John Skorupski

Trzy metody i dualizm

Etyka 41, 72-89

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

John Skorupski
University of St. Andrews, Szkocja

ETYKA 41, 2008

Trzy metody i dualizm[1]

W artykule autor twierdzi, że w przeciwieństwie do tego, co głosił sam Sidgwick, wskazał on nie dwie, lecz trzy podstawowe metody etyczne: intuicjonizm, egoizm i bezstronność, które wymagają równego traktowania przypadków podobnych. Autor, wbrew Sidgwickowi, twierdzi, że istnieje wiele możliwych materialnych systemów moralnych, a egoizm jest tylko jednym z nich. Zasada bezstronności jest wspólna wszystkim tym systemom i stanowi podstawę raczej jedności niż dualizmu rozumu praktycznego.

Sidgwick wyróżnia trzy metody etyki: intuicjonizm, egoizm i bezstronność (jak zamierzam ją określać)[2]. Utrzymuje on jednak, że tylko dwie z nich, egoizm i bezstronność, ugruntowane są w „praktycznym rozumie" i wyciąga z tego znany wniosek, iż te dwie metody składają się na nieredukowalny „dualizm praktycznego rozumu".

Myślę, że relacje pomiędzy moralnością, własnym interesem i bezstronną teorią dobra wciąż pozostają dla nas niejasne. Dzięki nieustępliwości, spójności i wnikliwości myśli etycznej Sidgwicka jego wnioski dotyczące tych relacji cieszą się niezmiennym poważaniem. Niemniej jednak w oczywisty sposób nasuwają one również pytania. W szczególności: jeśli istnieją trzy metody, to dlaczego ma istnieć jedynie *dualizm* praktycznego rozumu? Inaczej mówiąc, jeśli metoda intuicjonizmu

[1] Oryginał: J. Skorupski, *Three Methods and a Dualism* [w:] *Henry Sidgwick*, R. Harrison (ed.), Oxford University Press, 2001, Proceedings of the British Academy 109, 61–81, Copyright The British Academy 2001. Published with permission. Przedruk za zgodą The British Academy.

[2] Sidgwick określa ją jako metodę utylitaryzmu — który nazywa również „uniwersalistycznym hedonizmem". Jednakże wyraźne rozróżnienie, które jest tu przedmiotem zainteresowania (i które interesowało Sidgwicka) zachodzi pomiędzy tezą egoizmu, iż dobro każdej jednostki ma zależne od podmiotu racjonalne roszczenie w odniesieniu do namysłu tej jednostki — wraz z opartą na tym poglądzie metodą (metodami) — a tezą z punktu widzenia bezstronności głoszącą, iż dobro każdej jednostki ma niezależne od podmiotu racjonalne roszczenie w odniesieniu do namysłu każdego, wraz z metodą (metodami) opartymi *na tym* poglądzie. Dlatego też nie musimy rozstrzygać o prawdziwości czy nieprawdziwości hedonizmu, jak również nie musimy opowiadać się za jakąś określoną teorią dystrybutywną czy to utylitaryzmu agregatywnego, czy też utylitaryzmu średniej użyteczności. Bezstronność jako taka głosi jedynie, iż dobro każdej jednostki jest dobrem niezależnie od tego, kim jest podmiot działający, czyli że każda jednostka ma rację, aby przyczyniać się do powiększenia dobra. Utylitaryzm agregatywny lub średniej użyteczności czyni dodatkowe założenia co do sposobu przechodzenia od wielu dóbr wielu jednostek do dobra neutralnego względem podmiotu działającego. Istnieje jeszcze wiele innych dopuszczalnych opcji, jednak wybór pomiędzy nimi nie jest tutaj kwestią istotną. Zob. John Skorupski, *Ethical Explorations*, Oxford University Press, Oxford i Nowy Jork 1999, rozdz. 3, 5.

nie jest ugruntowana w praktycznym rozumie, to co stanowi o tym, że pozostałe dwie metody są w nim ugruntowane? Moje wnioski będą przemawiały przeciwko Sidgwickowi. Będę przekonywał, iż jeśli „rozum praktyczny" pojmować w szerokim sensie, to będzie on charakteryzował się wieloma nieredukowalnymi i uzasadnionymi — chociaż nie nienaruszalnymi — praktycznymi nakazami i zasadami, a jedną z nich jest roztropność. Z drugiej strony, jeśli praktyczny rozum pojmiemy wąsko, można by rzec, jako *czysty* rozum praktyczny, będzie on wykazywać charakterystyczną jedność: dla pojmowanego w ten sposób jedyną uzasadnioną i nienaruszalną zasadą jest zasada bezstronności w ocenianiu dobra. Pojęty w którykolwiek z tych dwóch sposobów, praktyczny rozum nie wykazuje dualizmu. Te wnioski stoją, jak powiadam, w opozycji do konkluzji Sidgwicka. Mimo to mam nadzieję, że resztę moich rozważań można uznać za hołd dla niego.

1. Intuicja i rozum

Metoda intuicjonisty polega na zgłębianiu moralności zdroworozsądkowej w celu poznania jej nakazów, w ogólnych lub szczegółowych przypadkach. Sidgwick nazywa te nakazy „intuicjami", przez co rozumie „bezpośrednie sądy dotyczące tego, co powinno się zrobić lub do czego dążyć"[3]. Jak wyjaśnia, są one „bezpośrednie" w tym sensie, że jawią się same z siebie jako *wiedza*, nie jako wiedza wyprowadzona z czegoś innego. Zauważa również, iż każda metoda etyki musi ostatecznie opierać się na co najmniej jednej takiej „intuicji", czyli na sądzie o tym, co powinno się uczynić lub do czego dążyć, który jawi się jako sam z siebie oczywisty, i na tej podstawie „bezpośrednio wiadomo, iż jest on prawdziwy"[4].

Kiedy zatem Sidgwick nazywa coś intuicją, to ma na myśli to, iż jawi się ono samo z siebie jako wiedza. Nie twierdzi jednak, że *jest* ono wiedzą. Wyjaśnia to później, zauważając, iż termin „intuicja"

> rozumie się czasami w sposób, który zakłada, iż osąd czy tak określone domniemane postrzeżenie jest *prawdziwe*. Chciałbym, zatem powiedzieć wyraźnie, że kiedy jakiekolwiek stwierdzenie dotyczące słuszności lub niesłuszności działania nazywam „intuicyjnym", to nie zamierzam przesądzać o jego ostatecznej ważności (*validity*), kiedy rozważam ją z filozoficznego punktu widzenia; mam na myśli jedynie to, że jego prawdziwość zdaje się być znana natychmiast, nie zaś jako wynik rozumowania. Uznaję, że w przypadku każdej takiej „intuicji" może się okazać, iż zawiera jakiś błąd […] w rzeczywistości, jak pokaże ciąg dalszy, utrzymuję, iż w znaczącym stopniu dzieje się tak w przypadku tego, co powszechnie nazywa się intuicjami moralnymi[5].

Intuicjonisty nie wyróżnia zatem teza, że moralność zdroworozsądkowa zawiera różnorodne intuicje tego rodzaju, lecz dalej idąca teza, że takie intuicje, lub

[3] Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, wyd. 6, London, Macmillan, 1901, s. 97.
[4] W tym sensie, jak nadmienia, metody egoizmu i uniwersalizmu również są „intuicyjne".
[5] *Methods*, s. 211.

przynajmniej niektóre z nich albo jakaś ich część, są autentycznymi, znikąd nie wywiedzionymi elementami poznania.

