

Zadania współczesnej metafizyki

14



Spór o dobro

POLSKIE TOWARZYSTWO TOMASZA Z AKWINU

Recenzent
Prof. dr hab. Edmund Morawiec CSsR
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

Opracowanie redakcyjne
Teresa Zawojńska

Opracowanie bibliograficzne
Agata Szymaniak

Korekta języków klasycznych
Arkadiusz Gudaniec

Na okładce
De consolatione Philosophiae, Szkoła francuska ok. 1460

Tłumaczenie streszczeń
Agnieszka Lekka-Kowalik
Rafał Lizut

Korekta techniczna
Roman Blicharz

Okładka, skład i łamanie
Marcin Pieczyrak

© Copyright by Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu

ISBN 978-83-60144-58-9

POLSKIE TOWARZYSTWO TOMASZA Z AKWINU

Katedra Metafizyki KUL
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin,
tel./fax (81) 445-43-88
e-mail: tomasak@kul.pl • www.ptta.pl

Druk i oprawa
Poligrafia Inspektoratu
Towarzystwa Salezjańskiego
ul. Konfederacka 6, 30-306 Kraków

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie 7

Część I DOBRO I WARTOŚCI

Mieczysław A. Krąpiec OP – <i>O dobru</i>	13
Andrzej Maryniarczyk SDB – <i>Byt a dobro</i>	33
Berthold Wald – <i>Byt – wartości – cnoty. Dyskusja o naturze dobra</i>	53
Mieczysław A. Krąpiec OP – <i>Człowiek i wartość</i>	71
Mieczysław A. Krąpiec OP – <i>Dobro a wartość</i>	97
Henryk Kiereś – <i>Agatologia czy aksjologia?</i>	107

Część II DOBRO NA AGORZE FILOZOFÓW

Henryk Kiereś – <i>Względność czy bezwzględność dobra?</i>	119
Artur Andrzejuk – <i>Dobro – emanat czy cel?</i>	135
Kazimierz Krajewski – <i>Dobro a hierarchia dóbr</i>	145
Piotr Stanisław Mazur – <i>Problem poznawalności dobra</i>	163
Ks. Jan Sochoń – <i>Problem dobra w postmodernizmie</i>	193

Ks. Józef Herbut – <i>Problematyka wartości w ujęciu pragmatystów</i>	211
Krzysztof Saja – <i>Dobro w tradycji filozofii analitycznej</i>	221
Ks. Józef Kozuchowski – <i>Klasyczna koncepcja dobra. Spojrzenie Roberta Spaemanna</i>	249

| Część III
WOKÓŁ SPORU O DOBRO

Ks. Jan Sochoń – <i>Spór o naturę zła</i>	267
Ks. Piotr Moskal – <i>Bóg a problem zła</i>	281
Tadeusz Biesaga SDB – <i>Spór o dobro moralne: hedonizm – eudajmonizm – personalizm</i>	291
Piotr Jaroszyński – <i>Spór o dobro wspólne: indywidualizm – kolektywizm – personalizm</i>	309
Enrique Martínez – <i>Bonum amatur inquantum est communicabile amanti. Miłość i dobro w metafizyce św. Tomasza z Akwinu</i>	323
Paulina Sulenta – <i>Bibliografia</i>	347

KRZYSZTOF SAJA
Uniwersytet Szczeciński
Wydział Humanistyczny

DOBRO W TRADYCJI FILOZOFII ANALITYCZNEJ*

W filozofii analitycznej na kwestię dobra można spoglądać z trzech odrębnych perspektyw. W pierwszej perspektywie – metaetycznej – zadaje się pytanie o znaczenie słów moralnych, sposób istnienia oraz możliwości poznania własności i faktów normatywnych. Druga perspektywa, sporadycznie omawiana w podręcznikach do metaetyki, charakteryzuje tych filozofów, którzy koncentrują się na pojęciu dobrostanu (*well-being*). Dyskutowane jest ono zazwyczaj w ramach namysłu nad etyką normatywną przez autorów, którzy wiodą spór o najlepszą wersję utilitaryzmu lub deontologii. Trzeci nurt rozważań nad dobrem wyznacza natomiast analityczna teoria wartości¹. Można traktować ją jako odrębną dziedzinę filozoficznego namysłu, w której zadaje się pytania obecne także w etyce normatywnej

* Artykuł powstał w ramach projektu „Filozofia analityczna: historia i najnowsze wyzwania”, kierowanego przez prof. US dra hab. T. Szubkę, finansowanego przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej (program MISTRZ).

¹ Zob. M. Schroeder, *Value Theory*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online], ed. E. N. Zalta, spring 2008 edition [dostęp: 04.05.2012]. Dostępny w Internecie: <plato.stanford.edu/archives/spr2008/entries/value-theory/>.

i metaetyce². Ta wielość perspektyw sprawia, że z rozważań nad „dobrem w filozofii analitycznej” wylaniają się trzy niezależne wyspy intelektualne, które, choć połączone mostami, tworzą odrębne metropolie. Jednym z celów niniejszego artykułu jest całościowe przedstawienie tego krajobrazu. Przyjmując odpowiedni dystans zauważyć można bowiem wspólne dla wszystkich trzech nurtów motywacje, które u różnych autorów realizują się nieco inaczej. Filozofowie próbują uczynić etykę bardziej naukową, a jednocześnie dążą do jej uspołnienienia ze „zdrowym rozsądkiem”, który wyraża się w szacunku dla potocznych, powszechnych intuicji moralnych zwanych fenomenami moralności. To napięcie między scjentyzmem a potocznym doświadczeniem moralności doczekało się różnych rozwiązań. Po ponad stu latach filozofii analitycznej zauważyć można jednak, że współczesne teorie nie odbiegają znacznie od koncepcji obecnych u zarania filozofii analitycznej.

MOCNY REALIZM W KWESTII DOBRA

Jak przekonywał G. E. Moore, autor uznawany za ojca współczesnej metaetyki, jeśli chcemy po ponad dwóch tysiącach lat dowiedzieć się, które rzeczy są dobre, które złe, należy zadać pomijane w dziejach filozofii pytanie: co znaczy słowo „dobry” lub co znaczy zdanie, w którym zostało ono użyte? W duchu takiego podejścia w 1903 roku w *Zasadach etyki*³ wysunął brzemiennej w konsekwencje tezę: pojęcia moralne, takie

² Klasycznie przez aksjologię rozumie się dziedzinę filozofii, która zajmuje się opisywaniem, klasyfikacją, hierarchizowaniem, wyjaśnianiem i uzasadnianiem dóbr. W szerszym znaczeniu pojęcie to utożsamiane jest z teorią wartości jako działu filozofii moralnej, która dotyczy kwestii związanych z wartościami, zadaje jednak dodatkowe pytania dotyczące relacji między dobrami, wartościami a innymi pojęciami moralnymi, takimi jak obowiązki, racje, motywacje.

³ Zob. G. E. Moore, *Zasady etyki*, przekł. Cz. Znamierowski, Warszawa 2003. Historia wpływu argumentacji Moore'a przedstawiona jest w:

jak „dobry”, nie mogą być definiowane za pomocą pojęć naturalnych, a sam przymiotnik „dobry” nie może być sprowadzony do żadnego innego zespołu pojęć, choćby normatywnych. Słowo „dobry” znaczy „dobry” i nic więcej⁴. Zarzucił więc tradycyjnym teoriom etycznym, iż obarczone są błędem, nazwanym przez niego „naturalistycznym”⁵. Popelniają go nie tylko naturaliści, ale wszyscy, którzy próbują redukować przymiotnik „dobry” do innych, bardziej podstawowych pojęć, ponieważ polega on na próbie definiowania jakości, które są niedefiniowalne⁶.

