekwencji — wersję tego fragmentu. Otóż zgadzam się co do tego, że — istotnie — system formalny, rekonstruujący odpowiednią dziedzinę potocznej praktyki językowej, stanowi swojego rodzaju ideał dla tej praktyki; sądzę jednak, że oprócz tego pełni on względem niej nader istotną funkcję poznawczą. Jest nie tylko jej ideałem, ale — by uciec się do Weberowskiego rozróżnienia — determinuje jej typ idealny. Powiem więcej: dla poznawczej prawomocności rezultatów badań formalno-logicznych nie jest niezbędne, aby konstruowany w ich ramach system formalny określał ideał danej praktyki językowej; niezbędne jest natomiast, aby określał on jej typ idealny. W konsekwencji, nie zgodziłbym się z Iwinem, że — powiedzmy — dany układ aksjomatów odpowiedniego systemu logiki ocen jest po prostu zespołem definicji przez postulaty dla określonej wersji pojęcia racjonalnego wartościowania⁶; zdaniem moim, referuje on odpowiedni fragment wyidealizowanej wiedzy (o języku) podmiotu wartościującego, co pozwala przewidywać — przy założeniu racjonalności tego podmiotu — sposób, w jaki poszczególne oceny będą przez niego kojarzone ze sobą. Oczywiście żadna realna jednostka nie jest podmiotem racjonalnym, tak jak np. żaden gaz rzeczywisty nie jest gazem idealnym. Toteż przekonanie się, czy dana konstrukcja wiedzy o języku danego podmiotu racjonalnego jest poznawczo prawomocna, wymaga przeprowadzenia tzw. konkretyzacji, tzn. — z grubsza — wydedukowania przewidywań co do tego, jak będą różnić się wartościowania podmiotu rzeczywistego od wartościowań podmiotu idealnego, jeśli ten pierwszy różni się od drugiego pod określonymi względami, nie branymi w rachubę w momencie idealizowania („abstrahowania” — w tradycyjnej terminologii marksistowskiej). W podobny sposób za pomocą prawa Boyle'a i Mariotte'a, bezpośrednio dotyczącego zachowania się gazu idealnego, przewiduje się zależność między ciśnieniem a objętością dla gazów rzeczywistych. Podobnie też — jak prawo to nie jest definicją gazu idealnego, tak układ aksjomatów przedstawiających treść przekonań danego podmiotu racjonalnego nie jest definicją określonej wersji racjonalności.

Po drugie, sądzę, że prezentowane przez Iwina poszczególne systemy logiki ocen absolutnych, z wyjątkiem logiki ocen utylitarnych, są zbyt ubogie, aby z ich pomocą można było wyjaśniać (poprzez konkretyzację) jakieś ciekawsze zjawiska występujące w dziedzinie praktyki wartościowania. Także i wówczas, gdy systemy te potraktujemy jako reprezentację wiedzy o języku jednostki mającej być ideałem dla realnych podmiotów wartościujących (na czym właśnie polega bezpośrednio praktyczna, pozapoznawcza rola logiki ocen, a uogólniając — wszelkich badań logicznych), ich znaczenie praktyczne nie będzie zbyt doniosłe. Chodzi mianowicie o to, że praktyczne operowanie samymi tylko słowami „dobry” i „zły” nie wzbudza — z punktu widzenia wymogów niesprzeczności — jakichś uzasadnionych zastrzeżeń, nie z tego bynajmniej powodu, że jest ono w pełni konsekwentne, „logiczne”, ale z tego względu, że — poza banalnymi przypadkami — nie sposób w tej

⁶ Por. w tej sprawie s. 85 i 86 książki Iwina.

dziejnie ustalić ani konsekwencji, ani braku konsekwencji. Predykaty „dobry” i „zły” mają same przez się zbyt nieokreślone odniesienie przedmiotowe, aby można było ustalić pomiędzy ocenami zbudowanymi z tych predykatów odpowiednie związki znaczeniowe. Praktyczne kłopoty z ocenami powstają dopiero wówczas, gdy wymienione dwa predykaty łączą się w poszczególnych rozumowaniach z predykatami innymi, posiadającymi na ogół także charakter wartościujący, ale jednocześnie lepiej określonymi co do swego odniesienia przedmiotowego. W tych też kontekstach dopiero owe dwa klasyczne predykaty oceniające zaczynają dookreślać swe odniesienia przedmiotowe, co właśnie sprawia, że ujawniają się różnego rodzaju niekonsekwencje i „alogiczności” występujące przy ich użyciu⁷.

Oczywiście uwagi powyższe opierają się na założeniach dość — zwłaszcza z tradycyjnego punktu widzenia — dyskusyjnych. Toteż należy traktować je raczej jako wyraz indywidualnej refleksji wzbudzonej przez lekturę *Podstaw logiki ocen* niż jako sformułowanie nie budzących wątpliwości zarzutów. Jednak nawet wówczas, gdyby zarzuty tego rodzaju wchodziły faktycznie w grę, nie stanowiłyby podstawy do kwestionowania zasadniczych wartości książki Iwina, o których mówiłem w recenzji i które czynią z niej pozycję o wyjątkowej doniosłości dla przedstawicieli dyscyplin aksjologicznych, dla metodologów humanistyki, dla wszystkich zresztą badaczy humanistycznych.

Jerzy Kmita

OBOWIĄZEK I WIELOŚĆ ŚWIATÓW

Risto Hilpinen (ed.), *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*, Dordrecht 1971, ss. VI+182.

„Istnieją filozofowie, którzy są przekonani, że naprawdę informują nas o tym, jak powinniśmy postępować, i istnieją filozofowie, którzy są przekonani, że powinni nas informować o tym, jak naprawdę postępujemy. Istnieją także filozofowie wygodniejsi, którzy pragną jedynie powiedzieć nam coś o teoriach etycznych”. Tak zaczyna się artykuł Stig Kängera, zamieszczony w recenzowanej książce. Książka ta jest zbiorem siedmiu prac poświęconych logice deontycznej, a ściślej semantyce systemów deontycznych.

Wprowadzający artykuł napisali Dagfinn Føllesdal i Risto Hilpinen. Lekturę tego artykułu można polecić tym, którzy pragną się zorientować, jakimi problemami żyje obecnie logika deontyczna. Artykuł jest napisany bardzo umiejętnie z punktu widzenia syntetycznego przedstawienia wcale nie ubogiej dziedziny rozważań (autorzy wymieniają 57 prac, z których czerpali informacje; należy jednak zaznaczyć, że nie są to wszystkie prace dotyczące logiki deontycznej, jakie ukazały się do momentu wydania książki). Ten artykuł oraz praca Kristera Segerbergera *Some Logics of Commitment and Obligation* ogłoszone zostały po raz pierwszy. Pozostałe prace są albo zmienionymi wersjami artykułów ogłoszonych wcześniej, albo prze-

⁷ Na niektóre kwestie z tego zakresu zwracam uwagę w artykule *O niejednorodności aksjologicznej predykatów oceniających*, „Studia Semiotyczne” nr 4 (w druku).

drukowane zostały bez zmian. Artykuł K. Jaako Hintikki, *Some Main Problems of Deontic Logic*, powtarza wprawdzie pewne tezy z pracy wydanej wcześniej, ale w dużej mierze zawiera całkiem nowe stwierdzenia¹. Dwa artykuły: *A New System of Deontic Logic* i *Deontic Logic and the Theory of Conditions*, napisane przez G. H. von Wrighta, są nowymi wersjami trzech prac drukowanych wcześniej². Przedrukowano też bez zmian, ogłoszoną już w formie powielanej, pracę Stig Kängera *New Foundations for Ethical Theory*³. Również bez zmian przedrukowana została praca Bengta Hanssona *An Analysis of Some Deontic Logics*⁴.

Wszyscy wymienieni autorzy są Skandynawami. Redaktor R. Hilpinen nie bez dumy stwierdza w przedmowie, że skandynawscy filozofowie dokonali pionierskiej pracy na polu logiki deontycznej. Przypomina, że rozwój nowoczesnej logiki deontycznej zapoczątkował G. H. von Wright na początku lat pięćdziesiątych, a semantyczne teorie logiki deontycznej zostały ogłoszone w 1957 r. przez S. Kängera i K. J. Hintikka. Uszło jednak uwadze redaktora, że pionierską pracą na polu logiki deontycznej była także praca J. Kalinowskiego, opublikowana w Polsce w „Studia Logica” w 1953 r. (w dwu wersjach językowych — polskiej i francuskiej), że pionierską pracą było obszerne studium A. R. Andersona ogłoszone w 1956 r. w Stanach Zjednoczonych⁵, a pierwszy cios rozwiązaniom G. H. von Wrighta zadał A. N. Prior, który — jak łatwo się domyślić — Skandynawem nie był⁶. Nie ulega wątpliwości, że wśród pionierów pracujących na polu logiki deontycznej byli Skandynawowie, ale nie tylko oni. Być może obecnie największym zainteresowaniem cieszy się logika deontyczna w Skandynawii, ale i to nie jest całkiem pewne. Odlóżmy jednak na bok sprawy prestiżowe.

Niewątpliwie wszystkie prace zamieszczone w recenzowanej książce zasługują na wnikliwie omówienie. Nie jest to jednak możliwe w ramach jednej recenzji. Nie chciałbym pobieżnie sygnalizować treści wszystkich prac, wolę nieco szerzej omówić pewne pomysły semantyczne realizowane w logice deontycznej. Wybór mój padł na trzy spośród zamieszczonych prac, nie dlatego, że są one najciekawsze, ale dlatego, że są one przykładem pewnych odmiennych „sposobów zabierania się” do semantycznych zagadnień logiki deontycznej. Pozostałe prace są tyleż ciekawe, co wyrafinowane w stosowaniu narzędzi formalnych, ale są jakby kontynuacją metod zapoczątkowanych w innych publikacjach. Swoją uwagę skupię więc na pracach S. Kängera *New Foundations for Ethical Theory*, K. J. Hintikki *Some Main Problems of Deontic Logic*, G. H. von Wrighta *Deontic Logic and the Theory of Conditions*.

Stig Kanger jest logikiem dużego formatu. Myliłby się jednak ten, kto by sądził, że formułując definicję prawdziwego zdania powinnościowego, nie interesuje się tym, co na ten temat napisali metaetycy. W swojej pracy powołuje równie

¹ Tą wcześniejszą wersją była praca *Quantifiers in Deontic Logic*, „Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum” (Helsingfors) 1957, XXIII, 4.

² Pierwszy z wymienionych artykułów powstał z połączenia prac *A New System of Deontic Logic*, „Danish Yearbook of Philosophy” 1964, nr 1, s. 173-182, oraz *A Correction to a New System of Deontic Logic*, „Danish Yearbook of Philosophy” 1965, nr 2, s. 103-107. Druga praca jest zmienioną wersją artykułu ogłoszonego pod tym samym tytułem w „Critica” 1968, nr 2, s. 3-25.

³ Pierwotnie wydana pod tym samym tytułem, z dopiskiem „część I”, w formie powielanej przez Uniwersytet w Sztokholmie w 1957 r.

