

Gertrude E. M. ANSCOMBE

NOWOŻYTNA FILOZOFIA MORALNOŚCI*

Czyż nie jest jasne, że istnieje wiele pojęć wymagających przebadania po prostu jako część filozofii psychologii, oraz że zachodzi – zalecana przeze mnie – potrzeba całkowitego usunięcia etyki z naszych umysłów? Chodzi mianowicie w pierwszym rzędzie o takie pojęcia, jak: „działanie”, „intencja”, „przyjemność” czy „chcenie”. Jeśli zaczniemy od tych pojęć, prawdopodobnie ujawni się ich jeszcze więcej. Dopiero po ich przebadaniu będzie możliwe przejście do rozważenia pojęcia cnoty – i dopiero w tym miejscu, jak sądzę, zaczniemy pewnego rodzaju studium etyczne.

Rozpocznę od sformułowania trzech tez, które przedstawiam w tym artykule. Pierwsza z nich głosi, że uprawianie filozofii moralności nie jest dla nas aktualnie rzeczą korzystną; powinno ono zostać odłożone do czasu, aż wejdziemy w posiadanie adekwatnej filozofii psychologii, której brak wyraźnie rzuca się w oczy. Druga z moich tez głosi, że pojęcia zobowiązania i obowiązku – to znaczy m o r a l n e g o zobowiązania i m o r a l n e g o obowiązku – jak również moralnej słuszności i niesłuszności oraz słowo „powinien” w moralnym sensie, powinny być porzucone, o ile jest to psychologicznie możliwe, a to z tego względu, że są one przeżytkami wcześniejszej koncepcji etyki – koncepcji, która zasadniczo nie przetrwała, a bez której pojęcia te są szkodliwe. Trzecia z moich tez głosi, że różnice pomiędzy znanymi angielskimi filozofami moralności poczynawszy od Henry’ego Sidgwicka aż do dziś mają małe znaczenie.

Każdego, kto czytał *Etykę* Arystotelesa i zarazem zna nowożytną filozofię moralności, muszą uderzyć wielkie różnice pomiędzy nimi. Pojęcia kluczowe dla autorów nowożytnych wydają się nie występować u Arystotelesa, bądź w najlepszym razie są ukryte czy też znajdują się na dalekim planie. Sam termin „moralny”, który wywodzi się właśnie od Arystotelesa, w swym nowoczesnym znaczeniu nie wydaje się pasować do etyki Arystotelesowskiej. Wyróżniał on bowiem cnoty moralne i intelektualne. Czy choćby niektóre spośród cnot zwanych przezeń „intelektualnymi” mają coś, co m y nazwalibyśmy aspektem „moralnym”? Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że tak; kryterium byłoby tu to, że błąd w zakresie cnoty „intelektualnej” – takiej jak umiejętność wydania trafnego osądu przy obliczaniu, jak dokonać czegoś użytecznego, powiedzmy w zarządzaniu wspólnotą polityczną – może być godny nagany.

* Wykład przedstawiony na spotkaniu Voltaire Society w Oksfordzie. Niniejszy tekst, pod tytułem *Modern Moral Philosophy*, ukazał się po raz pierwszy w czasopiśmie „Philosophy” 33(1958), nr 124, s. 1-19. © Copyright Cambridge University Press.

Można by jednak zapytać, czy j a k i k o l w i e k błąd nie może stać się przedmiotem nagany czy wyrzutu. Przecież każdą krytykę, choćby dotyczyła wykonania jakiegoś produktu czy projektu urządzenia, można określić mianem nagany czy wyrzutu. W związku z tym chcielibyśmy użyć znów słowa „moralny”: czasem błąd może być godny nagany moralnej, a czasem nie. Czy jednak Arystoteles posiadał tę ideę nagany moralnej, w opozycji do jakiegokolwiek innej? Jeśli tak, to dlaczego nie jest ona bardziej centralna? Istnieją pomyłki – powiada – które są przyczynami nie tyle niedobrowolnych działań, ile raczej łotrostwa, i za które można kogoś winić. Czy oznacza to, że istnieje moralne zobowiązanie do nieczynienia pewnych intelektualnych pomyłek? Dlaczego nie omawia on zobowiązań w ogólności, a tego w szczególności? Jeśli ktoś ogłasza, że przyjmuje stanowisko Arystotelesa, a zgodnie z nowożytną modą mówi o „moralnym” tym a tym, musi być nader niewrażliwy, jeśli ustawicznie nie czuje się jak ktoś, komu szczęki „wyszły z zawiasów”: zęby nie składają się w poprawny zgryz.

Nie możemy zatem poszukiwać u Arystotelesa jakichkolwiek wyjaśnień nowożytnych sposobów mówienia o „moralnej” dobroci czy zobowiązaniu. Wszyscy zaś najlepiej znani autorzy nowożytni, od Josepha Butlera do Johna Stuarta Milla, w mojej ocenie wydają się obciążeni wadami, które czynią płonną nadzieję, że to oni rzucą na te kwestie jakieś światło. Sformułuję te zarzuty w sposób na tyle krótki, na ile pozwala ich charakter.

Butler wynosi pod niebiosa sumienie, jednak wydaje się nie mieć pojęcia o tym, że może ono nakazywać człowiekowi czynienie najnikczemniejszych rzeczy.

David Hume definiuje „prawdę” w taki sposób, aby wykluczyć sądy etyczne z jej zakresu, i ogłasza, że udowodnił, iż są z niego wykluczone. Operuje też takim rozumieniem „namiętności”, że posiadanie pewnego celu jest posiadaniem namiętności. Jego zarzut dotyczący przejścia od „jest” do „powinien” można by równie dobrze zastosować do przejścia od „jest” do „jest winny” (komuś coś) czy od „jest” do „potrzebuje”. (Jednakże w związku z sytuacją historyczną ma tu trochę racji – wróć do tego).

Immanuel Kant wprowadza ideę „prawodawstwa”, która jest zupełnie absurdalna: to tak, jak gdyby dziś, w czasach, gdy większość głosów cieszy się wielkim poważaniem, ktoś nazwał każdą refleksyjną decyzję ludzką „głosowaniem dającym większość” – która, nawiasem mówiąc, pod względem proporcji jest przytłaczająca, jako że zawsze jest to większość 1 do 0. Pojęcie prawodawstwa zakłada istnienie wyższej władzy prawodawcy. Własne rygorystyczne przekonania Kanta w odniesieniu do kłamstwa były tak mocne, że nigdy nie przyszło mu do głowy, iż kłamstwo można opisać w zupełnie inny sposób (np. jako „kłamstwo w takich a takich okolicznościach”). Jego reguła dotycząca uniwersalizowanych maksym jest bezużyteczna bez dodatkowych

zastrzeżeń co do tego, co może zostać uznane za relewantny opis działania w odniesieniu do maksymy go dotyczącej.

Jeremy Bentham i John Mill nie zauważyli trudności związanych z pojęciem przyjemności. Zwykło się uważać, że popełnili oni błąd zwany „błędem naturalistycznym”, jednak zarzut ten nie wywiera na mnie większego wrażenia, jako że nie uważam jego ujęć za spójne. Inny zarzut, dotyczący pojęcia przyjemności, wydaje mi się jednak druzgocący już w punkcie wyjścia. Autorzy starożytni uważali pojęcie przyjemności za kłopotliwe. Doprowadziło ono Arystotelesa do jawnej paplaniny dotyczącej rumieńca na policzkach młodzieży, ponieważ próbował on – z pewnych względów – uczynić je zarówno identycznym, jak i różnym od pojęcia przyjemnej czynności; natomiast pokolenia nowożytnych autorów uważały to pojęcie za zupełnie nieszkodliwe, a swą aurę problematyczności odzyskało ono dopiero rok czy dwa lata temu¹, gdy napisał o nim Gilbert Ryle. Powód jest prosty: od czasów Johna Locke’a przyjemność była uważana za pewnego rodzaju impresję wewnętrzną. Jeśli jednak jest to poprawne ujęcie, co najmniej powierzchowne staje się czynienie przyjemności celem działań. Parafrazując wypowiedź Wittgensteina dotyczącą znaczenia, można by powiedzieć: „Przyjemność nie może być impresją wewnętrzną, bo żadna wewnętrzna impresja nie może mieć takich konsekwencji jak przyjemność”.

Mill, podobnie jak Kant, nie widzi, że aby jego teoria mogła mieć jakąś konkretną treść, trzeba koniecznie wprowadzić dodatkowe zastrzeżenia dotyczące opisów danych działań. Nie przeszło mu przez myśl, że akty kradzieży czy morderstwa mogą być opisane w inny sposób. Twierdzi, że gdy dane działanie jest takiego rodzaju, że podpada pod jakąś zasadę ugruntowaną w użyteczności, trzeba je tak ujmować [jak dyktuje owa zasada – M. R.]; gdy zaś nie podpada pod żadną bądź podpada pod kilka, a poszczególne zasady sugerują odmienne poglądy na dane działanie, tym, co należy zrobić, jest dokonanie rachunku poszczególnych konsekwencji. Jednak – najkrócej rzecz ujmując – jeśli dane działanie podpada pod jakąś zasadę opartą na użyteczności, to właściwie każde działanie może zostać opisane w taki sposób, aby podpadać pod wiele innych takich zasad.