Jako dowód tego błędu Moore zaprezentował tzw. test otwartego pytania. Jest to eksperyment językowy, który dowieść ma niepoprawności każdej definicji pojęcia „dobry”. Gdy ktoś proponuje taką definicję (np. definicję w terminach *N*), należy zadać pytanie: „Czy każda rzecz, która jest *N*, jest dobra?”. Jeśli istnieje tożsamość znaczeniowa między terminem „dobry” a *N*, pytanie takie powinno wydać nam się dziwaczne, nieprawidłowe, tautologiczne, samooczywiste (Moore nazywa takie pytania zamkniętymi). Według niego jednak bez względu na sposób rozumienia *N*, pytanie powyższe zawsze wyda się nam ważne i sensowne (będzie pytaniem otwartym). O każdej rzeczy, która spełniałaby jakąś naturalistyczną definicję dobra, sensownie można bowiem zapytać, czy jest ona dobra. To natomiast jest świadectwem przeciw tożsamości znaczeniowej słowa dobrego oraz każdej rzekomej jego definicji. Ponieważ Moore założył, że pojęcia odnoszą się do odpowiednich bytów, stwierdził następnie, że skoro „dobry” nie poddaje się analizie, własność dobra musi być prosta – nie można jej zredukować do żadnego kompleksu własności złożonych. Jest ona również nie-naturalna, ponieważ istnieje poza czasem i przestrzenią⁷.

S. Darwall, A. Gibbard, P. Railton, *Toward Fin de siècle Ethics. Some Trends*, „The Philosophical Review” 101 (1992) nr 1, s. 115–189; A. Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge 2003, s. 10–25.

⁴ Moore, dz. cyt., s. 232.

⁵ Zob. tamże, s. 16.

⁶ Zob. tamże, s. 10.

⁷ Zob. tamże, s. 64.

Choć jakość dobra jest prosta, ufundowana jest na pewnych własnościach naturalnych, które stanowią wysoce złożone całości organiczne. Przez całości organiczne Moore rozumiał taki zbiór cech, których suma wartości części nie podlega zsumowaniu do wartości całości. Podobnie jak piękny obraz nie jest sumą piękna poszczególnych pociągnięć pędzla, które nie są wartościowe, tak też dobro pewnego stanu rzeczy nie jest sumą stanowiących go czynników⁸. To, że dobro nie podlega prostej agregacji, powoduje istotne problemy z jego opisaniem i zmierzaniem. Dlatego sposobem obliczenia ilości dobra jest zawsze intuicyjna ocena wartości całościowych stanów świata. Z tego względu konsekwencjalizm Moore'a, czyli stanowisko, że pojęcie obowiązku czy słuszności czynu wyznaczone jest jedynie przez jego dobre lub złe skutki, nazywany jest konsekwencjalizmem światowym. Oznacza to, że wbrew klasycznemu utylitaryzmowi, przy ocenie czynu nie liczą się jedynie wszystkie faktyczne skutki, które czynem swym się powoduje, lecz również to – cały wszechświat – na planie którego skutki te się rozgrywają. Moore nie wierzył w możliwość zawężenia oceny wartości czynów jedynie do ich lokalnych konsekwencji oraz ideę sumowania dóbr. Wszechświat jest bowiem całością organiczną i skutki naszych lokalnych działań nie dodają się w prosty sposób do jego wartości.

Aby dowiedzieć się, które rzeczy są dobre lub złe same w sobie, Moore zaproponował przeprowadzanie eksperymentu myślowego nazwanego metodą izolacji⁹. Polega on na rozstrzygnięciu pytania, czy jeśli rzecz, nad wewnętrzną wartością której się zastanawiamy (np. piękne zjawisko przyrody), byłaby jedyną rzeczą we wszechświecie, dodałaby, ujęła czy nie zmieniła wartości całego wszechświata. W *Zasadach etyki* za sprawą takich rozmyślań doszedł do wniosku, że piękno ma wartość wewnętrzną niezależną od tego, czy istnieją umysły,

⁸ Zob. tamże, s. 297 i 322.

⁹ Zob. tamże, s. 314.

które mogą je spostrzegać. Nie jest to jednak wartość znaczna¹⁰. Starając się wymienić rzeczy dobre, stwierdził, iż „najbardziej wartościowymi rzeczami, jakie znamy lub wyobrazić sobie możemy, są pewne określone stany świadomości, które można z grubsza określić, jako przyjemność obcowania z ludźmi i rozkoszowanie się rzeczami pięknymi”¹¹. Moore, podobnie jak H. Rashdall i W. D. Ross, bronił pluralizmu dóbr. Według niego „ilość różnych dóbr [...] jest równie wielka, jak ilość przedmiotów pięknych; zróżnicowanie pomiędzy nimi zachodzi również przez to, że różnym przedmiotom odpowiadają różne uczucia”¹². Wystąpił zdecydowanie przeciw monistycznemu hedonizmowi obecnemu wśród czołowych brytyjskich utylitarystów XIX wieku. Uważał, że przyjemność nie jest jedynym dobrem, co więcej, jego doświadczanie może zwiększyć wewnętrzne zło danego stanu świata¹³. Powodowanie cierpienia, które sprawia przyjemność oprawcy, jest znacznie gorsze niż powodowanie cierpienia, które sprawia mu przykrość. Przyjemności i przykrości nie są również symetryczne. Przykrość jest większym złem niż przyjemność dobrem¹⁴: świadomość przyjemności sama przez się nie jest znacznym dobrem, świadomość przykrości jest jednak znacznym złem. Wahał się jednak np. w kwestii wiedzy. W pierwszej swej książce przypisywał jej bowiem jedynie wartość instrumentalną, w *Etyce* natomiast zgodził się ze swoimi krytykami, że status wartości wewnętrznej przypisać powinniśmy również wiedzy oraz cnocie¹⁵.

¹⁰ Metoda izolacji stanowi ważny argument dla tzw. etyki środowiskowej, w której broni się wartości środowiska naturalnego niezależnie od płynących z niego korzyści.

¹¹ Tamże, s. 302.

¹² Tamże, s. 356.

¹³ Zob. tamże, s. 340.

¹⁴ Zob. tamże, s. 337–338.

¹⁵ Zob. G. E. Moore, *Etyka*, przeł. i wstępem opatrzył Z. Szawarski, Warszawa 1980, rozdz. VII.

SCEPTYCYZM

W KWESTII ISTNIENIA REALNEGO DOBRA

Teoria Moore'a, choć w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku bardzo wpływowa, pod koniec lat 50. wielu filozofom wydała się nieatrakcyjna ze względu na swe liczne wady. Przede wszystkim atakowano słabe uzasadnienie i kontrowersyjność założeń, które leżały u jej źródła¹⁶. Po trzydziestu latach od wydania *Principia Ethica* dla młodego pokolenia filozofów, prześląkniętego duchem neopozytywizmu i scjentyzmu – duchem Koła Wiedeńskiego – antynaturalistyczna, realistyczna, intuicjonistyczna – jednym słowem – „nienaukowa” koncepcja Moore'a stała się powodem do odrzucenia sensowności uprawiania etyki i była pożywką dla wzrostu popularności sceptycyzmu w kwestii istnienia dobra czy wartości – etycznego antyrealizmu. Podobne poglądy odnaleźć można już u Hume'a¹⁷. Antyrealizm wyrasta bowiem z empirystycznego, scjentyistycznego, naturalistycznego podejścia do tego co istnieje i co możemy poznać. Antyrealiści etyczni, nie wierząc w realne istnienie wartości, odmawiają więc istnienia przedmiotu badań tradycyjnie rozumianej aksjologii.

Potężnym orężem przeciwko stanowisku Moore'a stał się jego własny argument: test otwartego pytania. Zdaniem R. M. Hare'a wskazuje on bowiem, że pojęcia moralne takie jak „dobro” powiązane są z motywacją¹⁸. Ponieważ problemy moralne dotyczą tego, jak mamy postępować, od odpowiedzi wy-

¹⁶ Zob. G. C. Field, *The Place of Definition in Ethics*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 32 (1932), s. 79–94; W. K. Frankena, *The Naturalistic Fallacy*, „Mind” 48 (1939), s. 464–477; F. Snare, *The Open Question as a Linguistic Test*, w: *Arguing about Metaethics*, red. A. Fisher, S. Kirchin, London 2006, s. 59–65.

¹⁷ Zob. Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, London 1944, s. VII; M. Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume'a*, Wrocław 2001, s. 8 oraz 149.

