

Ks. Ryszard MOŃ

PROBLEMATYKA WARTOŚCI W UJĘCIU WSPÓŁCZESNEJ ETYKI BRYTYJSKIEJ

Treść: 1. Konflikty wartości – zwyczajność czy zmora myślenia? 2. Wiarygodność sądów wartościujących a przekonania moralne.

Zagadnieniem chętnie podejmowanym przez współczesną filozofię brytyjską jest problematyka wartości. Do autorów, którzy najczęściej piszą na ten temat możemy zaliczyć: Bernarda Williama, Johna L. Mackie'go, Richarda Brandta, Jamesa Griffina. Pomiedzy ich koncepcjami istnieje jednak wiele podobieństw, ale i pewnych różnic. Dotyczą one głównie sposobu istnienia wartości, powiązania wartości z ludzkimi przekonaniem, konfliktu wartości. Warto więc dokładniej przyjrzeć się ich poglądom, by odkryć zarówno podobieństwa, jak i różnice pomiędzy nimi. Poglądy wspomnianych powyżej autorów zasługują tym bardziej na uwagę, jako że pokazują oni problematykę wartości w sposób zupełnie różny od tej, z jaką się spotykamy czytając dzieła fenomenologów czy też tomistów. Szczególnie interesujące wydają się rozważania na temat konfliktu wartości. Zagadnienie to jest szczególnie interesujące w dobie transformacji ustrojowych oraz pluralizmu światopoglądowego, gdy coraz częściej mówi się o pojawiających się konfliktach wartości bądź obowiązków i o rozmaitych próbach ich usuwania. Warto więc przyjrzeć się niektórym propozycjom.

1. Konflikty wartości – zwyczajność czy zmora myślenia?

Zwolennikiem subiektywnego sposobu pojmowania wartości jest John Mackie. Uważa on, że wartości etyczne nie mają obiektywnej natury, a więc nie są one „składnikami gmachu świata”¹. Jego zdaniem, inaczej poznajemy cechy pierwotne, a inaczej wtórne. Wartości moralne można porównać – jego zdaniem – cechami wtórnymi, np. z kolorami. Ich poznanie przypomina badanie cech wtórnych. Pojmują oni świat jako pokolorowany wartościami.

¹ Pojęcie „gmachu świata” jest dość specyficzne dla jego filozofii i wyraża ono rzeczywistość realnie istniejącą, a nie np. kulturową, a więc taką, którą można poznawać głównie na gruncie nauk empirycznych, tak samo należy postępować w kwestiach moralności, odwołując się głównie do psychologii i socjologii. Podobne stanowisko w tej sprawie zajmuje R. Brandt. Twierdzi on, że zagadnienie wartości powinno być rozpatrywane na gruncie nauk empirycznych. Por. J. MACKIE, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth : Penguin Books 1977, 15.

J. Mackie twierdzi, że idea wartości ontologicznych niczego nie wyjaśnia. Odwoływanie się do niej jest czymś dziwnym i niezrozumiałym, niczego bowiem nie wyjaśnia. Jest to mnożenie bytów bez potrzeby. Ponadto uważa on, że zagadnienie wartości należy rozpatrywać w kontekście różnorodności przekonań moralnych, z jakimi spotykamy się w znanych nam społeczeństwach, a nie szukać wspólnej miary². Pokazuje to – jego zdaniem – względność wartości. Podobne stanowisko w tej kwestii zajmuje R. Brandt³.

Sądzi on, że istnieje duża rozbieżność co do natury zasad etycznych. Dlatego też wyciąga wniosek, że wartości są jedynie pewnymi wzorcami zachowań społecznych. Wartość rozumie on jako „koncepcję tego, co pożądane, sformułowaną *explicite* lub *implicite*, swoistą dla danej jednostki lub charakterystyczną dla danej grupy, a wywierającą wpływ na wybór sposobów, środków i celów działania”⁴.