Czy Sidgwick po prostu nie zgadza się z tą tezą? Udzielenie jednoznacznej odpowiedzi wydaje mi się nadzwyczaj trudne, biorąc pod uwagę, iż Sidgwick jest autorem, który wkłada tyle wysiłku w osiągnięcie precyzji. Jedna z możliwych interpretacji głosiłaby, iż się nie zgadza. Według niej Sidgwick uważa, że nie istnieje taka zasada moralności potocznej, o której byłoby *wiadomo bezpośrednio*, iż jest prawdziwa; takie zasady, lub raczej ich bardziej sprecyzowane odpowiedniki, można poznać jedynie dzięki temu, że są wywiedzione z utylitarystycznej zasady, która sama jest bezpośrednio znana. Metoda intuicjonisty[6] zatem upada, gdyż nie odnajduje żadnej prawdziwej wiedzy intuicyjnej. Według tej interpretacji nie powinno zaskakiwać stwierdzenie Sidgwicka, że istnieje jedynie dualizm praktycznego rozumu, mimo iż są trzy metody etyczne. Dzieje się tak, ponieważ jedna z nich okazuje się nie wnosić nic, co byłoby samo w sobie wiedzą normatywną.

Jednakże według innej możliwej interpretacji Sidgwick nie zaprzecza, jakoby moralność zdroworozsądkowa miała zawierać jakiś element wiedzy intuicyjnej. Wedle niej jest on gotów przyjąć, iż potoczna intuicja moralna dostarcza pewnej znikąd nie wywiedzionej bądź bezpośredniej wiedzy o prawdach normatywnych, tyle tylko, że upiera się, iż jest to wiedza niejasna i nieprecycyjna — a nawet iż zawiera jeszcze „jakiś błąd". Zgodnie z tą interpretacją Sidgwick twierdzi jedynie, iż wiedzy, jakiej ona dostarcza, nie można uczynić „naukową" — jasną i precyzyjną — jedynie za pomocą metody intuicjonisty. Oto, co Sidgwick głosi w ostatnim paragrafie *Review of Common Sense* (*Methods*, ks. III, rozdz. xi):

> Nic z tego, co powiedziałem, nawet w najmniejszym stopniu nie ma dowodzić, że nie mamy wyraźnych impulsów moralnych, domagających się posłuchu bardziej niż wszystkie pozostałe i zalecających bądź zabraniających pewnych sposobów postępowania, co do którego panuje ogólna zgodność, przynajmniej wśród wykształconych ludzi żyjących w tym samym czasie i z tego samego kraju. Utrzymuję jedynie, iż przedmiotów tych impulsów nie można naukowo określić na drodze jakiejkolwiek refleksji nad zdrowym rozsądkiem […] Moralność zdroworozsądkowa wciąż może doskonale udzielać praktycznych wskazówek zwykłym ludziom w zwykłych sytuacjach, lecz próba podniesienia jej do rangi systemu etyki intuicyjnej powoduje zwiększenie znaczenia jej nieuniknionych niedoskonałości, nie ułatwiając w żaden sposób ich usunięcia[7].

Sidgwick wprawdzie nie mówi tutaj wprost, że te „wyraźne moralne impulsy" są równoznaczne z wiedzą intuicyjną, a jedynie, że są „w pełni odpowiednie, aby udzielać praktycznych wskazówek". Lecz w jakim sensie „odpowiednie"? W najbardziej oczywistym znaczeniu dostarczają, odpowiedniej do celów praktycznych,

[6] „Dogmatyczny intuicjonista": zob. tamże, s. 102. Za dyskusję, jak Sidgwick rozumie termin „intuicja" i kiedy intuicja owocuje wiedzą, jestem zobowiązany Robertowi Shaverowi.

[7] *Methods*, s. 360–361.

wiedzy., Bowiem jedynym zarzutem Sidgwicka wobec owych impulsów jest to, że ich przedmiotów nie można „naukowo określić", sprecyzować dzięki samemu refleksyjnemu zdrowemu rozsądkowi. Oczywiste jest, że może istnieć wiedza, która nie jest *precyzyjna*, dopóki zatem Sidgwick, co byłoby zaskakujące, przeoczył tę sprawę, to mógł bez trudności przyznać, że zdroworozsądkowa moralność daje taką wiedzę, która jest odpowiednia dla (większości) celów praktycznych.

Oto jak traktuje jeden z takich impulsów moralnych, impuls wdzięczności:

> wydaje się, że obowiązek odwzajemniania przysług jest uznawany, gdziekolwiek sięga moralność, a intuicjoniści słusznie wskazali to uznanie jako przykład powszechnej intuicji. Jednak, chociaż ogólnej mocy tego zobowiązania *nie można podać w wątpliwość (oprócz wątpliwości daleko posuniętego i abstrakcyjnego rodzaju, którymi nie mamy się tutaj zajmować),* jego natura i zakres nie są już równie jasne[8].

Później Sidgwick podkreśla niejasności. Jednak wskazanie ich zupełnie nie przeszkadza zaakceptować rzeczy następujących: (a) jeśli ktoś uczynił dla mnie wiele dobrego, po prostu z dobrej woli, to mam powód, aby być wdzięcznym i to okazać; (b) brak wdzięczności, jeśli potraktować sprawę w sposób dostatecznie wymagający, może być godny potępienia. Niejasność, a raczej brak precyzji w stwierdzeniach (a) i (b) jest niewątpliwy, podobnie jak ich prawdziwość. Czy Sidgwick mógłby zaprzeczyć temu, że „*bezpośrednio*" wiemy, iż są one prawdziwe? Według drugiej interpretacji, nie zaprzeczyłby. Zgodnie z nią, wyznaje on pogląd, iż moralność zdroworozsądkowa zawiera wiedzę intuicyjną, chociaż ze względu na brak precyzji nie może ona uchodzić za wiedzę „naukową" lub „filozoficzną"[9].

---

[8] Tamże, s. 259–260, podkr. moje. Zakładam, że owe wątpliwości daleko posuniętego i abstrakcyjnego rodzaju można wysuwać również wobec mojej wiedzy na temat tego, że przede mną stoi biurko.

[9] W ks. III, rozdz. xi wymienione są cztery kryteria, jakie muszą spełniać „aksjomaty moralne" (zob. tamże, §2, ss. 338–343). Powinny one: (1) być przedstawione za pomocą „jasnych i precyzyjnych terminów", (2) być „naprawdę oczywiste same przez się", (3) nie popadać w sprzeczność „z jakąkolwiek inną prawdą" i (4) być poparte „odpowiednim »konsensem ekspertów«". Sidgwick twierdzi, iż żadna ze zwyczajnych zasad moralnych nie spełnia (1), lecz jego własna lista wydaje się dopuszczać pominięcie (1) przy spełnianiu (2)–(4) — w szczególności, mogą one być nieprecyzyjne, a mimo to nadal pozostawać „naprawdę oczywiste same przez się".

Ponadto, w rozdziale o *Relacji między utylitaryzmem a zdroworozsądkową moralnością* (ks. IV, rozdz. iii) Sidgwick wprost zaprzecza hipotezie, iż "dostrzeżenie słuszności jakiegokolwiek rodzaju postępowania zawsze — czy choćby zazwyczaj — wywodzi się na drodze świadomego wnioskowania z dostrzeżenia wynikających z tego postępowania korzyści". Tamże, s. 457. Sidgwick przyznaje, że „Utylitaryzm może w sposób najbardziej zasadny domagać aprobaty zdrowego rozsądku, [jeśli rozumieć go] nie jako sposób kierowania postępowaniem, od jakiego ludzkość zaczynała, lecz raczej jako ten, do którego, jak widać obecnie, dążył rozwój człowieka, jako do dojrzałej, nie zalążkowej postaci moralności, ". Tamże, s. 457. [Stwierdzenie to] nasuwa bardzo interesujące pytania dotyczące związków pomiędzy epistemologią moralności a jej historią. Jest ono również co najmniej zgodne z (obecnym w drugiej interpretacji) poglądem, że „intuicje" zdroworozsądkowej moralności mają znaną bezpośrednio, czyli niewywiedzioną skądinąd zasadność i przynajmniej w niektórych wypadkach stanowią wiedzę.