¹⁸ Zob. R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1952, s. 84–85.

maga się zatem, aby dostarczały nam praktycznych, motywujących racji do właściwego działania. Pytania postawione w teście Moore'a wydają się natomiast otwarte, gdyż wiedza dotycząca własności i faktów sama z siebie, bez dodatkowych uczuć, nie pociągnie za sobą motywacji, aby działać właściwie. Jeśli np. nie mam odrzy do przemocy fizycznej, wiedza o tym, że pobicie Jasia jest złe, nie dostarczy mi właściwej motywacji. Nie istnieje bowiem – w co wątpił już Hume – związek pomiędzy zaakceptowaniem zdania opisującego jakiś fakt a stosowną motywacją. Jeśli więc akceptacja sądu moralnego, np. „Przemoc fizyczna jest moralnie naganna”, z konieczności skłania nas do odstąpienia od pobicia Jasia, oznacza to, że sąd ten nie może być opisem motywacyjnie biernych faktów, lecz zawołowanym wyrazem naszych negatywnych uczuć dotyczących przemocy. Stanowisko takie, nazywane akognitywizmem, stało się prawdziwym beneficjentem moore'owskiego testu otwartego pytania oraz związanego z nim problemu przejścia od „jest” do „powinien”¹⁹. W połowie XX wieku akognitywizm stał się najbardziej wpływową postawą metaetyczną, zwłaszcza za sprawą R. Carnapa, A. J. Ayera, Ch. L. Stevensona i R. M. Hare'a²⁰. Tradycyjnie definiowany jest jako pogląd głoszący, iż wypowiedzi oceniające, więc również takie, w których orzeka się, że coś jest dobre, nie mogą być prawdziwe lub fałszywe, nie odnoszą się do faktów, nie wchodzą w skład ludzkiej wiedzy, nie są nawet przekonaniem, wyrażają bowiem inne stany umysłu,

¹⁹ Zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, wyd. 2 przejr., t. 2, Warszawa 1963, s. 259–260. Generalnie rzecz ujmując, problem ten wskazuje na trudność w poprawnym wywnioskowaniu powinności z faktów, tzn. konkluzji normatywnej z przesłanek, które zawierają jedynie zdania opisowe. Współcześnie nadaje się mu często nazwę prawa Hume'a bądź gilotyny Hume'a.

²⁰ Zob. R. Carnap, *Oceny i normy to wypowiedzi pozbawione sensu*, w: *Metaetyka*, wybór i red. I. Lazari-Pawłowska, Warszawa 1975; A. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, New York 1946; Stevenson, dz. cyt.; Hare, dz. cyt. Do przedstawicieli emotywizmu zalicza się również A. Hägerstroma, Ch. K. Ogdena, I. A. Richardsa, W. H. F. Barnes, P. H. Nowella-Smitha.

tj. emocje, preferencje lub nasze zaangażowanie. Choć definicja taka jest zbyt szeroka, gdyż nie mieszczą się w niej bardziej subtelne współczesne teorie „akognitywizmu”²¹, oddaje ona w zarysie ów specyficzny sposób myślenia o dobru i wartościach. Sceptycyzm ten aż do dziś jest dość popularnym nurtem w ramach filozofii analitycznej, przyjmując coraz bardziej wyrafinowany charakter (uniwersalny preskrytywizm²², projektywizm²³, ekspresywizm-norm²⁴, akognitywny fikcjonalizm²⁵).

Pod koniec XX wieku ów posthumowski nurt uległ radykalizacji, w niektórych swych odsłonach przypominając nietzscheański nihilizm. W 1977 roku J. Mackie wysunął tezę, że wszystkie zdania moralne o formie „x jest dobry / zły / powiniemy / obowiązujemy” są fałszywe, gdyż nie istnieją fakty, które mogłyby je czynić prawdziwymi²⁶. Rozpoczął w ten sposób rozwój tzw. teorii globalnego błędu²⁷. Tacy autorzy jak Mackie czy R. Joyce,

²¹ Problematyczność klasycznego podziału kognitywizm – akognitywizm oraz współczesne koncepcje antyrealistyczne opisuje szczegółowo w artykule *Typologia stanowisk metaetycznych a nonkognitywizm współczesny*, „Kwartalnik Filozoficzny” 36 (2008) z. 1, s. 27–47. Wśród współczesnych „akognitywistów” wymienić należy zwłaszcza R. M. Hare’a, S. Blackburna, A. Gibbarda, M. Timmons, T. Horgan, M. E. Kalderona czy S. Barkera.

²² Zob. R. M. Hare, *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, przeł. J. Margański, Warszawa 2001; tenże, *Uniwersalny preskrytywizm*, przeł. A. Jedynak, w: *Przewodnik po etyce*, pod red. P. Singera, wyd. 2, Warszawa 2002, s. 499–511.

²³ Zob. S. Blackburn, *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language*, Oxford 1984.

²⁴ Zob. A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgement*, Cambridge (Mass.) 1990; tenże, *Thinking how to Live*, Cambridge (Mass.) 2003.

²⁵ Zob. M. E. Kalderon, *Moral Fictionalism*, Oxford 2007.

²⁶ Zob. J. L. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, London 1977.

²⁷ Zob. tamże; N. J. Z. Hussain, *The Return of Moral Fictionalism*, „Philosophical Perspectives” 18 (2004), s. 149–188; R. Joyce, *The Myth of Morality*, Cambridge 2001; D. Nolan, G. Restall, C. West, *Moral Fictionalism Versus the Rest*, „Australasian Journal of Philosophy” 83 (2005) nr 3, s. 307–330; R. Joyce, *The Evolution of Morality*, Cambridge (Mass.) 2007; Kalderon, dz. cyt.; R. Garner, *Abolishing Morality*, „Ethical Theory and Moral Practice”

wskazując na wewnętrzne sprzeczności targające kluczowymi intuicjami moralnymi i metaetycznymi, konkludują, że dyskurs moralny oraz związane z nim pojęcia nie reprezentują żadnych realnych własności: są empirycznie nieadekwatną fikcją utrzymującą ludzi w globalnym błędzie. Utrzymywanie się owej fikcji wyjaśnia się zazwyczaj ewolucyjnie – moralność jest ewolucyjnie użyteczną adaptacją na usługach „samolubnych genów”²⁸. Choć ludzie wierzą np. w sprawiedliwość, dobro i zło, moralną winę, godność ludzką i odpowiedzialność, pojęcia te nie odnoszą się do żadnych realnych cech; nasza wiara, że uchwytywa rzeczywistość, służy jedynie genom do skuteczniejszej replikacji. Bronione przez zwolenników teorii globalnego błędu podejście do języka moralnego i jego pojęć podobne jest do stanowiska ateistów w kwestii takich terminów teologii jak królestwo niebieskie, opatrność, zbawienie czy grzech. Tak jak nie istnieje królestwo niebieskie, nie istnieje również moralne dobro, odpowiedzialność czy moralna wina. Zdanie np. „Cnota jest dobra” ma taką samą wartość logiczną jak zdanie „Helios jest władcą słońca”. Nie oznacza to jednak, iż nie uznaliby oni, np. pozamoralnej kategorii dobrostanu za sensowną i przydatną w regulacji naszego zachowania.

ODNOWIENIE NATURALIZMU

Sceptycyzm w kwestii realnego istnienia nienaturalnej własności dobra wyrażali jednak nie tylko akognitywiści. Tezy Moore’a, po pięćdziesięciu latach od wydania *Zasad etyki*, nie przekonały już także kolejnego pokolenia filozofów – tym razem metaetycznych kognitywistów, wierzących w możliwość

10 (2007), s. 499–513; C. Daly, D. Liggins, *In Defence of Error Theory*, „Philosophical Studies” 149 (2009) nr 2, s. 209–230; *A World without Values. Essays on John Mackie’s Moral Error Theory*, ed. R. Joyce, Dordrecht 2010.

