

KRYZYS WE WSPÓŁCZESNEJ METAETYCE

W. D. Hudson. *Moral Philosophy*. Anchor Books. New York ss. 370.

Tytuł książki W. D. Hudsona może być mylący. Autor bynajmniej nie próbuje dać w miarę kompletnego rejestru wybitniejszych współczesnych moralistów i ich koncepcji. Hudson przez współczesną filozofię moralną rozumie jedynie toczący się na terenie anglosaskim od lat siedemdziesięciu spór metaetyczny. Z właściwą wielu analitykom „anglosaską zarozumiałością” wyklucza on z zakresu współczesnej filozofii moralnej nie tylko współczesnych etyków nie zajmujących się zagadnieniami metaetycznymi, ale i tych, którzy rozważają tę problematykę w innym języku, niż angielski. Warto przy tej okazji przypomnieć, że ciekawe propozycje metaetyczne sformułowali m. in. polscy filozofowie, głównie M. Ossowska, T. Czeżowski, T. Kotarbiński. Warto to uczynić tym bardziej, że i w polskiej literaturze zaczyna się przyjmować to dość dowolne i mylące zawężenie terminu „współczesna filozofia moralna”; taki „tytuł” można znaleźć na opasce zdobiącej 11 numer „Etyki”, zawierający, bardzo ciekawe zresztą, wypowiedzi autorów zagranicznych (głównie z kręgu języka angielskiego), zajmujących się metaetyką.

Omawiana tu książka nie jest jedyną próbą krytycznej prezentacji głównych stanowisk w metaetyce i prób przewyciężenia pogłębiającego się impasu¹. Z kilku względów jednak próba Hudsona zasługuje na uwagę. Zwykle tego rodzaju podsumowania poprzedzone są wstępnymi uwagami, których celem jest wyjaśnienie, co jest przedmiotem metaetyki i czym się ona różni od etyki (lub — jak woli Hudson — czym zajmuje się filozof moralny, a czym moralista)². Różnicę tę najlepiej pokazać na przykładzie konkretnego sporu moralnego. Moralista jest zaangażowany w ten spór: broni pewnego stanowiska i próbuje je uzasadnić. Metaetyka zaś interesuje struktura i specyfika samego sporu moralnego oraz znaczenie użytych w nim terminów charakterystycznych dla dziedziny moralności. Hudson uważa przy

¹ Por. — dla przykładu — z ostatnich lat: T. E. Hill. *Contemporary Ethical Theories*. New York 1960; M. Warnock. *Ethics since 1900*. Oxford 1960; P. Taylor [ed.]. *The Moral Judgment*. Prentice Hall 1963; P. Foot (ed.). *Theories of Ethics*. Wyd. 3. Oxford 1970.

² Hudson nie zajmuje się różnicą między przeciętnym uczestnikiem sporu moralnego a etykiem. Zwykle widzi się ją w stopniu usystematyzowania i uzasadnienia ocen moralnych. Por. Taylor, jw. s. 12.

tym, że związek między stanowiskiem metaetycznym a etycznym jest psychologiczny, a nie logiczny. Metaetyk powinien znać dyskurs moralny, stanowiący bazę jego rozważań, zaś refleksja metaetyczna może (choć nie musi) ułatwić filozofowi sprecyzowanie i uzasadnienie własnych poglądów moralnych. Ale, zdaniem naszego autora, przyjęcie określonego stanowiska metaetycznego nie pociąga logicznie żadnego stanowiska w etyce, ani vice versa³.

Po wstępnym rozdziale, zawierającym charakterystkę metaetyki, Hudson poświęca następną partię książki teoriom znaczenia i ich związkom ze stanowiskami w metaetyce. Wprowadzenie takiego rozdziału stanowi cenną nowość w porównaniu z innymi podsumowaniami dyskusji metaetycznej. Odpowiadając na pytanie: co to znaczy „dobry”?, nie tylko charakteryzujemy ten orzecznik, ale w określony sposób rozumiemy funkcję znaczenia jakichkolwiek wyrażań. Moore, Ayer, Stevenson prezentując swe stanowiska metaetyczne nie zajmowali się wprawdzie kwestią znaczenia, ale faktycznie opowiadali się za różnymi teoriami znaczenia (referencjalną, weryfikacyjną, psychologiczną) i wszelkie zarzuty skierowane pod adresem tych teorii odnoszą się też do zależnych od nich stanowisk metaetycznych. Problematyka teorii znaczenia jest zbyt złożona i bogata, by móc ją tu, nawet pobieżnie, zreferować. Można tylko zaznaczyć, że oprócz wymienionych trzech, Hudson omawia czwartą teorię znaczenia, której podstawy dały późniejsze prace L. Wittgensteina i J. L. Austina. Według tej teorii język pełni wiele funkcji i nieuprawnione jest redukcjonowanie ich do jednej lub kilku dowolnie wybranych. Hudson tej koncepcji nie krytykuje, zaznacza jedynie, że współczesne stanowiska metaetyczne (preskrytywizm i deskrytywizm) na niej się opierają.