⁴ Ogłoszona pod tym samym tytułem w „Noûs” 1969, nr 3, s. 373-398.

⁵ A. R. Anderson, *The Formal Analysis of Normative Systems*, „Technical Report” nr 2, Interaction Laboratory Sociology Department, (New Haven) 1956.

⁶ *The Paradoxes of Derived Obligation*, „Mind” 1954, LXIII, nr 249, s. 64-65.

często literaturę logiczną, co metaetyczną. Swój punkt wyjścia charakteryzuje następująco: weźmy pod uwagę to uniwersum, o którym mówimy. Program szczęścia (*welfare program*) jest zbiorem zdań opisujących to, co jest pożądane dla tego uniwersum z punktu widzenia szczęścia ludzkiego. Taki program jest zupełny, gdy nie brakuje w nim niczego, co ma związek ze szczęściem; nie jest też utopijny, jeśli wszystko, co proponuje, jest możliwe do zrealizowania. Odróżnić trzeba także prawdziwy program szczęścia od złudnego. Otóż zdanie: Powinno być tak, że f jest prawdziwe w danym uniwersum jedynie wtedy, gdy zdanie f wynika z każdego nieutopijnego, kompletnego i prawdziwego programu szczęścia dla tego uniwersum. Wszystko to brzmi jeszcze zagadkowo, więc musimy omówić bliższe szczegóły. Ograniczę się przy tym do nieformalnego przedstawienia pomysłu autora.

Jakieś zdanie, np. „Jan jest prawdomówny”, jest prawdziwe, gdy jest „zgodne z rzeczywistością”. Lecz mówiąc o zgodności zdania z rzeczywistością, nie mamy na myśli samego napisu „Jan jest prawdomówny”, bo taki napis nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy, dopóki — ogólnikowo mówiąc — nie posiada żadnego znaczenia. Żeby zwrot „Jan jest prawdomówny” był prawdziwy, trzeba, żeby „odnosił się do czegoś”.

Przypuśćmy, że U jest zbiorem jakichś indywiduów, a funkcja V przyporządkowuje parze, złożonej z dowolnego wyrażenia danego języka i zbioru U , element zbioru U lub podzbiór tego zbioru albo skończony ciąg elementów zbioru U , zależnie od tego, czy dane wyrażenie jest nazwą indywidualną, predykatem jedno- czy wieloargumentowym. Powiemy, że wyrażenie „Jan jest prawdomówny”, przy przyporządkowaniu V , jest prawdziwe w uniwersum U , gdy obiekt, przyporządkowany przez funkcję V parze złożonej z wyrażenia „Jan” i zbioru U , należy do tego zbioru, który funkcja V przyporządkowuje parze złożonej z wyrażenia „prawdomówny” i zbioru U . Definicje pojęć semantycznych dla języka sformalizowanego, w szczególności definicja zdania prawdziwego, muszą odwoływać się do pojęcia uniwersum, którym jest jakiś niepusty zbiór indywiduów. W pracy Kängera pojęcie uniwersum ma szczególną rolę. Przyjmuje się, że dla badanego w semantyce języka ustalone jest, dla każdego niepustego zbioru indywiduów i każdego wyrażenia z tego języka, co jest przyporządkowane parze złożonej z wyrażenia i tego zbioru. Przy tym to samo przyporządkowanie (funkcja) może przypisywać napisowi tego samego kształtu inny obiekt w zbiorze U_1 , aniżeli w różnym od tamtego zbiorze U_2 . Nadto dla tej samej pary złożonej z wyrażenia i zbioru indywiduów mogą istnieć rozmaite przyporządkowania. Dlatego mówimy o prawdziwości pewnej formuły przy przyporządkowaniu V w uniwersum U . Na przykład zmieniając przyporządkowanie, przy którym w danym uniwersum zwrot „Jan jest prawdomówny” jest prawdziwy, na inne przyporządkowanie, możemy otrzymać zdanie, które przy tym nowym przyporządkowaniu jest w tym samym uniwersum fałszywe. To drugie przyporządkowanie może bowiem słowu „Jan” przypisać taką osobę, a słowu „prawdomówny” taki zbiór, że ta osoba nie należy do tego zbioru.

Zasadnicze pytanie jest teraz takie: co to znaczy, że zdanie „Powinno być tak, że Jan jest prawdomówny” jest prawdziwe?

Idea poświęcająca autorowi brzmi: wyrażenie kształtu: Powinno być tak, że f (w którym f jest formułą zdaniową), przy przyporządkowaniu V wyrażeniom występującym w f określonych obiektów, jest prawdziwe w uniwersum U , gdy formuła f przy tym przyporządkowaniu V jest prawdziwa w każdym uniwersum, które pozostaje w pewnej relacji do uniwersum U . Jeszcze inaczej powiedziałoby się tak: zdanie kształtu Powinno być tak, że f jest prawdziwe w danym „świecie” przy określonym przyporządkowaniu obiektów wyrażeniom występującym w f , gdy

przy tym przyporządkowaniu f jest prawdziwe w każdym „świecie”, który jest wzorcem dla danego świata. Należy oczywiście zdać sobie sprawę z tego, że staram się w sposób poglądowy przedstawić to, co w referowanej pracy jest sformułowane w odpowiedni sposób narzędziami wypracowanymi w semantyce formalnej. Jak łatwo się domyślić, w języku semantyki nie używa się zwrotu „świat wzorcowy”, chociaż w gruncie rzeczy o to idzie. W tej semantyce nie twierdzi się przy tym ani tego, że taki świat istnieje, ani nie wskazuje się, jaki świat mógłby pretendować do roli wzorca. Podaje się jedynie taką definicję prawdziwego zdania powinnościowego, przy której widać tylko, że wartość logiczna tego zdania w pewnym uniwersum U (np. w świecie przedmiotów realnych), przy określonym przyporządkowaniu wyrażeniom ich denotacji, zależy od tego, co się dzieje w uniwersach pozostających w pewnej relacji do tego uniwersum U . Uniwersum wzorcowe nie jest wyróżnione jako „doskonałe”, „godne naśladowania”, lecz jako spełniające pewien formalny warunek, a mianowicie:

Dla każdej formuły zdaniowej f , jeżeli przy jakimś przyporządkowaniu wyrażeniom ich denotacji zdanie kształtu Powinno być tak, że f jest prawdziwe w danym uniwersum, to przy tym przyporządkowaniu zdanie f jest prawdziwe w uniwersum wzorcowym.

Tak więc uniwersum U_1 jest wzorcowe dla uniwersum U_2 , gdy wszystko, co być powinno w U_2 , jest w U_1 . Lecz ten warunek, praktycznie biorąc, nie pozwala nam ustalić, które uniwersum jest wzorcowe dla uniwersum, w którym żyjemy. Uniwersum jest wzorcowe dla naszego świata, gdy wszystko, co być powinno w naszym świecie, jest zrealizowane w tym uniwersum wzorcowym. Lecz właśnie chcemy dopiero ustalić, co być powinno w naszym świecie. Podany warunek, który spełniać ma uniwersum wzorcowe dla danego uniwersum, pozwala jedynie snuć pewne domysły dotyczące zdań powinnościowych, właśnie takie, które nie zależą od tego, które uniwersum ostatecznie jest wzorcowe dla danego świata, a nawet niezależne są od tego, czy takie uniwersum istnieje. Niech więc nikt nie łudzi się, że za pomocą wyników Kängera wykaże dowodnie, jak powinniśmy postępować.

Artykuł Kängera kończy się dialogiem między autorem a fikcyjnym filozofem moralności, dialogiem prowadzonym w osobliwej formie, bowiem tylko filozof wygłasza rozmaite stwierdzenia i zadaje pytania — a autor ogranicza się do powiedzenia od czasu do czasu „tak” albo „nie”. Owe „tak” oraz „nie” ilustrują przekonania metaetyczne Kängera. Autor jest świadom, że przeciwstawia się emotywizmowi w punkcie, w którym kierunek ten twierdzi, że wypowiedzi powinnościowe (wypowiedzi deontyczne o powinności moralnej) nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Zwraca przy tym uwagę na to, że argument, iż wypowiedzi te nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, ponieważ nic nie mówią o rzeczywistości, jest nieprzekonywający, ponieważ mogłyby być one zdaniami analitycznymi. Co najwyżej moglibyśmy twierdzić, że wypowiedzi powinnościowe nie są zdaniami syntetycznymi. Wydaje mi się, że wyjaśnienie zagadnienia, czy i co wypowiedzi powinnościowe „mówią o rzeczywistości”, wymagałoby bardzo skrupulatnej analizy, przede wszystkim zaś wyjaśnienia samego zwrotu „mówią o rzeczywistości”. Wypowiedzi rozkazujące w pewnym sensie nie mówią o rzeczywistości, lecz nikomu nie przyjdzie do głowy podejrzewać, że są zdaniami syntetycznymi, prawdziwymi albo fałszywymi. Z drugiej strony przynajmniej niektóre zdania analityczne w pewnym sensie „mówią o rzeczywistości”, chociaż ich prawdziwość jest od tej rzeczywistości niezależna. Czy praca Kängera jest ostatecznym wykazaniem, że wypowiedzi powinnościowe są zdaniami logicznymi? Przecież autor nie pisze o języku potocznym, lecz konstruuje sztuczny język, do którego należy funktor „powinno być tak, że”.

Definicja prawdziwego zdania powinnościowego jest podana dla tego języka, nie zaś dla języka naturalnego. Definicja ta może być traktowana jako wynik arbitralnej decyzji terminologicznej rozszerzającej zastosowanie zwrotu „prawdziwe” w sposób, który odbiega od sposobu posługiwania się tym zwrotem w języku potocznym. Autor lojalnie przyznaje, że emotywisci mogą w ten właśnie sposób potraktować jego definicję prawdziwego zdania powinnościowego. Dodajmy od siebie, że mogą także rozważać, które ewentualnie wypowiedzi z języka potocznego są prawdziwe w sensie Kanger’a, co jest usprawiedliwione tym, że wypowiedzi powinnościowe w języku potocznym są wieloznaczne. Mogłyby się okazać, że definicja Kanger’a jest trafna, ale w stosunku do tych wypowiedzi powinnościowych albo przy takim ich znaczeniu, którego nie dotyczyły twierdzenia emotywiistów. Autor pokazał tylko to, że można w określony sposób przypisywać pewną wartość logiczną wypowiedziom powinnościowym, i zdefiniował ten sposób. Czy tę wartość logiczną nazwiemy prawdą, to już dalsza sprawa. Faktem pozostaje, że jeżeli dane uniwersum U nie jest jedynym wzorcem dla samego siebie, to posiadanie tej wartości logicznej przez wypowiedź kształtu Powinno być tak, że f zależne jest nie od tego, co dzieje się w U , do którego odnosi się ta wypowiedź powinnościowa, ale od tego, co dzieje się w pewnych innych uniwersach. Jeśli więc nasz świat nie jest wzorcem dla samego siebie (a nigdy go za taki nie miałem), wówczas to, co w naszym świecie być powinno, zależne jest od tego, co jest w pewnym innym świecie lub innych światach. Ale oczywiście nie jest wykluczone, że dla danego uniwersum U (np. dla ludzkości) uniwersum wzorcowym będzie jakiś podzbiór U lub też uniwersami wzorcowymi będą podzbiory zbioru U . Wówczas można by pomyśleć, że każdy powinien postępować tak, jak postępują wszyscy ludzie należący do danego podzbioru ludzi albo jak postępuje się w każdym wzorcowym podzbiórze. Uniwersum wzorcowe dla świata realnego nie musi więc koniecznity być światem niematerialnym, wymyślonym, może po prostu być jego fragmentem, a więc czymś całkiem realnym. Ale definicja prawdziwego zdania powinnościowego sformułowana jest tak, że jeśli dla danego uniwersum U nie ma w ogóle uniwersum wzorcowego, to każde zdanie powinnościowe jest prawdziwe w U , a więc dla każdego zdania f , prawdziwe jest zarówno zdanie kształtu Powinno być tak, że f , jak i zdanie kształtu Powinno być tak, że nie- f .