²⁸ Zob. Joyce, *The Myth of Morality*; tenże, *The Evolution of Morality*.

posiadania prawdziwych przekonań moralnych, które nazwać można wiedzą. Nie uznawali oni, że błąd naturalistyczny faktycznie jest błędem, twierdzili więc, że można podać naturalistyczne definicje pojęć etycznych: wartości czy rzeczy dobre to zespoły realnie istniejących cech naturalnych. Ze wzruszaniem ramion traktowali przekonanie Moore'a, że pewne etyczne tezy są samooczywiste, że kompetentni użytkownicy, jedynie na drodze analizy znaczeń i poszukiwań synonimów słów mogą z pozycji fotela rozstrzygnąć, że wszelka etyka naturalistyczna nie ma przyszłości. Współcześnie uznaje się, iż Moore nie zdołał wykazać błędności naturalizmu, a w drugiej połowie XX wieku powstało wiele kolejnych naturalistycznych teorii dobra²⁹.

W 1956 roku w artykule *Good and Evil* P. Geach stwierdził: „Nie istnieje taka rzecz jak bycie po prostu dobrym lub złym, istnieją jednak takie, a nie inne rzeczy dobre lub złe”³⁰. Według niego Moore, czyniąc analogię między pojęciem „żółty” a „dobry”, popełnił poważny, brzemienisty w skutkach błąd. Takie zdanie bowiem jak „x jest żółtym ptakiem” można sensownie zanalizować jako koniunkcję „x jest ptakiem” i „x jest żółty”, podczas gdy, np. zdanie „X jest dobrym marynarzem” nie poddaje się takiej analizie. Zdania zawierające termin „dobry” nie podlegają również prostej inferencji tak jak wtedy, gdy wnioskujemy ze zdania „X jest żółtym ptakiem” oraz „Ptak jest zwierzęciem”, że „X jest żółtym zwierzęciem”. Nie jest bowiem poprawnym wnioskiem „X jest dobrym człowiekiem” na podstawie przesłanek „X jest dobrym marynarzem” oraz „X jest człowiekiem”. Wniosek, jaki wyciągnął z tych obserwacji Geach, jest taki, że przymiotnik „dobry” ma charakter atrybutywny, a nie predykatywny. Znaczenie terminu „dobry” jest podobne

do znaczenia takich pojęć, jak „ciężki”, „lekki”, „duży”, „ciepły” i zrelatywizowane jest do konkretnych rodzajów rzeczy, których jest ono modyfikatorem. Nie istnieje więc obiektywna, niezależna własność dobra, którą możemy przypisać różnym przedmiotom. W późniejszych latach stanowisko to rozwijali Ph. Foot³¹ oraz J. Thomson³². Na tle takich poglądów pod koniec lat 50. XX wieku rozwinął się silny nurt naturalistycznej, neoarystotelesowskiej etyki cnót. Filozofowie tacy jak G. E. M. Anscombe³³, Geach³⁴ czy Foot³⁵ utrzymywali, że dobro danej rzeczy wyznaczone jest m.in. przez jej naturalne cechy związane z jej funkcją. W podobnym duchu pisał A. MacIntyre, dla którego cnoty są bardzo ważnym instrumentem do osiągnięcia „dobra życia ludzkiego jako całości”³⁶, pojmowanego w sposób naturalistyczny. Powrót naturalizmu do podręczników metaetyki przypieczętowali tacy filozofowie, jak: G. Harman, R. Brandt, D. Brink, D. Boyd, N. Sturgeon, P. Railton, D. Copp czy F. Jackson³⁷.

³¹ Zob. Ph. Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 1978.

³² Zob. J. J. Thomson, *Goodness and Utilitarianism*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 67 (1993), s. 145–159.

³³ Zob. G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy” 33 (1958) nr 124, s. 1–19.

³⁴ Zob. P. Th. Geach, *The Virtues*, Cambridge 1977.

³⁵ Zob. Foot, dz. cyt.

³⁶ Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 358–364.

³⁷ Zob. G. Harman, *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics*, New York 1977; R. B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford 1979; D. O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge 1989; P. Railton, *Moral Realism*, „The Philosophical Review” 95 (1986) nr 2, s. 163–207; R. Boyd, *How to Be a Moral Realist*, w: *Essays on Moral Realism*, ed. by G. Sayre-McCord, Ithaca 1988, s. 181–228; N. Sturgeon, *Moral Explanations*, w: tamże, s. 229–257; D. Copp, *Morality, Normativity and Society*, New York 1995; F. Jackson, *From Metaphysics to Ethics. A Defence of Conceptual Analysis*, Oxford 1998.

²⁹ Zob. S. Jedynak, *Błąd naturalistyczny*, „Etyka” 2 (1967), s. 289–297; Darwall, Gibbard, Railton, art. cyt.; W. Janikowski, *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*, Warszawa 2008.

³⁰ P. Th. Geach, *Good and Evil*, „Analysis” 17 (1956); zob. B. Williams, *Dobry*, w: tenże, *Moralność. Wprowadzenie do etyki*, przeł. M. Hernik, Warszawa 2000.

DOBROSTAN

Sidgwick i Moore uznawali, że istnieje jedno fundamentalne pojęcie etyki: dobro. Wszystkie inne są wywodliwe z niego. Ten pojęciowy redukcjonizm, typowy dla filozofii brytyjskiej od Sidgwicka do Rossa, stoi w sprzeczności z wielością pojęć rozpoznawanych w etyce współczesnej. Zazwyczaj nie rozróżniano powinności moralnej, roztropnościowej, racjonalnej, pozamoralnej. Nie widziano także powodów dla wyróżniania odmiennych rodzajów wartości: np. dobra moralnego, pozamoralnego czy dobrostanu (dobra dla danej osoby)³⁸. Ostatnie z tych pojęć spotkało się z dużą popularnością w drugiej połowie XX wieku. Na powrót wielu naturalistycznie nastawionych filozofów, których projekt został ożywiony za sprawą wykazania chwiejności zarzutów przeciw naturalizmowi, wspólną cechą rzeczy dobrych widziało w tym, że dobre jest zawsze coś dla kogoś. Szansę na unifikację wartości znaleziono w pojęciu dobrostanu.

Pojęcie dobrostanu (*well-being*), utożsamiane niekiedy ze szczęściem czy dobrobytem (*welfare*), odnosi się do własności, które czynią nasze życie cennym dla nas. Jego popularność związana była przede wszystkim z rozkwitem nowych wersji utylitaryzmu. Utylitaryści sądzą bowiem, że dobrostan oraz to wszystko, co go powiększa, zamyka listę rzeczy dobrych: nie jest dobre coś, co nie byłoby dobre dla kogoś. Antyplatońskie, empirycystyczne podejście do tego, co wartościowe, karmiło ich naukowe ambicje. Stanowisko, które uznaje dobrostan za jedyne, ostateczne, wewnętrzne dobro³⁹, nazywano welfaryzmem. Przekonanie takie nie charakteryzuje jednak jedynie utylitary-

³⁸ Zob. T. Hurka, *Moore's Moral Philosophy*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online], ed. E. N. Zalta, substantive revision 2010 [dostęp: 04.05.2012]. Dostępny w Internecie: <plato.stanford.edu/entries/moore-moral/>.

³⁹ Więcej na temat historii pojęcia dobrostanu i dobrobytu czytelnik znaleźć może w: L. W. Sumner, *Welfare, Happiness and Ethics*, Oxford 1996.

stów. Podobną tezę J. Raz nazwał „zasadą humanizmu”: „wyjaśnienie i uzasadnienie dobra lub zła jakiejkolwiek rzeczy ostatecznie opiera się na jej wpływie, aktualnym lub możliwym, na ludzkie życie i jego jakość”⁴⁰.

Co więc powoduje, że ludzie doświadczają dobrostanu? Standardowo przyjmuje się dwa rodzaje odpowiedzi: mentalistyczną i obiektywistyczną. Pierwszy sposób definiowania dobrostanu polega na utożsamieniu go z jakimś pozytywnym stanem umysłu. Hedoniści twierdzili (J. Bentham, J. S. Mill, H. Sidgwick), że coś jest dobre, gdyż sprawia nam przyjemność. W połowie XX wieku rozpowszechniona była koncepcja utożsamiająca dobrostan ze spełnieniem preferencji. Na takie ujęcie wpływ miała ekonomia, dla której tak rozumiany dobrostan i powiązany z nim dobrobyt mógł być zoperacjonalizowany i badany empirycznie⁴¹. Drugim powodem przyjmowania tej koncepcji była popularność akognitywizmu. Jeśli bowiem sądy normatywne są wyrazem postaw i wyborów, zaleceń i nakazów – czyli preferencji – spełnienie owych preferencji wydaje się konstytuować dobro. Dzięki powiązaniu dobrostanu z ludzkimi wyborami możemy wyjaśnić różnice między pojęciem „dobry” a pojęciem „żółty” bez odwoływania się do nienaturalnych wartości: stwierdzenie o czymś, że jest dobre, wzbudza nasze pozytywne uczucia w stosunku do tej rzeczy i motywuje nas do przyjęcia pozytywnej wobec niej postawy. Koncepcja taka wyjaśnia także, dlaczego sensownie stosujemy przymiotnik „dobry” w stosunku do tak radykalnie różnych przedmiotów jak, np. człowiek, samochód, koń czy jogurt⁴². Wpisuje się ona również

⁴⁰ Zob. J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, s. 194.