Rozdział trzeci jest poświęcony krytyce naturalizmu oraz prezentacji i krytyce intuicjonizmu Moore'a, Pricharda i Rossa, zaś czwarty przedstawieniu i krytyce emotywizmu, głównie w wersji Stevensona. Stanowiska te były wprawdzie prezentowane i krytykowane w polskiej literaturze⁴, nie sposób jednak zrozumieć współczesnych stanowisk bez, skrótownego chociaż, przedstawienia wcześniejszych koncepcji.

Naturaliści wszelkiego autoramentu (hedoniści, utylitaryści, ewolucjoniści, eudajmoniści itp.) utożsamiali dobro moralne z którąś z cech naturalnych (przyjemnością, korzyścią, postępem, szczęściem itp.). G. E. Moore zwrócił uwagę, że gdyby „dobry” znaczył tyle, co np. „przyjemny”, wówczas pytanie: czy każdy czyn przyjemny jest dobry?, należałoby uznać za równoznaczne pseudopytaniu: Czy każdy czyn przyjemny jest przyjemny? Jeśli intencją naturalistów nie było stawianie i rozstrzyganie tego rodzaju „kwestii”, jeśli próbowali uzasadniać tezę głoszącą, że np. dobro utożsamia się z przyjemnością, to chcieli oni powiedzieć coś więcej, niż to, co zawiera się w tautologii „przyjemność utożsamia się z przyjemnością”. Tautologii nie trzeba uzasadniać, ale też nie poszerzają one naszej wiedzy o przedmiocie. Naturaliści chcieli raczej coś nowego orzec o tym, co moralnie dobre, a nie jedynie zdefiniować samo dobro. Skoro tak — konkluduje Moore — to należy uznać, iż termin „dobry” oznacza prostą, niesprowadzalną do innych cechę. Cecha ta nie jest dostrzegalna zmysłami (i w tym sensie jest nienaturalna), lecz szczególną intuicją dobra — stąd nazwa kierunku: intuicjonizm.

Krytyka naturalizmu okazała się trwalsza niż kontrpropozycja intuicjonistów, na której mankamenty rychło wskazano. Pomijając trudności referencjalnej teorii znaczenia, na której się intuicjonizm opiera, nasuwa się kilka wątpliwości. Sami intuicjoniści nie są zgodni co do tego, czego intuicja moralna dotyczy (dobra?, obowiązku?, obu na raz?). Nie mamy podobnych wątpliwości odnośnie do innych władz poznawczych. Nadto: skoro cecha bycia dobrym jest prosta i różna od innych cech, to dlaczego uzasadniamy naszą ocenę moralną odwołując się do cech empirycznych („Pan Kowalski jest dobry, ponieważ dba o swe dzieci”)? Dlaczego bezsensowne jest twierdzenie, że dwa czyny są ze sobą identyczne pod każdym względem wyjąwszy to, iż jeden jest dobry, a drugi zły? Zwrócono wreszcie uwagę na to, że

³ Por. w tej sprawie artykuły zamieszczone w 11 numerze „Etyki”: M. Singer. *Metaetyka a istota etyki*; H. Albert. *Problem neutralności metaetyki*; J. Ladd. *Współzależność analizy etycznej i etyki* — a także artykuły: M. Fritzhand. *Pierwsze wiadomości o metaetyce*. „Człowiek i światopogląd” 1973 nr 5 s. 150-171; T. Styczeń. „Metaetyka” — nowa rzecz, czy nowe słowo?. „Zeszyty Naukowe KUL” 1969 nr 2 s. 35-42.