Teoria Brandta odnosi się zarówno do wartości estetycznych, które dobrze by wyjaśniała, jak i moralnych. Odrzucając istnienie wartości obiektywnych, kwestionuje on jednocześnie możliwość istnienia jakiegokolwiek formy imperatywu kategorycznego.

Z poglądami wspomnianych powyżej autorów polemizuje B. Williams, który uważa, że Mackie stara się jedynie zdemaskować to, w co zdrowy rozsądek i tak nie pozwala wierzyć jako w coś prawdziwego i obiektywnego zarazem. Dyskutując z Mackie’im, Williams odróżnia nie uzasadnione do końca przekonania moralne od braku wiedzy o czymś. Uważa, że Mackie nie dostrzegł tego i dlatego poddaje w wątpliwość istnienie wartości rozumianych w kategoriach ostatecznych i absolutnych. Nie znajdując bowiem w sądach moralnych przesłanek, którym można byłoby przypisać miano wiedzy, przyznaje wartościom jedynie charakter subiektywny. Williams natomiast sądzi, że Mackie powinien raczej zanegować pewność przekonań moralnych, a nie brak wiedzy na temat istnienia wartości absolutnych. Nie wszystkie bowiem przekonania posiadają dostateczną wartość poznawczą. Nie znaczy to jednak, że nie mamy tym samym żadnej wiedzy na temat istnienia wartości i ich charakteru⁵.

B. Williams zgadza się natomiast z Mackie’em w innej sprawie. Obaj podważają przekonanie o obiektywnym charakterze wartości bazujące na fundamencie szacunku dla prawa. Twierdzi, że nakazy prawa są mniej obiektywne niż nakazy logiki oraz że nie mają one nic wspólnego z tym, co jest składnikiem „gmachu świata”⁶. Podobnie myśli Brandt, który utrzymuje, że przeżycie wartości jest doznaniem innego rodzaju niż doznania związane z przeżywaniem części własnego ciała. W przypadku wartości możemy mówić jedynie o pewnym odczuciu impulsu, żeby zrobić to, a nie coś innego, a nie z pewnością przekonania zrodzoną w wyniku doświadczenia zmysłowego.

² *Tamże*, 35.

³ R. BRANDT, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, Warszawa : PWN 1996, 203.

⁴ *Tamże*, 207n.

⁵ B. WILLIAMS, *Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, Warszawa : Altheia 1999, 145.

⁶ *Tamże*, 147.

Analiza wspomnianych powyżej filozofów pozawala nam dostrzec, że filozofia Mackie'go nawiązuje do psychologii percepcji. Podstawą tego stanowiska jest odwoływanie się do świata opisywanego w kategoriach cech pierwotnych i wtórnych. W jego ujęciu, wartości są pewnymi jakościami rzutowanymi na otaczający nas świat. Mamy zatem do czynienia z wielkim zróżnicowaniem w dziedzinie wartości, skoro nasze rzutowanie jakości na rozpoznawany świat odbywa się poprzez kulturowe uwarunkowania. Tak więc jakości etyczne, zwane moralnymi, są zależne od naszych motywacji. Nic więc dziwnego, że Mackie stwierdza, iż „moralność nie powinna być odkrywana, lecz tworzona: musimy wybierać, które przekonania moralne uznamy za swoje”⁷.

Przedstawione powyżej koncepcje prowadzą ich autorów do jednoznacznych konkluzji. Nie ma obiektywnego uzasadnienia dla przekonań i postaw etycznych, a tym samym do uznania obiektywnego charakteru wartości. I choć wszystkie wspomniane powyżej stanowiska są subiektywistyczne, to wydaje się jednak, że poglądy Brandta i Williama zmierzają ku realizmowi, gdyż dostrzegają pewną formę obiektywizmu, bazującą na poczuciu obiektywności obecnej we wzorcach kulturowych.