⁴¹ Zob. J. C. Harsanyi, *Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking*, „Journal of Political Economy” 61 (1953) nr 5, s. 434–435; tenże, *Rule Utilitarianism and Decision Theory*, „Erkenntnis” 11 (1977) nr 1, s. 25–53; J. A. Mirrlees, *The Economic Uses of Utilitarianism*, w: *Utilitarianism and Beyond*, ed. by A. Sen and B. Williams, Cambridge 1982, s. 63–84.

⁴² Zob. Hare, *The Language of Morals*, s. 118–119. Takie akognitywistyczne podejście do dobrostanu krytykuje Ph. Foot (zob. Ph. Foot, A. Montefiore, *Sym-*

w pluralistyczną, liberalną kulturę naszych czasów. Preferencje mogą być bowiem różnorodne, nie sprowadzają się jedynie do poszukiwania przyjemności. Ludzie mają dążenia altruistyczne, chcą w pocie czoła rozwijać swoje pasje, zdobywać medale olimpijskie, kolekcjonować rzadkie dobra, studiować filozofię, umartwiać się lub zostać mnichem.

Filozofowie zauważyli jednak szybko, że do szczęścia nie prowadzi spełnienie każdej preferencji. Narkomani, psychopaci i małe dzieci miewają chcenia, które nazywamy złymi. Wszyscy niekiedy pragniemy rzeczy, które w dłuższej perspektywie okazują się godzić w nasz dobrostan. W celu uniknięcia tego problemu ograniczano więc istotne preferencje do tych tylko, które są racjonalne: dobrostan to spełnienie tych preferencji, które posiadalibyśmy, gdybyśmy znaleźli się w idealnych warunkach namysłu: mieli np. pełną wiedzę i niezmacony umysł, nasze emocje byłyby wyciszone, potrafilibyśmy bezbłędnie oszacować skutki alternatywnych działań⁴³. Oparcie się na racjonalnych preferencjach oddala jednak ambicje naturalizacji pojęcia wartości i prostej kalkulacji dobrobytu.

We wszystkich koncepcjach mentalistycznych dobro utożsamia się z pozytywnym stanem umysłu, takim jak przyjemność

posium. Goodness and Choice, „Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes” 35 (1961), s. 45–80; zob. także: Hare, *Myślenie moralne*.

⁴³ Zob. Hare, *Myślenie moralne*; Brandt, dz. cyt.; P. Singer, *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Warszawa 2003; Railton, *Moral Realism*, s. 173–174; R. M. Hare, *Ethical Theory and Utilitarianism*, w: tenże, *Essays in Ethical Theory*, Oxford 1989, s. 218. Podobną koncepcją do teorii dobrostanu rozumianego jako spełnienie racjonalnych preferencji jest naturalistyczna teoria moralnego dobra jako aprobaty idealnego obserwatora (D. Hume, A. Smith, R. Firth). Według tego podejścia coś jest moralnie dobre, jeśli spotkałoby się z aprobatą osoby, która byłaby m.in. bezstronna, wszechwiedząca, empatyczna, emocjonalnie neutralna, racjonalna itd. Istnieje jednak problem z odpowiednim sformułowaniem warunków bycia bezstronnym obserwatorem: osoba taka powinna bowiem zawsze aprobować moralne dobro, a jednocześnie nie możemy opisać jej jako osoby po prostu moralnie dobrej. Teoria bezstronnego obserwatora przenosi więc problem z określeniem moralnego dobra na trudność z określeniem cech idealnie dobrej osoby. Analizę tej koncepcji znaleźć można w: M. Rutkowski, *Teoria idealnego obserwatora*, „Studia Filozoficzne” (1987) nr 5, s. 75–86.

czy poczucie spełnienia racjonalnych preferencji. Koncepcje takie spotkały się jednak z kolejnym zarzutem. R. Nozick zaproponował słynny eksperyment myślowy, w którym dowodzi, że ludziom nie zależy jedynie na pozytywnych doświadczeniach⁴⁴. Jest to dylemat znany współczesnemu kinomanowi z filmu *Matrix*. Nozick prosi nas o wyobrażenie sobie, że jesteśmy zanurzeni w akwarium wypełnionym cieczą, a nasz system nerwowy został podłączony do maszyny, która potrafi wytwarzać w nas dowolne doświadczenia. Choć w rzeczywistości jesteśmy „mózgiem w naczyniu” sterowanym przez nowoczesny system stymulacji neuronalnej, w świecie wirtualnym doświadczamy życia przyjemnego, bogatego, realizującego nasze złożone i racjonalne preferencje. Czy wszystko, co dla nas wartościowe, sprowadza się jednak do wartościowych doświadczeń? Czy jeśli ktoś zaproponowałby nam i naszym najbliższym dożywotnie podłączenie do takiej maszyny, zgodzenie się na to byłoby wyborem autentycznego dobra? Według Nozicka ludzie cenią nie tylko przeżycia wewnętrzne. Każdy z nas chce posiadać pewne dobra, a nie tylko je doświadczać, chcemy robić pewne rzeczy, a nie jedynie być o tym przekonani. Tak jak bohaterowie filmu *Matrix*, większość osób wolałaby zostać uwolniona od wirtualnej rzeczywistości, nawet płacąc cenę niezaspokojonych preferencji.

Sposobem uniknięcia powyższych zarzutów jest rozwijanie obiektywistycznej teorii dobrostanu czy dobra. Jedną z takich naturalistycznych koncepcji jest „pragnieniowa teoria dobrostanu” (*desire-based theory of well-being*). Jej zwolennicy uznają, że dobrostan polega na faktycznym zaspokojeniu naszych pragnień, nie zaś na doświadczaniu tego, że są one zaspokojone. Osoba podłączona do *Matrixa* nie zaspokaja swoich pragnień, lecz jedynie tego doświadcza. Definiowanie dobra przez pragnienia rodzi jednak wiele trudności⁴⁵. Jedną z nich jest problem z wyjaśnieniem faktu, że nasze pragnienia zależne są od prze-

⁴⁴ Zob. R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974, s. 42–45.

⁴⁵ W języku polskim opis teorii dobrostanu znaleźć można w: W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, przeł. A. Pawelec, Warszawa 2009, s. 28–37.

konań. Niejednokrotnie uznajemy przecież, że coś jest dla nas dobre, choć darzymy to niechęcią. Przekonanie o dobru wydaje się bardziej pierwotne niż jego pragnienie: często pragniemy czegoś dlatego, że jesteśmy przekonani, że jest to dobre⁴⁶.