Stig Kanger podaje pewien argument, przemawiający jakoby za trafnością jego definicji prawdziwego zdania powinnościowego. Przytacza mianowicie twierdzenie o zależności między pewną własnością wynikania między zdaniami powinnościowymi a istnieniem takiej jedynej relacji między uniwersami, że w danym uniwersum U , przy określonym przyporządkowaniu obiektów wyrażeniom, zdanie kształtu Powinno być tak, że f jest prawdziwe jedynie wtedy, gdy przy tym przyporządkowaniu prawdziwe jest f w każdym uniwersum pozostającym w tej relacji do U . Otóż zależność ta jest taka, że wspomniana relacja istnieje i jest jedyna dokładnie wtedy, gdy wynikanie między zdaniami powinnościowymi jest „pochodne” w stosunku do wynikania między zdaniami asertorycznymi, tzn. ilekroć ze zbioru Z zdań wynika zdanie z , tylekroć ze zbioru zdań powstałych przez poprzedzenie elementów zbioru Z funktorem „powinno być tak, że” wynika zdanie kształtu Powinno być tak, że z . Tak więc, jeśli przyjmuje się, że zachodzi wynikanie między zdaniami powinnościowymi, gdy zachodzi wynikanie między odpowiednimi zdaniami asertorycznymi, to musi istnieć pewna zależność między prawdziwością zdania f w pewnych uniwersach a prawdziwością zdania kształtu Powinno być tak, że f w danym uniwersum. Jeśli więc odrzucamy istnienie takiej zależności, musimy też odrzucić tezę, że wynikanie między zdaniami powinnościowymi jest w określonym sensie pochodne wobec wynikania między zdaniami asertorycznymi.

Rzecz jednak w tym, że samo wynikanie Kanger zdefiniował w taki sposób, że — jak mi się wydaje — nie ma powodu akceptować pochodnego charakteru wynikania między zdaniami powinnościowymi w sensie podanym przez autora, nawet gdyby było się skłonny akceptować, że wypowiedzi powinnościowe są zdaniami logicznymi. Jeśli to moje spostrzeżenie jest trafne, to można odrzucić definicję prawdziwego zdania powinnościowego podaną przez Kanger, nie martwiąc się o skutki, którymi grozi autor. A poza tym — rzecz jasna — ci, którzy wypowiedzi powinnościowych w ogóle nie zaliczają do zdań logicznych, nie przejmą się tym, że wynikanie między zdaniami powinnościowymi nie jest pochodne wobec wynikania między zdaniami asertorycznymi, ponieważ uważają, że między wypowiedziami powinnościowymi w ogóle wynikanie nie zachodzi.

Tak więc, nie jestem pewien, czy twierdzenie podane przez autora świadczy o adekwatności definicji prawdziwego zdania powinnościowego, skoro, po pierwsze, wcale nie jest pewne, czy zachodzenie wynikania między zdaniami powinnościowymi jest pochodne wobec zachodzenia wynikania między zdaniami asertorycznymi w sensie określonym przez autora, a żeby to wykazać, trzeba by najpierw stwierdzić, że w ogóle wypowiedzi powinnościowe są prawdziwe *resp.* fałszywe. Nie wiem, dlaczego emotywiści mają wykazywać, że tak nie jest, a Kanger nie musi wykazywać, że tak jest.

Ale co zyskamy, jeśli nawet uznamy, że definicja prawdziwego zdania powinnościowego podana przez Kanger jest trafna? Po pierwsze będziemy się spierać czy dla świata, w którym żyjemy, istnieje uniwersum wzorcowe i co jest tym uniwersum. Czyli nadal będziemy się spierać, co w naszym świecie być powinno, tylko być może będziemy to czynić za pomocą innych terminów aniżeli dotąd. Jeżeli stwierdzimy, że dla naszego świata nie ma w ogóle uniwersum wzorcowego, będziemy zmuszeni zgodzić się, że wszystkie wypowiedzi powinnościowe są prawdziwe, czyli znajdziemy się na przeciwnym do emotywizmu biegunie, w sytuacji, która nie wydaje się być wcale lepsza od pozycji emotywizmu. Albo okaże się, że uniwersum wzorcowe jest tylko „pomyślane”, jest wytworem naszej fantazji, a istnieje w tym sensie, w jakim istnieją światy opisywane w bajkach, przy czym zmuszeni będziemy wyjaśnić, dlaczego jedna bajka wyznacza ludziom powinności, a inna nie. Ostatnim pytaniem, jakie filozof moralności zadaje Kangerowi, jest: „Lecz co jest tym uniwersum [wzorcowym — Z. Z.], jeśli można zapytać? Bóg? A może powinienem przemyśleć mój pogląd na tę sprawę od nowa?” Stig Kanger odpowiada spokojnie: „Tak”. Zaiste, wygodna jest sytuacja filozofa, który chce jedynie informować o etycznych teoriach.

Stig Kanger nie poprzestaje jedynie na samym określeniu prawdziwości zdań powinnościowych. Autor wyjaśnia pojęcie tautologii i wykazuje m. in. że pewne formuły logiki deontycznej są tautologiami jedynie wtedy, gdy spełnione są określone warunki dotyczące istnienia uniwersum wzorcowego. Widoczne powinno być z tego, co napisałem dotąd, że formuła kształtu

nie jest tak, że (powinno być tak, że f i powinno być tak, że nie- f) jest tautologią, o ile dla każdego uniwersum istnieje jakieś uniwersum wzorcowe. W ten sposób następuje powiązanie tautologicznego charakteru formuł deontycznych ze strukturą rodziny uniwersów. Tu docieramy do interesującej sprawy, że przynajmniej niektóre tautologie deontyczne nie są prawdami analitycznymi ani w tym sensie, że są prawdziwe „w każdym świecie”, ani w tym sensie, że ich prawdziwość jest zagwarantowana wyłącznie przez reguły znaczeniowe określonego języka. Pamiętajmy jednak, że jest to konsekwencja definicji prawdziwego zdania powinnościowego. Odrzucenie tej definicji i przyjęcie innej może nie mieć tej konsekwencji.

A teraz parę słów o pracy K. J. J. Hintikka. Praca ta zaczyna się od pewnych ustaleń dotyczących zapisywania zdaniowych formuł deontycznych przez G. H. von Wrighta w artykule, który dał początek intensywnym badaniom nad logiką deontyczną. Rozważania te prowadzą autora do wniosku o niezbędności posługiwania się kwantyfikatorami w języku logiki deontycznej. Warto przy tym zaznaczyć, że autor korzysta ze zmiennych indywidualnych, które przebiegają zbiór jednostkowych czynów (a nie rodzinę klas czynów), i te zmienne wiązane są kwantyfikatorami. Atomiczną formułą zdaniową języka logiki deontycznej jest np. formuła „ $A(x)$ ”, w której na miejsce zmiennej „ x ” podstawia się nazwy jednostkowe czynów, a na miejsce zmiennej „ A ” — predykat przypisujący własność temu czynowi. W języku logiki deontycznej występują funktory „ O ” („powinno być tak, że”), „ P ” („dopuszczalne jest to, że”), „ F ” („zakazane jest to, że”). Sensowne jest dopisanie takiego funktora przed dowolną formułą zdaniową; w rezultacie sensowne są np. formuły „ $OA(x)$ ” („powinno być tak, że x jest A ”), „ $F\forall xA(x)$ ” („zakazane jest to, że istnieje takie x , że x jest A ”), „ $\wedge xFA(x)$ ” („dla każdego x zakazane jest to, że x jest A ”), „ $\wedge x[A(x)\rightarrow OB(x)]$ ” („dla każdego x , jeżeli x jest A , to powinno być tak, że x jest B ”).

Zasadniczym problemem jest określenie tautologii deontycznej i sformułowanie reguł pozwalających rozstrzygnąć, czy dana formuła jest tautologią.

Celem ułatwienia zrozumienia dalszych wywodów weźmiemy pod uwagę język logiki deontycznej bez kwantyfikatorów, w którym atomicznymi formułami zdaniowymi są takie, jak „ $A(x)$ ”, „ $B(x)$ ”, „ $A(y)$ ”, „ $C(y)$ ” itp. Z dwu formuł zdaniowych otrzymujemy formułę zdaniową łącząc je znakiem alternatywy („ $+$ ”) lub znakiem koniunkcji („ \cdot ”). Poprzedzając formułę zdaniową znakiem negacji („ \sim ”) albo jednym z funktorów „ O ”, „ P ”, otrzymujemy znowu formułę zdaniową.

Przypuśćmy, że dany jest zbiór μ formuł zdaniowych nie zawierających funktorów deontycznych i takich, że znaki negacji figurują jedynie przed formułami atomicznymi (przy tym żadna formuła nie jest poprzedzona więcej niż jedną negacją). Przypuśćmy, że zbiór μ spełnia następujące warunki:

W1 jeżeli alternatywa należy do μ , to przynajmniej jeden z jej członów należy do μ ,

W2 jeżeli koniunkcja należy do μ , to oba jej człony należą do μ ,

W3 jeżeli jakaś formuła należy do μ , to jej negacja nie należy do μ .

Taki zbiór μ formuł nazywa się spełnialnym (*satisfiable*). Hintikka nazywa go częściowym opisem możliwego świata. Należy to rozumieć tak, że możliwe jest, aby przy jakichś wartościach zmiennych wszystkie formuły należące do μ były prawdziwe. Jakaś formuła f (nie zawierające stałych deontycznych i spełniająca warunek dotyczący znaku negacji) jest kontrtautologią, gdy nie może być zaliczona do żadnego spełnialnego zbioru formuł zdaniowych, czyli jej dołączenie do spełnialnego zbioru formuł spowoduje, że o ile wypełnione będą wymogi warunków W1, W2, to naruszony zostanie warunek W3 i do danego zbioru należałaby jakaś formuła i jej negacja. Formuła będąca kontrtautologią nie może być prawdziwa przy żadnych wartościach zmiennych, bez względu na to, co działałoby się na świecie. Ale negacja takiej formuły jest zatem prawdziwa przy dowolnych wartościach zmiennych w każdym możliwym świecie.

