

Sprawozdania i recenzje

ETYKA 7, 1970

KRYTYCYZM JAKO OBOWIĄZEK MORALNY

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

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

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

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

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

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

pewnych poglądów z tymi twierdzeniami uznaje za wystarczającą podstawę do ich odrzucenia”¹.

Max Weber, znany ze swoich maksymalistycznych wymagań wobec ludzi nauki, pragnął, aby badacz służył rozwojowi wiedzy w sposób tak bezinteresowny, „czysty”, że cieszyć go będzie każde nowe osiągnięcie, choćby to nowe osiągnięcie obalało wyniki całej jego dotychczasowej pracy i przyłączało je do rzędu faktów należących już tylko do historii rozwoju naszej wiedzy o świecie².

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

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

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

¹ K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. II, Warszawa 1965, s. 274.

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

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

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

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

*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ija Lazari-Pawłowska

ANALIZA ETYKI XX-WIECZNEJ

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

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

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

Ethica badał bowiem naturę dobra poprzez analizę językową orzecznika „dobry”. I do tego właśnie, nie zaś do pytań, które sobie stawiał Moore, ani do odpowiedzi, jakie na te pytania udzielił, nawiązywali jego następcy.

Dla teorii etycznej Moore'a charakterystyczne było połączenie dwóch cech: metafizyczne pojmowanie zadań etyki i analiza językowa jako metoda etyki. Ch. Stevenson uczynił dalszy krok w kierunku oczyszczenia etyki od metafizyki — za zadanie teorii etycznej uznał już wyłącznie analizę języka moralnego. Niemniej sposób, w jaki zadanie to realizował, nie pozwala — zdaniem autora — na to, by uznać go za konsekwentnego twórcę i realizatora idei etyki jako „logiki dyskursu moralnego”. Pojmował bowiem Stevenson teorię języka moralnego, i ogólniej — całą semiotykę, na sposób psychologizyczny. Osobliwością ocen ma być, wedle Stevensona, to, że wyrażają one oraz kształtują postawy ludzi. Związek jednak, jaki zachodzi pomiędzy samą wypowiedzią (a raczej aktem jej wygłoszenia) a tym, co ona wyraża czy ewokuje, nie jest związkiem natury logicznej, nie jest tedy ustalony przez reguły językowe, lecz jest związkiem natury faktycznej, kauzalnej, który może być jedynie ujęty w prawach empirycznych. W rezultacie, wypowiedzi moralne powiązane są z postawami ludzkimi w taki sam sposób, jak chmury z opadem deszczu — są one znakami naturalnymi, nie zaś konwencjonalnymi, owych postaw, jak chmury są znakami naturalnymi, nie zaś konwencjonalnymi, opadów.

Ten właśnie sposób podejścia do problematyki języka moralnego zakwestionowany został w pracach S. Toulmina i R. M. Hare'a. Z ich punktu widzenia istotne są dla etyki te relacje pomiędzy wypowiedziami a uczuciami, postawami, decyzjami itd., które mają charakter logiczny, tj. wyznaczony przez reguły językowe, nie zaś faktyczny, kauzalny. Dopiero więc ich odkrycie, powiada autor, pozwala na potraktowanie teorii etycznej jako logiki dyskursu moralnego. Rozwój metod badawczych etyki doprowadził tedy do tego, że stała się ona czymś w rodzaju gramatyki analitycznej języka, jakim posługują się na co dzień ludzie wtedy, kiedy podejmują decyzje, zaciągają zobowiązania, składają przyrzeczenia, wyrażają aprobatę lub dezaprobatę, itd.

O wiele mniej jasno wypadła charakterystyka kierunku ewolucji merytorycznych koncepcji etycznych. Zdaniem autora, poglądy wszystkich czterech omawianych przezeń myślicieli (G. E. Moore, Ch. Stevenson, S. Toulmin, R. M. Hare) zawierają elementy słuszne, choć w całości doktryny te są nie do przyjęcia. Można te koncepcje pojmować „...jako części bardziej ogólnej i jednolitej teorii języka moralnego” (s. 243). Ową jednolitą teorię języka moralnego opiera autor na koncepcji tzw. mocy illokucyjnej Austina¹. Przyjmuje, że znaczenie każdego wyrażenia językowego obejmuje jego sens oraz moc performatywną. Sens wyrażenia językowego bierze się stąd, iż stosując je odnosi się je — w mniej lub bardziej bezpośredni sposób — do przedmiotów obiektywnych. Reguły wyznaczające sposób stosowania wyrażen językowych do przedmiotów rzeczywistych (reguły semantyczne) ustalają właśnie sens tych wyrażen; stąd nazywa je też autor kryteriami sensu. Nie jest łatwo natomiast odtworzyć, co autor rozumie przez termin „moc performatywna”. Zwyczajem wszystkich niemal piszących na te tematy nie przywiązuje on zbyt wielkiej wagi do wyjaśniania podstawowych pojęć, którymi operuje. Wydaje się w każdym razie, że moc performatywna związana jest z użyciem odnośnych wyrażen. Nie chodzi jednak o ten sens terminu „używanie”, przy którym

¹ J. L. Austin: *How to Do Things with Words*, Oxford 1962.

mówi się np., że używanie określonych haseł kształtuje (w sensie — wywołuje przyczynowo) określone postawy. Idzie tu bowiem o użytek przewidziany przez pewne reguły językowe, tyle że nie są to reguły semantyczne, lecz reguły pragmatyczne, czyli „...konwencje, które wiążą wyrażenia nie z przedmiotami rzeczywistymi, lecz z okolicznościami ich formułowania i mogą angażować mówiącego w różny sposób” (s. 29). Tak tedy związek, jaki zachodzi pomiędzy ganieniem czy chwaleniem kogoś a wyrobieniem w nim odpowiedniej postawy, jest związkiem natury faktycznej, który mógłby być ujęty w postaci odpowiedniego prawa empirycznego. Związek natomiast, jaki zachodzi pomiędzy złożeniem przyrzeczenia a wypowiedzeniem słów „Przyrzekam ci, że...”, jest związkiem konwencjonalnym, bo złożenie przyrzeczenia — wedle reguł pragmatycznych języka naturalnego — następuje właśnie dzięki wypowiedzeniu słów „Przyrzekam ci, że...”; złożenie przyrzeczenia polega więc na wypowiedzeniu tych słów, nie jest zaś skutkiem ich sformułowania.

Zauważmy przy tym, że gdyby owe reguły pragmatyczne pojmować w taki sposób, że wskazują one, w jaki sposób wykonać odpowiednie czynności za pomocą formułowania wypowiedzi określonego rodzaju, w określonym kontekście sytuacyjnym i przez określonego rodzaju osoby, to, być może, okazałoby się, iż są one szczególnym przypadkiem reguł interpretacji kulturowej², a owa moc performatywna wyrażań językowych polegałaby na tym, że akty sformułowania tych wyrażań są przewidziane przez owe reguły jako warunki konieczne czy dostateczne wykonania czynności kulturowych określonego rodzaju. Że interpretacja taka nie byłaby pozbawiona szans powodzenia, świadczy np. to, że zachowywałaby ona tę istotną intuicję autora, że związek pomiędzy sformulowaniem wypowiedzi językowej a wykonaniem odnośnej czynności (obietnicą, otwarciem zebrania, podziękowaniem itp.) nie ma charakteru kauzalnego, lecz właśnie konwencjonalny — ustalony przez reguły interpretacji kulturowej. Czy interpretacja tego rodzaju jest trafna — trudno rozstrzygać, gdyż wywody autora nie grzeszą precyzją ani nawet dbałością o precyzję.

Tego rodzaju ujęcie znaczenia wyrażań językowych stosuje autor m.in. i do języka moralnego. Stwierdza np., że znane określenie Stevensona, wedle którego „To jest dobre” znaczy tyle, co „Ja aprobuję to; czyń to samo” jest nieadekwatne, ponieważ Stevenson traktował pierwszy składnik powyższej wypowiedzi jako opis stanu, w jakim znajduje się mówiący. Tymczasem „Wypowiedzieć słowa «Aprobuję to» to nie to samo, co powiedzieć, że aprobuję pewną rzecz, ani [...] nie to samo, co powiedzieć, że sam znajduję się w pewnym stanie psychicznym czy posiadam pewną dyspozycję, lecz po prostu zaaprobować to... Kiedy powiedziałem «Aprobuję X» dokonałem pewnego aktu” (s. 204).

Tu właśnie rodzą się w czytelniku wątpliwości co do tego, czy autor nie traktuje zbyt luźno pojęcia mocy performatywnej. Niewątpliwie w szeregu kontekstach sytuacyjnych wypowiedzenie słów „Aprobuję X” jest dokonaniem pewnej czynności pozajęzykowej — jest tak w szczególności w przypadku rozważanym przez autora, kiedy słowa te wypowiada członek komisji decydującej o przyjęciu na studia. Wątpliwe jednak, czy jest tak w każdym przypadku użycia wspomnianego zwrotu, jak to suponuje autor. W szczególności nie wydaje się, by wypowiedzianą ocenę właściwe, np. moralne, dokonywało się czegoś innego poza wyrażeniem aprobaty

² J. Kmita, L. Nowak, *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, Poznań 1968, rozdz. V, J. Kmita, L. Nowak: *O racjonalizującym charakterze badań humanistycznych*, „Studia Filozoficzne”, 5, 1969, s. 59 i n.

czy dezaprobaty właśnie. To, czy wypowiedź „Aprobuję X”, „X jest dobre” itp. ma moc performatywną, zależy, jak się zdaje, od kontekstu kulturowego, tzn. od tego, czy obowiązują w danym środowisku reguły, wedle których na sformułowaniu w określonej sytuacji czy przez określoną osobę wypowiedzi tego rodzaju polega dokonanie jakiejś czynności pozajęzykowej — przyjęciu na studia, akceptacji sprzeciwu strony sądowej, przyjęciu planu postępowania w jakimś zakresie itp. Nie wydaje się natomiast, by można było z góry powiedzieć, że sformułowanie wypowiedzi tego rodzaju ma zawsze moc performatywną. Wydaje się tedy, że przedstawionej przez autora — w sposób zresztą dość ogólnikowy, a miejscami bardzo niejasny — performatywnej teorii języka moralnego można postawić ten sam zarzut, który autor stawia analizowanym przez siebie teoriom etycznym — że przesadnie eksponuje ona jeden tylko aspekt pewnych wypowiedzi w języku tym formułowanych. Zaslugą autora jest wszakże to, że idzie o aspekt istotny i dotąd na ogół w analizach języka moralnego pomijany.

Leszek Nowak

WARTOŚCI A FAKTY

James H. Olthuis, *Facts, Values and Ethics. A Confrontation with Twentieth Century British Moral Philosophy in Particular G. E. Moore*, Van Gorcum and Comp., Assen 1968, ss. 214.

Wydana ostatnio książka Olthuisa jest jeszcze jedną próbą zrozumienia i określenia zmian, jakie dokonały się w ostatnim półwieczu w etyce. Przedmiotem książki jest angielska filozofia moralna. Autor koncentruje swą uwagę głównie na koncepcji Moore'a, a następnie poddaje analizie emotywizm oraz metaetykę ukształtowaną pod wpływem filozofii analitycznej. Książka ta nie jest jednak po prostu historycznym omówieniem dziejów myśli angielskiej XX w., autora interesują przede wszystkim centralne problemy zrodzone na tle omawianych koncepcji, analizuje blaski i cienie uzyskanych rozwiązań, dąży do osiągnięcia jasnego obrazu aktualnej sytuacji problemowej. Z tego względu książka ta jest znacznie bardziej interesująca i ważna od wydanej rok wcześniej pracy francuskiej Pierre Dubois *La probléme moral dans la philosophie anglaise 1900 à 1950* (J. Vrin, Paris 1967), której autor ogranicza się do skrętnego rejestru wydanych prac oraz do ich streszczenia, umieszczając równorzędnie obok siebie sprawy istotne i sprawy marginesowe.

Olthuis, referując różne poglądy trzyma się jednej nici przewodniej, jaką jest dlań zagadnienie wartościowania oraz relacji między wartością a faktem. Tę problematykę traktuje on jako podstawową dla współczesnej etyki. Oto zespół pytań, które wyróżnia jako zasadnicze: „Czy wartości istnieją czy też są urojeniami wyobraźni? Czy zdania wartościujące dotyczą «sfery wartości» czy też mają być interpretowane psychologizycznie w kategoriach zachowań? Czy są one obiektywnie realne czy też do niczego się nie odnoszą, będąc urojeniami lub symbolami świadomości?”

mości i umysłu? Czy są one psychosomatycznymi ejakulacjami, obrzędowymi ekspresjami czy matematycznymi formułami? Czy też może są po prostu funkcją społecznych, ekonomicznych czy politycznych sytuacji? Taki jest sens problemów i niejasności, na jakie natrafia współczesna etyka" (s. 1). Problematyka ta stanowi również tło własnych sugestii oraz rozwiązań autora, które najogólniej można przedstawić jako dążenie do przezwyciężenia dychotomii między wartością a faktem.