Powrócę teraz do Hume’a. Wspomniane przeze mnie cechy jego filozofii (jak również inne, tu nie wymienione) skłaniają mnie do wniosku, że był tylko sofistą – wprawdzie błyskotliwym, ale jednak tylko sofistą; jego zaś wywody z pewnością są sofistyczne. Muszę jednak przyznać, że ten osąd należy uzupełnić odnotowaniem specyfiki filozofowania Hume’a: jakkolwiek dochodzi on do swych wniosków – w których, nawiasem mówiąc, jest najwyraźniej zakochany – za pomocą sofistycznych metod, jego rozważania stale zwracają uwagę na istnienie bardzo głębokich i ważnych problemów. Często zdarza się, że obna-

¹ Niniejszy tekst został wydany w roku 1958, chodzi zatem o lata bezpośrednio poprzedzające tę datę. Autorka prawdopodobnie nawiązuje do książki Ryle’a *Dilemmas: The Tarner Lectures 1953* (Cambridge University Press, Cambridge 1954) – przyp. M. R.

zając sofistyczne wybiegi, dostrzega się kwestie, które domagają się wnikliwego zbadania: w świetle twierdzeń Hume'a to, co oczywiste, okazuje się wymagać dociekań. Pod tym względem jest on niepodobny do, powiedzmy, Butlera. To, że sumienie może dyktować nikczemne działania, było rzeczą doskonale znaną; fakt, że Butler w swych pismach to zignorował, nie dostarcza nam żadnego nowego tematu do dyskusji. Zupełnie inaczej jest z Hume'em; stąd, mimo swej sofistyki, jest on głębokim i wielkim filozofem. Przyjrzyjmy się temu na przykładzie.

Wyobraźmy sobie, że mówię sklepikarzowi: „Prawda polega bądź na relacjach pomiędzy ideami, takich jak ta, że dwadzieścia szylingów jest równe jednemu funtowi, bądź na kwestiach faktualnych, jak ta, że zamówiłam ziemniaki, a Pan je sprowadził i wystawił mi rachunek. Nie stosuje się zatem do takich sądów jak ten, że jestem Panu winna tyle a tyle pieniędzy”.

Jeśli dokonamy takiego porównania, wychodzi na jaw, że relacja pomiędzy wspomnianymi faktami a opisem „X jest winien Y tyle pieniędzy” jest nader interesująca; określe ją mianem relacji bycia „surowym relatywnie do” tego opisu. Co więcej, „surowe” fakty tu wspomniane same posiadają pewne opisy relatywnie do tego, które i n n e fakty są „surowe” – i tak na przykład: dowiódł ziemniaki do mojego domu – oraz: zostawił je w tym miejscu, są surowymi faktami relatywnie do: „zaopatrzył mnie w ziemniaki”. Fakt zaś, że X jest winny Y pieniądze, jest z kolei „surowy” relatywnie do innych opisów – na przykład: „X jest wypłacalny”. Relacja „relatywnej surowości” jest zaś skomplikowana. Wystarczy wspomnieć tylko o paru przypadkach: jeśli x, y, z stanowią zbiór surowych faktów relatywnie do opisu A, wówczas x, y, z zachodzą, gdy zachodzi A; jednak zachodzenie danego faktu z tego zbioru nie pociąga za sobą zachodzenia A, gdyż wyjątkowe okoliczności zawsze mogą coś zmienić; a to, jakie są owe wyjątkowe okoliczności relatywnie do A, można objaśnić, jedynie podając kilka zróżnicowanych przykładów, nie da się natomiast podać żadnego adekwatnego wyjaśnienia teoretycznego, gdyż zawsze można sobie wyobrazić kolejny specyficzny kontekst, którego uwzględnienie wymusza przeinterpretowanie wcześniejszych okoliczności. Poza tym, jakkolwiek w normalnych okolicznościach x, y, z są podstawą dla A, nie oznacza to, że A po prostu sprowadza się do x, y, z; i jest rzeczą bardzo możliwą, że istnieje instytucjonalny kontekst nadający sens opisowi A, a sama instytucja oczywiście nie stanowi opisu A (np. stwierdzenie, że daję komuś szylinga nie jest opisem instytucji pieniądza ani też waluty danego kraju). W ten sposób, jakkolwiek byłoby czymś absurdalnym udawać, że nie ma czegoś takiego, jak przejście od „jest” do „jest winny (komuś coś)”, charakter tego przejścia jest raczej interesujący, co wychodzi na jaw dzięki refleksji nad argumentami Hume'a².

² Dwa powyższe akapity są streszczeniem mojego artykułu *On Brute Facts* [„Analysis”, t. 18 (1958), nr 3, s. 69-72 – M. R.].

To, że jestem winna sklepikarzowi taką a taką sumę, będzie jednym ze zbioru faktów, które są „surowe” w relacji do opisu: „Jestem osobą uchylającą się od płacenia rachunków”. „Niepłacenie rachunków” jest oczywiście odmianą „nieuczciwości” czy też „niesprawiedliwości”. (Naturalnie to rozważanie nie będzie miało żadnego znaczenia dla moich działań, o ile nie będę chciała popełnić niesprawiedliwego czynu bądź będę chciała go uniknąć).

Jak dotąd, pomimo całego ich obciążenia, ujmuję pojęcia niepłacenia rachunków, niesprawiedliwości i nieuczciwości w sposób czysto „faktualny”. To, że można czegoś takiego dokonać w odniesieniu do „niepłacenia rachunków”, jest zupełnie oczywiste. Nie mam wprawdzie pojęcia, jak zdefiniować „sprawiedliwość”, poza tym, że odnosi się ona do sfery działań pozostających w relacji do innych osób; jednak jej przeciwieństwo, „niesprawiedliwość”, można na użytek wywodu określić jako nazwę rodzajową obejmującą różne gatunki, takie, jak na przykład „niepłacenie rachunków”, „kradzież” (która jest czymś relatywnym do jakichkolwiek istniejących instytucji własności), „oszczerstwo”, „cudzołóstwo” czy „karanie niewinnych”.

W ramach współczesnej filozofii wymaga się wyjaśnienia, w jaki sposób człowiek niesprawiedliwy jest zarazem złym człowiekiem czy też niesprawiedliwe działanie – złym czynem. Podanie takiego wyjaśnienia należy do etyki, nie można jednak nawet przystąpić do wykonywania tego zadania, póki nie posiada się solidnej filozofii psychologii. Dowód bowiem, że człowiek niesprawiedliwy jest złym człowiekiem, wymaga pozytywnego ujęcia sprawiedliwości jako „cnoty”. Ta jednak część przedmiotu etyki pozostaje całkowicie dla nas niedostępna, póki nie posiadamy ujęcia tego, jakiego rodzaju własnością jest cnota – co nie jest problemem etyki, lecz analizy pojęciowej – i jaka jest jej relacja do działań, w których się przejawia – a jest to kwestia, której Arystoteles nie zdołał skutecznie objaśnić. Aby tego dokonać, z pewnością potrzebujemy przynajmniej ujęcia tego, czym w ogóle jest działanie ludzkie i jak jego opisy jako „robienia tego a tego” są zależne od jego motywów oraz intencji; a tu konieczne jest ujęcie tego typu pojęć.

Terminy „powinien” czy „potrzebuje” odnoszą się do tego, co dobre i złe: na przykład maszyna potrzebuje oleju czy też powinna być naoliwiona, ponieważ praca bez oleju jest dla niej zła czy też źle pracuje ona bez oleju. Oczywiście zgodnie z tą koncepcją termin „powinien” nie jest używany w specyficznym, „moralnym” sensie, gdy ktoś mówi, że nie powinno się nie płacić rachunków. (W Arystotelesowskim znaczeniu słowa „moralny” (gr. *ethikos*) są one stosowane w połączeniu z moralnym przedmiotem, mianowicie w odniesieniu do ludzkich emocji oraz nietechnicznych działań). Współcześnie nabrały one jednak specjalnego, tak zwanego „moralnego” znaczenia – to jest znaczenia, w którym implikują one jakiś absolutny werdykt (jak winny-niewinny w procesie sądowym) dotyczący tego, co jest opisane w zdaniach ze słowem „powinien”, uży-

wanych w pewnego typu kontekstach: nie tylko w takich, jakie Arystoteles nazwałby moralnymi – w kontekstach emocji i działań – lecz także w takich, jakie nazwałby on „intelektualnymi”.

Potoczne – i właściwie niezbędne – terminy „powinien”, „potrzebuje”, „musi” nabrały tego specjalnego znaczenia poprzez zrównanie w danych kontekstach z „jest zobowiązany”, „wymaga się odeń, aby”, w tym sensie, w jakim można być zobligowanym do czegoś przez prawo, czy też dokonanie czegoś może być wymagane przez prawo.

Jak do tego doszło? Odpowiedź można znaleźć w dziejach: pomiędzy Arystotelesem a nami pojawiło się chrześcijaństwo wraz ze swą koncepcją etyki jako *p r a w a*³. Chrześcijaństwo bowiem wywodzi swe etyczne pojęcia z Tory. (Ktoś mógłby być skłonny sądzić, że koncepcja etyki jako prawa może powstać jedynie między ludźmi, którzy przyjmują domniemanie boskie prawo pozytywne; że tak nie jest, pokazuje przykład stoików, którzy również sądzili, że jeśli cokolwiek jest związane z ludzkim wypełnianiem cnót, zarazem jest wymagane przez boskie prawo).