Obiektywistyczne teorie dobrostanu, które uniezależniają dobro od pragnień, przedstawiają spis wzajemnie niezastępowalnych, nieredukowalnych dóbr, które składają się na ludzki dobrostan, stąd nazywane bywają teoriami listy obiektywnych dóbr (*objective list theories*). Wśród takich wartości znajdują się np. przyjemność, piękno, wiedza, przyjaźń, bezpieczeństwo, miłość, spełnienie racjonalnych planów. Teorie „listy obiektywnych dóbr” borykają się jednak z właściwymi dla nich problemami: w jaki sposób stwierdzić, czy lista wyróżnionych dóbr jest zamknięta i czy składa się wyłącznie z wartości samoistnych, a nie jedynie instrumentalnych? jaka jest relacja między dobrami wewnętrznymi a zewnętrznymi, niederywatywnymi a derywatywnymi, instrumentalnymi a ostatecznymi?⁴⁷ Pluralistyczne teorie wartości cierpią jednak zwłaszcza z powodu problemu niewspółmierności. Różne wartości, jeśli nie mają wspólnej podstawy, uznawane są często za niewspółmierne. Wartości są niewspółmierne, jeśli nie jest prawdą, że jedna jest lepsza od drugiej, ani że są sobie równe⁴⁸. Pojęcie niewspółmierności wskazuje na brak wspólnej skali porównawczej, za pomocą której można by precyzyjnie odmierzyć wartości lub brak jakiejkolwiek możliwości ich porównania, np. za pomocą pojęcia użyteczności⁴⁹. Jednak każda normatywna nauka praktyczna, jak np. etyka, za cel stawia so-

⁴⁶ Jednym ze sposobów uniknięcia tego problemu w ramach pragnienieowej teorii dobrostanu jest powoływanie się na pragnienia drugiego rzędu, tzn. *X* jest dobre, jeśli pragniemy pragnąć *x* (zob. D. Lewis, *Dispositional Theories of Value*, „Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes” 63 (1989), s. 113–137).

⁴⁷ Na kłopoty z rozróżnieniem powyższych pojęć wskazuje C. M. Korsgaard w artykule *Two Distinctions in Goodness*, „The Philosophical Review” 92 (1983) nr 2, s. 169–195.

⁴⁸ Zob. Raz, *The Morality of Freedom*, s. 322.

⁴⁹ Zob. Williams, *Moralność. Wprowadzenie do etyki*, s. 113–134.

bie rozstrzyganie dylematów i udzielanie rad dotyczących praktycznych wyborów. Konsekwencjaliści etyczni, którzy przyjmują pluralizm wartości, uznać muszą, że rachunek skutków podlegać będzie znacznym komplikacjom. Problem ten dotyka również deontologów. Wielu z nich twierdzi bowiem, że wartość skutków jest istotnym elementem oceny czynu, a dobro moralne konkretnych czynów wyznaczone jest m.in. przez różnorodną ilość niezależnych od siebie, pluralnych racji⁵⁰.

Zwolennikami tezy, że niewspółmierność prowadzi do nieporównywalności, ta zaś do nierozstrzygalności konfliktów wartości, są B. Williams oraz T. Nagel. Pogląd taki przypisywany jest także I. Berlinowi⁵¹. Zdaniem Williamsa, żadnego autentycznego konfliktu wartości nie można rozwiązać racjonalnie, ponieważ nie istnieje taka wartość, do której zawsze można byłoby się odwołać w celu racjonalnego rozwiązania konfliktów⁵². Zdaniem Nagela to, że wartości nie można powiązać w spójny system, wynika z różnej ich genezy. Ponieważ postrzegamy świat i siebie z wielu odrębnych perspektyw: indywidualnej i stronniczej, bezosobowej i idealnej, konflikty i wartości, które powstają w wyniku obrania tych odmiennych punktów widzenia, nie mogą zostać wyeliminowane⁵³.

⁵⁰ Dobrym wprowadzeniem do dyskusji na temat dylematów i niewspółmierności wartości jest książka B. Chyrowicz *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, Kraków 2008; zob. także: *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, ed. by R. Chang, Cambridge (Mass.) 1997; N. Hsieh, *Incommensurable Values*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online], ed. E. N. Zalta, 2008 [dostęp: 04.05.2012]. Dostępny w Internecie: <plato.stanford.edu/entries/value-incommensurable/>; M. J. Zimmerman, *Intrinsic vs. Extrinsic Value*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online], ed. E. N. Zalta, substantive revision 2010 [dostęp: 04.05.2012]. Dostępny w Internecie: <plato.stanford.edu/entries/value-intrinsic-extrinsic/>.

⁵¹ Zob. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969.

⁵² Zob. B. Williams, *Konflikt wartości*, w: tenże, *Ile wolności powinna mieć wola?*, przeł. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Warszawa 1999, s. 122–125.

⁵³ Zob. T. Nagel, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1997, s. 161–176.

Brak wspólnej skali porównawczej nie decyduje jednak automatycznie o fiasku porównań. Ross, który uznawał, że cnota i przyjemność są niewspółmierne, zakładał jedynie, że nie mogą być mierzone na wspólnej skali ilorazowej⁵⁴. Jednak nieporównywalność na takiej skali nie implikuje nieporównywalności na skali porządkowej. Z tego względu wartości można porównywać – twierdzi J. Griffin⁵⁵ – wykorzystując możliwość stosowania do nich terminów „bardziej”, „mniej” lub „równy” (np. bardziej lub mniej piękne dzieło sztuki). Na co dzień podejmujemy decyzje dotyczące niewspółmiernych wartości. Kupujemy piękne obrazy, poszukując pracy opuszczamy przyjaciół, ustalamy priorytety i zasady ratowania zdrowia i życia. Wielu filozofów – Platon, Arystoteles, Mill, a także Ross – sądziło, że pewne dobra, jak np. cnota, są wyższe od innych, np. przyjemności. Konflikt między niewspółmiernymi opcjami nie może być więc nierozstrzygalny tylko z tego powodu, że angażują one niewspółmierne wartości – opcje te muszą być również symetryczne⁵⁶. W takiej sytuacji powinniśmy znaleźć dodatkowe racje, które dałyby powód wyboru jednej z opcji działania. Na szczęście okoliczności naszych czynów sprzyjają zazwyczaj podjęciu decyzji. Nieredukowalność i niewspółmierność wartości nie musi bowiem być równoznaczna z ich nieporównywalnością, a porównanie nie musi oznaczać redukcji wszelkich wartości do jednej wspólnej cechy⁵⁷.

⁵⁴ Skala ilorazowa jest skalą wyznaczoną przez dowolną jednostkę, lecz z ustalonym punktem zero. Na skali tej dozwolone są dowolne działania matematyczne, jak sumowanie, mnożenie, dzielenie itp.

⁵⁵ Zob. J. Griffin, *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford 1986, s. 75–92.

⁵⁶ Zob. P. Schaber, *Are There Insolvable Moral Conflicts?*, w: *Practical Conflicts. New Philosophical Essays*, ed. by P. Baumann, M. Betzler, Cambridge 2004, s. 288–289.

⁵⁷ Umiarkowaną tezę o nieporównywalności niektórych wartości głosi również W. Sinnott-Armstrong w artykule *Moral Dilemmas and Incomparability*, „American Philosophical Quarterly” 22 (1985) nr 4, s. 321–329.

Jednak filozofowie już od Platona dążą do unifikacji doświadczenia codziennego w prostej, jednoznacznej teorii z możliwie małą liczbą postulowanych pojęć technicznych. To dążenie do prostoty, teoretycznej elegancji, minimalizmu, tzw. filozoficznej jedni, zawsze napotykało na opór tych, którzy uważali, że „zbyt agresywne” dążenie do teorii unifikującej pozostawia za sobą wiele niewyjaśnionych kwestii i pomija istotne aspekty doświadczenia. Moore stwierdził: „Poszukiwanie »jedności« i »systemu« kosztem prawdy nie jest [...] odpowiednim zadaniem filozofii”⁵⁸. Jednak dążenie do unifikacji nie ma jedynie podłoża psychologicznego. Każdy pluralista, wierzący w wiele różnych rodzajów dóbr, powinien bowiem odpowiedzieć na ważne pytanie: Jeśli wszystkie rzeczy dobre przypisać można do jednego zbioru dóbr, czy nie powinno istnieć coś, co jest podstawą przynależności do owego zbioru i co wyznacza istotę wszystkich rzeczy dobrych?

RELACJA MIĘDZY DOBREM A POJĘCIAMI DEONTYCZNYMI

Moore jako konsekwencjalista uznał, że fundamentalnym pojęciem etycznym jest pojęcie „dobra”. W *Zasadach etyki* regułę maksymalizacji dobra traktował jako analityczną oczywistość: „[...] »słuszny« nie znaczy w rzeczywistości ani nie może znaczyć nic innego, niż »przyczyna dobrego wyniku (skutku)«”⁵⁹. Podejście takie powoduje, że wszystkie koncepcje deontologiczne są wewnętrznie sprzeczne. Choć w *Etyce* osłabił tę tezę, uznając zasadę maksymalizacji dobra za prawdę syntetyczną, ciągle utrzymywał, że „»Obowiązkiem« można [...] nazwać jedynie ten czyn, który zrealizuje we Wszechświecie więcej dobra, niż jakikolwiek inny czyn możliwy równocześnie”⁶⁰. Powyższe uwagi są dość symptomatyczne. W tradycji filozofii

⁵⁸ Moore, *Zasady etyki*, s. 353.