Analizując koncepcję Moore'a Olthuis koncentruje się, co jest oczywiste, na jego badaniach nad znaczeniem orzecznika „dobry”, nad charakterystyką tego orzecznika oraz na krytyce „błędu naturalizmu”. Uderzającym, a zarazem bardzo pozytywnym rysem analizy Olthuisa jest fakt, że nie wtacza on, wzorem wielu autorów angielskich, całej koncepcji Moore'a w wąskie ramy problematyki znaczenia wyrażen językowych, lecz rozważa ją na szerszym filozoficznym i ontologicznym tle. Olthuis wyraźnie nie zalicza się do zwolenników filozofii lingwistycznej i fakt ten pozytywnie odbija się na jego rozważaniach dotyczących etycznej koncepcji Moore'a. Pytanie Moore'a o znaczenie słowa „dobry” nie ma, jego zdaniem, charakteru problemu leksykalnego, lecz idzie w nim o ustalenie, co jest *intrinsically good*, czyli co jest dobre samo przez się. Tym samym więc „błąd naturalizmu”, o którym pisał Moore, polega nie na formalnym błędzie definiowania, lecz jest błędem w zakresie ontologii, polegającym na pomieszaniu różnych, odrębnych i niezależnych sfer bytu. Zarzut błędu naturalistycznego ma swe korzenie w ontologicznej koncepcji Moore'a, w jego odróżnieniu „bycia” i „istnienia”. Dobro jest prostą, nierozkładalną, nienaturalną, nieistniejącą, i pozaczasową własnością rzeczy. Dobro nie jest rzeczywiste, rzeczywistość, czyli istnienie, przysługuje jedynie przedmiotom indywidualnym i czasowym, lecz nie można odmówić dobru „bycia”, jest ono przedmiotem pozaczasowym i ponadindywidualnym. Utożsamienie dobra z cechą naturalną było więc, wedle Moore'a, redukcją jednej grupy przedmiotów do innej, zastępowaniem jednej sfery bytu przez inną. A w stosunku do etyki dawało to w konsekwencji jej redukcję do biologii, psychologii czy metafizyki. Zarzut błędu naturalistycznego był więc ze strony Moore'a opozycją wobec pewnej formy redukcjonizmu. W tym też widzi Olthuis zasadniczą przełomowość koncepcji Moore'a, który jako jeden z pierwszych wyraźnie formułował wyodrębnienie problematyki wartości, wskazując na odmienny sposób bycia wartości, inny niż rzeczy jednostkowych. Dla uwypuklenia tego aspektu teorii Moore'a przypomina Olthuis, że Scheler we wstępie do swej książki *Formalizm w etyce* powoływał się na Moore'a, wskazując na pewne pokrewieństwo jego koncepcji ze swoją.

Tak więc z dwu możliwych interpretacji „błędu naturalizmu” — formalnej, węższej oraz antyredukcjonistycznej, szerszej — Olthuis wyraźnie opowiada się za tą drugą, choć podkreśla, że u samego Moore'a sprawa nie została nigdy do końca wyjaśniona. Moore często utożsamiał wymienione wyżej dwa sensy i „błędem naturalizmu” nazywał zarówno błąd definicyjny mający charakter formalny, jak też niesłuszne pomieszanie warstw bytu.

Olthuis wysuwa tezę, że *Principia Ethica* nie udowodniły niedefiniowalności „dobra”, gdyż nie jest to możliwe na gruncie czysto formalnym w oparciu o kryteria wyłącznie logiczne. Jego zdaniem, co wydaje nam się uwagą słuszną, istotny dla Moore'a był problem natury własności, jaką jest dobro i jej nienaturalny charakter, który odróżniałby ją od innych cech przedmiotów. Sprawa niedefiniowalności „dobra” była pochodną tego problemu i była akcentowana głównie w *Principia Ethica*, podczas gdy w innych pracach badał Moore dobro jako własność nienaturalną.

Pojęcie *intrinsic good* jako nienaturalnej własności stawiało przed Moorem problem stosunku pomiędzy wartościową charakterystyką przedmiotu a wewnętrznymi naturalnymi jego własnościami. Moore, odróżniając te dwa rodzaje własności, nie wykluczał jednak tym samym ich wzajemnego uwarunkowania, twierdził, że dobro przysługujące rzeczy jest ugruntowane na jej naturalnych wewnętrznych własnościach. Olthuis słusznie wydobywa ten problem jako ogromnie ważny dla całości kształtu teorii Moore'a, podkreślając zarazem szereg niedopowiedzeń i nieprecyzyjności występujących w tej sprawie. W *Principia Ethica* własności naturalne występują jako „istotne konstrytuanty” wartościowej całości. W późniejszych pracach mowa jest o koniecznej zależności dobra od naturalnych wewnętrznych własności rzeczy, bez bliższego określenia, na czym ta zależność polega. Ten pogląd Moore'a nasuwa obiekcję co do charakteru ugruntowania dobra na własnościach naturalnych bez niebezpieczeństwa przekształcenia go również w cechę naturalną. Dobro, będąc wewnętrzną własnością rzeczy, tym się różni od naturalnych wewnętrznych własności, że pozbawienie rzeczy cechy „dobry” nic nie zmienia w jej naturalnej konstytucji, podczas gdy pozbawienie jej cechy naturalnej prowadzi do destrukcji rzeczy samej. Powstaje jednak pytanie, czy możliwe jest pozbawienie rzeczy cechy „dobry” bez zmiany cech naturalnych, skoro te dwa rodzaje cech pozostają w „koniecznej zależności”, a jeśli nie jest to możliwe, to wtedy bez bliższego wyjaśnienia tej zależności grozi redukcja dobra do warunkujących je cech naturalnych. Brak wyraźnego rozwiązania tego problemu stanowi lukę w koncepcji Moore'a.

Zróżnicowanie własności przedmiotu na naturalne i nienaturalne posiada drugą swą stronę w postaci odrębności sposobu poznania dobra od poznawania innych zjawisk. Z tego też powodu Olthuis, słusznie rekonstruując ontologiczny aspekt koncepcji Moore'a, niezupełnie ma rację lekceważąc nieco jego tezę o niedefiniowalności dobra. Jest ona bowiem w zakresie epistemologii odpowiednikiem tezy ontologicznej o odrębnym sposobie istnienia dobra. Dobro jest bezpośrednio dane w intuicji. Akcentowanie przez Moore'a niedefiniowalności wartości było dlań przede wszystkim sposobem wskazywania odrębności, samodzielności i niezależności ujmowania wartości od jakichkolwiek innych form poznania. Dobro jest dane bezpośrednio i w sposób niewątpliwy. Teza o niedefiniowalności dobra wprowadza intuicję.

Słusznie natomiast Olthuis podkreśla, że Moore mówiąc o intuicji ma na myśli prawdy ewidentne, a nie przeżycia psychiczne. Intuicja jako bezpośredni ogląd jest rodzajem oczywistej wiedzy, a nie odrębną władzą poznawczą. Moore nie chciał wprowadzać ezoterycznej zdolności. Jak pisze Olthuis interpretując Moore'a, „intuicje są oczywiste, lecz my nie możemy być pewni, że oglądamy prawdziwe” (s. 41). Czyli że pewne oglądy legitymują się oczywistością, lecz oczywistość nie polega na naszym subiektywnym przekonaniu i poczuciu oczywistości. Interpretacja koncepcji intuicji Moore'a dana przez Olthuisa przypomina pod pewnym względem pogląd Brentana dotyczący prawd ewidentnych.

Dobro, odrębne i niezależne, jest jednak w jakiś sposób ugruntowane na własnościach naturalnych rzeczy; podobnie intuicja, samodzielna jako typ poznania, może jednak zostać poprzedzona przez rozumowanie, które ją ułatwi. Jasne uświadomienie sobie wszystkich naturalnych i instrumentalnych funkcji przedmiotu, które Moore nazwał „metodą izolacji”, sprzyja intuicyjnemu uchwyceniu wartości, choć nie jest jego przesłanką. Olthuis wiele uwagi poświęca tym fragmentom koncepcji Moore'a, które akcentują styk dobra i cech naturalnych oraz intuicji i rozumowania, wykazując, że w żadnej z obu kwestii nie daje ta koncepcja wyraźnego i rozwiniętego rozwiązania. Zainteresowanie autora tą sprawą

nie jest przypadkowe. Przewyciężenie dychotomii wartości i faktu, przerzucenie pomostu nad przepaścią dzielącą te zjawiska uważa on za podstawowe zadanie współczesnej etyki, dlatego też omawiając różne koncepcje filozofii moralnej, rozpatruje je także pod tym kątem widzenia. Koncepcja Moore'a jest dlań niezadowolająca właśnie przez brak w niej rozwiązania sprawy związków występujących między sferą wartości i faktów oraz między rozumowaniem a wartościowaniem. Podniesienie tego zarzutu nie przeszkadza jednak w najmniejszym stopniu Olthuisowi w uznaniu wielkiej roli i zasług Moore'a w rozwijaniu myśli o wartości oraz w tworzeniu nowoczesnej filozofii moralnej.

Koncepcje Moore'a miały ogromny wpływ na dalsze dzieje brytyjskiej myśli etycznej, która rozwijała się bądź w nawiązaniu, bądź w opozycji do jego tez. Olthuis omawia w swej książce koncepcje intuicjonistów, w szczególności Rossa i Ewinga, następnie wspomina o dokonanej przez Ayera i neopozytywistów likwidacji etyki przez uznanie jej za zbiór zdań pozbawionych sensu oraz o znalezieniu nowego terenu i nowych problemów etyki w postaci emotywizmu zapoczątkowanego przez Stevensona. Mimo znacznych i licznych różnic dzielących wszystkie te koncepcje, jak np. obiektywizm Moore'a i subiektywizm Stevensona, Olthuis dostrzega istnienie wspólnej im wszystkim tendencji, którą określa jako zainteresowanie problemami metaetyki. Moore, podkreślając rolę analizy, zapoczątkował modne dziś w filozofii brytyjskiej podejście do problemów filozofii, w tym także etyki. Rozwój problematyki metaetycznej, dokonujący się w Anglii w ciągu ostatnich kilkunastu lat, a związany z pracami takich autorów, jak Hampshire, Urmson, Toulmin, Hare, Nowell-Smith, traktuje Olthuis jako pełne rozwinięcie tendencji pojawiających się wcześniej u Moore'a, Ayera czy Stevensona. W sposób wyraźny wiąże on metaetykę z filozofią analityczną. Brak jednak w książce Olthuisa omówienia i charakterystyki specyficznego analitycznego zainteresowania językiem potocznym, wytworzonego pod wpływem Wittgensteina, a dominującego dziś w kręgach zwolenników filozofii analitycznej czy lingwistycznej. Powoduje to w konsekwencji całkowite pominięcie wyjaśnienia, na czym polega cała specyfika rozumienia metaetyki przez tych filozofów. Dlatego też właściwie problem metaetyki, sprowadzonej do opisu funkcjonowania językowych wyrażań wartościujących i oceniających, nie znajduje w tej książce wystarczającego omówienia. Rozważania autora w tym zakresie są znacznie mniej wnikliwe niż w części pierwszej dotyczącej koncepcji Moore'a.

Omawiając prace metaetyków szkoły analitycznej, Olthuis koncentruje się na dwu kwestiach: a) na sprawie stosunku między opisem a wartościowaniem oraz b) na zagadnieniu roli rozumu w podejmowaniu decyzji moralnych. Ogólne wnioski jego rozważań wskazują, że w obu wymienionych kwestiach metaetycy unikają skrajnych rozwiązań. Referując prace Hare'a, pokazuje, że ujmuje on rozkazy i zalecenia działania jako powiązane zawsze ze zdaniem opisowymi i odrzuca skrajne przeciwstawienie opisu i wartościowania. Olthuis podkreśla, że wszyscy metaetycy szkoły analitycznej badając język etyki uznają, że posiada on swoistą logikę, która stanowi właściwy przedmiot ich zainteresowań. Wprowadzając jednak pojęcie logiki języka ocen i nakazów, porzucają tym samym skrajne przeciwstawienie sfery rozumu i sfery moralności czy wartości, czynności myślenia i czynności wartościowania. Toulmin mówi o „wartościującym wnioskowaniu”, analizuje charakter racji stosowanych w etyce. Metaetyka, zdaniem Olthuisa, porzuciła dążenie przepaści między faktem a wartością, opisem a oceną, rozumowaniem a wartościowaniem, logiką a etyką. Przeciwnie, w porównaniu z koncepcją Moore'a,

a już szczególnie w porównaniu z emotywizmem, zmniejsza ona napięcie opozycyjne między tymi parami pojęć. Olthuis nie akceptuje wprawdzie żadnego z konkretnych rozwiązań Hare'a czy Toulmina, lecz z sympatią ukazuje ich koncepcje jako zmierzające do zacierania wskazanych powyżej przeciwieństw.

Moore wysunął ideę etyki jako dyscypliny autonomicznej, mającej swój własny przedmiot i nieredukowalnej do innych nauk; metaetycy analityczni, zdaniem Olthuisa, podtrzymują tę ideę, wyodrębniając jako specjalny problem „logiczne badania języka moralności”. To podobieństwo wydaje się jednak dość powierzchowne, jeśli nie pozorne. Olthuis, który w pierwszej części akcentował nieformalną interpretację problemu określonego jako „błąd naturalizmu”, w dalszych wywodach jakby o tym zapomniał. Skoro Moore interesował się naturą dobra jako własności nienaturalnej, to tym samym nie ograniczał etyki do problemów formalnych, natomiast metaetyka w ujęciu analityków obejmuje zainteresowania wyłącznie formalne, dotyczące języka moralności.

Ten formalizm metaetyki budzi zresztą niepokój Olthuisa. „Metaetyka jest odpowiedzialna wyłącznie za «formę», za «treść» odpowiedzialny jest kto inny. Etyka wycofała się w moralnie-antyseptyczną logiczno-językową próżnię” (s. 172). Wadę formalizmu metaetyki dostrzega on w tym przede wszystkim, że zajmuje ona pozycję niezaangażowaną moralnie. Ten neutralizm jest nieuchronną funkcją formalizmu. Obserwacja ta jest oczywiście słuszna. Wątpliwa jedynie wydaje się dana przez autora pejoratywna ocena tego faktu. Akcentując zalety koncepcji wyodrębniających etykę jako dyscyplinę autonomiczną, nie powinien on zapominać, że wszystkie koncepcje przyznające etyce status wiedzy teoretycznej czynią ją tym samym moralnie neutralną. Istotną wadą metaetyki jest jej formalizm, zawężenie całej problematyki moralnej jedynie do zagadnień językowych, a nie neutralizm, który jest cechą wszelkiej refleksji teoretycznej.