Sytuacja komplikuje się, gdy w formułach występują funktory deontyczne „ O ”, „ P ”. Rozważmy zbiór formuł:

$$\mu = \{O[A(x)\cdot B(x)], P\sim A(x)\}$$

Zbiór ten nie narusza wprawdzie żadnego z warunków W1-W3, ale czy mimo to możliwe jest, aby przy jakichś wartościach zmiennych wszystkie formuły należące do tego zbioru były prawdziwe? Zależy to od znaczenia stałych deontycznych. Oczywiście Hintikka przyjmuje — jak zazwyczaj w logice deontycznej — że „ P ” znaczy

tyle, co „ $\sim O \sim$ ”, lecz to jeszcze za mało, aby odpowiedzieć na postawione pytanie. Autor argumentuje tak: zwrot „dozwolone” ma takie znaczenie, że zdanie kształtu Pf jest prawdziwe wtedy, gdy możliwe jest, żeby było prawdą f i zarazem spełnione było wszystko to, co jest obowiązkowe. Gdy mówimy, że coś jest dozwolone, mamy na myśli to, że możliwy jest taki świat, w którym zrealizowane byłyby wszystkie obowiązki i spełnione byłoby to, co jest dozwolone. Tak więc możliwe byłoby, żeby wszystkie formuły należące do zbioru μ były prawdziwe, gdyby możliwe było, że prawdziwe są wszystkie formuły należące do takiego zbioru μ^* , że każda formuła kształtu Of należąca do μ należy do μ^* ; nadto jeśli formuła Of należy do μ^* , to f także należy do μ^* , a gdy Pg należy do μ , to g należy do μ^* . O ile dla tego drugiego zbioru formuł μ^* spełnione będą warunki W1-W3, to możliwe jest żeby wszystkie formuły należące do tego drugiego zbioru przy jakichś wartościach zmiennych były prawdziwe. W naszym przykładzie jednak nie jest to możliwe, bowiem do zbioru μ^* musiałyby należeć formuły:

$$O[A(x) \cdot B(x)], A(x) \cdot B(x), A(x), B(x), \sim A(x)$$

i naruszony zostałby warunek W3. W rezultacie nie jest także możliwe, żeby wszystkie formuły należące do zbioru μ były prawdziwe zarazem dla jakichś wartości zmiennych.

Wobec tego, że sensowne jest użycie więcej niż jednej stałej deontycznej przed formułą zdaniową (sensowna jest np. formuła „OOA(x)”) nie jest wykluczone, że możliwość prawdziwości wszystkich formuł należących do zbioru μ^* zależna będzie od istnienia jeszcze innego zbioru formuł μ^{**} spełniającego analogiczne warunki jak μ^* . Oczywiście stosowne warunki muszą być sformułowane, gdy w formułach zdaniowych występują kwantyfikatory.

Ogólnikowo mówiąc, dany zbiór μ formuł, do którego należą O- lub P-formuły, jest spełnialny, czyli możliwe jest, aby dla jakichś wartości zmiennych wszystkie formuły należące do tego zbioru były prawdziwe, o ile spełnione są przez ten zbiór warunki takie, jak W1-W3, a ponadto istnieją odpowiednie inne zbiory formuł, takie jak μ^* , spełniające również warunki typu W1-W3, charakteryzujące się obecnością odpowiednich elementów ze zbioru μ i spełniające warunek, że gdy formuła Of należy do takiego zbioru, to f także do niego należy.

Jakaś formuła jest tautologią, gdy jej negacja nie może należeć do żadnego zbioru formuł takiego, że możliwe jest, żeby wszystkie elementy tego zbioru były prawdziwe. Sformułowane przez Hintikę pojęcie tautologii umożliwia podanie sposobu rozstrzygnięcia, czy dana formuła jest tautologią.

Hintikka nazywa swoje rozważania semi-semantycznymi. Dzieje się tak chyba dlatego, że zbiór μ formuł, spełniający warunki W1-W3 nazywa autor „częściowym opisem możliwego świata”, zaś zbiór μ^* spełniający stosowne warunki nazywa „alternatywą deontyczną tamtego świata”. Lecz jest to raczej semi-semantyka aniżeli semantyka. Ściśle biorąc, nie rozważa się tu związków między wyrażeniami a obiektami, do których się one odnoszą, nie definiuje się prawdziwego zdania powinnościowego. Rozważa się zbiory formuł zdaniowych, wprowadzając rozszerzone pojęcie sprzeczności dla takiego zbioru, do którego należą formuły deontyczne. Semantyka ogranicza się do wskazania, że zbiór formuł spełniających określone warunki jest zbiorem formuł prawdziwych w możliwym świecie, a nie spełniający tych warunków ma to do siebie, że w żadnym z możliwych światów, przy żadnym układzie wartości dla zmiennych, nie byłyby prawdziwe wszystkie formuły należące do takiego zbioru.

Lecz rozmaite pytania nasuwają się w kwestii, jakie światy są możliwe. Czy

np. do możliwych światów należy taki, w którym nic nie jest obowiązkowe, a wszystko jest dozwolone? Jeśli tak, to nie jest tautologią formuła kształtu $O(f + \sim f)$. Byłaby ona bowiem fałszywa w takim świecie, w którym nic nie jest obowiązkowe. Hintikka przyjmuje takie określenie tautologii deontycznej, że formuła ta jest tautologią. Wygląda na to, choć nie stwierdza tego wyraźnie, że uważa za niemożliwy świat w którym nic nie jest obowiązkowe, nawet tautologie logiki klasycznej. Lecz w wielu systemach deontycznych właśnie „ $O(p + \sim p)$ ” nie jest twierdzeniem, a autorzy tych systemów zwierzają się, że nie znajdują podstawy dō przyjęcia, że zdanie będące podstawieniem rozpatrywanej formuły musi być prawdziwe.

Możemy również zapytywać, czy możliwy jest taki świat, w którym fałszywa jest formuła kształtu $(Of \cdot O \sim f)$? Proszę zauważyć, że przyjęcie, iż „P” znaczy tyle, co „ $\sim O \sim$ ”, oraz uznanie, że zdanie kształtu Pf jest fałszywe, o ile prawdziwe są jakieś O -zdania i niemożliwe logicznie jest, aby prawdą było f i zarazem zrealizowane było wszystko, co jest obowiązkowe, to wszystko jest za mało, aby odpowiedzieć sobie na postawione pytanie. Faktem jest, że przy tych założeniach w żadnym świecie nie mogłyby być prawdziwe zarazem zdania kształtu Of , $O \sim f$, Pg , ponieważ niemożliwe logicznie jest, żeby było to, co jest dozwolone (tj. prawdziwe było zdanie g) i zrealizowane były wszystkie obowiązki (tj. prawdziwe były oba zdania f , $\sim f$). Lecz jest tak dlatego, ponieważ same te obowiązki są „sprzeczne”, a nie dlatego, że realizacja dozwolenia koliduje jakoś ze spełnieniem obowiązków. Ustalenia te jednak nie rozstrzygają sprawy, czy możliwy jest świat, w którym prawdziwe byłoby zarówno zdanie kształtu Of , jak i zdanie kształtu $O \sim f$, i nic nie byłoby dozwolone, bo wszystko byłoby obowiązkowe. Nic dziwnego, że w pierwszej wersji swojej pracy Hintikka przyjął takie określenie tautologii, że formuła kształtu $\sim (Of \cdot O \sim f)$ nie była tautologią, a w wersji w recenzowanej pracy przyjęte jest odmienne nieco określenie, przy którym jest tautologią (o tej małej zmianie poglądów autor zresztą nie wspomina). Przy tym, wprowadzając specjalny warunek dla zbioru formuł, którego wszystkie elementy mogą być prawdziwe, powołał się na to, że oczywiście jeżeli coś jest obowiązkowe, to jest dozwolone. Wolalbym, aby rozważania semantyczne, w szczególności rozstrzygnięcie, jakie światy są możliwe, decydowały o tym, które formuły są tautologiami, a nie odwrotnie, tj. by przyjęcie, że pewne formuły są na pewno prawdziwe, rozstrzygało o zagadnieniach semantycznych, o tym co jest, a co nie jest możliwe.

Ogólne moje wrażenie jest takie, że semantyka Hintikki jest zbyt uboga, zbyt mało dowiadujemy się o znaczeniu stałych deontycznych, a w konsekwencji zbyt mało wiemy, od czego zależy prawdziwość zdania kształtu Of .

Pomijam całą masę problemów, które Hintikka porusza na tle swoich semi-semantycznych rozważań. Autor rozważa znany problem *commitment*, który łączy z rozróżnieniem między obowiązkiem *prima facie*, a obowiązkiem absolutnym. Znajdujemy obszerną polemikę ze sławnym już artykułem J. Searlego *How to Derive Ought from Is?*⁷ Recenzent nie może omówić wszystkich tych spraw, może chociaż zaostrzy apetyt metaetykom na tyle, że zapragną szczegółowo zapoznać się z wywodami Hintikki, choćby później mieli nie zostawić suchej nitki na autorze.

Wreszcie parę słów o pracy von Wrighta *Deontic Logic and the Theory of Conditions*. Rozważania von Wrighta idą całkiem inną drogą aniżeli prace już omówione. Nie wspomina się w ogóle o wielości światów ani nie rozważa się, jakie

⁷ Por. S. Jedynek, Artykuły o treści etycznej w „The Philosophical Review”, „Etyka” 1967, t. 2, s. 350 i n.

światy są możliwe, a jakie nie. Jak przyznaje sam autor, nawiązuje się tu do wyników A. R. Andersona, które jakoby mają być pogłębione i ujęte „w nowych wymiarach”⁸.

Od Andersona pochodzi pomysł definiowania stałych deontycznych za pomocą funktorów logiki modalnej i stałej zdaniowej „S”. „□” znaczy „jest konieczne to, że”, „◇” znaczy „jest możliwe to, że”. Wzajemny związek tych dwu funktorów ujmuje równoważność

$$\square p \equiv \sim \diamond \sim$$

Anderson definiował stałe O, P następująco:

$$Op = \square (\sim p \rightarrow S) \\ \text{df}$$

$$Pp = \sim \square (p \rightarrow S) \\ \text{df}$$

Stała „S” jest tu skrótem zwrotu „następuje sankcja” albo „następuje coś złego”, albo po prostu „następuje naruszenie tych a tych norm”. „S” mogło być więc rozmaicie interpretowane, byle jednakowo we wszystkich twierdzeniach logiki deontycznej. Przy takim postawieniu sprawy stałe deontyczne mogą mieć rozmaite pokrewne znaczenia, ale przy poszczególnym znaczeniu mają te same własności formalne. Anderson zbudował rozmaite rachunki deontyczne jako fragmenty logiki modalnej. Von Wright chce traktować logikę deontyczną jako fragment logiki warunku koniecznego i warunku wystarczającego, która zresztą też jest konstruowana jako fragment logiki modalnej, i ostatecznie nadal logika deontyczna jest fragmentem logiki modalnej. Tak więc nie ma tu jeszcze nic oryginalnego.