Rozważania na temat Mackie'go rozumienia wartości ukazują, że interesowała go bardzo złożoność tematu obiektywności czegoś. Jego koncepcja zdaje się odrzucać wszelką możliwość obiektywnego poznania wartości. Bazuje ona na naukach empirycznych i przez to kwestionuje możliwość budowania etyki, która byłaby oparta na założeniach metafizycznych. Mackie jest bowiem przekonany, że nie ma nic trwałego w ludzkiej naturze, do której można byłoby się odwoływać w wypadkach pojawiających się sprzeczności między wartościami czy też wątpliwości dotyczących istnienia niektórych z nich.

Mackie uważa, że aby mówić o obiektywności istnienia czegokolwiek, musi być najpierw spełniony podstawowy warunek. To coś powinno być „składnikiem gmachu świata”⁸. Nakaz czy zakaz musi też wchodzić w skład tego świata.

Williams nie do końca zgadza się z tym wymogiem. Jest bowiem przekonany, że aby jakąś wartość czy nakaz uznać za znajdujące się wewnątrz gmachu świata, trzeba wcześniej pokazać, że istnieje odpowiedni podmiot, który ma prawo taki nakaz sformułować lub że jest zdolny odkryć daną wartość. W swej książce „Ile wolności powinna mieć wola?” Williams podejmuje dyskusję z Mackie'm oraz z I. Kantem. Uważa, że coś nie jest obiektywne tylko dlatego, iż mamy poczucie, że tak jest, że zostało nam dane. Może to być bowiem błędne odczucie⁹.

Wydaje się, że Williams dokonuje zbyt dowolnej interpretacji poglądów Kanta. Filozof z Królewca podkreślał przecież konieczność opracowania filozofii moralności oczyszczonej nie tylko z tego, co empiryczne, ale również z tego, co jest antropologiczne. Był on głęboko przekonany, że istnieje taka etyka wolna od empirycznych uwarunkowań, a obowiązywanie prawa moralnego opiera się na absolutnej konieczności. Nie ma tak mowy o jakimkolwiek uzależnieniu obiektywności od odczuć, czyli

⁷ J. MACKIE, *Ethics ...dz. cyt.*, 155.

⁸ *Tamże*, 147.

⁹ B. WILLIAMS, *Ile wolności ...*, *dz. cyt.*, 146n.

poznania empirycznego. Stąd też twierdził on, że podstawy zobowiązania nie należy szukać „w naturze człowieka ani w okolicznościach zachodzących w świecie, w jakim człowiek się znalazł, ale jedynie w pojęciach czystego rozumu i że każdy inny przepis polegający na zasadach samego doświadczenia, a nawet pod pewnym względem przepis powszechny, jeżeli w najdrobniejszej części, być może nawet co do pobudki, opiera się na empirycznych podstawach, może wprawdzie nazwać się praktyczną regułą, lecz nigdy prawem moralnym”¹⁰. Choćby z przytoczonych powyżej słów wynika, że to poczucie obowiązku wobec prawa, a nie żadne inne, uzyskane na drodze empirycznej, ma on na myśli. Interpretacja Williama nie jest więc dokładna.