W ostatniej części książki Olthuis wypowiada swoje własne sugestie dotyczące rozwiązania podstawowych problemów etyki. Zasadniczą sprawą jest, jego zdaniem, całkowite przewycięzenie dychotomii wartości i faktu. Dychotomię tę traktuje on jako całkowicie nieuzasadnioną, bowiem równie trudno jest sobie wyobrazić sferę rzeczywistości złożoną wyłącznie z czystych faktów, jak też całkowicie oderwać wartości od świata faktów realnych. Powołuje się tutaj Olthuis na wizję jednolitej rzeczywistości faktów-wartości, zarysowaną w pracach dwu holenderskich filozofów: H. Dooyeweerda oraz D. H. Th. Vollenhova, wskazuje na konieczność rezygnacji z pojęcia faktu jako czegoś obiektywnego i samodzielnego oraz na potrzebę pojmowania wartości po prostu jako faktu, czynu, zdarzenia. Takiemu przewycięzeniu dychotomii wartości i faktu musiałoby również towarzyszyć porzucenie ścisłego rozgraniczenia opisu i wartościowania. Olthuis szuka także przewycięzenia dychotomii etyki teoretycznej i normatywnej. Etyka, jego zdaniem, obejmuje pewien nieredukowalny aspekt ludzkiego doświadczenia, zwany moralnym, i musi posiadać zarówno część teoretyczną, jak i normatywną, ma być równocześnie nauką i nie rezygnować z funkcji moralizatorskiej. Ostatnia część książki omawiająca te sprawy jest bardzo zwięzła, sugeruje raczej kierunki rozwiązań niż daje konkretne odpowiedzi.

W sumie omawiana książka jest pracą interesującą, odznacza się zarówno jasnym wykładem, jak i przenikliwością wielu analiz. Jest w równej mierze źródłem informacji, co bodźcem do dalszych przemyśleń.

KRYTYKA EMOTYWIZMU

J. O. Urmson, *The Emotive Theory of Ethics*, Hutchinson University Library, London 1968, ss. 152.

Emotywizm pozostaje stale w centrum uwagi filozofów brytyjskich interesujących się problematyką wartości. W ubiegłym roku ukazała się książka Urmsona poświęcona analizie koncepcji emotywistycznej. Książka jest powtórzeniem tez wykładów wygłaszanych przez autora w latach 1960 - 1966 na uniwersytecie oxfordzkim. Praca ta, pisana przez jednego z przedstawicieli filozofii analitycznej — choć zawiera szereg krytycznych uwag dotyczących emotywizmu, a w szczególności prac Stevenzona — pozostaje jednak w całkowitej zgodności z zasadniczą tendencją tego kierunku. Brak w niej prób rewizji głównych jego założeń, a krytyczne uwagi zmierzają tu do ulepszenia emotywizmu, a nie do jego odrzucenia. Urmson akceptuje dokonaną przez emotywizm redukcję problematyki wartości do analizy wypowiedzi i zachowań wartościujących, krytykuje natomiast i odrzuca pewne elementy psychologizmu i behavioryzmu występujące w pracach Stevenzona.

Choć tytuł książki mówi o „emotywniej teorii etyki”, to jednak autor słusznie na samym wstępie podkreśla, że bliższy rzeczywistego sensu emotywizmu byłby zwrot „emotywna teoria sądów wartościujących”, gdyż uwypuklałby, że idzie w tym poglądzie o specyficzną interpretację wartości i wartościowania w ogóle. Uwaga ta koresponduje z rozważaniami Urmsona dotyczącymi genezy emotywizmu. Wskazuje on, że emotywizm rozwinął się na tle problemów epistemologicznych oraz zagadnień filozofii języka, gdy postawiono pytanie dotyczące różnorodnego charakteru i znaczenia wyrażen językowych, w tym również wyrażen wartościujących. Emotywizm, zdaniem Urmsona, wyrósł z rozważań szerszych niż tylko etyczne, choć i sytuacja w etyce sprzyjała jego powstaniu.

Historyczną zasługą emotywizmu było to, że podejmując nową problematykę wskazał sposób przekroczenia granic sporu toczącego się między naturalizmem i intuicjonizmem. Wykrystalizowana na tle koncepcji Moore'a dychotomia naturalizmu i nienaturalizmu w interpretacji pojęć wartościujących, stworzyła, zdaniem Urmsona, po rozwinięciu obu stanowisk i wyczerpaniu argumentów na rzecz każdego z nich, potrzebę wyjścia poza tak zarysowany spór i znalezienia nowej płaszczyzny analizy problemu wartości i wartościowania. Rozważania i badania dotyczące problemów języka wskazały drogę wyjścia. Filozofia języka wpłynęła na porzucenie sporów dotyczących natury własności, o której mówią wyrażenia wartościujące, kierując uwagę na sprawę specyfiki tych wyrażen.

Urmson podaje ścisłą chronologię pojawienia się i rozwoju teorii emotywnego znaczenia wyrażen wartościujących. Jako pierwszą pracę, która w literaturze anglo-amerykańskiej poruszyła tę kwestię, przytacza znane dzieło Ogdena i Richardsa *The Meaning of Meaning*, które ukazało się w 1923 r. Rozważając różne sensory znaczenia, autorzy tej pracy zwrócili również uwagę na słowo „dobry”, pisząc, że „szczególne etyczne zastosowanie zwrotu „dobry” jest zastosowaniem czysto emotywnym”. Następną pracą, w której pojawiła się koncepcja emotywnego znaczenia, ma być książka S. Stebbing *A Modern Introduction to Logic* z 1930 r. Znamienne jest, że obie te prace nie zajmowały się etyką, lecz epistemologią. W kontekście problematyki etycznej emotywizm pojawia się po raz pierwszy, wedle Urmsona, w 1934 r. w artykule W. H. F. Barnesa *A Sugestion about Value* zamieszczonym w piśmie „Analysis”, a następnie w artykule C. D. Broada *Is*

„Goodness” the Name of a Simple Non-natural Quality? w „Proceedings of Aristotelian Society”, rocznik 1933 - 34.

Równocześnie, niezależnie od tych prac, w nurcie neopozytywistycznym kształtowała się idea emotywnego znaczenia; Urmson cytuje Wittgensteina, Carnapa, Ayera. Ponadto wskazuje, że epistemologiczne podstawy emotywizmu tkwią już u Hume'a.

Trudno oczywiście ten historyczny wstęp Urmsona traktować jako wyczerpujący. Uznając jego szkicowy charakter, nie sposób nie wskazać w nim pewnych luk. Przyjmując nawet, tak częste u Brytyjczyków ograniczenie do literatury anglosaskiej, choć akurat w rozwoju filozofii języka i wiedzy o różnych jego aspektach trudno pomijać np. książkę K. Bühlera *Sprachtheorie*, odczuwa się tu wyraźny brak uwzględnienia wpływu pragmatyzmu na badania nad znaczeniem wyrażań językowych, a w szczególności koncepcji Ch. Morrisa z lat trzydziestych. Brak ten wydaje się tym dotkliwszy, że przecież Stevenson, którego Urmson słusznie traktuje jako zasadniczego reprezentanta emotywizmu, określając, czym jest znaczenie ematywne, odwoływał się do terminologii Morrisa, powiadając, że jest to rodzaj znaczenia pragmatycznego. Wpływ Morrisa wydaje się tu istotny również ze względu na pewne wyraźne momenty behaviorystyczne pojawiające się w emotywiźmie Stevensona.

Po historycznym wprowadzeniu ukazującym genezę emotywizmu Urmson przechodzi w swej książce do merytorycznej analizy podstawowych tez tego poglądu. Rozważania jego i tutaj koncentrują się wokół problemu znaczenia. Akceptuje on zasadniczą tezę emotywizmu głoszącą, że znaczenie ematywne wyrażań stanowi klucz do problematyki wartości i wartościowania. Akceptując tę ideę, poddaje równocześnie poważnej krytyce rozumienie znaczenia emotywnego występujące u Stevensona; krytyka ta jednak nie ma na celu odrzucenia samego tego pojęcia, lecz jego ulepszenie.

Zasadniczy sprzeciw Urmsona budzi to, że Stevenson wyjaśnia znaczenie ematywne w kategoriach relacji bodziec-reakcja, czyli utożsamia znaczenie z pewnym związkiem przyczynowym. Znaczenie jest przezeń traktowane jako pewna siła naturalna, jaką słowo posiada do wyrażania czy wywoływania uczuć i postaw. Analizując ten problem, Urmson trafnie uwypukla parę niejasnych i nieprecyzyjnych momentów koncepcji Stevensona. Jednym z nich jest sprawa określenia samej funkcji ekspresyjnej, którą charakteryzują się wyrażenia posiadające znaczenie ematywne. Idzie o to, czy ekspresja jest celem samym w sobie, czy też jest środkiem do osiągnięcia jakiegoś innego celu. Urmson problem ten porusza pytając, czy wyrażanie jest raczej pokazywaniem swego stanu emocjonalnego czy też pobudzaniem innych. Wydaje się, że Urmson dostrzega tu istotną słabość emotywizmu, choć formułuje ją w sposób zawężony, ograniczając problem jedynie do intencji wyrażającego i stopnia jego agresywności wobec otoczenia: czy chce on tylko coś przekazać, czy też narzucić.

Jednakże niedostatek koncepcji Stevensona jest bardziej zasadniczy niż pokazuje to Urmson, a polega na tym, że Stevenson przyjmując „wyrażanie” za swą centralną kategorię, nigdy nie podjął jej wyraźnego określenia. Emotywiźm nie czyni ekspresji celem samodzielnym. Każda ekspresja ma zawsze charakter komunikującej, jest środkiem do wywołania pewnej reakcji, jest przyczyną mającą spowodować pewien skutek. Wyrażamy uczucia, aprobaty moralne postaw po to, by wywołać odpowiednie efekty, które są uczuciami, postawami, moralnymi odczuciami, działaniami. Funkcja emotywna jest więc dwustronna — obejmuje nadanie i odbiór. Lecz właśnie ta relacja nadania i odbioru budzi szereg zastrzeżeń. Jest

ona, jak słusznie podkreśla Urmson, relacją przyczynową, lecz to jeszcze nie wyjaśnia wszystkich pytań. Stevenson mówi w związku ze znaczeniem emotywnym zarówno o uczuciach, jak i o postawach i działaniach. Czy zatem wyrażanie jest przekazywaniem uczuć, czy kształtowaniem zachowań? Dla Stevensona i jednym i drugim, operuje on słowem *attitude* (postawa) w sposób szeroki, nie wyjaśniając, czy przekazywanie i kształtowanie postaw dotyczy tylko odczuć odbiorcy, czy także realnych jego czynów. Pewne wypowiedzi wskazują w sposób oczywisty, że idzie o czyny, np. gdy mówi on o tym, że sądy etyczne są używane dla kształtowania zachowań ludzkich. Brak jednak w emotywnym sprecyzowania, do jakiego stopnia przedmiotem jego analiz są przeżycia emocjonalne, a do jakiego zachowania ludzkie. Czy wyrażanie ma być tylko komunikowaniem, przenoszeniem na innych własnych stanów uczuciowych, czy też ma być narzędziem kształtowania zachowań? Są to dwie różne sprawy i różne jest w obu wypadkach rozumienie znaczenia emotywnego — raz jest to zespół przeżyć emocjonalnych, a drugim razem jest to określony rodzaj zachowania. To drugie rozumienie znaczenia jest właściwe koncepcji Morrisa. Analiza tekstów Stevensona wykazuje, że nie odróżnia on tych dwu zagadnień; mówiąc o znaczeniu emotywnym ma oba na uwadze, łącząc dwie różne sprawy w jedną.

Urmson w swej krytyce korzysta z tej słabości koncepcji Stevensona. Koncentrując swą analizę na pojęciach uczuć i postaw, formuluje zarzut uznania uczuć za jedyną przyczynę ludzkich zachowań. Emotywnizm Stevensona, jego zdaniem, przyjmując uczucia jako jedyny czynnik określający postawy jako bodźce jednoznacznie determinujące zachowania ludzi, odrzuca całkowicie istnienie jakichkolwiek rozumowych racji czynów ludzkich. Motyw czy racja działania zostają utożsamione z bodźcem emocjonalnym. Jest to, dodajmy, tendencja mająca swą długą historię w tradycji brytyjskiej; Urmson ją jednak odrzuca.

Urmson główną słabość koncepcji Stevensona widzi w zbyt ścisłym przyczynowym powiązaniu uczuć i postaw dokonanym na łamach *Ethics and Language*. Akcentuje potrzebę rozdzielenia uczuć i postaw. Krytykując Stevensona, postuluje odróżnienie *disagreement in attitude* od *emotional disharmony*. Odmienność uczuć nie musi, jego zdaniem, powodować niezgodnych postaw, jak to sugerował Stevenson. Zasadniczy sens rozważań Urmsona w poruszanej tu sprawie polega na tym, by z uczuć nie czynić jedynej determinanty zachowań ludzkich, lecz by uwzględnić również możliwość innych, rozumowych czynników kształtujących postawy. Stevenson utożsamiając wartościowanie z wyrażaniem uczuć, przekształcał je tym samym w czynność całkowicie nieracjonalną. Emotywnie znaczenie słowa ujmował jako bodziec naturalny, który jest siłą przyczynowo kształtującą zachowania, odbierał tym samym znaczeniu emotywnemu jakiegokolwiek związek z myśleniem.

Zdaniem Urmsona, zasadniczo błędne jest ujmowanie znaczenia emotywnego w kategoriach bodźca i reakcji. Znaczenie jest zjawiskiem powstającym na gruncie określonego języka i jego konwencji, nie jest natomiast fenomenem przyrodniczym, wytworem naturalnych związków przyczynowych. Ta zasadnicza odmienność w rozumieniu znaczenia przez Stevensona i Urmsona skłania tego ostatniego do rozważenia szeregu ujemnych konsekwencji płynących z psychologizacji znaczenia, jakiej dokonał Stevenson. Wśród wielu zarzutów wskażemy tylko na kilka.