W takim razie, dlaczego Sidgwick uważa, że istnieje jedynie dualizm praktycznego rozumu? Dlaczego poznanie intuicyjne, uzyskana dzięki metodzie intuicyjnej, nie jest częścią praktycznego rozumu? Czy Sidgwick po prostu identyfikuje, a w rzeczywistości myli, racjonalność z jasnością i precyzją? Dlaczego czysto *racjonalne* intuicje miałyby charakteryzować się taką jasnością i precyzją, jakiej nie mają (a) i (b)? Żeby to wykazać, trzeba by dysponować konkretnym argumentem filozoficznym. Każdy, kto jedynie tezę tę zakłada, ujawnia w kwestii praktycznego rozumu nieuzasadnione przekonania, które z powodzeniem można by określić jako racjonalistyczne lub scjentystyczne.

Użyłem określenia „czysto racjonalna intuicja", co nasuwa dalsze rozmaite pytania. Czy istnieje jakaś różnica między intuicją a czysto racjonalną intuicją? I co właściwie mamy rozumieć pod pojęciem praktycznego rozumu? Następnie, jeśli istnieje takie ujęcie praktycznego rozumu, czy też, jak później zasugeruję, *czystego* praktycznego rozumu, które można przyjąć i wedle którego natychmiastowe intuicje moralności zdroworozsądkowej do tego rozumu nie należą, to jaki status epistemologiczny mają owe intuicje, a w szczególności, w jaki sposób tworzą one wiedzę?

Nie będę w stanie odnieść się w pełni do tych ostatnich pytań, jednakże zamierzam przekonywać, że rozróżnienie pomiędzy „intuicją" a „czysto racjonalną intuicją" nie jest bezzasadne. Wiele zwykłych sądów moralnych jest zasadnych samodzielnie i nie zostały, pośrednio lub bezpośrednio, wywiedzione z jakiejkolwiek innej, bardziej podstawowej zasady normatywnej. Jednakże w pewnym ważnym sensie tego określenia nie są one sądami czystego praktycznego rozumu. Przykładem byłby sąd, iż ktoś zachował się z godną potępienia niewdzięcznością. Zgodnie z drugą interpretacją, Sidgwick mógłby się z tezą tą zgodzić. Jednakże, wbrew Sidgwickowi, zamierzam dowieść, że zasadę egoisty również należy rozpatrywać, od strony epistemologicznej, w sposób analogiczny do tego jak rozpatrywane były zwykłe „intuicje" moralne: tak jak one, zasada ta nie jest wywiedziona z czegoś bardziej podstawowego, lecz tak jak one, nie jest też zasadą czystego praktycznego rozumu.

Twierdzę, że u podstaw *każdej* z trzech metod, jakie wyróżnia Sidgwick leżą odrębne i niedające się sprowadzić do niczego innego źródła praktycznych racji. Jednak tylko zasada bezstronności, według której dobro lub pomyślność jakiejkolwiek istoty jest dobrem po prostu, posiada swe źródło w *czystym* praktycznym rozumie. Zamierzam natomiast dowodzić, że zdolność dostarczania racji właściwa roztropnościowych bądź moralnych nie daje się zredukować do czystego praktycznego rozumu. W obu przypadkach pochodzi ona natomiast z hermeneutyki uczuć [*sentiments*]: w przypadku moralności z uczucia obwinienia, a w przypadku rozwagi — z pragnienia.

Aby to wyjaśnić będziemy musieli starannie odróżnić dwa oddzielne zagadnienia. Pierwsze związane jest z epistemologicznym rodowodem praktycznej zasady. Tutaj pytanie brzmi: skąd owa zasada czerpie swoje (domyślne) uzasadnienie? Drugie zagadnienie dotyczy tego, co potencjalnie może tę zasadę przeważyć. Wówczas

przedmiotem zainteresowania jest to, czy zasadę mogą przeważyć inne zasady, pochodzące z innego źródła[10].

Ale zanim poruszymy te kwestie, musimy zastanowić się nad następującym pytaniem: jak *sformułować* rzekomy dualizm praktycznego rozumu.

2. *Dualizm praktycznego rozumu*

Przedmowa do szóstego, pośmiertnego wydania *The Methods of Ethics* zawiera przedruk rękopisu, w którym Sidgwick pokrótce relacjonuje rozwój swoich poglądów etycznych[11].

Sidgwick pisze, że początkowo był zwolennikiem utylitaryzmu Milla, niepokoił go jednak fakt, iż nie potraktował on w należyty sposób z konfliktu pomiędzy interesem własnym a obowiązkiem. Przeczytał ponownie Kanta. Duże wrażenie zrobiła na nim jego fundamentalna zasada, którą Sidgwick przeformułował dla siebie następująco: „Cokolwiek jest słuszne dla mnie, musi być słuszne dla wszystkich podobnych okolicznościach". Była ona, jak uznał, „z pewnością fundamentalna, z pewnością prawdziwa i nie pozbawiona praktycznego znaczenia"[12]. Nie mogła jednak stawić czoła trudnościom, które odwiodły go od Milla w stronę Kanta: „nie rozstrzygnęła ostatecznie, w jaki sposób interes własny ma być podporządkowany obowiązkowi", skoro mógłby ją przyjąć racjonalny egoista. Będąc *racjonalnym,* egoista zaakceptowałby to, że kiedy ktoś staje w obliczu wyboru pomiędzy szczęśliwością własną a ogólną, to rzeczą słuszną będzie wybór tej pierwszej. „Racjonalność dbania o korzyść własną", kontynuuje Sidgwick, „wydawała mi się równie niezaprzeczalna, jak racjonalność samopoświęcenia. Nie mogłem oprzeć się temu przekonaniu, choć żaden z moich mistrzów, ani Kant, ani Mill, nie wykazywał chęci przyznania tego; inaczej mówiąc, każdy z nich na swój sposób przeczył mu"[13]. Zagłębiając się dalej w historię etyki, odkrył, że Butler również opowiedział się za istnieniem tego samego dualizmu korzyści i obowiązku: „uznał istnienie »dualizmu władzy nadrzędnej« lub »dualizmu praktycznego rozumu«, jak wolę go nazywać, ponieważ autorytet (*authority*), na który Butler kładł nacisk, musi sam przedstawiać się mojemu umysłowi jako autorytet rozumu, zanim go uznam"[14]. Ostatni krok uczyniony został przez Arystotelesa. Sidgwick dostrzegł znaczenie dokonanego przez niego przeglądu moralności zdrowego rozsądku oraz dostrzegł, że on sam potrzebuje zrobić to samo.

[10] Przeszedłem tutaj od pojęcia poznania do pojęcia zasadności. Należy zauważyć, iż (i) przekonanie może mieć podstawy, lecz być nieprawdziwe; (ii) zasadne przekonanie może przestać być zasadne pod wpływem powiększenia stanu wiedzy. Co do potocznej intuicji moralnej, to Sidgwick zadaje pytanie, czy dostarcza ona jakiegokolwiek bezpośredniego poznania. Można by również zapytać, czy potoczna intuicja moralna dostarcza jakichkolwiek bezpośrednio zasadnych przekonań. Powracam do tych kwestii w rozdziałach 5 i 6.

[11] *Methods*, xv–xxi.

[12] Tamże, xvii.

[13] Tamże, xviiii.

[14] Tamże, xix.

Lecz efektem tych badań było podniesienie z nową siłą i jaskrawością kwestii różnicy pomiędzy maksymami moralności zdroworozsądkowej (nawet tymi najmocniejszymi i najsurowszymi, np. prawdomówności i dobrej wiary) a tymi intuicjami, do których dotarłem już wcześniej, tj. zasadą Kantowską […] i podstawową zasadą utylitaryzmu.[15]

Sidgwick coraz bardziej dochodził do przekonania, że moralność zdroworozsądkowa jest „systemem reguł dążącym do zwiększenia ogólnej szczęśliwości […] wszystkie jasne i oczywiste zasady, jakie ukazała mi moralność zdrowego rozsądku, były doskonale zgodne z utylitaryzmem"[16].