W konsekwencji wielowiekowej dominacji chrześcijaństwa pojęcia bycia zobowiązanym, dozwołonym czy usprawiedliwionym-zwolnionym głęboko uwikłały się w nasz język i myśl. Greckie słowo „hamartanein”, najbardziej podatne na takie przekształcenie, nabrało znaczenia słowa „grzech”, wcześniej znacząc: „błądzić”, „chybić”, „popsuć” (jakąś sprawę). Łacińskie słowo „peccatum”, które z grubsza odpowiada słowu „hamartema”, było nawet bardziej podatne na nabranie takiego znaczenia, ponieważ było już łączone z prawniczym pojęciem „culpa”, czyli „wina”. Wszędobylski termin „niedozwolony”, który znaczy mniej więcej to samo, co nasz termin „niesłuszny” (ang. wrong), jest jasny sam przez się. Interesujące, że Arystoteles nie posiada takiego wszędobylskiego terminu. Ma on wprawdzie takie często stosowane słowo, którym określa się kogoś złego – „łotr”, „nikczemnik” – ale oczywiście człowiek nie staje się łotrem czy nikczemnikiem po popełnieniu jednego złego czynu czy nawet kilku. Posiada on też takie terminy, jak „niewdzięczny” czy „bezbożny”, oraz specyficzne terminy oznaczające brak danej cnoty, jak „niesprawiedliwy” – lecz żadnego terminu zbliżonego do słowa „niedozwolony”. Ekstensję tego terminu (tj. zakres jego aplikowania) można wskazać w terminologii Arystotelesa jedynie za pomocą dość długiego zdania: „niedozwolone” jest to, co – czy jest to myśl, emocja, na jaką wyrażamy zgodę, działanie, czy też zaniechanie w myśleniu czy działaniu – sprzeciwia się jednej z cnót, których brak pokazuje, że ktoś jest złym człowiekiem jako człowiek. To sformułowanie oddaje pojęcie koekstensywne z pojęciem „niedozwolony”.

³ Ang. law conception of ethics, co można też przełożyć jako „prawna koncepcja etyki”. Pierwszy z tych przekładów traktuję jako podstawowy, drugiego używam tylko wtedy, gdy jest to konieczne ze względów stylistycznych – przyp. M. R.

Sednem koncepcji etyki jako prawa jest teza, zgodnie z którą to, co niezbędne dla zgodności z cnotami – a w czym niedociągnięcie jest oznaką bycia złym jako człowiek (a nie jako, powiedzmy, rzemieślnik czy logik) – jest wymagane przez boskie prawo. Naturalnie nie można mieć takiej koncepcji, dopóki nie wierzy się w Boga jako prawodawcę – tak jak Żydzi, chrześcijanie i stoicy. Jeśli jednak taka koncepcja przez wieki odgrywa dominującą rolę, a następnie zostaje porzucona, naturalnym tego efektem jest to, że pojęcie zobowiązania, bycia nakazanym czy wymaganym jak gdyby przez prawo, pozostanie w użyciu, mimo iż utraciło swoje korzenie; i jeśli słowo „powinien” zostało umieszczone w pewnych kontekstach w znaczeniu „zobowiązania”, ono również będzie nadal wymawiane w tych kontekstach z pewnym specjalnym naciskiem i nastawieniem.

Sytuacja jest tu mniej więcej taka, jak gdyby na skutek wydarzeń historycznych prawo karne i sądy karne zostały zniesione i zapomniane, a pojęcie przestępstwa miało pozostać w użyciu. Filozof typu Hume’a, odkrywając tę sytuację, doszedłby zatem do wniosku, że istnieje pewne specyficzne uczucie, wyrażane przez słowo „przestępca”, które samo z siebie nadaje mu znaczenie. W analogiczny sposób sam Hume zauważył sytuację, w której dawno już porzucono wiarę w Boskie prawo – zostało ono bowiem zasadniczo porzucone wśród protestantów w czasie reformacji⁴ – a w której jednak przetrwało pojęcie zobowiązania, pojęcie powinności zaś zostało umieszczone z ową specyficzną siłą, z powodu której powiada się, że słowo to jest stosowane w „moralnym” sensie. Jeśli zatem mam rację, to interesująca sytuacja, o której mowa, polegała na przetrwaniu pewnego pojęcia poza schematem myślenia, który czynił je zrozumiałym.

Kiedy Hume wygłosił swe słynne uwagi dotyczące przejścia od „jest” do „powinien”, zebrał zatem kilka zasadniczo różnych tez. Jedną z nich próbowałam wydobyć w swych uwagach dotyczących przejścia od „jest” do „jest winny” (komuś coś) oraz relatywnej „surowości” faktów. Można by ukazać kolejną z tych tez, badając przejście od „jest” do „potrzebuje” – na przykład od opisu jakiegoś organizmu do środowiska, którego on potrzebuje. Teza, że ów organizm potrzebuje danego środowiska, nie jest równoważna tezie, że na

⁴ Nie zaprzeczyli oni istnieniu Boskiego prawa, jednak zgodnie z ich najbardziej charakterystyczną doktryną zostało ono dane nie po to, aby go przestrzegać, lecz aby pokazać, że człowiek nie jest zdolny go przestrzegać, nawet przy pomocy łaski; i odnosiło się to nie tylko do rozgałęzionych nakazów Tory, lecz także wymagań „naturalnego Boskiego prawa”. Por. w tym kontekście dekret Soboru Trydenckiego, wymierzony w nauczanie, zgodnie z którym Chrystusowi należy ufać jako pośrednikowi zbawczemu, a nie być posłusznym jako prawodawcy. (Chodzi tu o kanon 21 dekretu *De Iustificatione*, pochodzącego z roku 1547; por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 2000, s. 312-331 – przyp. M. R.)

przykład ktoś chciałby, aby zamieszkiwał on w określonym środowisku, lecz tezie, że nie będzie on mógł rozkwitnąć, dopóki się w nim nie znajdzie. Z pewnością wszystko zależy od tego, czy ktoś chce, aby on rozkwitnął! – jak powiedziałby Hume. To „wszystko zależy od tego, czy ktoś chce, aby on rozkwitnął”, sprowadza się jednak do tego, czy fakt, że organizm ten potrzebuje danego środowiska, gdyż w przeciwnym razie nie będzie mógł rozkwitnąć, ma jakikolwiek wpływ na czyjeś działania. Zauważmy, że to, czy coś „powinno” być czy też „jest potrzebne”, wydaje się posiadać wpływ na nasze działania; stąd naturalny wydaje się wniosek, że wydać sąd, iż coś „powinno być”, jest w rzeczywistości przyznaniem temu czemuś wpływu na czyjeś działanie. Żaden zaś zbiór prawd co do tego, co j e s t nie mógłby mieć logicznego wpływu na czyjeś działanie. (To nie sąd jako taki wprawia nas w ruch, lecz nasz sąd co do tego, jak osiągnąć coś czy dokonać czegoś, czego c h c e m y). Stąd m u s i być niemożliwe wywnioskowanie „potrzebuje” czy też „powinien być” z „jest”. Jednak w przypadku rośliny – dajmy na to – wnioskowanie od „jest” do „potrzebuje” z pewnością nie jest w najmniejszym stopniu wątpliwe. Jest to kwestia interesująca i warta przebadania, a w żadnym razie nie jest ona podejrzana. Warto się nią zająć z tego samego względu, co stosunkiem pomiędzy faktami surowymi całkowicie i częściowo: mianowicie podobnie jak tamta relacja, nie została ona do tej pory należycie przebadana. I podczas gdy faktycznie można skonstruować „to, czego coś potrzebuje” oraz „to, co coś posiada”, nie zmienia to w niczym faktu, że twierdzenie, iż jakiś organizm potrzebuje danego środowiska, jest w mniejszym stopniu „prawdą”.

Z pewnością w przypadku tego, czego potrzebuje jakaś roślina, sąd dotyczący danej potrzeby będzie mieć wpływ na czyjeś działanie tylko wtedy, gdy ów ktoś będzie chciał, aby ta roślina rozkwitła. Nie ma tutaj zatem żadnego koniecznego związku pomiędzy tym, czego zgodnie z danym sądem roślina „potrzebuje”, a tym, czego ktoś chce. Jednak zachodzi konieczne powiązanie pewnego rodzaju pomiędzy tym, co ktoś myśli, że potrzebuje, oraz tym, czego chce. To powiązanie jest skomplikowane: jest bowiem możliwe n i e chcieć czegoś, o czym się sądzi, że się tego potrzebuje. Jednak nie jest rzeczą możliwą nigdy nie chcieć czegoś, o czym się sądzi, że się tego potrzebuje. To jednakże nie jest fakt dotyczący znaczenia słowa „potrzebować”, lecz fenomenu c h c e n i a. W związku z tym można więc dojść do wniosku, że rozumowanie Hume’a dotyczy raczej znaczenia słowa „potrzebować” czy „być dobrym dla”.

W ten sposób widzimy już dwa problemy ukryte w uwadze dotyczącej przejścia od „jest” do „powinien”; teraz zaś, zakładając, że objaśniliśmy z jednej strony „relatywną surowość” faktów, z drugiej zaś pojęcia związane z „potrzebować” oraz „rozkwitać”, pozostaje jeszcze trzeci punkt. Ktoś bowiem – w duchu Hume’a – mógłby powiedzieć: być może dowiodłaś swej tezy w odniesieniu do przejścia od „jest” do „jest winien” (komuś coś) oraz od „jest” do

„potrzebuje”, jednak jedynie kosztem pokazania, że zdania zawierające „jest winien” oraz „potrzebuje” są rodzajem prawd, że odnoszą się do jakichś faktów. Natomiast niemożliwe pozostaje wywnioskowanie „moralnie powinien” ze zdań zawierających „jest”.