⁵⁹ Tamże, s. 235.

⁶⁰ Tamże, s. 237–238.

analitycznej zaobserwować można korelację między popularnością konsekwencjalizmu a wzrostem zainteresowania wartościami jako pozamoralnymi dobrami niezależnymi od powinności i obowiązków. W koncepcjach teleologicznych, do których należy utilitaryzm, pojęcia deontyczne takie jak obowiązek i powinność definiowane są bowiem przez odpowiednie relacje do pozamoralnego, często naturalistycznie rozumianego dobra. Deontologowie koncentrują się jednak na pojęciach powinności i obowiązku, które są dla nich terminami fundamentalnymi.

Z deontologią łączy się jeden z bardziej rozpoznawalnych współcześnie nurtów definiowania i wyjaśniania pojęć aksjologii, tzw. teoria wartości jako trafnych postaw (*fitting attitudes theories of value*). Korzenie tej koncepcji znaleźć można w pracach takich filozofów, jak: H. Sidgwick, F. Brentano, C. D. Broad, W. D. Ross czy A. C. Ewing⁶¹. Po trwającej około 40 lat przerwie na nowo podjęli ją zwłaszcza J. McDowell i D. Wiggins⁶². Prawdziwy rozgłos przyniósł jej jednak T. M. Scanlon⁶³. Ponieważ

⁶¹ Zob. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London 1907; F. Brentano, *O źródle poznania moralnego*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył Cz. Porębski, Warszawa 1989; Ch. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London 1930, s. 283; A. C. Ewing, *The Definition of Good*, New York 1947, s. 152; W. D. Ross, *Foundations of Ethics*, Oxford 1939, s. 275–276.

⁶² Zob. J. McDowell, *Values and Secondary Qualities*, w: *Morality and Objectivity*, ed. by T. Honderich, London 1985, s. 110–129; D. Wiggins, *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, New York 1987, s. 206; zob. także: R. M. Chisholm, *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge 1986, s. 52; A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*, Cambridge (Mass.) 1990, s. 51; E. Anderson, *Value in Ethics and Economics*, Cambridge (Mass.) 1993, s. 1–2; N. M. Lemos, *Intrinsic Value. Concept and Warrant*, Cambridge 1994, s. 12.

⁶³ Choć powszechnie uznaje się, że teoria wartości Scanlona jest wersją „teorii wartości jako odpowiednich postaw”, jak wskazuje D. Jacobson (*Fitting Attitude Theories of Value*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online], ed. E. N. Zalta, Spring 2011 [dostęp: 04.05.2012]. Dostępny w Internecie: <plato.stanford.edu/entries/fitting-attitude-theories/>), deontologiczne podejście do wartości wykracza poza teorię trafnych postaw. Innymi słowy, choć każda teoria trafnych postaw jest deontologiczną teorią wartości, implikacja odwrotna nie zachodzi.

koncepcja ta przenosi problem wyjaśnienia natury dobra i wartości na pytanie o to, czego *powinniśmy* pożądać i jakie racje stoją za cenieniem pewnych rzeczy, od 1998 roku za Scanlonem koncepcję tę zaczęto nazywać „teorią wartości odsuwającą problem” (*buck-passing account of value*). Akceptowana jest ona zwłaszcza przez deontologów (choć istotnym wyjątkiem są H. Sidgwick i D. Parfit), motywowana jest bowiem przekonaniem, iż dobro nie jest własnością dostarczającą racji do działania. Etyczni konsekwencjaliści jako zaletę swojej koncepcji uznają bowiem, że powinność maksymalizacji dobra wynika z samego faktu percepcji dobra, które daje nam racje, aby je pomnażać, tzn. jeśli postrzegamy coś jako wartość, to racjonalną na nią odpowiedzią jest chęć jej pomnażania. Wybieranie opcji działania, która przyczynia się do mniejszej ilości dobra, co niekiedy postulowaliby deontologowie, jest nieracjonalne. Jednak według Scanlona teza ta zasada się na fałszywej przesłance. Dobro samo w sobie nie daje żadnych powodów do działania, lecz służy jedynie do zebrania rzeczy, które wartościowe są z innych powodów. „Być dobrym lub wartościowym to posiadać inne własności, które konstytuują racje do działania [...] Koncepcja ta traktuje dobro i wartość jako własność nienaturalną, tzn. czysto formalną własność wyższego rzędu posiadania własności niższego rzędu, które dostarczają odpowiedniego rodzaju racji”⁶⁴. Scanlon zaprzeczył także przekonaniu, że pojęcie dobrostanu może pełnić rolę nadrzędnej, pozamoralnej kategorii, w której ugruntowane są inne pojęcia normatywne. Przeciwnie, pojęcie dobrostanu jest pojęciem złożonym i zakłada istnienie innych wartości, które są od niego niezależne. Owe inne wartości natomiast zanalizować należy w kategoriach racji. Wiele dóbr – takich jak przyjaźń, rodzina, pomyślność w realizacji naszych racjonalnych celów – cenimy z innych powodów niż fakt, że wpływają na nasz dobrostan. Niektóre z tych powodów mogą mieć charakter moralny⁶⁵.

⁶⁴ Th. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge (Mass.) 1998, s. 97.

⁶⁵ Zob. tamże, s. 129.

Teorie wartości jako trafnych postaw, tak jak teoria Scanlona, są koncepcjami redukującymi wartości do normatywnych racji. Dodatkowo jednak są one pewną formą tezy o zależności wartości od ludzkiej zdolności ich postrzegania: jeśli istniałyby racjonalne istoty, które nie posiadają ludzkiej emocjonalnej wrażliwości, nie uznałyby one za dobro tego, co my. Jedną z takich koncepcji jest współczesna teoria wrażliwości (*sensibility theory*), rozwijana przede wszystkim w publikacjach J. McDowella i D. Wigginsa. Autorzy ci, aby wyjaśnić charakter wartości, odwołują się do locke'owskiego pojęcia wtórnych własności, takich jak kolory. Według nich własność bycia czerwonym nie jest wyznaczona ani przez zewnętrzne wobec spostrzeżeń własności fizyczne, gdyż człowiek pozbawiony odpowiedniej wrażliwości na światło te same fale świetlne doświadczałby inaczej, ani nie jest projekcją naszych władz poznawczych, gdyż bez odpowiedniej długości fal świetlnych, nie doświadczałibyśmy kolorów. Kolor czerwony jest własnością wtórną i zależy od zewnętrznych własności przedmiotów, jak też od ludzkiej wrażliwości. Rzecz ma się podobnie z wartościami: zależne są od naszej wrażliwości oraz od obiektywnych stanów świata. Teoria McDowella nie redukuje jednak wartości do złożonych stanów naturalnych: fizyczno-umysłowych. Wartości to takie własności częściowo wyznaczone przez czynniki obiektywne, które zasługują na przyjęcie wobec nich odpowiednich postaw, a nie jedynie przyczynowo na nie wpływają⁶⁶. Relacja ta ma charakter normatywny, gdyż zakłada, że nasza wrażliwość i spowodowane nią doświadczenie jest właściwe, odpowiednie i dopasowane do postrzeganego przedmiotu.

Powyższą koncepcję wartości zalicza się do sentymentalizmu⁶⁷ – stanowiska uznającego, iż koniecznym komponentem identyfikującym wartości i dobra są uczucia i emocje. Klasyczny sentymentalizm, zakładający hume'owską przepaść między

⁶⁶ Zob. McDowell, art. cyt., s. 143.