Swój pogląd na znaczenie stałych deontycznych autor streszcza tak. Powiedzieć o czymś, że powinno być bądź że powinno być zrobione, to stwierdzić, że istnienie *resp.* zrobienie tego czegoś jest warunkiem koniecznym czegoś innego. Powiedzenie, że to a to może być albo że może być zrobione, ma dwa zasadnicze znaczenia. Jedno z tych znaczeń odpowiada negacji stwierdzenia, że to, co sprzeczne z tym a tym, powinno być (być zrobione), czyli jest negacją stwierdzenia, że to, co sprzeczne z tym a tym, jest konieczne dla czegoś innego. Powiedzenie, że to a to może być, ma jeszcze inne znaczenie, przy którym jest stwierdzeniem, że istnienie (zrobienie) tego a tego jest warunkiem wystarczającym czegoś innego. Pierwsze znaczenie nazywa autor słabym, drugie mocnym.

Przyjmijmy za autorem, że „Nc(p,q)” jest skrótem formuły „to, że p, jest warunkiem koniecznym tego, że q”. Autor podaje dwa możliwe rozumienia tej formuły:

$$(I) \quad Nc(p,q) = \square (q \rightarrow p), \\ \text{df}$$

$$(II) \quad Nc(p,q) = \square (q \rightarrow p) \cdot \diamond \sim p \cdot \diamond q. \\ \text{df}$$

Formuła Op definiowana jest następująco:

$$Op = Nc(p,I) \\ \text{df}$$

i oczywiście „Op” ma odpowiednie znaczenie, zależnie od tego, jak rozumiemy funktor „Nc”. Lecz co znaczy „I”? Symbol ten nie ma raz na zawsze ustalonego znaczenia (podobnie jak u Andersona), i może być bardzo rozmaicie rozumiany. Definicja

⁸ Mowa o wynikach ogłoszonych w cytowanej pracy Andersona.

funktora „O” jest jak gdyby definicją „parametryczną”, tzn. mnogości znaczeń symbolu „I” odpowiada mnogość znaczeń symbolu „O”. W ujęciu von Wrighta zdanie kształtu *O*f, np. zdanie „Powinno być tak, że Jan uzyska doktorat przed końcem bieżącego roku akademickiego”, jest wieloznaczne. Jego znaczenie zmienia się zależnie od tego, jak rozumiemy „I” w wypowiedzi „Nc (Jan uzyska doktorat przed końcem bieżącego roku akademickiego, I)”. Rozważane zdanie może znaczyć „Zrobienie przez Jana doktoratu przed końcem bieżącego roku akademickiego jest niezbędne do uzyskania przez Jana przedłużenia pracy na następny rok akademicki”, lecz może też znaczyć „Uzyskanie przez Jana stopnia doktora przed końcem bieżącego roku akademickiego jest niezbędne do posiadania przez Jana dobrego samopoczucia w następnym roku akademickim”. Autor właściwie nie ogranicza możliwości rozumienia symbolu „I”. Przy takim postawieniu sprawy wypowiedzi powinnościowe są notorycznie wieloznaczne, a przy tym niezrozumiałe dla słuchacza, który nie wie jakie „I” mówiący ma na myśli. Dlatego też, wg von Wrighta, pytamy często „dlaczego?”, gdy usłyszymy, że coś być powinno, pytamy bowiem, dla jakiego stanu rzeczy to coś jest niezbędne. Tu nasuwa mi się spostrzeżenie, że raczej należałoby pytać „co to znaczy?” aniżeli „dlaczego?”, bowiem nie żądamy uzasadnienia wypowiedzi powinnościowej, lecz jej wyjaśnienia, bo właściwie w ogóle jej nie rozumiemy. Lecz nie jest to argumentem przeciwko tezie, że przynajmniej w niektórych przypadkach zdanie kształtu *O*f może być użyte w sensie rozważanym przez von Wrighta. Znaczy to tylko, że źle formułujemy pytanie.

Warto uświadomić sobie, że tylko pozornie wypowiedzi powinnościowe w omawianym sensie mają charakter „absolutny”. Mówimy wprawdzie „Powinno być tak, że Jan daje jałmużnę Piotrowi”, ale w danym kontekście znaczy to „Udzielenie przez Jana jałmużny Piotrowi jest niezbędne do zbawienia duszy Jana”. Przy tym ani nie znaczy to, że Jan pragnie zbawienia swojej duszy, ani nie znaczy, że zbawienie duszy Jana jest czymś dobrym. Wypowiedzi powinnościowe rozumiane tak, jak je wyjaśnia von Wright są bezspornie zdaniem logicznymi; mogą być uzasadniane i obalane, ale są pozbawione wszelkiego oceniania i nie mogą być traktowane jako pouczenia, jak postąpić, np. czy dać Piotrowi jałmużnę, czy nie.

Nowością jest wprowadzenie przez von Wrighta specjalnego znaczenia „może” do logiki deontycznej. Do tej pory rozważano zwrot „dozwolone”, który spełniał warunek:

$$Pp \equiv \sim O \sim p,$$

i odpowiednio u von Wrighta definiowany jest następująco:

$$Pp = \underset{\text{df}}{\sim Nc (\sim p, I)}.$$

Autor wprowadza „może” (również skręcane symbolem „P”), którego znaczenie definiuje tak:

$$Pp = \underset{\text{df}}{Sc (p, I)},$$

przy czym „Sc(p, I)” czytamy „to, że p, jest warunkiem wystarczającym tego, że „I”. Funktor „Sc” może być rozumiany na dwa sposoby, analogicznie jak funktor „Nc”:

$$(III) \quad \underset{\text{df}}{Sc (p, q)} = \square (p \rightarrow q)$$

$$(IV) \quad \underset{\text{df}}{Sc (p, q)} = \square (p \rightarrow q) \cdot \diamond p \cdot \diamond \sim q.$$

Odpowiednio otrzymujemy dwie odmiany mocnego „może”. Dla pierwszej ważne jest twierdzenie

$$P(p + q) \equiv (Pp \cdot Pq),$$

dla drugiej zaś ważne jest

$$P(p + q) \rightarrow (Pp \cdot Pq),$$

ale nie jest ważna implikacja odwrotna.

Mocne rozumienie „może” występuje np. w wypowiedzi „Można tam pojechać autobusem”, co znaczy „Przejazd autobusem jest warunkiem wystarczającym osiągnięcia danego miejsca w pożądanym czasie”, lecz oczywiście mocne „może” nie musi mieć koniecznie zabarwienia praktycznego.

Jednym z zagadnień, które autor bada na tle swoich ustaleń znaczeniowych, jest sprawa iterowanych modalności deontycznych. Autor bada np., czy słusznie formuła „ $O(Op \rightarrow p)$ ” zaliczana bywa do „prawd logicznych”. Trzeba jednak zdać sobie sprawę z tego, że von Wright wprowadza pewne specyficzne, w porównaniu z Andersonem, dodatki do członów definiujących stałe deontyczne, i w rezultacie otrzymuje odmienne wyniki. Ważne jest, że w gruncie rzeczy pojęcia warunku koniecznego i wystarczającego nie odgrywają tu żadnej roli, ponieważ ostatecznie autor rozważa rozwinięcie formuły „ $O(Op \rightarrow p)$ ” w terminach konieczności i możliwości, nie korzystając z terminów „ Nc ”, „ Sc ”. Wprowadzając odmienne definicje stałej O , sformułowane w terminach logiki modalnej, von Wright otrzymuje inne rezultaty w kwestiach takich, jak tautologiczny charakter formuły „ $O(Op \rightarrow p)$ ” aniżeli Anderson.

W omawianej pracy podaje się definicję *commitment*, tj. zwrotu „powinno być tak, że q , pod warunkiem, że p ” (w skrócie „ $Q(q/p)$ ”). Zdefiniowanie tego zwrotu w języku logiki deontycznej napotyka rozmaite trudności. Von Wright wprowadza definicję:

$$Q(q/p) = Sc(p, Oq) \cdot \sim \square(p \rightarrow q). \\ \text{df}$$

Lecz, jak wspomniałem wyżej, „ Sc ” definiowane jest za pomocą funktorów logiki modalnej (por. III, IV). Po rozwinięciu prawej strony definicji wyrażenia „ Q ” otrzymujemy:

$$Q(q/p) \equiv \square[p \rightarrow \square(I \rightarrow q)] \cdot \sim \square(p \rightarrow q)$$

lub:

$$Q(q/p) \equiv \square[p \rightarrow \square(I \rightarrow q)] \cdot \sim \square(p \rightarrow q) \cdot \diamond p \cdot \diamond \sim \square(I \rightarrow q),$$

zależnie od tego, jak rozumiemy „ Sc ”. W obu rozwinięciach otrzymujemy wyrażenie

$$\square[p \rightarrow \square(I \rightarrow q)],$$

którego sens nie jest zbyt jasny. Autor przeprowadza wprawdzie pewną argumentację mającą nas przekonać, że wiadomo, o co chodzi, ale nie jestem całkiem pewny, czy argumentacja ta jest trafna. Rzecz w tym, czy sensowne jest powiedzenie, że „ p ” jest wystarczającym warunkiem tego, że „ q ” jest warunkiem koniecznym tego, że „ I ”.

Praca von Wrighta jest ściśle związana z pomysłami Andersona i trudno jest powiedzieć, czy von Wright rzeczywiście dał nowe ujęcie problemów logiki deontycznej. Autor utrzymuje, że zaproponował pewną nową koncepcję logiki deontycznej, która otwiera perspektywy rozwiązania wielu trudności natury logicznej i filozoficznej związanych z ideą logiki norm. Nie byłbym takim optymistą. Jeśli pogłębienie ma polegać na posługiwaniu się zwrotami „warunek konieczny”, „wa-

runek wystarczający”, a te ostatnie definiuje się za pomocą stałych modalnych systemu, z którego korzystał Anderson, to w istocie nadal mamy do czynienia zasadniczo z tym samym rozwiązaniem, co u Andersona. Nie ma tu żadnej „szerzej perspektywy” aniżeli ta, którą widział Anderson. Tyle że wprowadza się nieco odmienne definicje stałych deontycznych, w szczególności „mocnego dozwolenia” i *commitment*. Bez wątplenia, w recenzowanej pracy zawarte są pewne pomysły pochodzące od von Wrighta, tyle że nie należy przesadzać utrzymując, że wyważone tu zostały jakieś wrota do nowych rozwiązań. Te wrota otwarto już dawno, tyle tylko, że zaczyna się za nimi raczej polna i wyboista dróżka aniżeli autostrada z bezkolizyjnymi skrzyżowaniami, jak sądzi von Wright.