Jak sądzę, ta uwaga jest słuszna. Słowo „powinien”, stawszy się terminem obdarzonym wyłącznie siłą hipnotyczną, nie może – z uwagi na tę właśnie siłę – być wywnioskowane z czegokolwiek innego. Ktoś mógłby się w tym miejscu sprzeciwić, że można je wywnioskować z innych zdań zawierających „moralnie powinien”. To jednak nie może być prawdą. Złudzenie, że tak jest, pochodzi sąd, iż mówimy: „Wszyscy ludzie mają cechę C” i „Sokrates jest człowiekiem” implikuje „Sokrates posiada cechę C”. Jednak w tym przypadku to, co podstawiamy za „C”, jest predykatem-manekinem. Chodzi o to, że gdy za „C” podstawimy jakiś realny predykat, to wnioskowanie będzie formalnie poprawne. Potrzebny jest zatem realny predykat; nie po prostu jakiegokolwiek słowo nie zawierające żadnej zrozumiałej treści – słowo utrzymujące sugestię siły i mające potencjał wywoływania silnych efektów psychologicznych, które jednak w ogóle nie konotuje już żadnego realnego pojęcia.

Słowo to bowiem niesie ze sobą sugestię *w e r d y k t u* dotyczącego mojego działania, zależnie od tego, czy zgadza się ono czy też nie z opisem zawartym w zdaniu zawierającym „powinien”. Gdy zaś ktoś nie sądzi, że istnieje sędzia czy też prawo, pojęcie werdyktu może zachować swój psychologiczny efekt, ale nie znaczenie. Wyobraźmy sobie, że właśnie to słowo „werdykt” jest tak używane – z charakterystycznie solennym naciskiem – aby zachować jego atmosferę, lecz nie znaczenie, a ktoś mówi: „Celem wydania *w e r d y k t u* potrzeba prawa oraz sędziego”. Odpowiedź mogłaby brzmieć: „Wcale nie, gdyby bowiem istniało prawo oraz sędzia wydający werdykt, pytanie, przed jakim byśmy stali, polegałoby na tym, czy zaakceptowanie tego werdyktu jest czymś, co samo jest objęte jakimś *W e r d y k t e m*”. Jest to sytuacja analogiczna do argumentu, który tak często jest uznawany za decydujący: jeśli ktoś rzeczywiście posiada koncepcję etyki boskich praw, musi zgodzić się, że musi posiadać sąd, iż *p o w i n i e n* (w sensie moralnym) być posłuszny boskiemu prawu; jego etyka jest zatem w tej samej sytuacji, co jakakolwiek inna: posiada on jedynie „praktyczną przesłankę większą”⁵ – „Boskie prawo winno być przestrzegane” – podczas gdy ktoś inny ma inną, na przykład: „Zasada maksymalnego szczęścia winna być stosowana przy wszystkich decyzjach”.

Powinam być skłonna sądzić, że Hume i wielu współczesnych etyków oddało nam wielką przysługę, pokazując, że w pojęciu „moralnego powinien”

⁵ Jak to absurdalnie zwykło się określać. Ponieważ przesłanka większa równa się przesłance zawierającej termin będący predykatem wniosku, błędem językowym jest mówienie o niej w powiązaniu z rozumowaniem praktycznym.

nie da się znaleźć żadnej treści – gdyby nie to, że część spośród tych ostatnich stara się znaleźć alternatywną (wielce podejrzaną) treść dla tego pojęcia i zachować jego siłę psychologiczną. Najbardziej rozsądną rzeczą byłoby pojęcie to porzucić. Nie ma ono żadnego sensownego zastosowania poza prawną koncepcją etyki; współcześni filozofowie nie mają zamiaru przyjmować takiej koncepcji; a poza tym etykę można uprawiać bez tego pojęcia, jak widać na przykładzie Arystotelesa. Byłoby wielkim udoskonaleniem, gdyby zamiast „moralnie niesłuszny” używało się zawsze nazwy podrzędnej, takiej jak „niegodny zaufania”, „nieczysty”, „niesprawiedliwy”. Nie powinniśmy już więcej pytać, czy dokonanie czegoś było „niesłuszne”, od razu aplikując to pojęcie do danego działania; powinniśmy raczej pytać, czy – na przykład – było ono niesprawiedliwe. Odpowiedź czasami będzie od razu jasna.

Przechodzę teraz do tej epoki w dziejach nowożytnej filozofii moralności, którą zapoczątkował Sidgwick. Wydaje się bowiem, że pomiędzy Millem a George'em Moore'em zaszła wstrząsająca zmiana. Jak widzieliśmy, Mill zakłada, że w odniesieniu do pewnych działań, takich jak morderstwo czy kradzież, nie istnieje problem kalkulacji; widzieliśmy też, że jego stanowisko jest głupie, gdyż kompletnie niejasne jest, jak dane działanie może podpadać pod tylko jedną zasadę użyteczności. U Moore'a i następujących po nim autorów widzimy, że za zupełnie oczywiste uważają oni, iż „słuszne działanie” jest to działanie, które wytwarza najlepsze możliwe konsekwencje (wliczając w konsekwencje wewnętrzne wartości przypisywane niektórym sposobom działania przez pewnych „obiektywistów”⁶). Wynika z tego, że – subiektywnie mówiąc – człowiek działa dobrze, jeśli w danych okolicznościach postępuje w najlepszy sposób na podstawie swego sądu co do całkowitych konsekwencji danego działania. Powiedziałam, że to wynika, a nie – że jakiś konkretny filozof faktycznie powiedział coś takiego. Dyskusja bowiem na te tematy jest oczywiście wysoce zawikłana: na przykład można mieć wątpliwości, czy „to a to jest słusznym działaniem” jest satysfakcjonującym sformułowaniem, gdyż rzeczy muszą istnieć, aby mogły mieć własności – a zatem najprawdopodobniej najlepszym sformułowaniem jest: „Jestem zobowiązany”; czy też, dalej, filozof może zaprzeczyć temu, że „słuszny” jest terminem „opisowym”, a następnie ruszyć określną drogą poprzez analizę językową, aby w końcu dotrzeć do poglądu, który sprowadza się do tezy: „słuszne działanie jest to takie działanie, które przynosi najlepsze skutki” (np. pogląd, że ustanawiamy swoje „zasady”, aby osiągnąć zamierzony cel, przy czym powiązanie pomiędzy „wybozem” a „tym,

⁶ Oksfordzcy obiektywiści oczywiście odróżniają „konsekwencje” od „wewnętrznych wartości”, stwarzając w ten sposób mylące wrażenie, że nie są konsekwencjalistami. Nie utrzymują oni jednak – a William Ross wręcz otwarcie zaprzecza – że na przykład powaga sprokurowania skazania niewinnych osób jest tak duża, że nie może być przeważona przez interes narodowy. Stąd to odróżnienie jest bez znaczenia.

co najlepsze” miałyby polegać na tym, że refleksyjny wybór oznacza, iż wybieramy sposób działania w taki sposób, aby osiągnąć najlepsze konsekwencje); dalej, trzeba dokonać opisu tego, co jest nazywane „zasadami moralnymi” oraz „motywacją obowiązku”; różnice pomiędzy „dobry”, „moralnie dobry” oraz „słuszny” muszą zostać przebadane, podobnie jak specjalne cechy zdań zawierających „powinien”. Takie dyskusje stwarzają wrażenie znaczących różnic poglądów, podczas gdy w istocie ważne jest jedynie wszechogarniające podobieństwo. Owo podobieństwo wychodzi na jaw, gdy weźmie się pod uwagę, że każdy z najlepiej znanych akademickich filozofów moralności przedstawia stanowisko, zgodnie z którym na przykład nie jest możliwe twierdzenie, że zabicie niewinnych jako środek do jakiegokolwiek celu nie może być słuszne oraz że ktoś, kto sądzi inaczej, jest w błędzie. (Musiałam tu wspomnieć oba punkty, ponieważ np. Richard Hare, nauczając filozofii, która mogłaby zachęcić kogoś do dojścia do wniosku, iż zabicie osób niewinnych może być czymś, co „powinno” się wybrać dla zrealizowania jakichś fundamentalnych celów, zarazem skłonny byłby, jak sądzę, nauczać, że jeśli ktoś decyduje się uczynić unikanie zabijania niewinnych bez względu na cel swą „naczelną zasadą praktyczną”, nie może być ganiony za błąd – taka bowiem jest jego „zasada”. Przy tym jednak zastrzeżeniu, sądzę, że można dostrzec, iż wspomniana teza dotyczy każdego angielskiego filozofa moralności od czasów Sidgwicka). Jest to znacząca rzecz: oznacza bowiem, że wszystkie te filozofie są niezgodne z etyką judeochrześcijańską. Dla tej etyki charakterystyczne jest bowiem, że pewne działania są zabronione niezależnie od konsekwencji – na przykład zabijanie niewinnych niezależnie od celu, nawet najlepszego; karanie osób związanych ze sprawcą w przypadku niemożności osiągnięcia jego samego; zdrada (przez co rozumiem zdobycie czyjegoś zaufania w poważnych sprawach poparte przysięgami wiarygodnej przyjaźni, a następnie ujawnienie tych spraw wrogom tej osoby); idiolatria; sodomia; cudzołóstwo; fałszywe wyznania wiary. Zakaz czynienia pewnych rzeczy wyłącznie na mocy ich opisu jako takich a takich rozpoznawalnych sposobów działania, niezależnie od jakichkolwiek konsekwencji z pewnością nie wyczerpuje całości etyki judeochrześcijańskiej, jest jednak jej znaczącym rysem; i jeśli każdy filozof akademicki od czasów Sidgwicka pisał w sposób wykluczający tę etykę, niedostrzeganie tej niezgodności jako najważniejszego faktu dotyczącego tych filozofów, a różnic jako nieistotnych, świadczyłoby o pewnej umysłowej prowincjonalności.