Przede wszystkim Urmson krytykuje skrajnie antyracjonalistyczne konsekwencje stanowiska Stevensona. Jeśli używanie języka polega na przyczynowym kształtowaniu zmiany postaw i uczuć, to nie ma podstaw by odróżniać prawomocne i nieprawomocne argumenty w wartościowaniu. Jedynym kryterium poprawności — czego już Urmson nie dodaje — jest wtedy skuteczność oddziaływania wyrażenia

jako bodźca. Zasadniczą ujemną konsekwencją emotywizmu Stevensona jest jednak, zdaniem naszego autora, to, że jeśli wartościowanie jest zachowaniem całkowicie nieracjonalnym, to nie ma żadnego sensu ani nie jest możliwa logika języka emotywnego.

Stevenson konstruując przyczynowe rozumienie znaczenia emotywnego jako zdolności pewnych słów do wywoływania pewnych uczuć i postaw, oderwał znaczenie od reguł i konwencji przyjętych na gruncie określonego języka. Emotywnie funkcjonowanie słów w tym znaczeniu, jakie mu nadał Stevenson, stało się czymś odrębnym i niezależnym od logiki języka. Zostało ono oderwane od języka i przeniesione w sferę naturalnych związków. Odrywając znaczenie od konkretnych reguł i konwencji lingwistycznych, Stevenson odrzucił tym samym możliwość uwzględnienia wzajemnego wpływu na siebie wypowiedzi wartościujących i wypowiedzi o innym charakterze. Przyczynowa interpretacja znaczenia uniemożliwia także dokonanie rozróżnienia roli, jaką odgrywa forma wyrażenia, od intencji, z jaką zostaje ono użyte: decyduje zawsze intencja i efekt, a nie forma, czyli ważne stają się wyłącznie momenty pozajęzykowe.

Inną konsekwencją przyczynowego rozumienia znaczenia emotywnego jest to, że język mający znaczenie emotywnie jest zawsze dynamiczny, ma zastosowanie jedynie wobec słuchacza, o którego zmianę postawy chodzi; język taki nie może mieć charakteru monologu wewnętrznego, nie może być zwrócony przez wyrażiciela do siebie samego, a tym samym nie może stanowić podstawy własnego stanowiska, bo w samej jego definicji zakłada się, że może on występować tylko jako bodziec wobec kogoś innego. Tak rozumiany język emotywny traci swój *raison d'être*, gdy przestaje być dynamiczny, do jego istoty bowiem należy to, że posiada siłę kształtowania postaw. Dalszą konsekwencją koncepcji Stevensona jest to, że w komunikacji międzyludzkiej język emotywny może być używany tylko wtedy, gdy zachodzi niezgodność postaw, gdyż celem jego zastosowania jest zmiana postawy, nie można natomiast języka ocen używać tam, gdzie brak różnorodności czy różnorodności postaw. Urmson zarzut ten ujmuje lapidarnie pisząc: „There will always be evaluative propaganda, but no evaluative information” (s. 48).

Urmson swymi zarzutami, dotyczącymi eliminacji z wartościowania rozumu, logiki i argumentacji, przeciwstawia się nie marginalnym aspektem koncepcji emotywistycznej, lecz ważnej i wyraźnej tendencji tkwiącej w emotywizmie i reprezentowanej przezeń teorii znaczenia. Wobec ostrych i celnych ataków dziwna się może wydać składana wielokrotnie na łamach książki deklaracja zgodności z emotywizmem. Nasuwa się pytanie, jakie są podstawy tej zgodności i akceptacji emotywizmu przez Urmsona. Tym, co Urmson akceptuje w emotywizmie, jest pomysł analizy funkcjonowania wyrażeń wartościujących oraz wyjaśniania wszystkich problemów filozofii wartości wiedzą o tym funkcjonowaniu. W redukcji zagadnienia wartości i wartościowania do funkcjonowania wyrażeń wartościujących widzi on zasadniczą i niezaprzecalną zasługę Stevensona. Różni się od niego natomiast w pojmowaniu roli i charakteru języka emotywnego. Znaczenie emotywnie analizuje nie w kategoriach psychologii przeżyć czy zachowań, lecz w kategoriach konwencji i reguł językowych. Znaczenie emotywnie nie jest dlań bodźcem naturalnym, lecz „konwencjonalną siłą”, a cały emotywizm po prostu częścią analizy sposobu używania języka. Zgodzić się wypada z Urmsonem, że ta dokonana całkowicie w duchu filozofii lingwistycznej interpretacja emotywizmu nie podważa zasadniczego sensu tej koncepcji i przyznać trzeba, że słusznie on o swej krytyce powiada, że „wyrasta ona ze stanowiska emotywistycznego”, a nie jest

jego odrzuceniem. Zarazem jednak wskazał Urmsom na tak istotne luki emotywnizmu, że krytyka jego może stać się jeszcze jedną okazją dla uświadomienia wad tej koncepcji. W tym też sensie krytyczna analiza, jakiej dokonał, przekracza znacznie granice intencji, którą się kierował.

Na zakończenie zarejestrujemy jeszcze parę drobniejszych sprzeciwów Urmsona wobec też Stevenzona. Kwestionuje on koncepcję głoszącą, że zdanie „to jest dobre” można zastąpić przez dwa inne zdania „ja to aprobuję, czyń to samo”. Odrzuca interpretację zdania „ja to aprobuję” jako zdania czysto autobiograficznego, a zatem opisowego, i przyznaje mu sens emotywny. Za błędne uznaje Urmsom także wzory sytuacji wartościujących przytoczone przez Stevenzona, zarzucając mu pomieszanie dwu sytuacji: ustalania standardu oraz stosowania ustalonego już standardu. Stevenson przenosi, jego zdaniem, wzór sytuacji ustalania standardu na wszelką sytuację wartościowania, która jest zazwyczaj używaniem już przyjętego standardu. Brak odróżnienia tych spraw jest podstawą następujących błędnych wniosków Stevenzona: a) powiedzenie, że coś jest dobre, jest wyrazem własnej aprobaty w słowach obliczonych na wywołanie aprobaty innych; b) zgoda co do faktów nie ma żadnego wpływu na zgodność postaw; c) żaden fakt nie jest logicznie ważniejszy ze względu na niezgodę postaw; jedynie względy psychologiczne mogą wyróżniać pewne fakty w związku z kształtowaniem postaw; d) niemożliwe są żadne argumenty rzeczowe w sprawie wartościowań — które Urmsom odrzuca ze względu na ich wyraźny subiektywizm i antyracjonalizm.

Hanna Buczyńska-Garewicz

ROZUM APODYKTYCZNY

T. C. Williams, *The Concept of the Categorical Imperative. A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory* Oxford at the Clarendon Press, 1968, s. VIII + 142.

Autor dzieła jest przedstawicielem analitycznego nurtu w filozofii angielskiej i w tym duchu traktuje filozofię moralną Kanta. Jak wyznaje na początku swej książki, do podjęcia tego tematu skłoniły go przede wszystkim: 1) niesłuszne ograniczanie się tradycyjnych interpretatorów Kanta do jednego dzieła, mianowicie do *Uzasadnienia metafizyki moralności*, co dawało w wyniku zniekształcony obraz jego teorii; oraz 2) wieloznaczne użycie terminu „imperatyw kategoryczny” w pismach samego Kanta.

Autor usiłuje znaleźć odpowiedź na dwa najważniejsze, jego zdaniem, pytania dotyczące samych podstaw etycznej koncepcji Kanta: a) czym jest w jego teorii imperatyw kategoryczny, b) w jakim sensie rozumieć należy imperatyw jako „najwyższą zasadę moralności”.

Pierwszy rozdział Williams poświęca analizie argumentów Kanta na rzecz określenia najwyższej zasady moralności wyłącznie w oparciu o aprioryczną analizę obowiązku kategorycznego. Po zreferowaniu szeregu wypowiedzi Kanta na

ten temat, autor stwierdza, że termin „imperatyw kategoryczny” może być rozumiany co najmniej na dwa sposoby: a) jako „ogólna formuła nakazu kategorycznego czystego rozumu praktycznego”; b) jako „pojedynczy nakaz rozumu” — zdanie jednostkowe wyrażające ten nakaz ogólny. Zwraca też uwagę na zamienne używanie pojęć „maksyma” i „prawo” oraz „zasada” i „formuła”.

Następny rozdział autor poświęca analizie terminu „maksyma”. Badając stosunek „maksym” do „obiektywnych praw moralnych” stwierdza, że pierwsze opisują faktyczne postępowanie istot rozumnych, podczas gdy drugie określają, jak się powinno postępować.

Referując poglądy Kanta, Williams podkreśla, że ludzie często postępują według maksym, a nawet według praw moralnych bez uświadamiania sobie tego. Toteż Kant nie uważał, że odkrywa w dziedzinie moralności radykalnie nowe drogi, jak to uczynił w epistemologii, lecz że praktykowaną od dawna moralność jedynie rozjaśnia i precyzuje jej podstawy. Aby czyn miał wartość moralną, nie jest konieczne formułowanie maksymy; dla większości teoretycznie niewyrobionych ludzi jest ono nawet niewykonalne ze względu na duży stopień komplikacji wielu formuł. Nie oznacza to jednak, że moralność bezrefleksyjna znajduje aprobatę Kanta. Przeciwnie, człowiek, którego maksymy są niejasne, daleki jest, według niego, od najwyższego rodzaju moralności. O ile bowiem obiektywne prawa moralne wyznacza wyłącznie czysty rozum praktyczny, to maksymy, tj. subiektywne zasady woli, podlegają wpływowi dwustronnym: rozumu i skłonności (*Neigungen*). Skłonności należą do sfery zmysłowej lub, jak to Kant określa, stanowią element „patologiczny”, względnie „estetyczny”, i są „nieprzejrzyste” dla intelektu. Istota moralna może, a także powinna zbadać rozumowy element determinujący maksymę; dopiero wtedy ma szansę właściwego postępowania, nie tylko „zgodnie z obowiązkiem” (co nie nadaje jej czynom jeszcze wartości moralnej), ale przede wszystkim „z obowiązku”. „Zmysłowy” czynnik determinujący wolę pozostawia Kant w kompetencji empirycznych nauk o człowieku (mówi o tym w przedmowie do *Uzasadnienia metafizyki moralności*).

Po wstępnej analizie założeń etycznej teorii Kanta autor przystępuje do konfrontacji tradycyjnych i nietradycyjnych interpretacji istoty i funkcji imperatywu kategorycznego. Opiera się tu głównie na znanym dziele H. J. Patona *The Categorical Imperative*, w którym przedstawione zostały różne sformułowania imperatywu kategorycznego:

F1; „formuła prawa powszechnego”:

„...postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”¹.

F1a; „formuła prawa przyrody”:

„... postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała się stać ogólnym prawem przyrody”².

F2; „formuła celu w sobie”:

„... postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”³.

F3; „formuła autonomii”:

postępuj tak, „... żeby wola dzięki swej maksymie mogła zarazem uważać sama siebie za powszechnie prawodawczą”⁴.

¹ *Uzasadnienie metafizyki moralności*; cytuję według przekładu M. Wartenberga, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1953, s. 50.

² *Ibid.*, s. 51.

³ *Ibid.*, s. 62.

⁴ *Ibid.*, s. 70.

F3a; „formuła państwa celów”:

„... każda istota rozumna musi tak postępować, jak gdyby przez swoje maksymy była zawsze prawodawczym członkiem ogólnego państwa celów”⁵.

Stosunek do tych pięciu sformułowań różni, według Williamsa, interpretacje tradycyjne od nietradycyjnych. „Tradycjonalisci”, do których autor zalicza m.in. Hegla, Schopenhauera, Milla, Bradleya, Broada, Rossa, Ewinga, interpretują formułę *F1* imperatywu jako ściśle kryterium ustalające wartość moralną czynów. Na przykładzie interpretacji Ewinga autor ilustruje poglądy tej grupy myślicieli. Uważają oni logiczną niesprzeczność maksym za kryterium wartości moralnej czynu. Zwolennicy tej interpretacji przypisują etyce Kanta a) rygoryzm, czyli tezę głoszącą absolutną i bezwyjątkową ważność sądów moralnych dla wszystkich podmiotów moralnych, zawsze i wszędzie; oraz b) formalizm, gdyż głosi ona całkowitą niezależność sądów moralnych od doświadczenia. Myśliciele ci nadto nie są zgodni w kwestii liczby różnych sformułowań imperatywu kategorycznego u Kanta. W oparciu o sam tekst *Uzasadnienia...* przyjmują różne spośród wyżej podanych formuł za, rzekomo, traktowane przez Kanta równoważnie. E. Caird (w: *The Critical Philosophy of Immanuel Kant* z 1889 r.) jako ściśle kryterium logiczne wartości moralnej czynu przyjmuje zamiennie: *F1*, *F2* i *F3a*; C. D. Broad (w: *Five Types of Ethical Theory* z r. 1930) uwzględnia jedynie: *F1*, *F2* oraz *F3*, a D. W. Ross, podobnie jak Paton, wyodrębnia pięć sformułowań, uważając jednakże *F1a* i *F3a* za synonimiczne sformułowania odpowiednio: *F1* i *F3*.

Williams doszedł do wniosków radykalnie odmiennych od interpretacji tradycyjnych. Analizując konteksty cytowanych wyżej formuł okazał, że po wnikliwym zbadaniu okazują się one funkcjonalnie nierównoważne, a więc, wbrew poprzednim mniemaniom, niezamiennie. Zdaniem autora, Kant najpierw wyróżnia *F1* jako tę formułę imperatywu, która nie odsyłając do żadnego celu (np. przyrody czy państwa celów w sobie, jak np. *F1a* lub *F3a*), zajmuje wyraźnie uprzywilejowane miejsce w jego koncepcji. Następnie Kant wprowadza *F3*, czyli zasadę autonomii woli prawodawczej, która stanowi fundament prawa moralnego, a więc i moralności w ogóle. Fakt ten znajduje potwierdzenie w rozumowaniu Kanta, który uznaje wolność za warunek niezbędny niezależnego postępowania moralnego, niezależnego od rozumu oraz od praw przyrody. Gdyby wola ludzka była determinowana przez któryś z tych czynników, to ludzie postępowaliby bądź zawsze rozumnie, bądź też ściśle według prawidłowości przyrody, podobnie jak zwierzęta, którymi niezawodnie kieruje instynkt. W obu przypadkach moralność byłaby nie tylko zbędna, ale również niemożliwa. Jak wiadomo, Kant uważał, że godność człowieka jako istoty rozumnej wymaga wolności, która w sposób istotny różniłaby go od rzeczy. Dlatego zasadę autonomii woli przyjął za „najwyższą zasadę moralności”. Jest ona podstawą dla wszystkich pozostałych jego zasad.