⁴ M. Fritzhand. *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*. Warszawa 1970 — oraz tegoż autora: *Podstawowe zagadnienia metaetyki*. W: *Etyka*. Praca zbiorowa pod red. H. Jankowskiego. Warszawa 1973 s. 367-418; T. Styczeń. *Spór o naukowość etyki*. „Więź” 1967 nr 9 s. 15-33.

ocena moralna ma na celu nie tylko opisanie przedmiotu, ale wyrażenie swej postawy wobec niego, gotowości określonego działania i obowiązku takiego działania.

Niektórzy krytycy, kładąc silny nacisk na ten dynamiczny charakter moralności, uważali, że jedyną (A. J. Ayer) lub podstawową (Ch. Stevenson) funkcją i znaczeniem ocen moralnych jest właśnie wyrażanie emocjonalnej postawy wobec przedmiotu i ewentualnie próba nakłonienia rozmówcy przy pomocy emocjonalnie zabarwionych słów do przyjęcia podobnej postawy. Zdaniem Ayera, Stevensona i innych emotywistów postawy moralne, w odróżnieniu od racjonalnych przekonań, dyktowane są motywami psychicznymi, nie podlegają racjonalnej weryfikacji. Zarzuty, które wkrótce wysunięto przeciw emotywizmowi, można streścić w trzech punktach:

1. Emotywiści, mniemając, że znaczenie ocen moralnych polega na ich zdolności do wywoływania określonych postaw emocjonalnych, zbyt pochopnie utożsamili prawa, którymi rządzi się język, z porządkiem psychicznym przyczyn i skutków. Identycznie brzmiące zdanie może w zależności od okoliczności wyrażać lub wywoływać różne postawy, zachowując to samo znaczenie. Wszak żądając uzasadnienia czyjejś oceny dla jej pełniejszego zrozumienia pytam o racje tej oceny, nie zaś o powody, dla których została wypowiedziana.

2. Według emotywistów ten argument jest dobry w dyskusji moralnej, który skłoni rozmówcę do zajęcia postawy podobnej do mojej. Tymczasem bywa nierzadko, iż „przekonujące” okazują się argumenty niewłaściwe (demagogia, siła, przekupstwo), zaś właściwe — często w przekonaniu obu dyskutantów! — argumenty nie zmieniają postawy rozmówcy.

3. Wysuwany bywa także zarzut szkodliwości moralnej emotywizmu. Co prawda nie jest tak, by konsekwencją emotywizmu był relatywizm moralny, ale uznanie zasadniczej irracjonalności postaw i sporów moralnych nie pozwala powiedzieć na przykład o tych, którzy powszechnie uważani są za zbrodniarzy, nic ponad to, iż różni się w postawach.

I tu właśnie zaczął się istotny kryzys sporu. Żadna z dotąd omawianych teorii nie da się utrzymać w proponowanej postaci, jakiegokolwiek czwarte wyjście wydało się natomiast uczestnikom dyskusji niemożliwe. Po krytyce emotywizmu rozważania analityków poszły w dwóch kierunkach: jedni próbują udoskonalić emotywizm, drudzy — naturalizm. Rzecz ciekawa: stosunkowo najmniej jest prób rekonstrukcji intuicjonizmu. Kolejno dwa rozdziały poświęca więc Hudson krytycznej prezentacji tych dwu tendencji, których przedstawiciele nazywa odpowiednio preskryptywistami i deskryptywistami.

Preskryptywiści próbują uniknąć zarzutów, z jakimi spotkał się emotywizm, ale pragną zachować ten sam kierunek rozważań: określenie specyfiki oceny moralnej przez analizę jej formy. Głównym przedstawicielem tej tendencji jest R. M. Hare. Skoro Stevenson popełnił błąd utożsamiając znaczenie terminu z jego siłą perswazyjną, Hare uznał, że należy w analizie wypowiedzi moralnej odróżnić te dwie rzeczy. Jego zdaniem sądy moralne charakteryzują się tym, że: (a) stanowią rodzaj sądów preskryptywnych (prescriptive judgment), w pewnym sensie „pochodnych” (supervenient) względem cech naturalnych; (b) różnią się od innych nakazów tym, że są „uogólnialne” (universalizable); (c) istnieje możliwość ich racjonalnego uzasadniania, przy czym jednak co najmniej jedna przesłanka musi mieć również charakter preskryptywny.