Jest rzeczą godną odnotowania, że żaden z tych filozofów nie wykazuje jakiegokolwiek świadomości, iż istnieje etyka, jakiej się przeciwstawiają; za całkiem oczywiste uważają, że zakaz, taki jak ten dotyczący morderstwa nie funkcjonuje w odniesieniu do pewnych okoliczności. Jednak oczywiście ścisłość tego zakazu ma na celu uświadomienie, że **n i e m a m y b y ć k u s z e n i o b a w ą b ą d ź n a d z i e j ą k o n s e k w e n c j i**.

Jeśli zauważy się przejście od Milla do Moore'a, zacznie się podejrzewać, że zostało ono kiedyś przez kogoś dokonane; jako prawdopodobny sprawca przyjdzie na myśl Sidgwick; i rzeczywiście, okaże się, że zmiana taka zachodzi, w całkiem zwyczajny sposób, właśnie u niego. Jest on raczej nudnym autorem, a ważne rzeczy można u niego znaleźć w pobocznych uwagach, przypisach i drobnych argumentach, które nie są związane z jego wielką klasyfikacją „metod etyki”. Etyka boskiego prawa zostaje przezeń zredukowana do poorniejszej odmiany w przypisie, w którym mówi nam, że „wielcy teologowie” (Bóg raczy wiedzieć, kogo ma na myśli) twierdzą, iż należy być posłusznym Bogu z uwagi na to, że jest bytem *m o r a l n y m*. *He phortikos ho epainos*; można odnieść wrażenie, że słyszy się Arystotelesa mówiącego: „Czyż ta pochwała nie jest niegodna?”⁷. Sidgwick jednak *w y r a ż a s i ę* niegodnie w taki właśnie sposób: sądzi on na przykład, że pokora polega na zaniżaniu swych własnych zalet – to jest na swego rodzaju nieszczerości, oraz że podstawą praw przeciwko bluźnierstwu było to, że jest ono obraźliwe dla wierzących, jak również, że adekwatne wniknięcie w naturę cnoty czystości sprzeciwia się jej kanonom, czego nie uświadomili sobie – jego zdaniem – „średniowieczni teologowie”.

Z punktu widzenia niniejszego wywodu najważniejsza rzecz dotycząca Sidgwicka to jego definicja intencji. Określa on mianowicie intencję w taki sposób, że o każdej przewidywalnej konsekwencji danego działania należy orzec, iż była zamierzona. Definicja ta jest oczywiście błędna, i ośmielę się powiedzieć, że dziś już nikt jej nie broni. Sidgwick używa jej celem wysunięcia tezy, którą dziś zaakceptowałoby wielu: tezy, że dla czyjejś odpowiedzialności za dane działanie nie ma znaczenia, czy ów ktoś przewidział jego konsekwencje, lecz ich nie chciał, i to niezależnie od tego, czy to działanie było celem samym w sobie, czy też środkiem do jakiegoś innego celu. Używając terminologii bardziej precyzyjnie i unikając błędnej koncepcji Sidgwicka, możemy tę tezę sformułować następująco: dla odpowiedzialności danej osoby za skutki jej działania, które mogła przewidzieć, nie ma znaczenia to, że nie były one jej intencją. Brzmi to raczej budująco – a, jak sądzę, owo budujące brzmienie jest cechą charakterystyczną najpoważniejszych degeneracji myśli w tego typu kwestiach. Możemy dostrzec, do czego to prowadzi, na następującym przykładzie. Przypuśćmy, że pewna osoba jest odpowiedzialna za opiekę nad dzieckiem. W takiej sytuacji rozmyślne zaprzestanie opieki jest z pewno-

⁷ *A r y s t o t e l e s*, *Etyka nikomachejska* 1178 b 16 (tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, *Etyka nikomachejska, Etyka wielka, Etyka eudemejska, O cnotach i wadach*, PWN, Warszawa 1996, s. 293; autorka nawiązuje tu do fragmentu, który w polskim przekładzie brzmi następująco: „Czyż nie jest niegodna bogów taka pochwała, skoro przecież nie znane im są złe żądze?” – przyp. M. R.)

ścią rzeczą złą, i to zarówno wtedy, gdy owa osoba po prostu nie chce jej już dłużej sprawować, jak i wtedy, gdy przez to zaprzestanie może ona skłonić kogoś innego do zrobienia czegoś. (Na użytek argumentu możemy założyć, że owo skłonienie jest samo w sobie czymś godnym podziwu). Teraz jednak osoba ta musi dokonać wyboru między dokonaniem czegoś haniebnego a pójściem do więzienia; jeśli zaś pójdzie do więzienia, to nie będzie mogła sprawować opieki nad dzieckiem. Zgodnie z koncepcją Sidgwicka, pod względem jej odpowiedzialności nie ma różnicy pomiędzy przypadkiem, gdy czyni to samo dla siebie czy gdy jest to środek do celu, a przypadkiem, gdy dzieje się to jako przewidziana i nieunikniona konsekwencja pójścia do więzienia, a nie dokonania czegoś haniebnego. Wynika stąd, że ta osoba musi ocenić relatywne zło zaprzestania opieki nad dzieckiem oraz dokonania haniebnego czynu; i łatwo może się zdarzyć, że owo haniebne działanie jest w rzeczywistości mniejszym występkiem niż intencjonalne zaprzestanie opieki nad dzieckiem. Jeśli zatem fakt, że jest to efekt uboczny pójścia do więzienia nie ma znaczenia dla jej odpowiedzialności, to rozważanie skłoni ją do dokonania haniebnego czynu, co nadal może być całkiem złe. Oczywiście, skoro tylko zacznie patrzeć na tę sprawę w tym świetle, jedyną rozsądną rzeczą będzie rozważenie konsekwencji, a nie wewnętrznego zła tego czy tamtego działania. Tak więc wzięwszy pod uwagę to, że racjonalnie sądzi ona, iż nie wyniknie z tego żadna wielka szkoda, może dokonać rzeczy znacznie bardziej haniebnej niż rozmyślne zaprzestanie opieki nad dzieckiem. Jeśli zaś jej kalkulacje okażą się w rzeczywistości błędne, okaże się, że nie jest ona odpowiedzialna za zaistniałe konsekwencje, ponieważ ich nie przewidziała. W rzeczywistości bowiem teza Sidgwicka prowadzi właściwie do uniemożliwienia oceny zła czynu inaczej niż w świetle przewidzianych konsekwencji. Jeśli jednak tak jest, to dana osoba musi ocenić zło czynu w świetle konsekwencji, które ona przewiduje; z tego zaś wynika, że można się łatwo uwolnić od rzeczywistych konsekwencji nawet najbardziej haniebnych działań, o ile tylko będzie się w stanie uprawdopodobnić, że się ich nie przewidziało. Ja natomiast skłonna jestem sądzić, że człowiek jest odpowiedzialny za złe konsekwencje swych złych czynów, a fakt zaistnienia dobrych niczego nie zmienia w ocenie jego działań; i na odwrót, nie jest on odpowiedzialny za złe konsekwencje swych dobrych czynów.

Sidgwick nie dokonał tego zatarcia jakiegokolwiek granicy pomiędzy przewidywanymi i zamierzonymi konsekwencjami przy okazji rozwijania którejkolwiek ze swych „metod etyki”; dokonał on tego ważnego posunięcia w imieniu każdego i na własny rachunek. Prawdopodobna jest w mojej ocenie sugestia, że to właśnie ten ruch ze strony Sidgwicka wyjaśnia różnicę między staroświeckim utylitaryzmem a tym konsekwencjalizmem, jak go nazywam, który charakteryzuje zarówno Sidgwicka, jak i wszystkich angielskich akademickich filozofów moralności od jego czasów. Wraz z pojawie-

niem się tego stanowiska rozważania, które uprzednio były uważane za pokusę, za odmianę rozmyślań, jakie mężczyznom narzucają ich żony i schlebiający koledzy, otrzymały status elementu filozoficznej teorii moralności.