Williams wyróżnia dwa metodologiczne nurty dociekań Kanta: analityczny, podający wyniki badań w zdaniach opisowych, oraz etyczny, czyniący to w trybie imperatywnym. Problem wolności, sformułowany w postaci imperatywu *F3*, należy niewątpliwie do drugiego z nich, podobnie zresztą jak i pozostałe imperatywy. Różnica między *F3* i *F1* stanie się wyraźna, kiedy rozważać je będziemy w sposób analityczny. Wówczas *F1* przechodzi w twierdzenie, że każde racjonalne „chcenie” musi podlegać prawu powszechnemu, a *F3* w tezę, że chcenie to musi nie tylko podlegać powszechnemu prawu, ale, co najważniejsze, samo musi prawo to ustanawiać.

W tej sytuacji *F2* staje się „mostem” łączącym *F1* i *F3*. Obok fundamentalnego

⁵ Ibid., s. 76.

dla moralności „imperatywu wolności” (F3), jedyne nierelatywnego imperatywu moralności (ponieważ nie odsyła do realizacji jakichkolwiek celów konkretnych), pozostałe sformułowania imperatywu, mianowicie: F1a, F2 i F3a przejmują rolę pomocniczych formuł imperatywnych rozjaśniających sens F1. Są to formuły mające, w interpretacji Williama, przybliżyć treść imperatywu do intuicji potocznych.

Polemizując z tradycyjnym rozumieniem imperatywu u Kanta, autor podnosi zarzut nieuchronnego dla tej perspektywy uwikłania się (przy rozważaniu tego terminu jako kryterium oceny postępowania moralnego) w analizę stosunku tej zasady do celów empirycznych, co jest ewidentnie sprzeczne z intencjami Kanta, który wyraźnie nakazywał procedurę analizy apriorycznej. Kant podkreślał bowiem, że dotarł do sformułowania imperatywu kategorycznego w drodze czysto transcendentnej analizy pojęcia obowiązku kategorycznego. Podkreślał też, że idea wolności, stanowiąca fundament tego prawa, nie może mieć swego empirycznego korelatu.

Zupełnie inaczej „imperatyw kategoryczny” przedstawiany jest w niektórych nietradycyjnych ujęciach współczesnych. Autor analizuje tu dwie interpretacje: H. J. Patona i A. R. C. Duncana. Paton odrzuca koncepcję tradycyjną (np. w wersji F. Schillera), w myśl której żaden czyn nie może posiadać wartości moralnej, jeśli spełniony był w najmniejszym choćby stopniu z pobudki „naturalnej”. Interpretacja ta zarzuca Kantowi bezduszny formalizm. Paton wini poniekąd Kanta za niezbyt precyzyjne ujęcie stosunku obowiązku moralnego do przyjemności. Według niego, Kant nie przeciwstawiał obowiązku moralnego przyjemności płynącej z jego wypełnienia, lecz jedynie jaskrawo je wyodrębniał, aby różnica między nimi była lepiej widoczna. Nie wykluczał przyjemności, o ile ona występowała wraz z motywem obowiązku.

W opinii Williama Paton używa niesłusznie wszystkich wymienionych wyżej sformułowań imperatywnych zamiennie, ponieważ nie należą one do tego samego „poziomu logicznego”. Szczególnie odnosi się to do formuły F3, posiadającej wyraźny priorytet. Paton uważa F1 i F3 za „niepełne” (*incomplete*) i dlatego przyjmuje pozostałe formuły za „most” między czysto formalnymi F1 i F3 a praktyką moralną. Jego sprzeciw wobec dotychczasowych interpretacji ma na celu obronę intencji Kanta wykluczającej wszelki „automatyzm” w uzasadnianiu ocen moralnych. Nie istnieje bowiem, zdaniem Patona, żadna zasada, która by umożliwiała mechaniczne stosowanie kryteriów moralnych przy ocenie konkretnej sytuacji. Nie wyklucza to możliwości traktowania imperatywu jako „przewodnika” w sytuacjach moralnych, lecz wspomagany on być musi intuicją prawa moralnego i rzetelną analizą okoliczności. Jako niezbędne warunki trafności osądu moralnego Paton wymienia bezstronność (*impartiality*) i bezosobowość (*impersonality*) podmiotu oceniającego. Trzeba „stać na zewnątrz sytuacji”, nawet jeśli dotyczy ona bezpośrednio nas samych. Wówczas, dzięki „spontanicznej aktywności rozumu praktycznego” lub przez „świadome odwołanie się do któregoś z formuł imperatywu kategorycznego”, będziemy mogli stwierdzić, czy czyn jest w zgodzie z prawem powszechnym. Każdy czyn winien być oceniany z pozycji „bezstronnego obserwatora”, bo tylko w ten sposób możemy dotrzeć do maksym uogólnionych. Wkracza tu znane pytanie Kanta: „czy możesz bezwzględnie chcieć, aby każda istota rozumna...” To „móc chcieć” jest apelem do wolności wyboru, uczciwości, prawdomówności oraz godności człowieka jako istoty rozumnej i suwerennej.

W tej sytuacji poszczególne sformułowania imperatywu kategorycznego stają się „pytaniami”, jakie podmiot moralny winien sobie zadać przy badaniu maksym postępowania moralnego. Oczywiście tylko odpowiedzi twierdzące kwalifikują daną

maksymę do uogólnienia. Pytania te zadawane są nie z perspektywy konkretnego człowieka, lecz z pozycji „wszelkiej możliwej istoty rozumnej”.

Inną wersję odmiennej od tradycyjnej interpretacji metafizyki moralnej Kanta zaprezentował Duncan w *Practical Reason and Morality* (1957). Odrzuca on „etyczne”, preskryptywne rozumienie imperatywu kategorycznego, pojmując *Uzasadnienie metafizyki moralności* jako prostą kontynuację *Krytyki czystego rozumu* na gruncie praktycznym. Uznaje on wszystkie twierdzenia *Uzasadnienia* za sądy wyłącznie opisowe, a nie preskryptywne. *Uzasadnienie* jest, jak mówi, zasadniczo poświęcone opisowi sposobu działania czystego rozumu praktycznego, a więc, bez względu na tryb zawartych tam twierdzeń, wszystkie one muszą być traktowane nie normatywnie, lecz sprawozdawczo. Forma imperatywu jest jedynie uwypukleniem tego, że rozum praktyczny formułuje swoje sądy w ten właśnie sposób, i niczym ponadto. Interpretacja ta, jak widać, odcina się od wyciągania praktycznych wniosków z imperatywów zawartych w *Uzasadnieniu*. Duncan nie przeczy, że znajdują się tam także twierdzenia moralne, przeczy jednak stanowczo temu, jakoby były one głównym celem analiz Kanta. W przeciwstawieniu do interpretacji „etycznych”, Duncan nazywa swoją wykładnię interpretacją „krytyczną”, deskryptywną. Stanowisko jego można skróto tak scharakteryzować: rozumie on imperatyw kategoryczny w ogóle jako:

- 1) twierdzenie deskryptywne mówiące o sytuacji, która by powstała, gdyby człowiek działał wyłącznie „z obowiązku”;
- 2) zasadę wyrażającą sposób funkcjonowania czystego rozumu praktycznego (tj. motywu moralnego);
- 3) formułę opisującą stosunek woli ludzkiej (częściowo zmysłowej, częściowo racjonalnej) do prawa moralnego.

Radykalizm tego ujęcia jest oczywisty. Williams natychmiast zauważa, że Duncan używa terminu „etyka” w dwu różnych znaczeniach, mianowicie raz traktuje ją jako „analizę i wyjaśnianie rozumowań etycznych”, innym zaś razem jako „badanie tego, co słuszne, co powinno być”. Zarzuca mu też brak precyzji w używaniu terminu „preskryptywny”, który występuje u niego w dwu co najmniej znaczeniach: a) ogólnej zasady uznawanej za przewodnik w postępowaniu oraz b) uogólnionej reguły postępowania, stanowiącej logiczny punkt wyjścia dla oceny wartości moralnej czynu.

Wiadomo, że Paton odrzuca rozumienie imperatywu w sensie drugim, ale godzi się na interpretowanie go w sensie pierwszym. W gruncie rzeczy obaj, choć Duncan wydaje się temu przeczyć, dopuszczają praktyczną interpretację imperatywu kategorycznego, choć w sensie bardziej luźnym niż interpretacje tradycyjne, postulujące ścisłą stosowalność tego nakazu we wszystkich sytuacjach empirycznych.

Williams poświęca też nieco uwagi badaniu relacji między koniecznością założenia wolności a prawem moralnym. Stosunek ten rozważany był przez Kanta w *Krytyce praktycznego rozumu*, gdzie wykazał, że wolność stanowi *ratio essendi* prawa moralnego, jest jego fundamentem, zaś świadomość prawa moralnego jest *ratio cognoscendi* wolności. Autor omawianej pracy zastanawia się nad znaczeniem „świadomości prawa moralnego” u Kanta. Termin ten może oznaczać: a) uznanie obiektywnej ważności czysto formalnej zasady moralności, której wyrazem ma być *F1*, lub b) świadomość manifestowania tej zasady w konkretnej sytuacji. Tradycyjna interpretacja przyjmuje pierwszy sens, Williams natomiast opowiada się za drugim. Podnosi on następnie, w opozycji do Patona, że świadomość obiektywnego prawa moralnego nie jest przez podmiot percypowana bezpośrednio

z czysto formalnego imperatywu (F1), lecz pojawia się w świadomości działającego jako kategoryczny „nakaz” dopiero w obecności pragnień lub skłonności. Według Williamsa, dopiero konfrontacja z rzeczywistością wyzwala w nas świadomość obligującej mocy prawa moralnego. Wartość moralna czynu nie zależy jednak od tej konfrontacji, lecz wyłącznie od dającego się apriorycznie ustalić „motywu” formalnego czynu; „dobro” i „zło” moralne określamy bez odwoływania się do empirycznych skutków czy pobudek czynu, lecz przez porównanie woli z jej motywem, tj. „maksymą”. Sąd moralny, który to orzeka jest sądem syntetycznym *a priori*, a świadomość prawa moralnego to „doświadczenie przymusu kategorycznego”. Przymus ten jest spontanicznym wytworem rozumu praktycznego, kategorycznie obligującego wolę podmiotu; doświadczenie przymusu jest, według Williamsa, początkiem właściwego poznania moralnego, czyli uświadomienia sobie własnego autorstwa praw moralnych. Podkreślić należy też doniosłe odróżnienie „wolności” (*Wille*) od „samowoli” (*Willkür*), które skierowane jest u Kanta przeciwko interpretacjom subiektywistycznym i anarchicznym. Jedynie wola świadoma i odpowiedzialna może być „dobrą wolą”, arbitralna samowola jest „złą wolą”. *Wille* skłaniana jest do czynu przez rozum, *Willkür* zaś przez ślepe popędy.

Williams, wbrew tym, którzy sztydzą z „transcendentalnego rygoryzmu” Kanta, dostrzega u niego wiele elementów zgodnych z odczuciami przeciętnego człowieka; rozgraniczając zmysłowe szczęście od racjonalnego obowiązku moralnego, Kant bynajmniej nie odrzuca radości życia. Autor realistycznie ocenia różne uzdolnienia poszczególnych ludzi w zakresie „głębi widzenia moralnego”. Prawdziwość tego spostrzeżenia Williamsa potwierdza lektura *Krytyki praktycznego rozumu*. Kant wierzył w nieomyślność sumienia. „Sumienie” błędnie informujące jest, według niego, logicznie niemożliwe.

Polemizując z tymi, którzy twierdzą, że irracjonalna intuicja moralna rozstrzyga, co jest moralnie dobre a co złe, Williams powołuje się na opinię T. Greena, który odrzuca możliwość bezpośredniego, intuicyjnie-irracjonalnego poznania praw moralnych, które mogłyby mieć walor obiektywny. Kant także posługiwał się pojęciem „intuicji moralnej”, ale nie wyposażał jej w tak daleko idące uprawnienia. Zdaniem Greena, Kant traktował „intuicję moralną” jako funkcjonalny odpowiednik intuicji zmysłowej w służbie rozumu praktycznego, który organizuje zmysłowe „ślepe” intuicje w spójne struktury racjonalne. Stopień ich uporządkowania zależy od uzdolnień jednostki.

Rygoryzm Kanta był, zdaniem Williamsa, podyktowany m.in. sprzeciwem wobec sofistycznej dialektyki ludzi słabego charakteru, którzy oportunistycznie usiłują naginać prawa moralne do swojej sytuacji. Wzrost świadomości moralnej jest równoznaczny z podniesieniem się „obiektywności” moralnej maksym i ocen. Na tym polega, według autora, możliwość postępu moralnego u Kanta.