Natomiast inny filozof brytyjski, James Griffin, opowiada się bardziej, w przeciwieństwie do wspomnianych powyżej autorów, za obiektywizmem wartości moralnych. Nie odwołuje się on do żadnego „gmachu świata”, ale do ludzkiej natury. Jego etyka mówi o tym, jak człowiek powinien żyć. Filozoficzne pojęcie moralności łączy on z pojęciem roztropności, gdyż uważa, że nie da się ich ostro oddzielić od siebie. Jedno przenika drugie i stają się one w pewnym sensie dwoma aspektami tej samej rzeczywistości etycznej¹¹. Etykę Griffina można nazwać zdroworozsądkową. Bazuje on na swoistym rozumieniu natury, które suponuje zależność żądań moralnych od koncepcji osoby. Ukazuje związek kwestii biologicznych i etycznych. Griffin podkreśla, że nasze potrzeby zasadzają się w naturze człowieka, która jest wspólna wszystkim ludziom¹². Dopuszcza on istnienie błędów w sądach wartościujących, które utrudniają poznawanie samych wartości na podstawie znajomości ludzkiej natury. Nie uważa ich jednak za istotne. Jego zdaniem, błąd może polegać na niewłaściwym ujęciu relacji pomiędzy sądem moralnym a potrzebami konkretnego człowieka. W takim przypadku istotne są nie tyle sądy o wartościach, ile sądy o potrzebach, czyli interesach ludzkich, gdyż te, a nie wartości, są źle rozpoznawane. Mówiąc to, Griffin ma na myśli szczególnie wartości ujmowane przy pomocy zdrowego rozsądku¹³. Jak łatwo zauważyć, teoria Griffina różni się od koncepcji J. Mackie’go, który jest przekonany, że o istnieniu obiektywnych wartości mówimy tylko dlatego, że popełniamy liczne błędy, będące wynikiem fałszywych przeświadczeń, jako że sądzimy, iż coś, co jawi się nam jako dobre na mocy rozsądku, wymaga automatycznie, abyśmy uznali to za coś dobrego w ogóle. Tymczasem coś jest wartościowe, gdyż należy do istniejących wartości, a nie dlatego, że uznajemy to za wartościowe. Wartości są niezależne od osobistych pragnień i skłonności konkretnej osoby. Inaczej nie mogłyby liczyć się w konkretnym życiu, gdyby nie były również wartościami dla innych osób, lecz tylko moimi.

Griffin nie pretenduje do stworzenia doskonałego systemu wartości, który byłby wspólny dla ogółu ludzi, ale przedstawia jedynie własną listę wartości zdroworozsądkowych. Nie twierdzi nawet, że lista ta posiada wyczerpujący charakter, lecz traktuje ją jedynie jako pewną próbę systematyzacji. Proponuje wyróżnienie pięciu kategorii wartości. Są nimi: 1. osiągnięcia jako nadawanie pewnego sensu życiu, 2. składniki

¹⁰ J. KANT, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa : PWN 1984, 5n.

¹¹ J. GRIFFIN, *Sąd wartościujący*, Warszawa : PWN 2000, 106.

¹² *Tamże*, 82.

¹³ *Tamże*, 79n.

egzystencji człowieka, czyli to, co związane jest z wyborem własnej drogi życiowej, 3. rozumność, czyli wiedza o sobie jako człowieku i swoim miejscu w świecie, 4. radość, czyli doświadczenie związane z docenianiem przyjemności i radością codziennego życia, 5. głębokie więzy z ludźmi oparte na przyjaźni i miłości¹⁴. Na tych wartościach, wspólnych wszystkim ludziom, bazują sądy wartościujące, które powiązane z innymi elementami życia moralnego tworzą etykę.

Próbując rozwiązać problem postawiony przez R. Brandta i J. Mackie'go, a dotyczący sposobu pogodzenia przekonań o istnieniu wielu wizji etycznych z obiektywnym uzasadnieniem wartości, Griffin powiada, że wartości moralne należą do ogólnej klasy wartości rozsądkowych i są ważne w życiu każdego człowieka. Różnice indywidualne nie mają znaczenia i nie ma potrzeby, by je usuwać. Rozbieżności pojawiają się bowiem na gruncie pewnego zbioru wartości, który, mimo widocznych tam różnic, ma ważne znaczenie i znajduje zastosowanie w życiu wszystkich ludzi. Myśl Griffina dobrze oddają następujące słowa: „Istnienie jednej tylko klasy wartości zdroworozsądkowych jest do pogodzenia z istnieniem bardzo wielu form dobrego ludzkiego życia. Jeśli zaś przyjmiemy doniosłą zasadę autonomii wyboru, da się to także pogodzić z szacunkiem dla takich sposobów życia, które są znacznie gorsze od sposobu najlepszego. Monizm w sensie przyjęcia jednego profilu wartości daje się, moim zdaniem, pogodzić z możliwymi do przyjęcia formami pluralizmu”¹⁵.