Hare opisuje szczegółowo strukturę wyrażen moralnych; prezentacja i krytyka tych rozważań byłaby jednak dość długa i uciążliwa, a w dodatku odnosząca się w pewnej mierze tylko do języka angielskiego, niekoniecznie każdego innego. Jedną wszakże refleksją nasuwa się niezależnie od tego, czy interpretacja formy dyskursu moralnego przedstawiona przez Hare'a jest trafna i wyczerpująca, czy nie. Otóż takie same cechy „pochodności” i „uniwersalności” mają oceny potocznie uważane za słuszne, jak i uznawane za niesłuszne; oceny będące wyrazem egoizmu spełniają wymogi wymienione przez Hare'a w tej samej mierze, co oceny uzasadniane miłością bliźniego. Charakterystyka jego nie dopuszcza bowiem ostatecznie racjonalnego uzasadnienia ocen moralnych. Skoro sądy preskryptywne opierać się muszą m. in. na sądach tego samego typu (vide — [c]), u podstaw musi tkwić nieudowodnialna, nieuzasadnialna racjonalnie zasada moralna. Hare nie odszedł więc zbyt daleko od Stevensona i jego koncepcja zawiera ten sam błąd, co koncepcja emotywistów; nie jest brany pod uwagę fakt, że w potocznym dyskursie moralnym, z którego analitycy zobowiązali się zdać sprawę, oceny moralne są racjonalnie uzasadnialne, a spory mają sens.

Trzeci z wymienionych wyżej zarzutów przeciw emotywizmowi jest czymś wię-

cej niż wyrazem niepokoju ludzi obawiających się szkodliwych w praktyce skutków rozpowszechniania takiej teorii. Skoro potocznie sądy moralne uważane są za niedowolne, to analiza dopuszczająca różną treść tego, co moralnie dobre, zależną od wyboru podmiotu, nie zdaje prawidłowo sprawy z potocznych intuicji językowych. Można z powodzeniem zastosować wobec koncepcji Hare'a „test otwartego pytania” Moore'a: Czy każda cecha przedmiotu (np. czynu), która jest pochodna względem cech naturalnych, ma charakter preskryptywny i jest uogólnialna — jest dobra? Odpowiedź nie tylko nie jest oczywiście twierdząca, ale jest oczywiście przecząca.

Z tych głównie względów wielu współczesnych filozofów próbuje „zrehabilitować” naturalizm, szukając związku między dobrem moralnym a ludzkimi dążeniami. Tym próbom poświęca uwagę Hudson w kolejnym, szóstym rozdziale swej książki. Twardym orzechem dla neonaturalistów jest jednak nie tylko krytyka Moore'a, ale wyrażona znacznie wcześniej, bo w 1740 r. opinia D. Hume'a o niemożliwości wyciągnięcia normatywnych wniosków z opisowych przesłanek. Naturaliści zaś notorycznie z faktu, że coś jest powszechnie pożądanym, wyciągali wniosek, że to coś należy pożądać. Neonaturaliści, zwani przez Hudsona deskryptywistami, usiłują zakwestionować zasadność rozumowania Hume'a. Nie stanowią oni zwartej szkoły, dwóch jednak też wszyscy deskryptywiści starają się bronić: (a) że nie zawsze da się oddzielić znaczenie deskryptywne i oceniające w sądzie moralnym; (b) że kryteria słuszności sądu moralnego nie są w ostatecznej instancji dowolne, nieracjonalne.

Niektórzy przedstawiciele tego kierunku próbują utożsamiać znaczeniowo „chcę” i „powinienem” (D. H. Monro, M. Zimmerman), inni uważają dążenia („wants”) za dostateczne uzasadnienie powinności (P. Foot). Przy bliższej analizie okazuje się jednak, że albo podpadają oni pod krytykę Hume'a i Moore'a, albo używają terminu „chcieć” w znaczeniu oceniającym, przestając tym samym bronić naturalizmu. Hudson nie rozstrzyga sporu deskryptywistów z preskryptywistami, choć sympatyzuje raczej z tymi ostatnimi. Świadomy jest jednak wspomnianej „treściowej luki” w systemie Hare'a i próbuje godzić oba stanowiska. Pokazuje więc, że w „ramy” teorii Hare'a znakomicie „wchodzi” utylitaryzm. Sęk w tym, że bynajmniej nie tylko on jeden tam pasuje i że to „wejście” połączone jest z ryzykiem poddania z powrotem kryterium słuszności wolnemu wyborowi podmiotu moralności. W gruncie rzeczy więc „nowe” tendencje w metaetyce nie wychodzą poza klasyczne stanowiska naturalizmu i emotywizmu; postęp da się zauważyć raczej w coraz precyzyjniejszej krytyce stanowisk przeciwnych niż w pozytywnych kontrpropozycjach.