Warto zauważyć dwie rzeczy. Po pierwsze, w tym ujęciu Sidgwick nie wymienia żadnej określonej zasady racjonalnego egoizmu[17]. Wskazuje jedynie na zgodność egoizmu z Kantowską zasadą, którą rozumie jako zasadę uogólnialności. Po drugie, wciąż nie mamy jasnej odpowiedzi na pytanie o jego pogląd na status maksym zdroworozsądkowej moralności, z którym to pytaniem mieliśmy do czynienia w części 1. Sidgwick twierdzi, że jego badania przekonująco i jaskrawo ukazały różnicę między nimi a zasadami Kantowską i utylitarystyczną. Głosi też, że tylko te maksymy moralne, które wydają się jasne i oczywiste same przez się, są zgodne z zasadą utylitarystyczną lub, żeby posłużyć się naszą terminologią, z zasadą bezstronności. Czy zatem przyjmuje on, że niektóre z zasad moralności zdroworozsądkowej *są* jasne i oczywiste same przez się? Zgodnie z tą drugą interpretacją, moralność potoczna zawiera zasady, które są oczywiste same przez się, lecz po zbadaniu okazują się nie wchodzić w konflikt z zasadą bezstronności, podczas gdy egoizm i bezstronność, z których każde oddzielnie jest również oczywiste samo przez się, jawią się jako sprzeczne (chyba że założymy istnienie jakiegoś moralnego zarządcy wszechświata godzącego je ze sobą). I to wyjaśnia dlaczego Sidgwicka interesuje akurat ten dualizm.

Jasne jest, że Sidgwick nie postrzega tego dualizmu jako otwartej sprzeczności, gdyż uważa, iż mogą one wejść w konflikt jedynie przy nieistnieniu moralnego zarządcy wszechświata. Zatem, zasad egoizmu i bezstronności nie należy formułować tak, by były otwarcie sprzeczne. Jak zatem powinno się je formułować?

Przede wszystkim można rozważyć, co następuje:

(i) Stopień, w jakim coś stanowi dla mnie rację do podjęcia pewnego działania, jest wprost proporcjonalny do stopnia, w jakim przyczyni się ono do powiększenia

[15] *Methods*, xx.

[16] Tamże, xxi.

[17] W rzeczywistości Sidgwick nigdzie nie podaje odpowiedniego sformułowania zasady egoistycznej. Większość z jego sformułowań to stwierdzenia o nieracjonalności czystych preferencji relatywizowanych czasowo w decyzjach dotyczących dobra własnego jednostki — w tym zakresie nie ma wyraźnej niezgodności między nimi a zasadą bezstronności. Jerome B. Schneewind w *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1977, rozdz. 10 i 13, zawarł cenny przegląd rozmaitych sformułowań zasad i aksjomatów Sidgwicka.

całkowitego dobra wszelkich istot w ogóle, biorąc pod uwagę dobro wszystkich istot według jakiejś bezstronnej zasady[18].

(ii) Stopień, w jakim coś stanowi dla mnie rację do podjęcia pewnego działania, jest wprost proporcjonalny do stopnia, w jakim przyczynia się ono do powiększenia mojego własnego dobra.

Zdania te nie są sprzeczne, ponieważ możliwe jest, nawet jeśli mało prawdopodobne, że zawsze istnieje ścisły związek pomiędzy stopniem, w jakim działanie przyczynia się do powiększenia dobra ogólnego, a w jaki mojego własnego. Jednakże tezy te są zbyt słabe, ponieważ nie określają, skąd *biorą się* racje do działania. Bezstronność nie oznacza po prostu pozytywnego związku, jaki zdarza się pomiędzy siłą czyjejś racji, aby coś uczynić i stopniem, w jakim uczynienie tego przyczyni się do powiększenia ogólnego dobra. Znaczy ona raczej, iż jedynie fakt, że działanie zwiększy w jakimś stopniu to dobro ogólne *daje* jednostce rację do wykonania tego działania, i czyni to w *takim* właśnie stopniu. Analogicznie, egoista uważa, iż tylko to, że działanie zwiększy w jakimś stopniu dobro działającego, *daje* mu pobudkę, aby przeprowadzić to działanie, i czyni to w *takim* właśnie stopniu.

Przedstawione w ten sposób myśli zwolennika bezstronności i egoisty są jednak jawnie sprzeczne. Zatem być może powinniśmy je osłabić. Powinniśmy powiedzieć, że zarówno zwiększenie dobra ogólnego, jak i dobra własnego stanowi *jedną z* pobudek do działania. Zatem:

(B) To, że dane działanie w jakimś stopniu zwiększy całkowite dobro, biorąc pod uwagę dobro wszystkich według jakiejś bezstronnej zasady, daje każdemu proporcjonalną do tego stopnia rację, aby podjąć to działanie.

(E) To, że dane działanie w jakimś stopniu zwiększy dobro działającego, daje mu proporcjonalną do tego stopnia rację, aby podjąć to działanie.

Tezy te z pewnością są jednak słabsze niż to, co Sidgwick miał na myśli, ponieważ jeśli wszyscy się zgodzimy, że zarówno (B), jak i (E) jest prawdą, to nie wiadomo, czemu w ogóle miałyby one wchodzić w konflikt, a w szczególności, dlaczego aby uniknąć chaosu potrzebny byłby moralny zarządca wszechświata. (B) i (E) określają po prostu, jakiego rodzaju fakty mogą dawać racje do działania oraz sposób, w jaki tego rodzaju fakty determinują siłę tego konkretnego rodzaju racji.

W rzeczywistości, twierdzenie zbliżone do (E) wypływa wprost z (B): o ile skutki dla powodzenia innych ludzi pozostają bez zmian, stopień, w jakim podmiot działający dysponuje racją do działania, zmienia się proporcjonalnie do stopnia, w jakim to działanie przyczynia się do powiększenia jego własnego dobra. Dobro działającego jest bowiem częścią dobra ogólnego. Jednakże (E) miało być w zamierzeniu czymś *niezależnie* dostarczającym racji do działania. Jak możemy wytłumaczyć tę zamierzoną niezależność? Jednym ze sposobów jest podanie przykładu, jak mogą się łączyć ze sobą racje pochodzące ze źródła bezstronnego i z egoistycznego. Przy

[18] Ostatnie zdanie pozostawia otwartą kwestię tego, jaką bezstronną zasadę dystrybucji należy przyjąć.

takim podejściu dobro działającego musiałoby mieć pewną specjalną, wyjątkową wagę w jego praktycznym rozumowaniu.

Przypuśćmy, że podaliśmy taki przykład. Nie jest jednak jasne, że utrafiłoby to w intencję Sidgwicka. Posiadalibyśmy bowiem zunifikowane ujęcie praktycznego rozumu — uniwersalizm dający szczególne miejsce podmiotowi działajacemu. Nie byłoby miejsca na rozterki Sidgwicka dotyczące jego dualizmu. Twierdzi on przecież, iż „praktyczny rozum" odczuwa „żywotną potrzebę", aby

> udowodnić lub postulować związek cnoty z korzyścią własną, jeśli ma on [praktyczny rozum] być wewnętrznie spójny. Ponieważ zaprzeczenie istnienia tego związku zmusiłoby nas do przyznania, że istnieje ostateczna i podstawowa sprzeczność w naszych rzekomych intuicjach dotyczących tego, jakie postępowanie jest rozsądne; z tego zdawałoby się wynikać, iż rzekome intuicyjne działanie praktycznego rozumu, objawiające się takimi sprzecznymi osądami, jest ostatecznie ułudą[19].

Sidgwick najwyraźniej nie wyobraża sobie połączenia bezstronności i egoizmu w jedną zespoloną zasadę. W pewien sposób postrzega je jako *konkurencyjne* spojrzenia na rozum praktyczny, z których jedno jest egoistyczne, a drugie — bezstronne. Uznaje je za równie autorytatywne czy konieczne, za swego rodzaju stale aktywną zmianę spojrzenia czy dwuogniskowość. Jednakże twierdzi również, że jeśli ich współistnienia nie może zagwarantować żaden „uzasadniony wniosek lub postulat dotyczący moralnego ładu świata", to „rzekome intuicyjne działanie praktycznego rozumu […] jest ostatecznie ułudą": „dostrzegłszy konflikt pomiędzy korzyścią własną a obowiązkiem, rozum praktyczny, wewnętrznie podzielony, przestałby być motywem przechylającym szalę na którąkolwiek stronę; konflikt musiałyby rozstrzygać dwie grupy impulsów nieracjonalnych"[20].