Kant jest przekonany, że moralność musi być powszechnie i apodyktycznie ważna, ponieważ każde prawo obowiązuje bezwyjątkowo i bezwzględnie. Jest przekonany, że wymogi godności ludzkiej domagają się zapewnienia człowiekowi wolnej woli nie determinowanej jednoznacznie ani przez czysty rozum, ani przez prawidłowości przyrody. Rozum teoretyczny, zdolny do myślenia jedynie za pomocą kategorii, nie jest w stanie rozwiązać zagadki wolności, wikła się bowiem od razu w dialektyczne antynomie. Skoro intelekt jest bezsilny, a wolność jest niezbędna, aby zapewnić moralności godność, więc przyjąć ją należy jako korelat wymogów rozumu praktycznego. Doświadczenie przymusu w sytuacjach moralnych ma swe źródło w wolności, czego umysł przedkrytyczny nawet nie podejrzewa. Umysłowość Kanta jest swoiście „kauzalna”. Nie wyobraża on sobie, aby w świecie

cokolwiek się mogło dzieć bez przyczyny. Dlatego nawet geneza prawa moralnego jawi się mu jako „przyczynowość z wolności”. Jest to zapewne pogłos jego reakcji na ascocjacyjną interpretację przyczynowości D. Hume'a. Odrzucał jednak, wraz z Hume'em tezę, która głosiła transcendentną, niezależną od podmiotu genezę wszelkich praw. Moralność musi więc mieć zapewnioną całkowitą autonomię, a podmiot — suwerenność ustawodawcy prawa moralnego. Wolność jednak nigdy nie przekracza granic dowolności i postanowień czysto arbitralnych, ponieważ jest manifestacją istoty rozumnej, logicznie uporządkowanej struktury, której obca jest wszelka przypadkowość. Rozum jest jeden, choć nie jest to jedność substancjalna, lecz intelligibilna. Jedność rozumu jest zarazem gwarantem jedności praw moralnych oraz kategorialnych. Rozum jest bowiem tworem o kilku „obliczach”, z których najważniejsze to teoretyczne i praktyczne. Intelpekt działający za pomocą kategorii i pojęć nie może zrozumieć idei. Wolność, nieśmiertelność duszy oraz istnienie Boga nastęrczają mu nieprzezwyćzajalnych trudnościami z powodu zasadniczej niemożności manifestowania się w sferze naoczności; stają się niezbędne jako fundament moralnego działania i dlatego przyjęcie ich jest postulowane przez rozum praktyczny. Co więc jawi się jako niemożliwe w ramach myślenia teoretycznego, pojęciowego, staje się konieczne praktycznie, choć nie przekracza statusu „idei regulatywnej”. Idea zaś, nie mogąc przejść bezpośrednio do sfery czynu, praktyki, przechodzi pośrednio poprzez czysto formalny nakaz, imperatyw kategoryczny, którego derywatami mają być formuły praktyczne, maksymy. Pośrodku tej drogi znajduje się wola.

Szkoda, że Williams nie poświęcił pojęciu woli u Kanta więcej uwagi w swojej ciekawej pracy; jest to, moim zdaniem, najważniejszy punkt w antropologii tego myśliciela. Jest bowiem bezsporne, że Kantowski *hiatus* między rzeczą w sobie a zjawiskiem dotyczy także człowieka (*Naturwesen, Personwesen, Vernunftwesen*). Terminu „wola” (*Wille*) używa Kant wieloznacznie. Wola występuje jako fragment osobowości człowieka, jako zdolność decyzji, jako rozum praktyczny, to znów jako funkcja rozumu praktycznego. Zdarza się też, że termin wola oznacza chcenie, czyli akt psychiczny. Wynika z tego, że termin ten odnosi się zarówno do struktury podmiotu, jak i do różnych jego funkcji i to równocześnie w dwu wymiarach: intelligibilnym i zmysłowym. Autor omawianej książki nie uwzględnił jednak nawet tego materiału, którego w tej sprawie dostarcza *Uzasadnienie metafizyki moralności*, choć wydaje się to niezbędne dla właściwego zrozumienia koncepcji prawa moralnego, jego konstytucji i funkcji praktycznych, jak również dla zrozumienia samego imperatywu kategorycznego. Ze wskazanych interpretacji Duncan był najbliższy dostrzeżenia wagi tej kwestii.

Williams niebacznie przejął od Patona kategorię „bezzstronnego obserwatora” (*impartial spectator*) i w konsekwencji domaga się zajęcia „zewnątrznego stanowiska obserwacyjnego”, z którego należy (w „projekcji imaginacyjnej”) sprawdzać maksymy postępowania. Nie wykazał jednak dostatecznie zasadności takiego roszczenia ani nie zbadał, czy jest ono faktycznie możliwe. A jest to przecież centralny problem przy weryfikacji maksym i jeżeli okażemy jego chwiejność, to podważymy zarazem apodyktyczne roszczenia Kanta widzianego oczami Williama. Ostatecznie więc Williams pozostał przy tej interpretacji imperatywu, która dopuszcza traktowanie go jako luźny „przewodnik” w sytuacjach decyzji i ocen moralnych. Jest więc obrońcą praktycznej stosowności tego nakazu. Doceniając jego wkład, nie sposób pominąć tego, iż pozostawił nietknięte znaczne i ważne momenty etyki Kanta, pozostające w ścisłym związku z problematyką jego pracy.

Zbigniew Zwoliński

DYLEMATY MORALNE AMERYKI

„Ethics. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy”. The University of Chicago Press. Vol. 79, 1968/69.

Pismo to jest kontynuacją „International Journal of Ethics Devoted to the Advancement of Ethical Knowledge and Practice”, którego pierwszy numer ukazał się w 1890 r.; jego wydawcą był S. Burns Weston, z którym następnie współpracował Percival Chubb. Pismo ukazywało się do 1924 r. w Pensylwanii, skąd przeniesiono je do Chicago, gdzie wydawał je James H. Tufts. W roku wydawniczym 1937/38 zmieniło swój tytuł na „Ethics”. Od 1958/59 r. wydawał je Charner Marquis Perry. Poszerzenie tematyki czasopisma spowodowało dodanie do jego nazwy podtytułu: An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy. Od 1968 r. wydawcami jego są Charles Wegener i Warner Wick. Ukazuje się ono nieprzerwanie od chwili założenia, a w jego Komitecie redakcyjnym zasiada wielu znanych etyków, m.in. W. Blum, H. J. Paton, Ch. M. Perry, W. D. Ross, A. K. Saran, F. E. Sparshott. Tytuł „Ethics” jest dla europejskiego czytelnika niezbyt adekwatny do prezentowanych w piśmie treści. Bliższy tematyce pisma jest jego podtytuł, bowiem publikuje się w nim artykuły z pogranicza polityki społecznej, socjologii i moralnych aspektów stosowania prawa. Pismo posiada trzy zasadnicze działy: artykuły, dyskusje oraz recenzje i omówienie wybranych publikacji nadesłanych do redakcji. W sprawozdaniu tym omówimy wybrane pozycje dwu pierwszych działów.

Stan napięcia wewnątrz Stanów Zjednoczonych, wywołany konfliktami rasowymi, spotęgowany został gwałtownymi akcjami protestacyjnymi studentów oraz krytycznymi wystąpieniami intelektualistów atakujących zwłaszcza udział armii amerykańskiej w wojnie wietnamskiej, a także brakiem wyraźnego postępu w przewycięzaniu nierówności społecznej wewnątrz kraju. Tematyce tej poświęciło pismo większą część omawianego rocznika, publikując materiały specjalnego sympozjum na temat sytuacji społeczno-politycznej Stanów Zjednoczonych i roli filozofów w rozwiązywaniu palących problemów politycznych i społecznych. Omawiane tu wypowiedzi są próbą analizy postaw obywatelskich wobec potężnej fali rozruchów studenckich i murzyńskich, które miały miejsce w 1968 r. i rozbudziły namiętne dyskusje w wielu środowiskach Zachodu. Wystąpienia te przybierały często postać jawnej rewolty nie tylko przeciw przestarzałej strukturze systemu szkolnictwa, lecz także przeciw polityce zagranicznej i społecznej rządu.

Wypowiedzi uczestników sympozjum „Philosophers and Public Policy” są intelektualną reakcją na obecną sytuację Stanów Zjednoczonych. Jako pierwszy wypowiada się, znany ze swych anarchistycznych poglądów, Noam Chomsky. W artykule *Philosophers and Public Philosophy* stwierdza, że Ameryka przeżywa obecnie radykalny, głęboki kryzys polityczny i moralny. Głosi, za H. Zinnem, że USA stały się „finansistą kontrrewolucji w białych rękawiczkach”, najbardziej agresywnym państwem świata, źródłem nagiej przemocy i największym niebezpieczeństwem dla pokoju. Jeśli się weźmie pod uwagę środki bojowe, jakich Stany Zjednoczone używają w wojnie wietnamskiej oraz zapasy broni ABC, a także przemoc i ingerowanie w wewnętrzne sprawy innych państw, to — powiada — jako ośrodek zbrodniczej przemocy na skalę międzynarodową nie mamy (tzn. USA) dziś rywala. Jest przy tym moralnie odrażające, że część Amerykanów krytykuje rząd za to jedynie,

że prowadzi wojnę nieudolnie, zamiast zdecydowanie potępić jego politykę jako zasadniczo błędną, złą i — co najważniejsze — niemoralną. Zadaniem filozofów jest więc pobudzanie wrażliwości moralnej, a Ameryce potrzebna jest „pewnego rodzaju denazyfikacja” oraz głęboka „rewolucja kulturalna”. Wynika z tego — zdaniem autora — pewna hierarchia obowiązków obywateli. W czasie kryzysu należy zaprzestać wykonywania czynności zawodowych i naukowych lub przynajmniej radykalnie je ograniczyć do czasu, aż zostanie on przezwyciężony. Należy też dążyć do maksymalnej integracji działalności zawodowej z obywatelską, w razie konfliktu nie wahać się dać pierwszeństwo tej drugiej. Filozofowie powinni stać się głównymi krytykami kultury i demaskatorami fałszywych ideologii. Winni oni także ostrzegać przed niebezpieczeństwem płynącym z przekazania władzy w ręce naukowców i ekspertów-technokratów, którzy nie tylko nie gwarantują rządów bardziej humanitarnych niż ich poprzednicy z *establishmentu*, lecz przeciwnie, przejąwszy władzę, zadufani we własną „naukowo uzasadnioną nieomyślność” stawać się będą coraz bardziej sztywni i arogancy. Nie będą się przyznawać do żadnych pomyłek, bo oznaczałoby to podważenie „nieomyślności”, która stanowi podstawę ich władzy. Inteligencja nie powinna też sprawować władzy, ponieważ przestałaby pełnić swą podstawową funkcję — krytyki społecznej: autor nie wierzy bowiem, by będąc u władzy, mogła ona być jednocześnie szczerym krytykiem samej siebie. Intelektualiści powinni maksymalnie wykorzystywać swą sprawność intelektualną do analizy i krytyki systemów politycznych oraz dążyć do eliminacji zła społecznego i „dyktatorskiego barbarzyństwa” zarówno w stosunkach osobistych, jak i międzynarodowych.

Rozważania swoje kończy Chomsky wnioskiem, który ma wymowę apelu: filozofowie powinni zdemaskować i napiętnować niegodne praktyki uczonych i intelektualistów amerykańskich; jeśli tego nie uczynią — staną się zdrajcami.

Końcowe wezwanie autora płynie niewątpliwie z pobudek moralnych. Widać jednak, iż poprzestał on jedynie na wskazaniami konieczności intelektualnej krytyki struktury państwowej Stanów Zjednoczonych, nie wskazując, jaką alternatywę krytyka ta winna popierać. Także upatrywanie w filozofach jedynych krytyków społeczeństwa amerykańskiego stanowi dość arbitralne ograniczenie tych sił, które realnie istnieją i działają w tym kraju. Nie jest to zapewne brak skromności, lecz wynik pewnej postawy światopoglądowej Chomsky'ego. Autor nie dostrzega innych sił społecznych, zdolnych do realizacji „rewolucji kulturalnej” i „denazyfikacji”, a jeżeli je widzi, to przypisuje im rolę drugorzędą. Braki te staną się, być może, bardziej zrozumiałe, gdy potraktować je w kontekście koncepcji anarchistycznych, które są Chomsky'emu niezwykle bliskie, zwłaszcza zaś idee Bakunina i Rudolfa Rockera.

Z tezami Chomsky'ego polemizuje William Earle, który w artykule *The Political Responsibilities of Philosophers* postuluje zasadniczy rozdział odpowiedzialności zawodowej od obywatelskiej. Zawodowa odpowiedzialność filozofa dotyczy — jego zdaniem — jedynie sumiennosci w spełnianiu obowiązków naukowo-badawczych, zaś jego odpowiedzialność obywatelska w niczym nie różni się od odpowiedzialności „szeregowych” członków społeczeństwa. Co więcej, autor jest przekonany, że z wiązania spraw ściśle zawodowych i politycznych nic dobrego nie wynika: studenci, pisze, nie interesują się osobistymi, życiowymi czy politycznymi decyzjami swych nauczycieli. Dlatego należy rozróżniać odpowiedzialność ściśle zawodową (*professional responsibility*) od osobistej, (*existential responsibility*).

Pierwsza jest odpowiedzialnością wobec ludzi kompetentnych w danej specjalności, druga zaś jest sprawą intymnej wierności samemu sobie. Chociaż

sam autor wyraźnie tego nie pisze, to jednak domyśleć się można, iż traktuje on oba rodzaje odpowiedzialności równoważnie, stając tym samym na stanowisku indywidualistycznym. W tej sytuacji nie dziwi nas jego postulat końcowy: porozumienie między ludźmi jest możliwe jedynie drogą uporczywego zwalczania własnej arogancji moralnej; w wyniku tego „być może choć przez chwilę przestaniemy innych pouczać i zaczniemy ich także słuchać”. Wybór hierarchii obowiązków pozostawia autor swobodnej decyzji jednostki. Nie istnieje bowiem, według niego, żadna racja, dla której wybór ten miałby być automatyczny i jednokierunkowy.

Stany Zjednoczone znalazły się w głębokim impasie w wyniku nasilającego się rozdarcia między prawem a sprawowaniem faktycznej władzy rzekomo w imieniu tego prawa. Temat ten podejmuje Sid B. Thomas Jr. w artykule *Authority and the Law in The United States*, 1968. W wyniku tego rozszczępienia społeczeństwo doświadcza działania prawa jako instrumentu kontroli w ręku aktualnie sprawującej rządu „grupy przemocy” (*power group*). W szerokich kręgach opinii publicznej zanika poczucie autorytetu i sprawiedliwości, jakim dotąd cieszyło się prawo. Współczesny Amerykanin, zwłaszcza młody, znajduje się w konflikcie między własnym sumieniem i ideałami a sprawami ogólnopaństwowymi, utożsamianymi zazwyczaj obecnością amerykańskich wojsk za granicą, wojną w Wietnamie, terrorem policyjnym i dyskryminacją różnych grup ludności we własnym kraju. Autor krytycznie ocenia metody zdobywania oraz sprawowania władzy w Stanach Zjednoczonych, bowiem rządzenie sprowadza się tam, jego zdaniem, do „kontrolowania” obywateli. W tej sytuacji — pisze — przestaje mieć znaczenie, jaka grupa przemocy aktualnie rządzi.