Tak neonaturaliści, jak „neomotywiści” zarzucają sobie wzajemnie niewierność wobec intuicji potocznych, związanych ze znaczeniem dobra moralnego. Obserwując tę polemikę trudno oprzeć się wrażeniu, że jej uczestnicy zabrnęli w ślepią uliczkę. Po pierwsze dlatego, że nie zawsze da się ten argument stosować z równym powodzeniem; to, co dla innych jest dziwne, dla innych naturalne. W rezultacie bywa, że o uznaniu niektórych też decyduje nie potoczne (tj. w zasadzie powszechne), lecz czyjeś subiektywne wyczucie językowe. Po drugie zaś — i ważniejsze: analitycy nie chcą być leksykografami, lecz usiłują zbudować spójną teorię w oparciu o intuicje potoczne. Język potoczny może jednak być — i faktycznie bywa — niekonsekwentny. Wówczas analitycy proponują definicję regulującą w nadziei, że pozostają wierni intuicji bardziej podstawowej, istotnej. W ten sposób narażają się na zarzut dowolnej reinterpretacji znaczeń i nie sposób obronić się przed tym zarzutem odwołując się znów do nie zawsze konsekwentnego języka potocznego. Książka Hudsona, w której autor bardzo rzetelnie i drobiazgowo stara się przedstawić stanowiska i spory analityków, wyraźnie ukazuje granice i mankamenty takiego filozofowania.

Hudson jakby zdawał sobie sprawę z beznadziejności kontynuowania dociekań na dotychczasowej drodze analizy języka dyskursu moralnego i pod koniec swej książki podejmuje zagadnienia antropologiczne. Odchodząc nieco od rozważań czysto lingwistycznych analizuje w ostatnim paragrafie VI rozdziału potrzeby, naturę człowieka, pyta czy i na ile moralność jest rzeczywistością istotnie ludzką. Uznaje bowiem, iż usprawiedliwienia ocen moralnych dokonuje się nader często przez odwołanie się do pewnej antropologii ujawniającej dynamizm bytu ludzkiego. Autor podkreśla przy tym, że nie każdy sposób aktualizowania tego dynamizmu jest zgodny z rozwojem człowieka (s. 327 n.). „Rozwój człowieka”, „wartość człowieczeństwa” (s. 281), podkreślanie różnicy między człowiekiem a rzeczą mają przy tym charakter bardziej lub mniej jawnie normatywny, lecz autor rezygnuje z bliższej

analizy swych antropologicznych tez traktując ten paragraf jako szkic, ukazanie możliwości konstruktywnej kontynuacji metaetycznych sporów, nie zaś jako ich definitywne rozstrzygnięcie. Jedynie problematyce wolności woli poświęca Hudson więcej miejsca w ostatnim rozdziale książki. Autor krytykuje skrajną i umiarkowaną wersję determinizmu, starając się ukazać specyfikę działania ludzkiego w stosunku do mechanizmu zdarzeń w świecie rzeczy. Hudsonowi nie udało się jednak wykazać bezzasadności hipotezy deterministycznej; pokazał on jedynie, że — po pierwsze — praktycznie niemożliwa jest znajomość wszystkich determinantów ludzkiego czynu (ponieważ znajomość tych determinantów też jest determinantem nie uwzględnionym w dotychczasowym „rachunku”), po drugie zaś — że faktycznie postępujemy tak, jak byśmy byli wolni.

Książka Hudsona jest więc ciekawa nie tylko dlatego, że klarownie prezentuje dawne i obecne spory metaetyczne, ale także dlatego, iż pokazuje konieczność pogłębienia dotychczasowych analiz o problematykę antropologiczną. Pośrednio zaś ukazuje konieczność wyjścia poza właściwą metaetykom z kręgu anglosaskiego metodę rozważań.

Andrzej Szostek