3. *Supererogacja*

Uważam, że jest to pogląd bardziej interesujący, niż uniwersalizm uprzywilejowujący podmiot działający. Pozwala on zauważyć, iż roszczenia egoisty i zwolennika bezstronności do dostarczania podstawowej zasady czystego praktycznego rozumu są *hegemoniczne*. Sidgwick jest na to wyczulony (niewątpliwie pomaga mu w tym jego zainteresowanie historią filozofii moralnej), lecz z drugiej strony niełatwo jest powiedzieć, w jaki pozytywny sposób widzi on relację pomiędzy tymi dwiema zasadami. Być może rzeczywiście nie przemyślał sprawy dokładnie. Osobiście nie widzę możliwości spójnego sformułowania dualizmu praktycznego rozumu tego rodzaju, jaki Sidgwick ma na myśli. Myśli on, że egoizm i bezstronność nie są sprzeczne *a priori*, lecz mogą prowadzić do sprzeczności w połączeniu z pewnymi twierdzeniami o faktach *a posteriori*, które wydają się prawdopodobne. (i) oraz (ii) pasują do tego obrazu, lecz, jak już zauważyliśmy, są zbyt słabe w tym sensie, że nie określają, skąd

[19] *Methods*, s. 506.
[20] Tamże.

biorą się pobudki działania. Z drugiej strony, jeśli wzmocnimy (B) i (E) tak, żeby stały się hegemoniczne, to staną się również sprzeczne wprost, bez względu na to, jaki „ład moralny" panuje w świecie. W każdym razie, nie będę rozważał kwestii[21], jak sformułować dualizm, ponieważ zamierzam pokazać, że taki dualizm nie istnieje, chociaż chcę także spróbować wyjaśnić, dlaczego może się wydawać, że jest inaczej.

Tezę tę rozważę badając przypadek, w którym egoizm i bezstronność w oczywisty sposób kolidują ze sobą. Jest to również przypadek supererogacji, co także pomoże nam zwrócić uwagę na pytania, które powinniśmy sobie zadać.

Fred okopał się na stanowisku obronnym wraz ze swoimi towarzyszami broni. Walczy przeciwko złemu wrogowi, którego zwycięstwo w dużym stopniu zaszkodziłoby dobru ogólnemu. Nagle zostaje wrzucony granat. Fred ma trzy wyjścia. Największą szansę ocalenia dałaby mu ucieczka; drugim, mniej skutecznym wyjściem byłby unik, w postaci rzucenia się na ziemię. Ale mógłby też rzucić się na granat. Wie, że to ostatnie działanie ocaliłoby najwięcej ludzi, ponieważ jego towarzysze nie uciekną — wiedzą, że mają obowiązek pozostać na posterunku i walczyć dalej, i zrobią to. Ale również nie rzucą się na granat. Zatem, jeśli sam się na niego rzuci, tłumiąc jego wybuch, więcej żołnierzy zostanie ocalonych, a szansa odparcia wroga będzie większa. Jest to zatem działanie, które w największym stopniu przyczyni się do powiększenia dobra ogólnego. Doszedłszy do tego wniosku, Fred rzuca się na granat.

Zwolennik bezstronności wyrazi aprobatę dla tego rozumowania, lecz oczywiście może się również zgodzić, iż wedle słusznej oceny *moralnej* Fred przekroczył zakres obowiązku. On i jego towarzysze mieli obowiązek nie uciekać, ale nie mieli obowiązku rzucania się na granat. Nasza moralność nie jest heroiczna, pozostawia pewną swobodę troszczenia się o siebie. Jest też rozsądna, ponieważ niemądrze byłoby wymagać, aby w takiej sytuacji każdy rzucał się na granat. Niemniej, według zwolennika bezstronności, jeśli Fred miał właściwe rozeznanie w sytuacji, to słusznie uważał, że ma więcej racji, aby zasłonić granat za cenę własnego życia, niż aby jedynie wykonać unik. To, co uczynił, jest godne podziwu, lecz nie jest obowiązkiem moralnym. Według zwolennika bezstronności jest to godne podziwu, ponieważ Fred słusznie zauważył, iż ma najwięcej racji, aby postąpić właśnie w ten sposób, oraz miał dostatecznie dużo odwagi i ducha poświęcenia, aby to uczynić.

---

[21] Więcej na ten temat zob.: David Phillips, *Sidgwick, Dualism and Indeterminacy in Practical Reason*, [w:] „History of Philosophy Quarterly", 1998, 15, ss. 57–78. Phillips sugeruje, iż Sidgwick mógł być zwolennikiem „stanowiska nieokreśloności", zgodnie z którym istnieje racjonalne zobowiązanie zarówno do maksymalizowania swego własnego dobra, jak też do bezstronnego maksymalizowania dobra — z wyjątkiem przypadków, kiedy zobowiązania te wchodzą w konflikt; wówczas nie jest określone co jednostka racjonalnie powinna uczynić. (Przypuszczalnie, w tym przypadku wciąż istnieje racjonalne zobowiązanie o treści dysjunktywnej — aby zmaksymalizować jedno lub drugie dobro.) Uderza mnie filozoficzna nieatrakcyjność tego podejścia, ponieważ trudno je pogodzić z koncepcją pochodności [*supervenience*], jako stwierdzenie, że *z racji tego*, iż jakieś działanie maksymalizuje dobro moje lub dobro bezstronne, powinienem je podjąć. Dlaczego taka pochodność miałaby załamywać się w sytuacji konfliktu między dobrem moim a dobrem bezstronnym?

Uniwersalista uprzywilejowujący podmiot działający mógłby spojrzeć na to inaczej. Gdyby to uprzywilejowanie było dostatecznie silne, to mógłby on powiedzieć, że Fred miał najwięcej pobudek, aby wykonać unik. Ten pogląd nie jest jednak bardziej zgodny z moralnością niż pogląd zwolennika bezstronności, dopóki moralność głosi jedynie, iż Fred ma obowiązek nie uciekać. Oczywiście, nie głosi ona, że ma on obowiązek *nie* rzucać się na granat. Jedynie czysto egoistyczne stanowisko, według którego Fred powinien uciec, jest niezgodne z moralnością[22]. Co do dwuogniskowego punktu widzenia, to, do jakiego działania Fred ma najwięcej racji, zależy od tego, czy skupimy się na bezstronności, czy na egoizmie. Lub też, jeśli potraktujemy poważnie pogląd Sidgwicka, który przytoczyłem powyżej — że „dostrzegłszy konflikt pomiędzy interesem własnym a obowiązkiem, rozum praktyczny, wewnętrznie podzielony, przestałby być motywem przechylającym szalę na którąkolwiek stronę; konflikt musiałyby rozstrzygać dwie grupy impulsów nieracjonalnych" — rozum po prostu przestanie służyć racjonalnym przewodnictwem[23]. Zgodnie z tym ostatnim stanowiskiem, jedynym działaniem, do jakiego Fred nie ma największej ilości racji, jest to, które wybrałaby większość z nas, czyli rzucenie się na ziemię.