Thomas odróżnia „sprawowanie władzy”, które powinno opierać się na więziach osobistych między rządzącymi a rządzonymi, od „kontrolowania”, stanowiącego rodzaj stosunków czysto formalnych, bezosobowych. Stosunki drugiego typu powodują powstawanie szeregu rozwarstwień pochodnych. Pojawiają się sprzeczności nie tylko między warstwami społecznymi, lecz także wewnątrz grup zawodowych, a nawet pokoleń. Rozruchy studenckie, które miały miejsce w 1968 r. prawie we wszystkich większych uczelniach amerykańskich, ujawniły istnienie konfliktu między młodzieżą a dorosłymi. Doszło do tego, że młodzież, zwłaszcza akademicka, patrzy na ustabilizowane warstwy społeczne jako na: 1) społeczeństwo, które nie rozumie jej, traktuje podejrzliwie każdą jej inicjatywę, przyjmuje wobec niej postawę wrogości i nie akceptuje jako partnera w poważnej dyskusji; 2) zbiorowość, która nie obcuje z nią ani nie pertraktuje bezpośrednio, osobiście, lecz pośrednio, poprzez władze szkolne i uczelniane, biznes lub policję. Zdaniem autora, przyczyną tego stanu rzeczy jest powiększenie się dystansu między pojęciem „prawa i porządku” a faktycznie doświadczaną „kontrolą” ze strony grupy władzy. Jest to konsekwencją zaniku osobowych form sprawowania władzy w społeczeństwie amerykańskim. Thomas apeluje więc o odnowienie „egzystencjalnych” form rządów, które przywróciłyby prawu jego zanikający autorytet. Do społeczności zaś dorosłych zwraca się o poniechanie przesadnych roszczeń prestiżowych, co umożliwiłoby nawiązanie kontaktów osobowych oraz podjęcie kompetentnego dialogu z młodzieżą.

Autor wyraża również potrzebę nowego symbolu, który zjednoczyłby rozproszone grupy społeczne i wskazał nowy, wspólny kierunek działania. Symbolem takim jest, jego zdaniem, Chrystus. Toteż powrót do wiary i miłości bliźniego jest środkiem na uśmierzenie schorzeń współczesnego społeczeństwa amerykańskiego.

Wydaje się, że zamiast szukać materialnych przyczyn kryzysu, autor kieruje się ku spekulacjom na temat zaniku znaczenia symboli i autorytetów. Dlatego też

równie spekulatywne i utopijne są jego wskazania dróg przewycięzania konfliktów we współczesnym społeczeństwie amerykańskim.

Kiedy dopuszczalne jest „nieposłuszeństwo polityczne”? — problem ten podejmuje Leslie J. Macfarlane w szkicu *Justifying Political Disobedience*. Autorka analizuje warunki usprawiedliwionego przekraczania nakazów obowiązującego prawa przez jednostki lub grupy społeczne. Określa ona akty „nieposłuszeństwa politycznego” jako akty zabronione przez władze, bo zmierzające do przeprowadzenia istotnych zmian w polityce, sposobie sprawowania rządów, w prawach lub w konstytucji. „Nieposłuszeństwo” oznacza więc „rozciągnięcie działalności politycznej na tereny zakazane przez prawo lub używanie nielegalnych metod w działalności politycznej”. „Nieposłuszeństwo polityczne” jest — zdaniem autorki — dopuszczalne wtedy, gdy:

1) jakieś prawo zagwarantowane ustawowo nie jest przez rząd respektowane lub jest wręcz tłumione (nieprzestrzeganie praw i opozycja przeciw nim ze strony obywateli stanowić może wówczas lepsze zabezpieczenie ich interesów niż respektowanie ustaw);

2) poszczególne nakazy i praktyki rządu są sprzeczne z konstytucją (np. utrzymywanie segregacji rasowej i stosowanie innych form dyskryminacji jednostek lub grup społecznych);

3) jakieś rozporządzenia rządu nakładają niesprawiedliwe obowiązki lub zmuszają do postępowań niemoralnych.

Opozycja może przybrać formę biernego oporu, ale niekiedy konieczne jest podjęcie akcji zbrojnej. Jest to, zdaniem autorki, ewentualność ostateczna i jej realizacja zależy od konstatacji, że: 1) dane zło społeczne rzeczywiście istnieje; 2) żądane zmiany nie dały się osiągnąć drogą legalną; 3) tylko dana forma walki może zmiany te urzeczywistnić.

Uzasadnieniem „nieposłuszeństwa politycznego” jest, obok wymienionych wyżej przypadków, kierowanie się „dobrem ogółu”. Jednak autorka nie precyzuje, co mianowicie należy rozumieć przez „dobro ogółu”, wiadomo tylko, że nie można kierować się „subiektywnym przekonaniem, iż walczy się o słuszną sprawę, dla dobra ogółu”. Rzecznikami upośledzonych warstw społecznych oraz lumpenproletariatu winni być bardziej oświeceni „reprezentanci”, którzy sami wywodzą się ze sfer marginesu (autorka nazywa ich *public-spirited outsiders*). Pod koniec artykułu autorka wyraża nadzieję i przekonanie, że przy dobrej woli zainteresowanych wszystkie sporne problemy dają się rozwiązać drogą konstytucyjną.

Odwołanie się do „dobrej woli” pozostaje jednak w konflikcie z licznymi konstatacjami autorki na temat zasadniczej niemożności rozwiązania drogą legalną wielu nabrzmiałych kwestii społecznych w społeczeństwie amerykańskim. Czytelnik nie dowiadyuje się także, co oznacza „dobro ogółu”, a przecież kategoria ta zajmuje niezwykle ważne miejsce prezentowanej teorii uzasadniania „nieposłuszeństwa politycznego”.

Monopolizacja władzy i przemocy przez państwo stanowi zagrożenie dla swobód publicznych współczesnych społeczeństw. Państwo-Lewiatan wytrąca obywatelom resztki form kontroli nad jego rządami. Jaką więc alternatywą moglibyśmy salwować się przed tym molochem? Żadna ze współczesnych teorii państwa — pisze autor — nie jest na tyle skuteczna, by zapobiec wymykaniu się aparatowi państwowego spod kontroli społecznej, bowiem zarówno koncepcje tradycjonalistyczne, jak i liberalne, a nawet radykalne afirmują istnienie państwa jako jedynej formy organizacji życia ludzi. Jedyną teorią, która zwalcza każdą postać państwa, a więc samą jego ideę, jest anarchizm. W nim właśnie dostrzega O. Reichert szansę przy-

wrócenia swobodnych form zrzeszania się i restytucji stosunków osobowych między ludźmi. W artykule *Anarchism, Freedom, and Power*, zamieszczonym w dyskusyjnej części pisma, autor popiera „naturalne” i „spontaniczne” formy współżycia propagowane przez anarchistów, a zwalcza wszelkie organizacje „formalne”, do których zalicza m.in. państwo. Anarchiści, zwalczając samą instytucję państwa, występują także przeciwko jej elementom. Wartością naczelną jest dla nich „wolność”: stopień posiadania „wolności” decyduje o stopniu człowieczeństwa. Żadna prawda nie jest absolutna ani ostateczna, powtarzają za jednym ze swych ideologów — P. J. Proudhonem. Jak jednak w obecnych realiach społeczno-politycznych zaprowadzić postulowany przez nich błogi stan stowarzyszania się na zasadach „dobrowolnych” i „spontanicznych”? Autor odpowiada na to słowami angielskiego anarchisty N. Herberta: „siły nie wolno używać nigdy, nawet dla sprawy wolności”. Pozostaje więc perswazja. Dalszym postulatem jest radykalny indywidualizm; jednostka ludzka jest z natury wolna i unikalna; nie wolno jej zatem identyfikować swej osobistej perspektywy życiowej z celami jakiegokolwiek zbiorowości. Nie może też pod żadnym pozorem oddawać władzy w ręce jakichkolwiek jednostek czy grup, ponieważ prowadziłoby to nieuchronnie do restytucji instytucji państwa. Wraz z eliminacją instytucji przywódców politycznych następuje odrzucenie wszelkich form planowania, ponieważ ogranicza ono swobodę jednostek, zmuszając je do realizacji długoterminowych przedsięwzięć. W ślad za tym idzie postulat pełnej decentralizacji wszelkich form działania, gdyż centralizacja również stanowi groźbę wyłonienia się liderów. Anarchista, kontynuuje Reichert, programowo nie bierze udziału w wojnie ani nie popiera rządu, który ją prowadzi, jest więc pacyfistą. „Wojna jest wybawieniem dla państwa”, czytamy dalej, ponieważ przedłuża jego istnienie jako instytucji przemocy nad jednostką. Inny anarchista, R. Bourne, oskarża państwo o to, że „doprowadziło do atrofii egzystencjalnych więzi między ludźmi”. Paradoxem ludzkości jest to, iż prosi się jednego człowieka, aby zabijał innych ludzi w celu zaprowadzenia „pokoju” i „braterstwa”. Anarchizm postuluje stopniową rewolucję pokojową. Aby zostać anarchistą, pisze autor, nie wystarczy opowiedzieć się za wyłożonymi tu ideałami, lecz należy je czynnie realizować: anarchizm nie ma być „utopią”, lecz propozycją aktywnej przemiany współczesnego świata.

Postulowana w artykule propozycja nawiązania więzi osobowych i zniesienia istniejących form alienacji jest ludzaco ponętna. Zasadnicze wątpliwości pojawiają się z chwilą zastanowienia się nad możliwościami i metodami realizacji tych celów. Wątpliwości te przeradzają się w sprzeciw, kiedy uświadomimy sobie końcowy efekt praktycznego zastosowania tej doktryny. Jest to niewątpliwie chaos wewnątrz społeczeństwa, przy czym doktryna nie daje żadnej rękojmi, że nie skorzystają na tym siły antyhumanistyczne. Istotną zatem wadą tej teorii jest jawna utopijność i uderzający werbalizm. Autorzy takich koncepcji zdają się zapominać o realiach świata, w którym żyją i o historii, z której nie wyciągają żadnych nauk.

Brak miejsca nie pozwala szczegółowo omówić pozostałych artykułów z zakresu filozofii społecznej, wskażmy więc na niektóre z nich, warte, naszym zdaniem, przejrzenia przez specjalistów: Murray Edelman i Rita James Simon, *Presidential Assassinations, Their Meaning and Impact on American Society*; Jeffrie Murphy, *Allegiance and Lawful Government*; John Silber, *Soul, Politics, and Public Morality*.

Oprócz filozofii społecznej, która dominuje w omawianym numerze, wyróżnić trzeba dwa artykuły specjalistyczne z pogranicza moralności i medycyny: Nicolasa Reschera — *The Allocation of Exotic Medical Lifesaving Therapy* oraz Carla Cohena — *Sex, Birth Control, and Human Life*. Artykuł Reschera poświęcony jest

kryteriom selekcji pacjentów w przypadkach niedostatecznej ilości środków medycznych. Problem ten pojawił się z chwilą powstania możliwości ratowania ludzkiego życia za pomocą wysoce skomplikowanych pod względem techniczno-medycznym elitarnych zabiegów terapeutycznych, jak transplantacja poszczególnych organów, złożone operacje wymagające dużej liczby wysoko wyspecjalizowanych lekarzy itp. Dyskusje na ten temat toczyły się już wcześniej, kiedy należało rozstrzygać kolejność i czas korzystania z najnowszych technicznych zdobyczy medycyny, jak np. „sztuczne płuca”, „sztuczna nerka” itp. Donald Longmore, chirurg National Heart Hospital w Londynie stwierdził niedawno, że spośród 150 tys. pacjentów, którzy w ostatnim okresie zmarli na schorzenia serca na obszarze Wspólnoty Brytyjskiej, 30 tys. wymagałoby zabiegu transplantacji serca. W tym samym czasie zmarło 14 tys. osób, potencjalnych dawców tego organu, co oznacza, że nawet przy maksymalnym wykorzystaniu tego stanu rzeczy pozostałaby znaczna liczba krytycznych przypadków bez możliwości wykonania zabiegu transplantacji. Do tego dochodzą także ograniczenia innego rodzaju. Współczesne szpitalnictwo, mając do dyspozycji ograniczoną ilość niezbędnego sprzętu, nie jest w stanie leczyć wszystkich przypadków według najnowszych wskazań diagnostycznych. Powstaje konieczność wyboru pacjentów i zagadnienie z czysto technicznego przekształca się w problem moralny.