Na zakończenie pragnę zwrócić uwagę na ważną — jak mi się wydaje — pracę B. Hanssona (*An Analysis of some Deontic Logics*), w której autor stosuje nowe narzędzia formalne do badania własności systemów deontycznych i kończy wprowadzeniem nowych znaczeń stałych deontycznych do relatywnych logik deontycznych. Praca jest zbyt techniczna, aby ją tu referować. Również pomysłowa jest praca K. Segerbergera poświęcona pojęciu *commitment*, chociaż wątpliwe wydają mi się intuicje autora stojące za pomysłowymi rozwiązaniami.

Lektura omawianej książki pozwala ocenić bogactwo pomysłów u filozofów zajmujących się logiką deontyczną. Każdy artykuł wart jest sumiennego przedyskutowania i chyba o każdym można napisać osobny artykuł zawierający krytyczne studium tego, co w tym artykule przedstawiono. Ogólnie zaś chciałoby się stwierdzić, że logika deontyczna jest typowym terenem badań, który domaga się integracji refleksji logików i metaetyków. W toku dyskusji niektóre pomysły logików być może okazałyby się kiepskie, ale może chociaż niektóre stwierdzenia przydałyby się metaetykom, a ustalenia dokonane przez metaetyków pogłębiłyby problematykę logiki deontycznej. W tym kontekście nie wspominam o prawnikach, bo ci pod wpływem Arystotelesa już w czasach starożytnego Rzymu wyrobili sobie pogląd na przydatność logiki dla prawoznawstwa i nie widzą powodu zaprzętać sobie głowy dociekaniem, czy pogląd ten wymaga rewizji.

Zdzisław Ziemia

NAUKA I MORALNA ODPOWIEDZIALNOŚĆ UCZONYCH

P. Weingartner, G. Zecha (eds), *Induction, Physics and Ethics*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1970, ss. X + 382.

Etyczne problemy nauki, a zwłaszcza moralnej odpowiedzialności uczonych, przykuwają dziś w coraz większym stopniu uwagę zarówno samych badaczy-naukowców, jak i filozofów nauki. Znajduje to swe odbicie choćby w repertuarze spraw i zagadnień podejmowanych na międzynarodowych sympozjach i kolokwium poświęconych filozofii nauki. Dobitnym tego przykładem jest sympozjum, które odbyło się w 1968 r. w Salzburgu pod auspicjami międzynarodowej Unii Historii i Filozofii Nauki. Obok takich tradycyjnych tematów, jak problem indukcji i praw-

dopodobieństwa oraz zagadnienie podstaw fizyki, znalazły się tam w polu uwagi również kwestie etyki nauki i odpowiedzialności moralnej uczonego, wydzielone jako osobny krąg zagadnień. Recenzowany tom przynosi w tym względzie całość materiałów — zarówno przygotowane i wygłoszone referaty, jak też głosy w dyskusji.

Referaty mianowicie wygłosili: K. R. Popper, *The Moral Responsibility of Scientist*; A. Mercier, *Science and Responsibility*; H. Hörz, *The Relation of Modern Scientific Conceptions to the Human Image*; V. F. Weisskopf, *Science and Ethics*; J. Orear, *Scientists and Ethics. A Case History*; H. J. Groenewold, *Modern Science and Social Responsibility*. Głos w dyskusji zabrali: M. Black (dwukrotnie), H. Vetter, M. Strauss, Y. Bar-Hillel, H. R. Post, J. Hintikka.

Miałoby streszczać kolejno wspomniane wypowiedzi, obierzemy inny sposób prezentacji — wedle zasady merytorycznej, tj. pewnych stale przewijających się lub wzmiankowanych tylko zagadnień i zespołów zagadnień.

1. Nauka i etyka: relacje wzajemne. Przede wszystkim odnotować wypada powszechną zgodę uczestników sympozjum na to, że nauka wcale nie jest moralnie neutralna, lecz zarówno w swych procedurach i celach, jak i praktycznych zastosowaniach zakłada etyczne wartościowanie. Zgoda ta nie jest bynajmniej czymś oczywistym, jeśli zważyć, że w świetle głośnych do niedawna doktryn i programów metodologicznych nauka ma być wolna od jakichkolwiek wartościowań, w tym również etycznych. Chodziło przy tym nie tylko o to, że wartościowania etyczne nie mogą występować w treści nauki — co jest postulatem zrozumiałym, choć wątpliwe, czy w pełni realizowalnym na terenie nauk społecznych — lecz nadto, że cała działalność uczonego regulowana jest, i winna być regulowana wyłącznie dyrektywami o charakterze metodologicznym. W najlepszym razie przyznawano, że sprawa etyki jest prywatną sprawą uczonego. Odwrót od tych stanowisk jest zjawiskiem intelektualnie i społecznie znaczącym.

Podobnie jak badanie naukowe nie jest wolne od etycznych wartościowań, tak i refleksja etyczna nie jest wolna od procedur i kryteriów naukowych, a idzie przy tym o refleksję etyczną normatywną, nie zaś o opis jakichkolwiek zachowań i reguł moralnych, której to czynności nikt bodaj nie odmawia statusu postępowania naukowego. Uczestnicy sympozjum podtrzymują tę opinię *implicite* lub *explicite*. Bar-Hillel posunie się nawet tak daleko, że będzie wręcz bronił neopozytywistów przed zarzutem, jakoby wyznawali tezę o nienaukowości etyki. Obrona ta wygląda jednak raczej na projekcję stanowisk aktualnie zajmowanych przez pewnych badaczy wyrosłych w kręgu filozofii neopozytywistycznej niż na adekwatną charakterystykę tej filozofii.

Innego aspektu relacji nauki i etyki dotyczą wywody Weisskopfa. Podnosi on mianowicie kwestię wpływu nauki na postawy etyczne oraz na refleksję etyczną. Tak np. nauka podważa przekonania i wiary religijne, a te służyły wszak tradycyjnie jako podstawa kodów etycznych. Jest to okoliczność godna uwagi i głębszych przemyśleń, głównie ze względu na możliwość określonych reperkusji społecznych. Nauka wywiera również wpływ na postawy etyczne uprawiających ją podmiotów. Jest to w sumie wpływ pozytywny. Nauka zakłada wysiłek zbiorowy, przekraczający bariery państw i ustrojów politycznych, a jej wyniki przynależą do wszystkich. Efektem tego są postawy zrozumienia i wzajemnej współpracy. Dążenie do prawdy i obiektywizm badaczy, wbudowane niejako w mechanizm uprawiania nauki, nie są również bez znaczenia w kształtowaniu postaw etycznie cennych. Nauka bywa wszakże niekiedy oskarżana o to, że dehumanizuje stosunek ludzi do natury. Rzecz

w tym — powiada się — iż rzeczywistość ujmuje ona za pomocą abstrakcyjnych schematów matematycznych, sprowadza ją do pól i energii, pojęcia uchodzące za absolutne przekształca we względne itp. Ale na sprawę, jak słusznie zauważa Weiskopf, spojrzeć można także z innego punktu widzenia. Okazuje się wówczas, że nauka czyni świat dla człowieka zrozumiałym i znaczącym, że poszukuje w nim prawidłowości, tj. inwariantów przekształceń zjawisk, itd. Trudno byłoby przy tym ujęciu oskarżać ją o dehumanizację naszego stosunku do świata.

W podobnym duchu co Weiskopf, czyni również pewne spostrzeżenia Hörz, podkreślając głównie wpływ różnych obrazów człowieka, wypracowywanych w ramach odmiennych systemów myśli naukowej, na zakres i naturę odpowiedzialności moralnej. Inne wszak powinności wiążą się będą z ujęciem człowieka jako bytu stanowiącego jedność *praxis* i świadomości, a inne z takim jego ujęciem, przy którym redukuje się on do układu cząstek elementarnych, genów, neuronów itp. Idzie tu, jak się wolno domyślać, o to, że nasz stosunek do samych siebie i innych, a więc również w szczególnym przypadku zakres tego, co uznamy za dozwolone i niedozwolone w zakresie eksperymentów na ludziach, zależy co najmniej w znacznej mierze od tego, jakim obrazem człowieka rozporządzamy. Obraz człowieka, który wyklucza jego ludzkie jakości i redukuje go do bytu fizycznego po prostu, może okazać się w swych konsekwencjach groźny, jako że nie widać wówczas żadnych powodów, dla których należałoby traktować człowieka odmiennie niż jakichkolwiek inny byt fizyczny; wartości etyczne raz wykluczone nie dają się bowiem rekonstruować.

Na jeszcze inny aspekt relacji nauki i etyki zwraca uwagę Mercier. Idzie mu mianowicie o coś w rodzaju analogii formalnych między nauką i etyką, a ściślej, o analogie błędu i zła oraz prawdy i dobra. Jakoż nauka eliminuje błędy, gdy moralność eliminuje zło. I dalej, z prawdy nie może wynikać fałsz, a dobro nie może pociągać za sobą zła (choć fałsz może implikować prawdę, a zło produkować dobro). Już z samego przedstawienia widać, jak dalece naciągane są owe analogie. Zresztą tekst Merciera należy stosunkowo do najmniej komunikatywnych w całym zbioru.

2. Zakres i rodzaje odpowiedzialności moralnej uczonego. Sprawą, która znajduje się wszakże w centrum uwagi uczestników sympozjum, jest kwestia moralnej odpowiedzialności uczonych. I o niej teraz słów parę.

Jeśli dobrze rozumiemy intencje Poppera, to o odpowiedzialności uczonych można mówić, jego zdaniem, co najmniej w odniesieniu do trzech dziedzin: (a) sfery czysto intelektualnej, tj. czynności, procedur i wyników poznawczych; (b) w stosunku do własnej grupy zawodowej; (c) ewentualnych zastosowań i sposobów praktycznego użytkowania wyników badań naukowych. Dwie pierwsze sfery nie są niczym nowym, i od dawna regulowane były określonymi normami moralnymi. Nowe i swoiste dylematy etyczne stwarza dopiero trzecia dziedzina odpowiedzialności, aczkolwiek i ona posiada swoje antecedensy, głównie na terenie nauk stosowanych, takich jak np. medycyna (nieprzypadkowo tam właśnie, jak słusznie zauważa Popper, najwcześniej odczuto potrzebę moralnej regulacji, czego świadectwem było pojawienie się przysięgi Hipokratesa). To, co nadaje dziś rangę i znaczenie tej dziedzinie odpowiedzialności uczonego, wiąże się z charakterem i naturą rewolucji naukowo-technicznej. Okazuje się, że cała nauka zmierza do zastosowań, a tempo przechodzenia od nowych wyników do ich praktycznego zastosowania ulega przyspieszeniu. Co więcej, wzrasta zasięg i głębia społecznych konsekwencji wiążących się z tymi zastosowaniami, w tym również potencjalnych zagrożeń i niebezpieczeństw. Jest to zjawisko na wskroś nowe, i ono właśnie czyni nagłą potrzebę

ponownych przemyśleń i etycznych regulacji aktywności uczonego. O ile więc jeszcze stosunkowo niedawno Maxwell mógł prawdopodobnie nie troszczyć się o praktyczne zastosowanie swych równań, a Hertz o zastosowanie odkrytych przez siebie fal elektromagnetycznych, o tyle dziś nie może już pozwolić sobie na to żaden uczony.