Koniecznym rysem tego konsekwencjalizmu jest jego powierzchowność. W etyce bowiem zawsze występowały przypadki graniczne. Jeśli zatem jest się arystotelikiem czy wyznawcą boskiego prawa, z takimi przypadkami postępuje się w ten sposób, że rozważa się, czy takie a takie działanie w takich a takich okolicznościach jest, dajmy na to, morderstwem czy też czynem niesprawiedliwym; i zależnie od tego, co się uzna w tej kwestii, wydaje się sąd, czy jest to rzecz, którą należy uczynić, czy też nie. Na tym polega metoda kazuistyczna; i jakkolwiek może ona doprowadzić do przesunięcia obwodu, nie pozwala na zniszczenie centrum. Jednak jeśli jest się konsekwencjalistą, musi się uznać pytanie „Co należy zrobić w takich a takich okolicznościach?” za niedorzeczne. Kazuista stawia takie pytanie, aby dowiedzieć się, „Czy jest rzeczą d o z w o l o n ą uczynić to a to?” bądź „Czy jest rzeczą n i e d o z w o l o n ą uczynić to a to?”. Tylko w przypadku, gdy nie byłoby rzeczą dozwoloną nie uczynić tego a tego, może on powiedzieć: „T o byłaby właśnie t a rzecz, którą należy uczynić”⁸. W przeciwnym razie, jakkolwiek może wypowiedzieć się p r z e c i w k o pewnemu działaniu, nie może nakazać żadnego – w rzeczywistych bowiem wypadkach okoliczności (wykraczające poza te przewidziane) mogą sugerować wiele innych możliwości, a nie da się z góry przewidzieć, jakie dokładnie one będą. Z kolei konsekwencjalista nie ma żadnej podstawy umożliwiającej powiedzenie „To byłoby dozwolone, a to nie”, gdyż zgodnie z jego własnym stanowiskiem to konsekwencje mają głos rozstrzygający, a nie ma on żadnego powodu, by udawać, że jest w stanie z góry wyłożyć wszystkie możliwe zwroty, jakich ktoś może dokona, czyniąc to czy tamto; jedyne, co może powiedzieć, to że nie wolno d o k o n a ć tego czy tamtego; nie ma on prawa powiedzieć, że w konkretnym wypadku robi to a to wtedy, gdy dokona tamtego a tamtego. Co więcej, aby w ogóle wyobrazić sobie jakieś przypadki graniczne, konsekwencjalista musi przyjąć jakieś standardy, zgodnie z którymi coś będzie takim przypadkiem. Skąd zatem weźmie owe standardy? W praktyce odpowiedź brzmi zawsze: ze zbioru standardów przyjmowanych aktualnie w jego społeczności czy kręgu. I rzeczywiście, cechą wyróżniającą tych filozofów było zawsze to, że są ekstremalnie konwencjonalni; nie mają na podorzędziu niczego, co umożliwiałoby im bunt przeciwko konwencjonalnym standardom kręgów, z jakich się wywodzą, i w związku z tym niemożliwe jest, aby przejawiali jakąś głębię. Szansa zaś, że całościowy zakres konwencjonalnych standardów będzie odznaczać się przyzwoitością, jest niewielka. Wreszcie,

⁸ Co z konieczności jest rzadkim przypadkiem: pozytywne bowiem nakazy, na przykład „czcij swych rodziców”, prawie nigdy nie nakazują jakiegoś konkretnego działania i rzadko takie działanie zalecają.

sednem analizowania hipotetycznych sytuacji, często bardzo mało prawdopodobnych, wydaje się wydobyć z siebie samego czy kogoś innego hipotetycznej decyzji zrobienia czegoś złego. Nie mam wątpliwości co do tego, że usposabia to ludzi – którzy nigdy nie znajdą się w sytuacji owych hipotetycznych wyborów – do wyrażania zgody na podobne działania czy też do chwalenia tych, którzy ich dokonują, i schlebienia im, tak długo, jak czyni to tłum, do którego należą, podczas gdy wyobrażone dramatyczne okoliczności w ogóle nie zachodzą.

Ci, którzy widzą, że źródła pojęć zobowiązania oraz empatycznego, „moralnego” *p o w i n i e n* tkwią w koncepcji etyki boskiego prawa, a sami odrzucają pojęcie boskiego prawodawcy, czasami rozglądają się za możliwością zachowania tej koncepcji bez boskiego prawodawcy. To poszukiwanie jest – jak sądzę – do pewnego stopnia interesujące. Zapewne pierwsza rzecz, jaka się nasuwa, to „normy” społeczności. Tak jednak, jak trudno wpaść w zachwyt nad Butlerem, gdy rozważa się, co sumienie może nakazywać ludziom, tak też nie sposób przejąć się taką ideą, gdy rozważy się, jakie mogą być „normy” społeczeństwa. Jako absurdalne odrzucam prawodawstwo „dla siebie samego”; cokolwiek się robi „dla siebie samego” może oczywiście być przedmiotem podziwu, jednak z pewnością to coś nie jest prawodawstwem. Gdy się to zauważy, można powiedzieć: muszę ustalić swoje własne reguły, te oto są najlepsze, jakie mogę znaleźć, i będę zgodnie z nimi postępował, dopóki nie znajdę czegoś lepszego – i ktoś mógłby powiedzieć: „Będę postępował zgodnie ze zwyczajami moich przodków”. To, czy doprowadzi to do czegoś dobrego, zależy od *t r e ś c i* reguł czy zwyczajów czyichś przodków. Jeśli ma się szczęście, doprowadzi to do dobra. W każdym bądź razie, takie podejście budzi nadzieję jeszcze pod jednym względem: wydaje się ono mianowicie posiadać w sobie element sokratycznego wątpienia, a nie powinno budzić wątpiwości, że jest ono czymś dobrym; faktycznie, ogólnie rzecz biorąc, dla każdego musi być czymś dobrym, myśleć: „Być może w jakiś sposób jestem ślepy, mogę być na złej drodze, być może tkwię beznadziejnie w jakimś kluczowym błędzie”. Poszukiwanie „norm” może kogoś doprowadzić do namysłu nad prawami natury, jak gdyby to wszechświat był prawodawcą; jednak w dzisiejszych czasach nie wydaje się to prowadzić do dobrych skutków: może kogoś przywieść do pożerania słabszych zgodnie z prawami natury, ale raczej nikogo nie doprowadzi do pojęcia sprawiedliwości – presokratyczne poczucie, że sprawiedliwość jest czymś podobnym do balansu czy też harmonii, która spaja kosmos, jest dziś od nas bardzo odległe.

Istnieje tu jeszcze inna możliwość: „zobowiązanie” może być kwestią umowy. Tak jak zaglądamy do kodeksów, aby dowiedzieć się, czego prawo wymaga od osób, które są mu podporządkowane, tak też możemy zajrzeć do umowy, aby uzyskać wiedzę, czego należy wymagać od człowieka, który jest

jej stroną. Myśliciele, bezsprzecznie od nas odlegli, mogli dojść do idei *f o e d u s r e r u m*, wszechświata nie jako prawodawcy, lecz jako ucieleśnienia umowy. Jeśli zatem można się dowiedzieć, co zawiera umowa, będzie też wiadomo, jakie są płynące z niej zobowiązania. Zauważmy, że nie możemy podlegać prawu, dopóki nie zostało ono nam ogłoszone; myśliciele, którzy wierzyli w „naturalne boskie prawo”, utrzymywali, że zostało ono ogłoszone każdemu dorosłemu człowiekowi poprzez jego wiedzę o dobru i złu. Podobnie nie możemy być stroną umowy bez jej zawarcia, to jest bez wydania znaków przyjęcia umowy. Ktoś mógłby zatem argumentować, że użycie języka, jakiego się dokonuje w codziennym postępowaniu, zawiera w sobie w pewnym sensie wydanie znaków wejścia w różne umowy. Gdyby ktoś głosił taką teorię, powinniśmy być ciekawi, jak ona działa. Podejrzewam, że byłaby ona w wysokim stopniu formalna: możliwe jest skonstruowanie systemu zawierającego prawo (którego status może być porównywany to statusu „praw” logiki): „cokolwiek jest sosem do gęsi, jest również sosem do gąsiora”, ale raczej trudno byłoby to uczynić, schodząc do takich konkretów, jak zakaz morderstwa czy też sodomii. Poza tym, o ile jasne jest, że można być poddanym prawu, którego się nie uznaje i o którym nie sądzi się, że jest prawem, o tyle nie wydaje się rozsądne powiedzenie, że można stać się stroną umowy, nic o tym nie wiedząc: zwykło się bowiem uważać, że taka niewiedza niweczy samą naturę umowy.

Pozostaje zatem szukać „norm” w ludzkich cnotach: tak jak człowiek posiada pewną liczbę zębów, która z pewnością nie jest średnią z liczby zębów jednostek, lecz przysługuje gatunkowi, tak też być może gatunek „człowiek”, ujmowany nie w sposób biologiczny, lecz z punktu widzenia aktywności myślenia i wybierania w różnych sferach życia – władz, zdolności i użycia potrzebnych rzeczy – „ma” takie a takie cnoty; i ten „człowiek”, wyposażony w kompletny zbiór cnót, stanowi „normę”, tak jak – powiedzmy – normę stanowi człowiek z kompletną liczbą zębów. Jednak w t y m sensie „norma” przestaje być równoważna „prawu”; w t y m sensie pojęcie normy przywodzi nas raczej w okolice Arystotelesowskiej, a nie prawnej koncepcji etyki. Nie ma w tym, jak sądzę, nic złego; jednak jeśli ktoś chciał w ten sposób nadać sens pojęciu normy, musi uznać, że to, co się dzieje w tym przypadku z pojęciem, któremu chciał nadać sens „prawa bez Boga w pakiecie”, przestaje w ogóle być „prawem”. W związku z tym pojęcia moralnego zobowiązania, moralnej powinności oraz obowiązku najlepiej byłoby umieścić na indeksie, o ile jest to możliwe.