Osobiście za najbardziej przekonujące uważam ujęcie bezstronne. Odwaga i poświęcenie Freda są godne podziwu. Można to pogodzić z zasadą uprzywilejowania podmiotu, jaką rozważaliśmy przed chwilą, lecz jeśli przywiązuje ona wystarczająco dużą wagę do korzyści własnej Freda, to nie można jej pogodzić z opinią, iż Fred uczynił to, do czego miał najwięcej racji. Jeśli kładzie dostatecznie duży nacisk na korzyść własną Freda, będzie przemawiała za tym, iż miał on więcej lub przynajmniej tyle samo racji, aby wykonać unik. Zwolennik tego poglądu może przyjąć, że Fred okazał odwagę i poświęcenie, lecz — ponieważ okazał je czyniąc to, za czym, jak uznał, przemawiało najwięcej racji — musi również utrzymywać, iż działał pod wpływem błędu, podczas gdy Fred mógł przecież uważać, że ta odwaga i poświęcenie mają sens *tylko* w przypadku, jeśli to właśnie była *ta* rzecz, do której uczynienia było najwięcej racji. Jestem po stronie Freda. Wydaje mi się, iż nie pomylił się on co do motywu — że rzucenie się na granat było tym, do czego miał najwięcej racji. Chociaż wykroczył poza zakres obowiązku, zadziałał najlepiej, jak mógł, okazując odwagę i poświęcenie. Ja bez wątpienia znalazłbym się pośród tych, którzy wykonali unik, nie uważam jednak, że byłaby to *najlepsza* rzecz, jaką mógłbym uczynić, ani że dysponowałbym najlepszymi *racjami*, aby tak postąpić.

4. *Racje praktyczne i ich źródła*

Aby posunąć się naprzód, musimy rozważyć różne źródła, z których wywodzą się racje do działania. W szczególności musimy rozważyć, w jaki sposób racje do odczuwania czegoś stanowią źródło racji do działania.

---

[22] Zakładam tutaj, że jednostka powinna uczynić to, do czego jest moralnie zobowiązana.

[23] Jest to zgodne z zasugerowanym przez Phillipsa stanowiskiem o nieokreśloności.

Rozważmy ponownie przypadek wdzięczności. Z prostej dobroci serca, ktoś wyświadcza mi przysługę, o którą nie prosiłem. Z pewnością dostarcza mi to racji do tego, aby odczuwać wdzięczność. A ponieważ dysponuję racją do odczuwania wobec niego wdzięczności za jego przysługę, to mam również rację, aby wyrazić tę wdzięczność, na przykład dziękując mu, dając prezent lub oddając mu przysługę. Z drugiej strony, przypuśćmy, że ktoś wyrządził mi niezasłużoną krzywdę. W tym przypadku dysponuję właściwą racją, aby czuć się urażonym. A ponieważ dysponuję racją, aby odczuwać urazę, dysponuję też racją, aby ją okazać przez oskarżenie, domaganie się przeprosin lub nawet oczekiwanie zadośćuczynienia.

Te związki pomiędzy pobudkami do odczuwania i pobudkami do działania są przykładami tego, co gdzie indziej nazwałem „zasadą odczuwania i skłonności": „Jeśli istnieje racja do odczuwania Φ, to istnieje racja do uczynienia tego, do czego uczucie Φ we właściwy dla siebie sposób skłania jednostkę"[24]. Myślę, iż można powiedzieć, że praktyczne racje, jakie zasada ta rodzi, nie wyrastają z rozumu praktycznego, przynajmniej dopóki przyjmujemy dość powszechne, wąskie znaczenie terminu „rozum praktyczny": określmy go jako „czysty rozum praktyczny". To nie czysty rozum praktyczny mówi mi, że jeśli doznałem szkody, nawet nieumyślnej, to mam prawo domagać się przeprosin[25]. W przypadku tego rodzaju wiedzy normatywnej trudno oczekiwać racjonalności. Tym, co powinienem rozumieć, jest raczej coś z dziedziny hermeneutyki dwóch uczuć: urazy i żalu. Powinienem rozumieć, że niezasłużona krzywda może być odpowiednim obiektem urazy ze strony osoby pokrzywdzonej, i dalej, że jeśli ktoś odczuwa wobec mnie uzasadnioną urazę, to uzasadnionym jest, aby było mi przykro i abym wyraził to uczucie przez przeproszenie go, a w razie potrzeby — naprawienie szkody.

Nie mógłbym poznać tych niezbędnych prawd normatywnych (inaczej niż przez świadectwo), gdybym sam nie żywił uczuć urazy i żalu. To właśnie mam na myśli, mówiąc, że prawdy te należą do hermeneutyki tych uczuć. Żeby je znać, muszę wiedzieć, czym są uraza i żal — znać je, że się tak wyrażę, od środka. Czysty rozum praktyczny nie może dostarczyć mi tej wiedzy na drodze definicji, ponieważ za „czysty rozum praktyczny" albo „rozum praktyczny" w wąskim znaczeniu, uznajemy władzę, która umożliwia nam rozpoznawanie racji bez względu na naszą zdolność do odczuwania emocji, a zatem i do poznania, czym one są. Oznacza to również, że zasada odczuwania i skłonności nie jest zasadą czystego praktycznego rozumu, ponieważ znamy ją dzięki znajomości przykładów jej działania, te zaś są znane jedynie tym, którzy są zdolni do odpowiedniego odczuwania.

---

[24] *Ethical Explorations*. Poprzez to, do czego dane uczucie skłania we właściwy dla siebie sposób rozumiem nie jakiekolwiek działanie wywołane przez to uczucie, lecz to działanie, które jest przez nie wyzwalane. Na przykład, strach wyzwala ucieczkę, choć może też wywołać „wbicie kogoś w ziemię".

[25] Jest to przybliżone sformułowanie tej zasady. Jeśli pokonasz mnie w ważnych zawodach, to w pewnym sensie możesz mi zaszkodzić, lecz nie musisz mnie przepraszać (choć mógłbyś powiedzieć, że ci przykro, iż tylko jeden z nas mógł wygrać, i tak dalej).

Lecz teraz rozważmy szczególny przypadek pragnienia. Pragnienie czegoś jest uczuciem, dla którego charakterystyczną skłonnością jest dążenie do zdobycia tego czegoś, podpada ono zatem pod zasadę odczuwania i skłonności w sposób następujący:

(P)Jeśli istnieje dla ciebie racja, aby pragnąć *x*, to istnieje dla ciebie też racja, aby wejść w posiadanie, osiągnąć, zrealizować *x*.

Zawartego w tej zasadzie pojęcia tego, do czego pragnienia istnieje dla ciebie pobudka, nie należy rozumieć instrumentalnie, czyli jako tego, do czego pragnienia istnieje pobudka, ze względu na to, że zaspokaja ono jakieś bardziej podstawowe pragnienie. Pojęcie to przywołuje na myśl różnicę między pragnieniami rozsądnymi i nierozsądnymi i analogicznie — między zasadną a bezzasadną wdzięcznością, żalem, zazdrością, podziwem, gniewem i tak dalej. We wszystkich tych przypadkach możemy często ocenić, czy dane uczucie w danej sytuacji było zasadne czy bezzasadne, niezależnie od tego, czy ktoś rzeczywiście je przeżywał. Na przykład, byłoby zupełnie zasadnym, gdybyś odczuwał niechęć; miałeś stosowną rację do takiego uczucia, bez względu na to, czy je odczuwałeś, czy nie. W ten sam nieinstrumentalny sposób zasadne lub bezzasadne może być pragnienie. Na przykład, dysponujesz stosowną racją, żeby chcieć właśnie to ciastko z tacy — bardzo lubisz czekoladowe ciastka, a to oto jest pyszne[26]. Podobnie jak zasadna wdzięczność lub żal, zasadne pragnienie czyni swoją charakterystyczną skłonność racjonalną. Należy zauważyć, iż (P) zawiera jeden warunek, a nie dwa. Nie twierdzę, że dysponujesz racją do wejścia w posiadanie, osiągnięcia lub doprowadzenia do *x tylko* wówczas, jeśli dysponujesz racją, aby pragnąć *x*. Mogą również istnieć rzeczy, dla których uczynienia dysponujesz racjami, nie dysponując żadną nieinstrumentalną racją, aby pragnąć je uczynić, jak to ma miejsce w przypadku rzucenia się na granat — w rzeczywistości często napotykamy takie sytuacje.