Do obowiązków uczonego w odniesieniu do sfery poznawczej należy, zdaniem Poppera, przede wszystkim uczestnictwo w postępie wiedzy, udział w wypracowywaniu i podnoszeniu standardów pracy naukowej, a także stały wysiłek nastawiony na eliminację błędu. Co się tyczy ostatniej sprawy, to zarówno Popper, jak i Bar-Hillel zgodnie podkreślają, że nie prawda, lecz eliminacja błędu jest właśnie obowiązkiem uczonego. Stanowisko to zdaje się wiązać z określonymi przeświadczeniami epistemologicznymi i metodologicznymi na temat natury nauki i natury czynności wykonywanych przez uczonego. Najogólniej mówiąc, idzie bodaj o to, że prawdę uważa się za tę jakość twierdzeń i teorii, która przysługuje im niejako „w granicy”, tzn. w nigdy efektywnie nieosiągalnym końcowym stanie nauki. Nie prawda więc, lecz błąd byłby w tym ujęciu wartością manipulowalną w konkretnej pracy uczonego. Nadto, zgodnie ze znanym stanowiskiem Poppera, o przynależności do nauki jakiegoś zespołu twierdzeń decyduje ich podatność na falsyfikację, czyli możliwość okazania ich fałszywości, nie zaś stopień potwierdzenia czy weryfikacji, a więc możliwość stwierdzenia prawdy. Niezależnie od tego, czy nasze domysły są trafne w szczegółach, pozostaje w każdym razie faktem, że pogląd Poppera i Bar-Hillela na jedną z naczelnych wartości rządzących pracą naukową ma swe podstawy w jakimś zespole przeświadczeń epistemologicznych i metodologicznych.

W charakterze powinności względem własnej grupy zawodowej występują natomiast u Poppera takie wartości, jak respekt i lojalność w stosunku do jej członków, krytycyzm wobec głoszonych przez nich poglądów, niepoddawanie się modom intelektualnym itp.

Najwięcej uwagi, rzecz jasna, poświęca się ostatniej sprawie, tj. kwestii zastosowań nauki i jej etycznej regulacji. Dla potrzeb bliższej charakterystyki tego terenu, Groenewold wyróżnia trzy rodzaje efektów praktycznych nauki — mianowicie mikro-, mezo- i makroefekty. Kryterium podziału jest oczywiście zasięg i stopień oddziaływań nauki na sytuację społeczeństw i grup ludzkich. W przypadku makroefektów idzie o takie oddziaływania, których obiektem jest cała populacja ludzka i jej losy (przykładem bronie nuklearne). Weisskopf z kolei wyróżnia efekty stabilizujące i destabilizujące. Przykładem pierwszych są techniki kontroli urodzeń i produkcji żywności, przykładem drugich — rozwój środków transportu powietrznego, podporządkowany jedynie zasadzie maksymalnego zwiększania prędkości i tempa przewozów. Postęp w naukach podstawowych ma wszakże, zdaniem Weisskopfa, zawsze charakter stabilizujący — jest on dyktowany przez fundamentalną ludzką potrzebę rozumienia świata, kanalizuje agresywność, a także może pomóc w wyborze między pożądanymi i niepożądanymi skutkami technologii. Już choćby z tego widać, że Weisskopf odnosi swój podział nie tylko do efektów technologicznych, lecz wszelkich efektów nauki, np. poznawczych, psychologicznych, diagnostycznych itp.

Mówiąc o praktycznych zastosowaniach nauki, ma się jednak na myśli nie tylko efekty technologiczne w ścisłym sensie, lecz również takie zjawiska, jak np. otwierającą się możliwość wpływu na strukturę genetyczną ludzkich organizmów czy manipulowanie opinią publiczną na podstawie wyników psychologii i socjologii. Na tę ostatnią sprawę zwraca uwagę Hörz. Również Popper stanowczo protestuje przeciwko wykorzystywaniu nauki jako narzędzia władzy nad ludźmi i obciąża odpo-

wiedzialnością za wysunięcie takiego postulatu F. Bacona. Rzecz jasna, że zachodzi tu jawne nieporozumienie. Bacon mówiąc o tym, że nauka jest potęgą, i jako pierwszy w dziejach antycypując praktyczne jej efekty, miał na uwadze ludzkie władztwo nad naturą, nie zaś wspartą na rezultatach nauki władzę jednych ludzi nad innymi ludźmi. Wytknąć by należało Popperowi w tym miejscu także jego skrajnie uproszczoną wizję władzy jako rzekomo nieuchronnie korumpującej jej podmioty. Mam tu na myśli już jednak nieco inny element Popperowskiej konstrukcji, mianowicie jego filozofię polityki i władzy, która tylko okazyjnie znalazła wyraz w omawianym referacie i nader luźno wiąże się z jego naczelnymi zamierzeniami.

Wobec tak dramatycznie ujawnionej sytuacji, jaką prezentuje współcześnie sfera praktycznych zastosowań nauki, obowiązki i odpowiedzialności uczonego usiłuje się ująć rozmaicie. I wśród uczestników sympozjum nie ma w tym względzie jednomyślności. Dla Poppera rzecz sprowadza się do tego, by maksymalnie przewidywać i zabezpieczać się przed negatywnymi zastosowaniami wyników własnych badań, a przynajmniej posiadać stałą świadomość tej sytuacji. Jest to postulat uwrażliwienia zarówno sumienia, jak i świadomości badaczy. Popper nie ma bowiem w tym względzie najlepszej opinii o swoich współczesnych. Jedni naukowcy — zauważy nie bez złośliwości i melancholii zarazem — są zbyt zajęci, inni znów bezmyślni, a zastosowania wyników są sprawą zaraźliwą. Na ewentualną obiekcję, że postulat zalecający m. in. przewidywanie potencjalnych zastosowań własnych wyników nie daje się co najmniej zrealizować w pełni, jako że przewidywanie konsekwencji naszych działań jest w ogólności sprawą trudną, a niekiedy i niemożliwą, odpowiada innym postulatem: należy rozwijać nauki społeczne, a w ich ramach techniki i narzędzia pozwalające na prognozowanie konsekwencji ludzkich działań. Przewidywanie niezamierzonych konsekwencji naszych działań to dla Poppera podstawowy problem nauk społecznych. Drugiej z możliwych obiekcji, że wszak zastosowanie wyników badań, w chwili gdy te zostały już podane do publicznej wiadomości, z reguły nie zależy od woli ich twórcy, lecz jest sprawą poszczególnych grup ludzkich, Popper zdaje się zgół nie dostrzegać. Zważywszy nadto, że zasadniczo nie ma takich wyników, których nie można by wykorzystać w sposób niepożądany lub przynajmniej nadużyć, naturalną — choć nie uświadamianą — konsekwencją Popperowskiej aksjologii wydaje się zalecenie utajania rezultatów badań lub powstrzymywania się od ich ogłoszenia. Głośny metodolog i filozof nauki zdaje się tu nie dostrzegać pewnej elementarnej prawdy, że pozytywne lub negatywne zastosowania rezultatów badań nie są ich immanentną cechą, nie tkwią w nich jak gwóźdź w ścianie, lecz są jakością społecznie im nadaną, zależną zatem od interesów i wartości grup i klas społecznych, społeczeństw i systemów politycznych.

O ile więc Popper całą odpowiedzialnością za zastosowania zdaje się obciążać naukowców, o tyle inni są mniej rygorystyczni w tym względzie i dostrzegają społeczny wymiar problemu. Tak np. Hintikka będzie postulować potrzebę uprzedzania politykom i szerokiej publiczności możliwości pozytywnych zastosowań nauki, jak też podkreślania faktu, że przeszkody w tym kierunku są natury społecznej i politycznej. W ogólności nadmierne skupianie uwagi na negatywnych możliwościach nauki uważa za niemądre i nieumotywowane. Podobnie Bar-Hillel wysunął postulat, by w większym niż dotychczas stopniu zająć się kwestią przekazywania wiedzy ludziom podejmującym decyzje.

Dla pełniłości obrazu dodajmy, że uczestnicy sympozjum dyskutują również problem obowiązków i odpowiedzialności uczonego w związku z szeroko rozumianymi zagadnieniami polityki. Idzie tu przede wszystkim o zagadnienie wojny i po-

koju. Zdaniem Poppera, uczeni winni przede wszystkim uprzytamniać skutki wojny — nie tylko w postaci fizycznej destrukcji, lecz i moralnej degradacji. Nie ma bowiem wojny bez zbrodni wojennych po obu stronach. Byłby on jednak zarazem przeciwny wycofywaniu się w każdej sytuacji naukowców z badań prowadzonych dla potrzeb militarnych. Rzecz w tym, że — jak wywodzi — istnieją wojny obronne i sprawiedliwe, a nadto wzajemne zagrożenie okazało się jak dotąd skutecznym środkiem zapewniającym równowagę w skali globalnej. Orear z kolei nawoływać będzie do aktywniejszego niż dotąd włączania się naukowców do akcji i działań politycznych. Przestrzega w związku z tym przed nadmiernym lękiem wobec tzw. *halo effect*, czyli lękiem przed angażowaniem autorytetu naukowego w sprawy spoza własnej specjalności. Kwestie moralne są powszechną sprawą, a nadto naukowcy w niektórych z nich mają specjalne kompetencje.

Powstać może na koniec pytanie, czy odpowiedzialność moralna uczonego nie wykazuje jakichś cech szczególnych, które by pozwalały na upatrywanie w niej osobnego gatunku ludzkiej odpowiedzialności moralnej. Na tak sformułowane pytanie odpowiedź Poppera, nie kwestionowana przez pozostałych uczestników sympozjum, wypada negatywnie. Każdy ma specjalną odpowiedzialność w dziedzinie, w której posiada specjalną wiedzę lub władzę. Uczony nie różni się pod tym względem od innych ludzi. Tradycyjną formułę *noblesse oblige* zastępuje tylko w jego przypadku formuła *sagesse oblige*.

3. Problem kodyfikacji etyki uczonego. Zagadnienie, czy etykę uczonego należałoby ująć w pewien zespół przepisów, zajmowało poczesne miejsce w dyskusjach uczestników sympozjum. Najbardziej skrajne stanowisko zaprezentował tu Popper, proponując wręcz opracowanie przysięgi wzorowanej na przysiędze Hipokratesa. Zawierać by ona winna trzy podstawowe człony, odpowiednio do trzech wspomnianych już dziedzin odpowiedzialności uczonego. Propozycja Poppera spotkała się z krytyką. Vetter zwłaszcza podkreślał, że przysięga taka byłaby albo dobrowolna, albo nie. W pierwszym przypadku nie wszyscy zapewne przystąpiliby do niej, w drugim natomiast pozbawiona byłaby siły motywacyjnej, a o to przecież idzie Popperowi przede wszystkim. Bardziej umiarkowana propozycja wyszła od Blacka. Wysunął on mianowicie ideę opracowania karty praw i obowiązków naukowca. Propozycja została przyjęta przez uczestników. Wyłoniony został również komitet celem opracowania takiej karty. Na jego czele stanął autor projektu.