Zanim to jednak nastąpi – czyż nie jest jasne, że istnieje wiele pojęć wymagających przebadania po prostu jako część filozofii psychologii, oraz że zachodzi – zalecana przeze mnie – potrzeba *c a ł k o w i t e g o u s u n i ę c i a e t y k i* z naszych umysłów? Chodzi mianowicie w pierwszym rzędzie o takie pojęcia, jak: „działanie”, „intencja”, „przyjemność” czy „chcenie”. Jeśli

zaczniemy od tych pojęć, prawdopodobnie ujawni się ich jeszcze więcej. Dopiero po ich przebadaniu będzie możliwe przejście do rozważenia pojęcia cnoty – i dopiero w tym miejscu, jak sądzę, zaczniemy pewnego rodzaju studium etyczne.

Zakończę opisem zalet następujących posunięć: używania słowa „powinien” w nieemfatyczny sposób, a nie w specyficznym „moralnym” sensie, porzucenia słowa „niesłuszny” w jego „moralnym” sensie, oraz stosowania takich pojęć, jak „niesprawiedliwość”.

Pierwsze z tych posunięć przedstawię przez podanie przykładu. Można mianowicie dokonać odróżnienia czynów wewnętrznie niesprawiedliwych od niesprawiedliwych z uwagi na pewne okoliczności. Sprawienie, że ktoś zostanie prawnie ukarany za czyn, co do którego jest jasne, że go nie dokonał, jest wewnętrznie niesprawiedliwe. Takich czynów oczywiście można dokonać i często ich dokonywano, na wiele różnych sposobów: przez sprowadzanie fałszywych świadków czy przez jawną bezczelność ze strony sędziów, czy też innych możliwych ludzi, którzy w sposób mniej lub bardziej otwarty mówią: „Figa z tego, że tego nie zrobiłeś – i tak cię za to skazemy”. Działania niesprawiedliwe z uwagi na normalne okoliczności to na przykład pozbawianie ludzi ich własności bez legalnych procedur, niepłacenie długów, niedotrzymywanie umów i wiele innych rzeczy tego typu. Zauważmy, że okoliczności mogą oczywiście znacząco zmieniać oceny sprawiedliwości czy niesprawiedliwości takich działań; i te okoliczności mogą *c z a s e m* mówić o przewidywanych konsekwencjach – na przykład czyjeś roszczenie do jakiejś własności może zostać unieważnione, gdy jej nabycie i użytkowanie może doprowadzić do jakiejś łatwej do przewidzenia katastrofy, jak na przykład w przypadku, gdy mogę użyć czyjegoś urządzenia celem doprowadzenia do eksplozji, w której własność ta zostanie zniszczona, jednak za pomocą której mogę zapobiec powodzi czy zrobić wyłom, przez który ogień nie będzie mógł się przedostać dalej. Zauważmy, że z pewnością nie oznacza to, iż to, co w normalnych okolicznościach będzie czynem niesprawiedliwym, jednak nie jest wewnętrznie niesprawiedliwe, można zawsze uczynić sprawiedliwym poprzez racjonalną kalkulację najlepszych konsekwencji; w żadnym razie tak nie jest, jednak problemy, jakie pojawiają się przy próbie nakreślenia linii granicznej, są oczywiście skomplikowane. I jakkolwiek można sformułować tu pewne ogólne uwagi, jak również wykreślić pewne granice, to jednak decyzja w konkretnych przypadkach będzie w przeważającej części określona *kata ton orthon logon*, „zgodnie z tym, co jest najrozsądniejsze”. Na przykład to, czy *t a k a a t a k a* zwłoka w uiszczeniu *t a k i e g o a t a k i e g o* długu osobie znajdującej się w *t a k i e j* sytuacji będzie sprawiedliwa, czy też nie, da się ocenić jedynie „zgodnie z tym, co jest najrozsądniejsze”; w takich przypadkach *z z a s a d y* nie może być innego kanonu, jak tylko podawanie przykładów. Oznacza to, że jakkolwiek nie po-

trafimy przedstawić ogólnego ujęcia pojęcia cnoty i pojęcia sprawiedliwości na skutek znaczących braków w badaniach filozoficznych, w związku z czym możemy je charakteryzować jedynie przez podawanie przykładów, to istnieje też obszar, w którym nie można podać ogólnego ujęcia, lecz jedynie przedstawiać przykłady, nie z powodu braków w badaniach, lecz z zasady. W tym obszarze kanon stanowi to, „co jest rozsądne” – a to oczywiście nie jest *z a d e n* kanon.

To wszystko, co mam do powiedzenia na temat tego, co jest sprawiedliwe w jednych okolicznościach, a niesprawiedliwe w innych, oraz roli, jaką przewidywane konsekwencje mogą odgrywać w określaniu, co jest sprawiedliwe. Powróćmy teraz do przykładu dotyczącego czynów wewnętrznie niesprawiedliwych. Jeśli jakaś operacja prowadzi do prawnego skazania człowieka niewinnego, absolutnie nie może być wątpliwości co do uznania tego za czyn niesprawiedliwy. Żadne okoliczności czy przewidywane konsekwencje, które nie modyfikują opisu tej operacji jako prawnego skazania człowieka niewinnego, nie mogą zmienić opisu tego zdarzenia jako niesprawiedliwego. Ktoś, kto chciałby spierać się o to, jedynie udawałby, że nie wie, co znaczy słowo „niesprawiedliwy” – jest to bowiem paradygmatyczny przypadek niesprawiedliwości.

W tym miejscu widzimy wyższość stosowania terminu „niesprawiedliwy” nad terminami „moralnie słuszny” i „moralnie niesłuszny”. W kontekście bowiem angielskiej filozofii moralności od czasów Sidgwicka rzeczą zasadną wydaje się rozważanie, czy przyjęcie takiego sposobu działania w pewnych okolicznościach *m o ż e* być „moralnie słuszne”; nie sposób jednak argumentować, że ta operacja w jakichkolwiek okolicznościach może być sprawiedliwa.

Oczywiście, nie sędzę, abym była zdolna uprawiać filozofię zaangażowaną – i nie sędzę, aby ktokolwiek w obecnej sytuacji w angielskiej filozofii mógł to robić – jest jednak rzeczą jasną, że dobry człowiek jest zarazem sprawiedliwy; człowiek sprawiedliwy zaś jest kimś, kto odruchowo odmawia popelnienia jakiegokolwiek niesprawiedliwego działania bądź udziału w nim, niezależnie od strachu przed konsekwencjami czy nadziei na jakieś korzyści, czy to dla siebie, czy kogokolwiek innego. Z tym być może nikt nie będzie polemizował. Ktoś mógłby jednak powiedzieć: to, że coś jest niesprawiedliwe, czasami jest określane przez spodziewane konsekwencje. To z pewnością prawda. W pewnych przypadkach jednak tak nie jest. Jeśli ktoś teraz powie: „Zgadzam się, lecz wszystko to wymaga wielu wyjaśnień”, będzie miał rację, i – co więcej – aktualna sytuacja jest taka, że nie możemy dostarczyć tych wyjaśnień, brak nam bowiem filozoficznych narzędzi. Jeśli jednak ktoś rzeczywiście *z g ó r y* sądzi, iż dyskusyjne jest to, że doprowadzenie do skaza-

nia niewinnego nie powinno być przedmiotem dyskusji – to nie mam ochoty się z nim spierać, gdyż jedyne, co wykazuje, to zdeprawowany umysł⁹.

W takich przypadkach nasi filozofowie moralności starają się nam narzucić pewien dylemat: Jeśli mamy do czynienia z przypadkiem, gdy termin „niesprawiedliwy” stosuje się wyłącznie na mocy opisu faktualnego, czyż nie można zacząć się zastanawiać, czy czasami nie powinno się dokonywać czynów niesprawiedliwych? Jeżeli „to, co jest niesprawiedliwe” jest określane przez rozważania dotyczące tego, czy jest rzeczą s ł u s z n ą dokonać tego a tego w takich a takich okolicznościach, wówczas nie może powstać pytanie, czy jest rzeczą słuszną dokonać czynu niesprawiedliwego, po prostu dlatego, że „niesłuszność” jest wbudowana w definicję niesprawiedliwości. Jeśli jednak mamy do czynienia z przypadkiem, gdy opis czegoś jako „niesprawiedliwego” stosuje się wyłącznie na mocy faktów, bez wnoszenia „niesłuszności”, wówczas można postawić pytanie, czy nie „powinno” się popełnić niesprawiedliwego czynu, czy nie mogłoby to być „słuszne”. I oczywiście „powinno” oraz „słuszny” są tu stosowane w swym m o r a l n y m sensie. Teraz zaś trzeba się zdecydować, co jest „moralnie słuszne” w świetle jakichś innych „zasad”, albo wytworzyć „zasadę” dotyczącą t e g o i uznać, że niesprawiedliwość nigdy nie jest „słuszna”; jednak nawet jeśli się wybierze drugą możliwość, wykroczy się poza fakty – dokona się decyzji, że nie popełni się czynu niesprawiedliwego, czy też że jest to niesłuszne. W każdej z dwóch możliwości, j e ż e l i termin „niesprawiedliwy” jest określony po prostu przez fakty, to nie sam termin „niesprawiedliwy” wyznacza to, że termin „niesłuszny” ma zastosowanie, lecz decyzja, że niesprawiedliwość jest n i e s ł u s z n a, wraz z diagnozą, że niesprawiedliwość wynika z opisu faktualnego. Ktoś, kto dokonuje takiej absolutnej decyzji, że niesprawiedliwość jest „niesłuszna” nie ma żadnych środków, za pomocą których mógłby krytykować kogoś, kto nie dokonuje takiej decyzji.