Pragnienie podpada zatem pod zasadę odczuwania i skłonności. Jednak stwierdziłem też, iż jest to przypadek szczególny. Jest on szczególny między innymi dlatego, że — co stanowi ważny powód, dla którego jest to przypadek istotny dla mojej argumentacji — pragnienie w szczególny sposób wiąże się z pojęciem dobra jednostki. Można dowodzić, iż pojęcie dobra osoby *N* daje się zdefiniować jako to, pobudkę w odniesieniu do czego dysponuje ona racjami, aby go pragnąć. Jeśli ta definicja jest słuszna, to (E) sprowadza się do (P) lub raczej do jego następującej, wzmocnionej wersji:

(P') Jeśli dla *N* istnieje określonej mocy racja do tego, aby pragnąć *x*, to istnieje dla niej proporcjonalnej mocy racja do tego, aby wejść w posiadanie, osiągnąć, zrealizować *x*.

Według tej definicji dobra jednostki, zasada egoisty zostaje sprowadzona do specyficznego przypadku zasady odczuwania i skłonności. To oznacza, iż jej źródłem

[26] Twoje pragnienie tego właśnie kawałka ciasta z tacy nie musi być instrumentalne wobec — tzn. nie musi mieć na celu — twojej własnej przyjemności, na co od dawna zwracali uwagę na przykład biskup Butler i J. S. Mill.

nie jest czysty rozum praktyczny, lecz hermeneutyka pragnienia. Ponadto, można przynajmniej przekonywać, iż sam Sidgwick zdefiniował dobro jednostki jako to, pobudkę w odniesieniu do czego ma ona rację, by go pragnąć[27]. Zatem również on mógłby przystać na redukcję egoizmu do zasady odczuwania i skłonności.

Jednak idąc dalej, zgodnie z tą definicją dobra jednostki możemy też przeformułować (B), zasadę stanowiącą, iż „to, że dane działanie w jakimś stopniu zwiększy całkowite dobro, biorąc pod uwagę dobro wszystkich według jakiejś bezstronnej zasady, daje każdemu proporcjonalną do tego stopnia rację, aby podjąć to działanie". Dobrem jakiejś istoty jest wedle tej definicji wszystko, do czego pragnienia istota owa ma rację. Zatem (B) oznacza tyle, że jeśli działanie *x*, które masz możliwość podjąć, przyczyniłoby się do czegoś, do pragnienia czego pewna istota *N* dysponuje racją, to ty dysponujesz pewną racją, aby je podjąć. Jak silna jest ta racja, zależy od siły tej, którą dysponuje *N*, aby pragnąć, oraz od tego, jak duży wpływ, pozytywny lub negatywny, miałoby dokonanie *x* na to, wobec czego inni mają racje, aby tego pragnąć — biorąc pod uwagę siłę ich racji, obliczaną za pomocą jakiejś bezstronnej zasady dystrybutywnej.

Czy można nazwać (B) zasadą czystego praktycznego rozumu? To zależy od tego, jaką wagę przywiązuje się do pojęcia czystego praktycznego rozumu. Być może zasada czystego praktycznego rozumu nie powinna odnosić się do żadnego w ogóle pojęcia tego, do czego odczuwania istnieje racja, włączając w to uczucie pragnienia. Kant mógłby się przy tym upierać, ponieważ Imperatyw Kategoryczny, wyprowadzony, jak wyobrażał to sobie, z samego pojęcia racji do działania, nie czyni żadnej aluzji do odniesienia do tego, wobec czego istnieje racja, aby to odczuwać. W konsekwencji, zgodnie z tym, nie odnosi się do pojęcia dobra jednostki, które, jak dowiedliśmy, jest w rzeczywistości pojęciem wartościującego, nie zaś praktycznego rozumu — ściśle, jest pojęciem tego, wobec czego ta osoba dysponuje racją, aby go pragnąć.

Niekantyści mogą jednak odnieść wrażenie, że tak rygorystyczne pojęcie praktycznego rozumu jest pojęciem pustym. Proponuję więc pojęcie mniej rygorystyczne. Zasada czystego praktycznego rozumu może odnieść się do pojęcia tego, wobec czego jednostka dysponuje racją, aby go pragnąć, a zatem do pojęcia dobra jednostki, lecz nie do jakiegokolwiek innego pojęcia tego, wobec czego istnieje racja, aby to odczuwać. Oznacza to, iż w wyniku naszej analizy zarówno (E), jak i (B) mogą być zasadami czystego praktycznego rozumu. Lecz czy nimi są?

Przekonywałem już, że (E) można traktować jako przypadek zasady odczuwania i skłonności. Jednak z (B) jest inaczej. Godne uwagi jest to, że (B) wprowadza wymóg bezstronności; to właśnie przenosi je z dziedziny racji wartościujących w dziedzinę czystego praktycznego rozumu. Według (B) każdy ma taką samą

[27] Zob.: *Methods*, ks. I, rozdz. IX, podrozdz. 3. Lecz zob. również: Skorupski, *Ethical Explorations*, s. 120, w. 23, oraz: Skorupski, *Desire and Will in Sidgwick and Green*, [w:] „Utilitas", 2000, nr 12, s. 316–317.

rację, by przyczyniać się do dobra wszystkich. Jak wiadomo, zdaniem Sidgwicka, „z punktu widzenia Wszechświata" można to uznać za prawdę. Był on zresztą często wykpiwany z powodu tego twierdzenia[28]. Ale mógł on, moim zdaniem, powiedzieć, iż jest to prawda z punktu widzenia czystego praktycznego rozumu — który jest wymagany na przykład przy występowaniu w roli obywatela, w przeciwieństwie do punktu widzenia znajdującej się w konkretnej sytuacji jednostki, obdarzonej takimi czy innymi właściwymi sobie uczuciowymi skłonnościami uruchamianymi w tej sytuacji.

5. *Zasadność a możliwości obalenia*

(B) jest więc zasadą czystego praktycznego rozumu; (E) nią nie jest. Nie ma zatem dualizmu czystego praktycznego rozumu, jaki wyobrażał sobie Sidgwick. Lecz zgodnie z tym, co zostało dotąd powiedziane, zarówno (B), jak i (E) są „oczywiste", dzięki temu, że każda z nich ma własną, niewywiedzioną skądinąd aprioryczną podstawę. Cóż zatem się dzieje, jeśli wchodzą one w konflikt? Dodajemy je do siebie, czy jedna znosi drugą?

Mogę tu wypowiadać się jedynie we własnym imieniu, nie zaś, co oczywiste, w imieniu Sidgwicka. Wydaje mi się, że to zasada bezstronności ostatecznie decyduje o sile racji. A kiedy znane są decydujące o niej czynniki, to są one instancją odwoławczą. Powróćmy do przypadku granatu. Fred dysponuje oczywiście pobudką, aby pragnąć się uratować, i każdy, kto znajduje się w schronie, również nią dysponuje. Zatem zgodnie z (P'), czyli (E), każdy może dojść do słusznego wniosku, że dysponuje racją, aby się ratować. Czy ta racja, pochodząca z (E), dodaje się w jakiś sposób do racji z (B), w wyniku czego każdy z żołnierzy dysponuje najsilniejszymi racjami do tego, aby rzucić się na ziemię lub nawet do tego, by uciec? Sugerowałem już, że nie. Fred mógł myśleć w następujący sposób:

> Wszyscy dysponujemy podstawową racją, aby dążyć do swojego własnego dobra, a co więcej, często nie jest pewne, jakie działanie najlepiej przyczyni się do powiększenia dobra wszystkich. Lecz tutaj jest to pewne. A kiedy jest pewne, co byłoby tym działaniem, to właśnie jest tym, do czego ma się najsilniejsze racje — choć niekoniecznie tym, do czego jest się z moralnego punktu widzenia zobowiązanym.

Jeśli tak właśnie myśli Fred, to wydaje mi się, że ma rację.