Zastanawiano się także, w jaki sposób należałoby formułować prawa i obowiązki naukowca. Black opowiedział się za koncepcją negatywnych sformułowań. Tak formułowane były w przeszłości np. programy liberalne (gdzie wolność, dla przykładu, określano jako negację arbitralnego autorytetu).

Dyskusja wokół problemu natury odpowiedzialności moralnej uczonego i problemu kodyfikacji musiała siłą rzeczy doprowadzić do kontrowersji na temat naczelných wartości etycznych. Jakoż dla Poppera taką wartością naczelną wyraża zasada łagodzenia cierpienia. Szczęście jest sprawą prywatną, cierpienie i jego usuwanie sprawą publiczną, której na mocy wspomnianej zasady przyznać należy priorytet w polityce społecznej. Oponując Popperowi, Black wskazywał, że o tym, co jest cierpieniem — poza nie budzącymi wątpliwości przypadkami, jak ból fizyczny i głód — decydują w znacznej mierze czynniki kulturowe i indywidualne. Zasada zapobiegania cierpieniom nie może nadto sama ukonstytuować społeczności, trzeba przejść w tym celu do propozycji pozytywnych. Taką pozytywną i zarazem naczelną wartością jest dlań mianowicie szacunek dla życia ludzkiego. Można by w tym dopatrywać się jakichś śladów etyki Alberta Schweitzera, głoszącego właśnie doktrynę

poszanowania życia. Naukowcy mogą uznać tę wartość, gdyż — jak sądzi Black — mniej niż inne warstwy powiązani są z interesami politycznymi i społecznymi, które przeciwstawiają ludzi ludziom.

4. Próba ogólnej oceny. Symposium w Salzburgu podjęło kwestie doniosłe. Na jego konto odnotować zwłaszcza należy wysunięcie sprawy kodyfikacji praw i obowiązków naukowca oraz stworzenie ram organizacyjnych dla praktycznej realizacji tego projektu. Karta praw i obowiązków to nie kodeks etyczny. Nie mogą się wobec tego odnosić do niej zarzuty, z jakimi spotyka się zwykle idea kodyfikacji norm moralnych. Należę do tych, którzy skłonni są w pełni doceniać społeczne znaczenie takiego aktu. Pozytywnym rysem symposium był również, jak wolno wnosić z przedstawionych materiałów, jego roboczy charakter. Nad dyskusjami dotyczącymi pryncypiów przeważały dyskusje dotyczące spraw bardziej konkretnych, w których łatwiej o jednoznaczność i porozumienie.

Poszukując natomiast słabości i niedostatków, wytknąć by należało choćby niedoceniając problemu stosunków między ludźmi nauki a „elitami władzy” oraz kryjących się tu etycznych dylematów. Składałbym to na karb zrozumiałego zafascynowania kwestią technologicznych zastosowań nauki i jej moralnymi implikacjami. Zdaniem natomiast piszącego niniejsze, wiele zagadnień ukrywających się pod hasłem zastosowań nauki dotyczy w istocie sprawy stosunków: naukowcy—ludzie władzy. Odnosi się to w niemalym stopniu także do zagadnień etyki nauki i etyki naukowca.

Stanisław Rainko

NAUKA O CZŁOWIEKU

Sergio Moravia, *La scienza dell'uomo nel settecento*,
Editori Laterza, Bari 1970, ss. 458.

Książka składa się z dwóch części: pierwsza jest poświęcona problematyce antropologicznej, druga etnologicznej. Ważnym uzupełnieniem rozważań autora jest bardzo obszerny dodatek, w którym zamieszczono — w przekładzie włoskim — fragmenty prac dyskutowanych w Societé des Observateurs de l'Homme, które działało w Paryżu na przełomie XVIII i XIX wieku.

Pierwsza część książki traktuje o zagadnieniach antropologicznych w sensie przyrodniczym. Autor analizuje pisma lekarzy i przyrodników poświęcone charakterystyce człowieka na tle innych istot żywych. W pismach tych — zdaniem autora — rodziła się swoista „nauka o człowieku”, przewyżczająca zarówno tradycje teologiczno-metafizyczne, jak i tradycje kartezjańskiego dualizmu. Szczególna uwaga poświęcona jest działalności Louis-François Jauffret i dyskusjom nad ludźmi „dzikimi” i cywilizowanymi. Wiele miejsca w książce Moravii zajmuje w tym zakresie referowanie polemiki na temat chłopca z Aveyron.

Część druga dotyczy zagadnień etnologicznych. Autor analizuje wielkie podróże, podczas których zbierano interesujące i kontrowersyjne informacje o życiu ludzi dalekich krajów. Zajmuje się Volneyem, wyprawą Baudifna, pracami Pérona, Cu-

wierą i Degéranda, a następnie raz jeszcze powraca do Volneya, aby zacytować jego przeświadczenie, iż poznawanie ludów „dzikich” jest najlepszą drogą do poznania istoty człowieka i mechanizmu jego rozwoju.

Jak wynika z powyższej informacji, książka S. Moravii ma wszelkie zalety pracy „erudycyjnej”, odkrywającej i udostępniającej nowe materiały. Autor dysponuje równocześnie rozległą znajomością literatury przyrodniczej i etnograficznej i chętnie z niej korzysta. Jednak poza te horyzonty autor nie wychodzi. Ma wyraźną niechęć do wszelkich uogólnień, nawet w stosunku do materiałów, które prezentuje, tym bardziej w stosunku do szerszych horyzontów, w jakich powinno by się je umieszczać i analizować.

Wiek Oświecenia był przecież nie tylko wiekiem rosnących zainteresowań przyrodników i podróżników formami życia ludzkiego i biologiczną strukturą istoty ludzkiej. Wiek ten był wielką epoką filozoficznych i społecznych dyskusji nad gatunkiem *homo*. Najwybitniejsi pisarze ówczesni nie przeprowadzali ostrej granicy między fizyczną i moralną stroną człowieka. Wręcz przeciwnie, właśnie w takim powiązaniu upatrywali podstawy społecznego i prawnego porządku. Dość przypomnieć wielkie, niestety nie dokończone dzieło Kołłątaja, *Porządek fizyczno-moralny*; było ono wyrazem takiej koncepcji „nauki o człowieku”, która pozwalała ujmować moralność jako postępowanie zgodne z prawami natury, a równocześnie wyniesione ponad te prawa w tym wszystkim, co jest heroizmem.

Niestety, nic z tych wielkich zagadnień nie znalazło miejsca w drobiazgowej książce Moravii. Kilka refleksji o „dobrych dzikusach” nie może zastąpić tego, czego oczekiwaliśmy od studium, którego tytuł jest tak wiele obiecujący. Być może ten tytuł skłania do zbyt surowego sądu o książce, która — nie czyniąc zadość wielkim ambicjom — jest sumiennym i dobrze udokumentowanym przyczynkiem do pewnego nurtu refleksji nad człowiekiem. Charakterystyka działalności Towarzystwa Obserwatorów Człowieka jest z pewnością historycznie ważną informacją, jaką książce tej zawdzięczamy.

Bogdan Suchodolski

Autorzy artykułów

CHARLES L. STEVENSON, profesor filozofii Uniwersytetu w Michigan (USA), autor *Ethics and Language* (1944) oraz *Facts and Values* (1963).

RICHARD M. HARE, profesor filozofii moralnej Uniwersytetu w Oksfordzie, autor *Language of Morals* (1952), *Freedom and Reason* (1963), *Practical Inferences* (1971), *Essays on Philosophical Method* (1971), *Essays on Moral Concepts* (1972), *Applications of Moral Philosophy* (1972).

WILLIAM K. FRANKENA, profesor filozofii Uniwersytetu w Michigan (USA), autor *Ethics* (1963) i licznych artykułów w antologiach i czasopismach filozoficznych.

RICHARD B. BRANDT, profesor filozofii Uniwersytetu w Michigan (USA); ważniejsze publikacje: *Ethical Theory* (1959), *Hopi Ethics* (1954), *Social Justice* (1962), *Moral Philosophy and the Analysis of Language* (1963).

R. EUGENE BALES, profesor filozofii w Menlo College (California, USA), autor szeregu artykułów w czasopismach filozoficznych.

CHAIM PERELMAN, profesor filozofii prawa, moralności i logiki Uniwersytetu w Brukseli. Autor licznych publikacji, m. in.: *De la justice* (1945; przekł. pol. *O sprawiedliwości*, 1959), *The Idea of Justice and the Problem of Argument* (1963), *Les catégories en historie* (1969), *Philosophie Morale* (éd. 2, 1969), *Le champ de l'argumentation* (1970) i wspólnie z L. Olbrechts-Tyteca: *Traité de l'argumentation* (1958).

MARCUS G. SINGER, profesor Uniwersytetu w Madison (Wisconsin, USA), autor *Generalization in Ethics* (1961) i szeregu artykułów w "The Philosophical Review" i "The Philosophical Quarterly".

HANS ALBERT, profesor Uniwersytetu w Mannheim; ważniejsze publikacje: *Ökonomische Ideologie und politische Theorie* (1954), *Marktsoziologie und Entscheidungslogik* (1967), *Traktat über kritische Vernunft* (1968), *Plädoyer für kritischen Rationalismus* (1971), *Konstruktion und Kritik* (1972).

JOHN LADD, profesor Uniwersytetu Browna (Providence, Rhode Island, USA), autor *The Structure of a Moral Code* (1957) i licznych artykułów w antologiach i czasopismach filozoficznych.

ALF ROSS, profesor Uniwersytetu w Kopenhadze. Ważniejsze prace: *Theorie der Rechtsquellen* (1929), *Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis* (1933), *Towards a Realistic Jurisprudence* (1946), *A Textbook of International Law* (1947), *Why Democracy?* (1952), *On Law and Justice* (1959), *The United Nations. Peace and Progress* (1966), *Directives and Norms* (1968).

ABRAHAM EDEL, profesor Uniwersytetu w Nowym Yorku, autor *Ethical Judgment. The Use of Science in Ethics* (1955), *Science and the Structure of Ethics* (1961), *Method in Ethical Theory* (1963) oraz wspólnie z May Edel — *Anthropology and Ethics* (1959).

Sprzedaż pisma „ETYKA” prowadzą następujące księgarnie:

KRAKÓW, ul. Podwale 6

LUBLIN, Krakowskie Przedmieście 68

ŁÓDŹ, ul. Piotrkowska 102a

POZNAŃ, ul. Armii Czerwonej 69

TORUŃ, Rynek Staromiejski 30

WROCLAW, ul. Kuźnicza 30/33

WARSZAWA, ul. Nowy Świat 49

WARSZAWA, ul. Rakowiecka 41

WARSZAWA, Krakowskie Przedmieście 7

WARSZAWA, Wzorcownia Wydawnictw Naukowych PAN—Ossolineum—PWN, PKiN

Orders should be addressed to

Foreign Trade Enterprise

ARS POLONA

Warszawa, Krakowskie Przedmieście 7

Poland