W tym argumencie oczywiście „niesłuszny” używane jest w znaczeniu „moralnie niesłuszny” i cała atmosfera związana z tym terminem zostaje zachowana, podczas gdy treść jest praktycznie zerowa. Zaczniemy od tego, że należy pamiętać, iż termin „moralnie niesłuszny” jest spadkobiercą terminu „niedozwolony” czy też „taki, że istnieje zobowiązanie, aby go nie czynić”,

⁹ Jeśli myśli tak w konkretnej sytuacji, jest oczywiście zwykłą istotą ludzką podlegającą kuszeniu. W dyskusji, jaka nastąpiła po wygłoszeniu tego tekstu, przypadek ten – jak można się było spodziewać – został przywołany: rząd musi osądzić, skazać i ukarać niewinnego człowieka, będąc w zagrożeniu „wojny atomowej”. Dziwna wydaje mi się nadzieja, że w taki sposób można oddalić zagrożenie wojną. Najistotniejszą jednak rzeczą w odniesieniu do sposobu, w jaki takie przykłady są wprowadzane do dyskusji, jest założenie, że dostępne są jedynie dwa sposoby działania: w tym przypadku – ustępstwo bądź otwarte rzucenie wyzwania. Nikt nie może z góry powiedzieć, jakie możliwości pojawią się w takiej sytuacji – że na przykład nie ma możliwości uniku polegającego na pozorowanej chęci dostosowania się, przy jednoczesnej, zręcznie przeprowadzonej „ucieczce” ofiary.

które należą do etyki boskich praw. Tam zaś stwierdzenie, że istnieje zobowiązanie, aby czegoś nie robić, faktycznie dodaje coś do opisu „niesprawiedliwości”: to, co generuje zobowiązanie, to boskie prawo – tak jak reguły generują zobowiązania w grze. Jeśli zatem boskie prawo zobowiązuje do niepopelniania czynów niesprawiedliwych, to powiedzenie, że istnieje zobowiązanie, aby czegoś nie robić, faktycznie dodaje coś do opisu „niesprawiedliwości”. A ponieważ „moralnie niesłuszny” jest spadkobiercą tego pojęcia, lecz pozbawionym rodziny pojęć, z których wyrasta, pojęcie to *z a r a z e m* wykracza poza czysto faktualny opis „niesprawiedliwości” oraz wydaje się nie posiadać żadnej wykrywalnej treści poza pewną nieodpartą siłą, którą skłonna jestem uznać za czysto psychologiczną. A siła tego terminu jest taka, że filozofowie faktycznie sądzą, iż pojęcie boskiego prawa można usunąć jako nie czyniące żadnej istotnej różnicy – ponieważ myślą oni, że „zasada praktyczna” o postaci: „*p o w i n i e n e m* (tj. jestem moralnie zobowiązany) być posłuszny boskim prawom” jest czymś koniecznym dla kogoś, kto wierzy w boskie prawa. W rzeczywistości jednak to pojęcie zobowiązania działa jedynie w kontekście jakiegoś prawa. I powinnam być skłonna pogratulować współczesnym filozofom moralności, że pozbawili wyrażenie „moralne powinien” pozorów posiadania treści, gdyby nie to, że przejawiają oni zgoła niestosowne pragnienie zachowania atmosfery związanej z tym terminem.

Jest rzeczą możliwą – o ile starczy nam fantazji – porzucić pojęcie „moralnego powinien” i po prostu powrócić do zwykłego „powinien”, które, należy odnotować, jest tak rozpowszechnione w języku, że wprost trudno sobie wyobrazić, aby można się było bez niego obyć. Jeśli jednak do niego powrócimy, czyż nie będzie można wówczas rozsądnie postawić pytania, czy czasem nie trzeba popełnić niesprawiedliwego czynu, albo czy popełnienie niesprawiedliwego czynu nie byłoby czasem najlepszą rzeczą, jaką można zrobić? Oczywiście tak – postawienie takich pytań będzie możliwe, a odpowiedzi na nie będą różne. Jeden człowiek – filozof – może powiedzieć, że skoro sprawiedliwość jest cnotą, a niesprawiedliwość wadą, oraz cnoty i wady są rozwijane przez sposoby wykonywania działań, w których się egzemplifikują, akt niesprawiedliwości będzie prowadził do tego, że człowiek stanie się zły. Z istoty zaś rozkwit człowieka jako człowieka polega na byciu dobrym (np. na posiadaniu cnót); jednak dla każdego X, do którego stosują się takie terminy, X potrzebuje tego, co doprowadza go do stanu rozkwitu, tak więc człowiek potrzebuje jedynie cnotliwych działań – czy też: tylko je powinien wykonywać. I nawet jeśli – jak może się zdarzyć, trzeba to przyznać – rozkwita w mniejszym stopniu czy też nie rozkwita wcale w mniej istotnych aspektach przez unikanie czynów niesprawiedliwych, jego życie jest wybrakowane w kluczowych aspektach przez nieunikanie czynów niesprawiedliwych – tak więc nadal potrzebuje dokonywać jedynie sprawiedliwych czynów. Tak mniej więcej wy-

powiadają się Platon i Arystoteles; można jednak zauważyć, że z filozoficznego punktu widzenia istnieje tu znacząca luka, obecnie nie do wypełnienia (jeśli chodzi o nas), która musi zostać załatwana przez ujęcie ludzkiej natury, ludzkiego działania, tego, jaką cechą jest cnota, i przede wszystkim ludzkiego „rozkwitu”. I to właśnie to ostatnie pojęcie sprawia wrażenie najbardziej wątpliwego. Trudno bowiem przyjąć, że człowiek cierpiący, głodujący, biedny czy pozbawiony przyjaciół jest w stanie „rozkwitu”, co przyznawał sam Arystoteles. Co więcej, ktoś mógłby powiedzieć, że aby „rozkwitać”, trzeba przynajmniej pozostać przy życiu. Inny człowiek, niewzruszony przez to wszystko, przyciśnięty ciężką potrzebą powie: „Potrzebujemy tego a tego, nie osiągniemy tego bez dokonania czegoś innego (co jest niesprawiedliwe) – tak więc to właśnie powinniśmy uczynić”. Jeszcze inny człowiek, który nie nadąża za raczej dość wyrafinowanymi rozumowaniami filozofów, po prostu powie: „Wiem, że w każdym bądź razie rzeczą haniebną byłoby powiedzieć, że ktoś powinien dokonać tego niesprawiedliwego czynu”. Ktoś, kto wierzy w boskie prawa, powie zapewne: „To jest zakazane, i jakkolwiek się to przedstawia, dokonanie czynu niesprawiedliwego nikomu nie przyniesie korzyści”. Osoba taka, podobnie jak greccy filozofowie, jest zdolna myśleć w kategoriach „rozkwitu”. Jeśli jest stoikiem, ma skłonność do posiadania cokolwiek rozciągniętego pojęcia tego, na czym polega „rozkwit”; jeśli jest żydem bądź chrześcijaninem, nie musi posiadać żadnego osobnego pojęcia – sposób, w jaki powstrzymywanie się od dokonywania czynów niesprawiedliwych przyniesie jej korzyść, pozostawia do określenia Bogu, sam zaś mówi jedynie: „nic dobrego mi nie przyniesie postępowanie wbrew Jego prawu”. (Jednak żywi też nadzieję na wielką nagrodę w życiu przyszłym, na przykład po przyjściu Mesjasza, w czym jednak opiera się na specjalnych obietnicach).

To nowożytnej filozofii moralności – filozofii moralności wszystkich znanych angielskich etyków od czasów Sidgwicka – pozostaje skonstruowanie systemów, zgodnie z którymi człowiek, który mówi: „Potrzebujemy tego a tego, i zdobędziemy to tylko w ten sposób”, m o ż e mieć cnotliwy charakter; innymi słowy, otwarcie debaty dotyczącej tego, czy taka procedura, jak prawne skazanie niewinnego, w pewnych okolicznościach nie mogłaby być „słuszna”. I jakkolwiek współcześni oksfordzcy filozofowie moralności wydają p o z w o l e n i e, aby uczynić swoją zasadą nierobienie takich rzeczy, uczą filozofii, zgodnie z którą konkretne konsekwencje takiego działania m o g ą zostać „moralnie” wzięte pod uwagę przy zastanawianiu się, co zrobić. I jeśli okaże się, że są one takie, iż wchodzi w konflikt z „celami” podmiotu, kolejnym krokiem w jego moralnej edukacji może być sformułowanie zasady moralnej, na mocy której będzie „zdolny” (by użyć wyrażenia Nowell-Smitha¹⁰) doko-

¹⁰ P. H. N o w e l l - S m i t h, *Ethics*, Penguin, London 1954, s. 308.

nać działania; czy też może to być nowa „decyzja co do zasady”, której dokonanie stanowiłoby postęp w formowaniu jego myślenia moralnego (by przywołać koncepcję Hare’a), aby zdecydować, że w takich a takich okolicznościach powinno się doprowadzić do prawnego skazania osoby niewinnej. I to właśnie jest mój zarzut.

Tłum. z języka angielskiego *Maksymilian Roszyk*