Z takim rozumieniem pluralizmu wartości nie zgadza się wspomniany powyżej B. Williams, który uważa wprawdzie, że istnienie konfliktu wartości nie musi oznaczać patologii społecznej i że konflikty wartości są nieodłączne od życia człowieka, co odpowiadałoby koncepcji Griffina, ale nie widzi on możliwości, by mówiąc o wartościach odwoływać się do ludzkiej natury. W swoich rozważaniach odróżnia on konflikty jednostronne, dwustronne i wielostronne. Najbardziej interesują go konflikty ujawniające się w życiu tej samej osoby. Podejmując to zagadnienie, sprzeciwia się on takim stanowiskom, które utrzymują, że w przypadku pojawienia się tego typu konfliktów trzeba koniecznie szukać jednoznacznych rozwiązań. Jego zdaniem, takie wymaganie jest nierozsądne, gdyż niektóre konflikty wartości są wyrazem przejęcia przez człowieka skomplikowanego dziedzictwa wartości pochodzących z najrozmaitszych źródeł. I to, co niejednokrotnie jesteśmy skłonni uważać za doświadczenie konfliktu w nas samych, jest w rzeczywistości połączeniem dwóch lub więcej poglądów na temat wartości¹⁶. Istotę jednoosobowego konfliktu wartości Williams próbuje wyjaśnić posługując się przykładem konfliktu obowiązków. Jego zdaniem, obszar tego konfliktu związany jest z istnieniem różnych przyczyn działania. Dowodzi on, że istnienie konfliktów nie musi być przejawem jakiejś patologii. Konflikty obowiązków są specyficzne, gdyż ujawniają konflikty między różnymi działaniami. Sądzi więc, że tak samo jest i z wartościami i nie ma potrzeby, by ustalać niewspółmierność wartości, tzn. rozstrzygnąć, które z nich są ważniejsze. Ci, którzy uważają, że istnieje jakaś hierarchia wartości, dopuszczają się uproszczeń, przyjmują cztery sprzeczne założenia. Po pierwsze,

¹⁴ *Tamże*, 46n

¹⁵ *Tamże*, 48n.

¹⁶ B. WILLIAMS, *Ile wolności... dz. cyt.*, 120.

sugerują, że istnieją jakieś wartości, w kategoriach których dałoby się rozwiązać powstający konflikt, a takich nie ma. Po drugie, utrzymują, też niesłusznie, że istnieje jakaś wartość, która byłaby niezależna od innych. Po trzecie, zakładają, że istnieje jakaś wartość, do której należałoby się odwołać w przypadku pojawienia się konfliktu, po czwarte, milcząco przyjmują, że nigdy nie daje się rozwiązać pojawiającego się konfliktu. Zestawione ze sobą założenia unaoczniają nam, jak bardzo trudno jest dany konflikt rozwiązywać. Jedyną wartością, do której można byłoby się odwoływać w celu rozwiązania powstającego konfliktu, jest użyteczność danego działania, rozumiana jako zaspokojenie swoich preferencji. W takim jednak wypadku wszystkie inne wartości byłyby jedynie odmianami użyteczności, ale wtedy trudno byłoby mówić o istnieniu jakiegoś konfliktu między wartościami. Co najwyżej, należałoby się zastanowić, jakie działanie jest mniej, a jakie bardziej użyteczne. Założenie drugie jest, jego zdaniem, bardziej prawdopodobne, bo skoro nie ma wartości uniwersalnej, to znalezienie jakiejś trzeciej, którą można byłoby wprowadzić do zaistniałego konfliktu w celu jego rozstrzygnięcia, musi być zatem sprawą przypadku. Także trzecia sprzeczność unaocznia nam, że preferując bardziej jakąś wartość, pomniejszamy inną. I tak np. domagając się zwiększenia wartości, jaka jest równość, kosztem ograniczenia wolności, powiadamy, że zwiększymy w ten sposób wolność tych ludzi, którzy do tej pory byli traktowani jako gorsi. I jest to, jego zdaniem, twierdzenie słuszne. Nie stanowi jednak wystarczającego argumentu na rzecz uznania hierarchicznego charakteru wartości. Ci, którzy chcieliby rozwiązywać ostatecznie konflikty wartości, są zwykłymi utopistami, gdyż zakładają w sposób ukryty, że uda się im stworzyć idealne społeczeństwo, gdzie wszyscy będą dokonywali wyboru właściwych wartości, a przez to znikną konflikty¹⁷.