⁶⁷ Zob. J. D'Arms, *Two Arguments for Sentimentalism*, „Philosophical Issues” 15 (2005) nr 1, s. 3.

emocjami a racjami, prowadził jednak do nadmiernych uproszczeń i redukcji normatywnego wymiaru wartości. Wyrazem takiej sentymentalistycznej teorii był dyspozycjonalizm, w ramach którego dobro rozumie się jako naturalną własność wyznaczaną przez fakt, iż większość osób ma w stosunku do niej dyspozycję do odczuwania, np. aprobaty. Pewne rzeczy uznać należy natomiast za wstydlive, straszne lub godne podziwu, jeśli większość ludzi cechuje dyspozycja, żeby się ich wstydzić, bać się lub je podziwiać. Jednak współcześnie dominujące rozumienie sentymentalizmu, tzw. neosentymentalizm, wbrew Hume'owi przyjmuje, że emocjom związanym z wartościami przypisywać można racjonalność, uzasadnienie czy trafność. Według takiej koncepcji orzekanie wartości o jakimś przedmiocie (np. twierdzenie, że ten obraz jest piękny) polega na byciu przekonanym, że trafne jest (zasłużone, racjonalne, uzasadnione, ugruntowane) odczuwanie powiązanej z daną wartością emocji w stosunku do tej rzeczy (np. podziw)⁶⁸. Teorie takie rozbijają więc klasyczny podział na racjonalizm i sentymentalizm. Pomimo przyjmowania różnych założeń ontologiczno-semantycznych (np. realizmu, antyrealizmu, quasirealizmu, kognitywizmu, nonkognitywizmu), wielu współczesnych filozofów analitycznych rozwija i broni takiej koncepcji (przynajmniej w stosunku do niektórych wartości)⁶⁹.

⁶⁸ Zob. tamże.

⁶⁹ Zob. McDowell, art. cyt., s. 110–129; Wiggins, dz. cyt.; S. Blackburn, *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*, Oxford 1998; Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*; Anderson, dz. cyt.; K. Mulligan, *From Appropriate Emotions to Values*, „The Monist” 81 (1998) nr 1, s. 161–188; J. D'Arms, D. Jacobson, *The Moralistic Fallacy. On the „Appropriateness” of Emotions*, „Philosophical and Phenomenological Research” 61 (2000) nr 1, s. 65–90; A. Gibbard, *Thinking how to Live*, Cambridge (Mass.) 2003; *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*, ed. by R. C. Solomon, Oxford 2004; J. D'Arms, D. Jacobson, *Sensibility Theory and Projectivism*, w: *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. by D. Copp, Oxford 2007, s. 186–218.

POWRÓT DO PRZESZŁOŚCI

Zauważyć należy, że powyżej opisany sentymentalizm różni się od podobnej koncepcji, w której właściwe uczucia i emocje stanowią gwarancję trafności poznania wartości, wartości, które istnieją jednak od nich niezależnie. Wielu filozofów, którzy uznają, że dobro lub wartości istnieją obiektywnie, niezależnie od pragnień i uczuć kogokolwiek, twierdzi zarazem, iż właściwe emocje stanowią źródło ich poznania. Na początku XX wieku stanowiska tego bronili M. Scheler czy A. Meinong, jednak coraz śmielej jest ono prezentowane na powrót⁷⁰.

Teorie wartości jako trafnych postaw, tak jak naturalistyczne koncepcje dobrostanu, mają swoich oponentów. Po pierwsze, twierdzi się, że teorie takie niewiele wyjaśniają i prowadzą do błędnego koła. Jeśli bowiem zadamy pytanie: „Dlaczego coś jest godne cenięcia lub pożądania?”, odpowiedź, która się naturalnie narzuca to: „Ponieważ doświadczana rzecz jest po prostu dobra”. Wydaje się więc, że nie można bez ryzyka błędnego koła wyjaśnić dobra, opierając się na trafnych reakcjach, gdyż to dobro determinuje, czy nasze reakcje są trafne⁷¹. Jest to jeden z ważniejszych argumentów, który na podstawie potocznej intuicji językowej stara się uzasadnić mocny realizm wartości. Po drugie, koncepcję wartości jako trafnych postaw atakuje się, wskazując trudność w dookreśleniu odpowiednich, konkretnych postaw, które miałyby współkonstituować dobro. To, jakie reakcje emocjonalne w stosunku do danej wartości są stosowne lub trafne, zależy bowiem od kontekstu i konkretnych osób,

które je doświadczają. Jeśli dziecko w wypadku straciłoby życie, jego matka miałaby powód, aby czuć rozpacz, sąsiedzi współczucie i żal, osoby obce natomiast jedynie, np. melancholię. Wbrew temu, że trafnych emocji związanych z danym przedmiotem może być wiele, gdyż zależą one od osoby i kontekstu, życie każdego człowieka uznaje się jednak za równoważnościowe i niezależne od stosownych wyrazów skutku na wieść o jego śmierci. Krytycy teorii wartości jako trafnych postaw twierdzą więc, że wbrew mniemaniu ich autorów, koncepcje te prowadzą do subiektywizmu⁷².

Koncepcje takie mają również problem z dookreśleniem tego, co należy rozumieć przez przymiotnik „trafne”. Wydaje się, że owo normatywne określenie ostatecznie sprowadza się do istnienia najlepszych powodów do odczuwania emocji właściwych dla danej wartości. Głębszy namysł pokazuje jednak, że najlepsze powody odczuwania właściwych emocji niekoniecznie muszą konstituować to, co intuicyjnie uznajemy za wartość. Możemy bowiem znaleźć się w sytuacji, w której zgodnie z najlepszymi racjami powinniśmy cenić daną rzecz ze względu na nią samą, jednak nie uznamy, że jest ona wewnętrznie dobra. Mogą istnieć bowiem racje, które są nieodpowiednie (jest to tzw. problem nieodpowiednich racji). Jako przykład wyobraźmy sobie złego demona, który pod groźbą tortur nakazuje nam cenić go ze względu na niego samego. Zna on dobrze nasze przekonania i postawy, nie da się więc zwieść pozorom. W takiej sytuacji wydaje się, że posiadamy wystarczające powody, aby cenić go jako dobro samo w sobie, choć oczywiście jest, że nie są to właściwe racje, by uznać, że jest on wewnętrznie dobry⁷³.

⁷⁰ Zob. Lemos, dz. cyt., s. 16–19.

⁷⁰ Zob. W. G. Lycan, *Moral Facts and Moral Knowledge*, „The Southern Journal of Philosophy” 24 (1986) nr 1, s. 79–94; J. L. Pollock, *A Theory of Moral Reasoning*, „Ethics” 96 (1986) nr 3, s. 506–523; R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge (Mass.) 1987; W. Tolhurst, *On the Epistemic Value of Moral Experience*, „The Southern Journal of Philosophy” 29 (1991) nr 1, s. 67–87; Lemos, dz. cyt., s. 180–195.

⁷¹ Zob. B. Blanshard, *Reason and Goodness*, New York 1961, s. 284–287.

⁷³ Zob. R. Crisp, *Value... And what Follows by Joel Kupperman*, „Philosophy” 75 (2000) nr 3, s. 459; W. Rabinowicz, T. Ronnow-Rasmussen, *The Strike of the Demon. On Fitting Pro-Attitudes and Value*, „Ethics” 114 (2004) nr 3, s. 391–423; J. Olson, *Buck-Passing and the Wrong Kind of Reasons*, „The Philosophical Quarterly” 54 (2004) nr 215, s. 295–300; W. Rabinowicz, T. Ronnow-Rasmussen, *Buck-Passing and the Right Kind of Reasons*, „The Philosophical Quarterly” 56 (2006) nr 222, s. 114–120.

mon to these three approaches: on the one hand it is an attempt to make ethics more scientific, on the other – to align it with common-sense which manifests itself in the respect for common, universal moral intuitions called moral phenomena. This tension between scientism and universal experience of morality gave rise to various solutions. When examining various trends the author stresses that even if after the century of developing analytical philosophy the map of meta-ethical approaches became radically complicated, an overview from a distance allows us to notice that the main theses concerning values and good are again represented in the proportions that are similar to those present in the turn of the 20th century. This concerns both Nietzsche's criticism which was radicalized in the form of skepticism or a nihilistic theory of global error as well as Moore's realism and intuitionism which is becoming more and more popular among contemporary analytic philosophers.