Fakt ten — zdaniem Reschera — upoważnia także filozofów do włączenia się do dyskusji na temat wyboru pacjentów do elitarnych form terapii. Proponuje on dwa rodzaje kryteriów: 1) kryterium inkluzji oraz 2) kryterium porównawcze. Są to właściwie dwa etapy procedury selekcji. Na pierwszym, wstępnym wybiera się grupę zainteresowanych, którym niezbędny jest dany zabieg elitarny, w drugim zaś dokonuje się porównania poszczególnych przypadków wewnątrz grupy chorych wybranych w stadium pierwszym. Cała procedura selekcji, od początku do końca, powinna być jawna i chorzy winni być przekonani, że mają równe szanse. Każdy przypadek włączenia lub wyłączenia z tej grupy należy racjonalnie uzasadnić, przy czym uzasadnienie to winno być proste i zrozumiałe dla wszystkich zainteresowanych. Powinno się też wyeliminować jakąkolwiek możliwość ingerencji i wpływów zewnętrznych oraz nacisków na zespół dokonujący selekcji. Następnie powinno się brać pod uwagę 1) stan zdrowia pacjenta (czynnik medyczny) oraz 2) jego sytuację rodzinną i społeczno-zawodową (czynnik pozamedyczny). Czynnik medyczny dotyczy takich elementów, jak względne prawdopodobieństwo sukcesu zabiegu przy uwzględnieniu całokształtu charakterystyki medycznej pacjenta, spodziewana długość życia po zabiegu oraz potencjalna przydatność danego zabiegu dla rozwoju medycyny. Wśród czynników pozamedycznych na pierwszym miejscu stawia autor sytuację rodzinną zainteresowanego, następnie jego przydatność społeczną i wreszcie zasługi wobec społeczeństwa. Rescher proponuje nadto, aby w trakcie selekcji kierować się a) zasadą użyteczności i b) zasadą sprawiedliwości. Ciekawy jest też jego postulat, aby przy ocenie czynników pozamedycznych uczestniczyli laicy, którzy reprezentowaliby „interes społeczny”. W ten sposób wybór stałby się sprawą nie tylko lekarzy, lecz także „szerokiego ogółu”, co wyeliminowałoby posądzenia lekarzy o brak obiektywizmu. Żaden system kryteriów nie może jednak funkcjonować automatycznie. Gdyby więc po zastosowaniu maksymalnie wnikliwych i bezstronnych selekcji okazało się, że mimo to pozostało dwu, lub więcej pacjentów spełniających te same warunki, należałoby wybrać jednego z nich w drodze losowania (*by random*). Przypomnijmy tylko, że pacjenci przez cały czas trwania selekcji dokładnie się orientują w warunkach jej przeprowadzania i są przekonani, że mają rzeczywiście równe szanse. Odwołanie się do losowania, a nie

do racjonalnej argumentacji, jest oczywiście złem koniecznym. Uwaga ta dotyczy zresztą całej operacji selekcji. Wszystkie te kryteria są jedynie najmniejszym złem, jakie możemy wybrać w tej sytuacji: nic bowiem choremu nie pomożemy, dostarczając mu zamiast niezbędnego zabiegu — racjonalnego uzasadnienia niemożności jego przeprowadzenia. Ostatecznie zresztą — kończy autor — także „nasze życie jest loterią” (*Life is a chancy business...*). Autor świadom jest wstępnego, hipotetycznego charakteru proponowanych rozwiązań, nalega jednak, aby podjąć dyskusję w celu wypracowania jakiegoś funkcjonalnego systemu kryteriów selekcji pacjentów do elitarniej terapii medycznej.

W cytowanym wyżej artykule C. Cohen ostro polemizuje z tezami encykliki Pawła VI *Humanae Vitae* z 1968 r. Zawarte tam tezy są, zdaniem autora artykułu: 1) pozbawione podstaw doktrynalnych; 2) fałszywe; 3) ich negacja nie jest sprzeczna z katolickim wyznaniem wiary; 4) utożsamiają one instrumentalne i prokreacyjne funkcje seksu w życiu człowieka oraz 5) zakaz stosowania mechanicznych i chemicznych środków antykoncepcyjnych popada w konflikt z dopuszczeniem wykorzystania „naturalnego rytmu” płciowego oraz abstynencji. Fałszywe jest twierdzenie, że stosowanie środków antykoncepcyjnych prowadzi do demoralizacji i niewierności. Autor jest przekonany, że to właśnie przestrzeganie archaicznych wskazań kościoła przez wierzących powoduje powstawanie nerwic i frustracji. Nie znajdując więc żadnych racjonalnych uzasadnień dla postulatów papieskich, autor konkluduje, że nie są one bynajmniej wynikiem objawienia nieomyłnej „inspiracji boskiej” lecz arbitralną decyzją ludzi intelektualnie ograniczonych.

Dużo miejsca w omawianym piśmie poświęca się tak charakterystycznej dla filozofii anglosaskiej problematyce metaetycznej. Tematyka ta przewija się w licznych artykułach: wypełniana jest nią też całkowicie dyskusyjna część pisma.

Edward W. Strong w swym polemicznym wystąpieniu — *Justification of Juridical Punishment* — rozważa problem zasadności stosowania kary za przestępstwo. Istnieją, pisze, dwa typy teorii uzasadniania kary: 1) utylitarystyczny, głoszący, że karać należy jedynie wtedy, gdy spowoduje to zmniejszenie zła społecznego w przyszłości (np. odstraszy potencjalnych przestępców od popełnienia wykroczeń) lub wręcz przysporzy dobra; 2) retrybutywny, postulujący, aby przestępca zawsze został ukarany proporcjonalnie do rozmiarów wykroczenia.

Utylitarysta jest zdania, że kara, jeśli w ogóle ją stosujemy, musi być skuteczna, należy więc zaniechać stosowania kar nieskutecznych, bowiem sam fakt popełnienia przestępstwa nie jest jeszcze dla zwolennika tej teorii wystarczającym uzasadnieniem stosowania kary. Karanie tylko za przestępstwo jest w oczach utylitarysty zwyczajnym aktem zemsty, nie przyczyniającym się wcale do resocjalizacji sprawcy. Retrybutywista zaś hołduje maksymie „zab za zab, oko za oko”, bez oglądania się na indywidualne i społeczne skutki egzekwowania kary. Utylitarysta przy rozważaniu problemu kary bierze pod uwagę przyszłe skutki w dającej się przewidzieć przyszłości, retributywistę zaś interesuje wyłącznie przeszłość, sam fakt popełnienia przestępstwa. W przeciwieństwie do utylitarysty, retributywista nie zamierza „wychowywać”, „naprawiać” ani odstraszać przestępców przez stosowanie kary. Krytycy zarzucają utylitarystom, że gotowi są oni ukarać człowieka, który nie popełnił przestępstwa, jeśli tylko przyczyni się to odstraszenia innych. W tym celu godzą się oni także na stosowanie kar niewspółmiernie wysokich w stosunku do przewinień. W obu tych przypadkach, podkreślają krytycy utylitarystów, wykracza się przeciwko elementarnym, potocznym poczuciom sprawiedliwości prawa. Karząc nieproporcjonalnie do stopnia przestępstwa, a więc niesprawiedliwie, podważa się zaufanie do prawa. Retrybutywiści zarzucają w tym miejscu

utilitarystom traktowanie człowieka jako środka do celu, czyli wykraczanie przeciw tezie Kanta o godności ludzkiej. Utylityści zaś ripostują, że karanie postulowane przez retributywistów jest ponurym aktem zakamuflowanej zemsty, a więc czymś niemoralnym. Podnoszą nadto, że retributywiści, karząc winnego, karzą pośrednio także jego bliskich: rodzinę, przyjaciół, towarzyszy pracy itp., w czym występują przeciw swym własnym postulatam, aby karać wyłącznie przestępcę osobiście. Wydaje się jednak, że zarzut ten dotyczy także stanowiska utilitarystycznego, bowiem sprawcy żyją w społeczeństwie i są z nim wielorako powiązani, a ciosy przez nich otrzymywane pośrednio godzą też w ich otoczenie. Konsekwentne przestrzeganie zasady, że nikt poza sprawcą wykroczenia nie powinien w żaden sposób ucierpieć, musiałoby doprowadzić do zaniechania stosowania kar w ogóle, bowiem nie jest możliwe doskonale wypreparowanie winnego ze wszystkich więzi ze społeczeństwem niewinnych.

W końcowej części artykułu Strong dochodzi do wniosku, że w każdej z przedstawionych koncepcji tkwi trochę racji. Podejmując decyzję karania, powinniśmy wziąć pod uwagę fakt i rozmiary przestępstwa, a jednocześnie uwzględnić społeczne skutki zastosowania kary, jej wpływ na profilaktykę i resocjalizację. Każdy przypadek należy badać w kontekście sytuacji, a nie mechanicznie. Autor podkreśla, że obie omówione tu propozycje uzasadnienia stosowania kary są niezależne, choć w praktyce uważać je można za komplementarne.

Robert V. Hannaford w szkicu — *Justifying Moral Commitments* — także zajmuje się uzasadnianiem ocen i norm moralnych. Jest zdania, że zasadność decyzji moralnych należy poprzedzić analizą potrzeb i interesów człowieka. Odróżnia zatem uzasadnienie faktycznie uznawane od uzasadnień słownie sformułowanych, myślenie od języka. Dobre uzasadnienie winno uwzględniać „interes ogółu”, a nie tylko interes jednostkowy. Decyzja moralna jest też uzasadniona, jeśli zmierza do zaspokojenia takich potrzeb, jak potrzeba stabilizacji politycznej i ekonomicznej, dobrobytu materialnego, swobody wypowiedzi i poruszania się itp.

Problem wolności stanowi temat artykułu Mortona A. Kaplana — *Freedom in History and in Politics*. Jest to właściwie krótka rozprawka, w której autor zajmuje się niesłusznymi, jego zdaniem, próbami naświetlenia kwestii wolności i próbuje zarysować własny punkt widzenia. Głosi za Heglem, że wolność daje się wyjaśnić tylko w opozycyjnym związku z koniecznością. Rozumie on wolność jako pewnego rodzaju „stopień swobody ruchu i działania” wewnątrz zdeterminowanego świata, do którego należymy: dlatego wolność należy rozumieć nie absolutystycznie, lecz relatywistycznie. Historia ludzka nie daje się więc zinterpretować jako deterministycznie wyznaczony ciąg zdarzeń, lecz jako proces „niedookreślony”. Swoim przeświadczeniem aksjologicznym autor daje wyraz w postulatcie, aby wolność jako wartość moralną cenić wyżej niż równość, ponieważ zwiększenie zakresu swobody jest „równaniem w górę”, co sprzyja maksymalizacji możliwości rozwoju ludzkości. Proces poszerzania swobód — konkluduje Kaplan — to wielostronny proces racjonalnej „samoregulacji” (*rational self-regulation*) stosunków międzyludzkich.

W artykule *On the Notion of Obligation* A. Berry Crawford dyskutuje problem obowiązku. Wyróżnia on dwa rodzaje obowiązków: 1) *prima facie*, które winny być realizowane wtedy, gdy nie mamy w danym momencie innych obowiązków konkurencyjnych; 2) obowiązki aktualne, czyli takie, które w danej sytuacji nie mogą być wyparte przez żadne inne. Obowiązek przybiera charakter „moralny”, jeśli dotyczy naszych relacji z innymi ludźmi, bądź „praktyczny”, jeżeli odnosi się do osoby działającego. Obowiązki „aktualne” są zawsze derywatami „ogólnej perspek-

tywy życiowej” jednostki: perspektywa ta — to swobodnie wybrany sposób „dobrego życia” (*good life*). Crawford stoi na stanowisku indywidualistycznym. Sposób życia — to po prostu „prywatna hierarchia wartości”, konstruowana przez każdego z osobna dla siebie samego. W przypadku konfliktu perspektyw tak skonstruowanych winniśmy rozstrzygać kierując się zasadami życzliwości (*benevolence*), użyteczności resp. użyteczności (*utility resp. beneficence*) i egalitarnej sprawiedliwości — konkluduje autor.

Ciągle aktualny problem postępu moralnego podejmuje Leslie Sklair w szkicu *Moral Progress and Social Theory*. Autorka stara się wykazać, że etyka racjonalna nie jest logicznie możliwa, jest natomiast możliwa socjologicznie, ponieważ może być wywiedziona z analiz rudymenarnych potrzeb człowieka. Do takich podstawowych potrzeb człowieka zalicza ona m.in. potrzebę adaptacji do środowiska, osiąganie celów praktycznych, potrzebę integracji ze społeczeństwem i podtrzymywanie pewnych wzorów zachowań. Filozofia moralna winna zatem ściśle współpracować z socjologią, antropologią, psychologią społeczną i z dziedzinami pokrewnymi. Także postęp moralny można mierzyć tylko metodami socjologicznymi jako stopień realizacji wspomnianych już potrzeb. Ponieważ każde możliwe kryterium postępu moralnego jest logicznie równoważne z kryteriami alternatywnymi, przeto wybór jednego z nich jest równouprawniony z każdym innym. Jeżeli „racjonalny” uważać będziemy za równoważnik terminu „logicznie uzasadniony” to, w świetle powyższego, nie jest możliwa etyka logicznie racjonalna, ponieważ sama logika nie wyznacza żadnych preferencji pozalogicznych. Końcowy wniosek autorki sprowadza się do opinii, że postępu moralnego nie można określić, posługując się środkami i metodami logiki.

Wniosek ten jest oczywisty, ponieważ autorka przyjęła za punkt wyjścia zbiór twierdzeń (logikę), który na mocy przyjętej przez nią definicji uniemożliwiał zbudowanie na tej podstawie etyki racjonalnej, która mogłaby określać wielkość postępu moralnego.

Do rozważań metaetycznych należą też: artykuł Juliana Simona — *Product Differentiation; A Meaningless Term, and an Impossible Concept* oraz szereg wystąpień w dyskusyjnej części pisma, zwłaszcza: *Equal Freedom Versus Equal Treatment* Hannaforda; *The Prisoner's Dilemma and Mutual Trust: Comment* Roberta Birminghama oraz *A Note on Values and Sacrifices* Geralda Cohena.

Powyższy przegląd obrazuje zasadnicze tendencje i profil tematyczny pisma. Związek merytoryczny referowanych artykułów z etyką teoretyczną jest często bardzo luźny, niekiedy wręcz trudno dostrzegalny. Poziom artykułów jest też bardzo nierówny. W omawianym roczniku „Ethics” dominuje niewątpliwie szeroko rozumiana „filozofia społeczna”, czego wyrazem są liczne wypowiedzi krytyczne pod adresem polityki wewnętrznej i zagranicznej rządu Stanów Zjednoczonych. Analiza immanentnego zła amerykańskiego systemu politycznego w wielu przypadkach zawiera trafne oceny jego przejawów, jednak ograniczenia światopoglądowe krytyków zawiodą radykalnie przy próbach wskazania dróg przewyciężenia obecnego kryzysu i rażą swoją utopijnością. Większe zainteresowanie budzi podjęta przez Reschera ciekawa próba skonstruowania kryteriów selekcji pacjentów.

Zbigniew Zwoliński