(B) jest nie tylko bezpośrednio zasadne — jest niezaparzeczalne. Mimo to twierdzę, że nie da się powiedzieć tego samego o (E). Przypuśćmy, że okoliczności sprawiają, iż zasadnym jest, abym czuł wdzięczność wobec kogoś i dziękował mu, lub abym czuł urazę i żądał przeprosin. W każdym razie, przypuśćmy, iż jest również jasne, że jeśli w tych okolicznościach nie podziękuję lub nie zażądam przeprosin,

[28] Zob. Bernard Williams, *The Point of View of the Universe: Sidgwick and the Ambitions of Ethics*, [w:] tenże, *Making Sense of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, ss. 153–171.

przysłuży się to dobru ogólnemu. Można wówczas wiarygodnie utrzymywać, iż racja do tego, aby dziękować lub żądać przeprosin została unieważniona (lecz nie racja do tego, aby *odczuwać* wdzięczność lub urazę). Te racje do działania zostają wówczas przeważone przez (B). Z drugiej strony, przypuśćmy, że jeśli nie podziękuję lub nie zażądam przeprosin, przysłuży się to nie *dobru ogólnemu*, lecz *mojej własnej* korzyści. Wówczas nie jest pewne, czy racja do tych działań została przeważona. W tym miejscu zderzają się dwa przypadki działania zasady odczuwania i skłonności. Mogę być przekonanym, przynajmniej do pewnego stopnia, że racje do tego, aby okazać wdzięczność, są silniejsze niż do tego, aby podążać za największą korzyścią własną. Mogę również być przekonanym, iż mój honor domaga się przeprosin, choć dostrzegam, że w jakiś sposób lepiej przysłużę się własnej korzyści, przyjmując zniewagę w milczeniu. I mogę mieć rację. Takie racje nie są więc automatycznie eliminowane przez (E).

Na koniec musimy z powrotem włączyć pojęcia moralnego zobowiązania i potępienia. Gdyby żołnierze uciekli ze schronu, kiedy wrzucono granat, byłoby to z ich strony niesłuszne, nie byłoby jednak niesłuszne, gdyby rzucili się na ziemię, aby się ochronić. Zatem Fred wykracza poza zakres obowiązku, rzucając się na granat. Jeśli tak właśnie myślimy, to uważamy, że każdy żołnierz, który ucieka, jest godzien potępienia, lecz ten, który rzuca się na ziemię, nie jest. Oczywiście, Fred również nie jest, zatem moralne zobowiązanie ma charakter alternatywy: rzucić się na ziemię lub na granat. Element supererogacji w postępowaniu Freda polega na tym, że wybiera on drugi człon tej alternatywy.

Moralna niesłuszność, jak zostało przedstawione, pociąga za sobą bycie godnym potępienia — za coś, wobec czego istnieje racja, aby je potępiać. Istotą potępienia jest pewien zespół uczuć — nazwijmy go po prostu „uczuciem potępienia". Jeśli skłonnością specyficzną dla urazy jest wysuwanie przeciwnego oskarżenia i wzywanie do zadośćuczynienia, to w przypadku uczucia potępienia jest nią akt potępienia i wzywanie do wymierzenia kary lub do skruchy. Tak jak wszystkie inne uczucia, uczucie potępienia opiera się na swoich racjach, których źródłem nie jest czysty praktyczny rozum. Czy możemy jednak powiedzieć, iż nie istnieje żaden w ogóle związek pomiędzy czystym praktycznym rozumem a tym, że odczuwanie potępienia jest zasadne? Porównajmy z tym przypadek irytacji. To, czy zasadnie jest być rozdrażnionym przez coś, co — jak na przykład paznokieć uparcie skrobiący po tablicy — nie ma zupełnie związku z czystym praktycznym rozumem (choć oczywiście, jak zauważyliśmy, związek taki może mieć to, czy jest zasadne, biorąc wszystko pod uwagę, działać na podstawie rozdrażnienia). Czy możemy powiedzieć to samo o uczuciu potępienia?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, musielibyśmy poruszyć kilka innych kwestii dotyczących hermeneutyki uczuć. W szczególności, musielibyśmy zapytać, czy może się kiedykolwiek zdarzyć, aby człowiek miał najsilniejsze racje do tego, aby uczynić coś moralnie niesłusznego. Jeśli odpowiedź brzmi, tak jak myślę, „nie",

musi to oznaczać, iż pytań o moralną niesłuszność i o wymogi bezstronności nie można tak oddzielić od siebie, jak pytania o to, co jest irytujące i o to, czego wymaga bezstronność. Jest tak dlatego, że zgodnie z tym stanowiskiem, jeśli (B) pociąga za sobą to, iż pewne działanie jest tym, do czego zrobienia działający ma najsilniejsze racje, to będzie również pociągać za sobą to, iż podjęcie go przez niego nie może być moralnie niesłuszne, a zatem, że działający nie może być *godzien potępienia* z powodu podjęcia tego działania. Czyn dokonany dlatego, że działający zasadnie uważa, iż jest on wymagany przez (B), nie może być moralnie niesłuszny, choć oczywiście taki czyn może być „niesłuszny ze względu na roztropność". Dlatego nie może być zasadnym odczuwanie uczucia potępienia wobec takiego czynu, a wobec tego względy czystego praktycznego rozumu mogą wpłynąć na kwestię rozsądności uczucia potępienia. Niemniej pozostaje prawdą, iż potoczne intuicje moralne są „bezpośrednimi" intuicjami dotyczącymi bycia godnym potępienia. Nie są *wywiedzione* z (B), chociaż mogą być przez nie *korygowane*.

6. *Zakończenie*

Podsumowując, w przeciwieństwie do tego, co twierdził Sidgwick, nie istnieje żaden dualizm czystego praktycznego rozumu. Czysty praktyczny rozum mówi po prostu, iż dobro każdej istoty jest dobrem niezależnie od tego, kim jest podmiot działający. Z drugiej strony, jeśli to, o czym mówimy, nie jest tylko czystym praktycznym rozumem, lecz praktycznym rozumem w ogóle, czyli racjami do działania, to jest ich wiele, a nie tylko dwie. Wedle zasady odczuwania i skłonności, nieredukowalna rozmaitość zasadnych uczuć stanowi źródło nieredukowalnej rozmaitości niewywiedzionych skądinąd racji do działania. Egoizm nie ma żadnej szczególnej mocy, przeważającej każdą z tych racji; rozumiany właściwie, jest szczególnym przypadkiem takiej racji. Z drugiej strony, zarówno moralność, jak i zasada bezstronności mają taki autorytet, przeważający racje powstające dzięki zasadzie odczuwania i skłonności. Zasada bezstronności ma również autorytet wobec sądów dotyczących tego, co można zasadnie potępiać, o czym wspomniałem jedynie pobieżnie. W tym wypadku zasugerowałem, iż nasze sądy dotyczące bycia godnym potępienia nie *wywodzą się* z bezstronnego rozumu, lecz pozostają otwarte na jego wpływ w sposób, którego nie można przypisać sądom o tym, co jest irytujące, godne podziwu, pożądane dla kogoś i tak dalej.

Zatem Sidgwick słusznie powiązał moralność zdroworozsądkową z zasadą bezstronności; zrozumiałe jest również, że powinien omijać kwestię tego, w jaki sposób wywodzi się ona z tej zasady. Byłoby jednakże niesłusznym określanie tego związku przez twierdzenie, iż potoczna intuicja moralna nie może stanowić *wiedzy*, jeśli jej treść nie wywodzi się z zasady bezstronności. Potoczna intuicja moralna może dostarczać uzasadnionych sądów bezpośrednio. Takie sądy moralne są, jako podpadające pod ogólną zasadę epistemologiczną, zawodne, tak jak to bywa z pospolitymi sądami spostrzeżeniowymi. Lecz dopóki fakt, iż jesteśmy omylni

w pewnej dziedzinie, nie wyklucza posiadania w tej dziedzinie wiedzy, dopóty nie ma powodu, aby zaprzeczać temu, że potoczna intuicja moralna również może dostarczać wiedzy.

przełożyła Joanna Sokołowska

Three Methods and a Dualism
The paper argues that, contrary to his own words, Sidgwick identified not two but three ultimate methods: intuitionism, egoism and impartialism, which demands equal treatment of similar cases. It is claimed against Sidgwick that there are many possible substantive systems of morality and that egoism is just one of them. The principle of impartialism is common to all such systems, being the basis for unity rather than dualism of practical reason.