Williams jest przekonany, że zarówno teoretyk systemu utopijnego, jak i sceptyk śmiało zgodzą się z opisem dzisiejszego społeczeństwa, a także z tym, że próba zredukowania konfliktu wartości poprzez wprowadzenie prawa usuwającego wątpliwości moralne w postaci jakiejś usystematyzowanej teorii etycznej jest błędna. Teoretyk etyki upodabnia bowiem konflikty wartości do przekonań moralnych, a w konsekwencji stosuje model teoretyczny racjonalności i odpowiedniości. Takie działanie jest jednak – zdaniem Williamsa – błędne i to z kilku powodów. Zaistniałego konfliktu nie można bowiem traktować jako zmory logicznej naszego myślenia i sądzić, że jest one niedostatecznie rozwinięte tylko dlatego, że nie potrafi rozwiązać powstałych niezgodności. Konflikt wartości należy bowiem potraktować jako coś, co ma społeczną i osobistą podstawę¹⁸.

Analizując powyższy problem, warto odwołać się, ale tylko tytułem pewnej ilustracji, do tych twierdzeń etycznych, które zostały wypracowane przez filozofię klasyczną w najszerszym tego słowa rozumieniu, a zwłaszcza przez tomizm. Pozwoli to lepiej zrozumieć istotę sporu pomiędzy wspomnianymi powyżej filozofami brytyjskimi. Na uwagę zasługują propozycje poczynione przez T. Ślipko, który utrzymuje,

¹⁷Tamże, 126. Inaczej do zagadnienia podchodzi T. Nagel, który uważa, że wartości nie da się wyodrębnić w sposób bezosobowy, ponieważ są zbyt mocno związane z osobistymi celami i dlatego nie dają się podciągnąć pod jednolitą zasadę uniwersalną. Por. T. NAGEL, *Widok znikąd*, przekł. C. Cieśliński, Warszawa: Aletheia 1997, 208.

¹⁸J. GRIFFIN, *Sąd wartościujący... dz. cyt.*, 127n.

że do konfliktu wartości dochodzi dlatego, iż wybieramy wartości pozamoralne zamiast moralnych oraz dlatego, że nie uwzględniamy w naszych rozważaniach wewnętrznej celowości ludzkiego czynu. Jego zdaniem, wartości udzielają doskonałości osobie ludzkiej, która postępuje zgodnie z wynikającymi z nich wskazaniem. Wartości otwierają człowieka, wychodzą naprzeciw jego możliwościom. Są one powszechne, niezmiennie i obiektywne¹⁹. Ślipko uważa zatem, że istnienie konfliktu wartości jest ostatecznie czymś niemożliwym, gdyż wówczas wartości zaprzeczałyby same sobie. Istnieje jedynie trudność w ustaleniu, które z nich są wyższe, a także które z nich mają charakter moralny, a które pozamoralny. Konflikty aksjologiczne dotyczą sfery poznawczej człowieka i zmuszają go do szukania mechanizmów pozwalających rozstrzygnąć, co należy wybierać w danym momencie. Wartości istnieją we wzajemnej synchronizacji. Są wewnętrznie scalonym i koherentnym układem, w którym poszczególne jego elementy nie kolidują ze sobą ani nie przeszkadzają sobie wzajemnie²⁰. Aby to dokładniej wyjaśnić, Ślipko odwołuje się do zasady koordynacji wartości głoszącej, iż wartościom moralnym, które posiadają odpowiednią hierarchię, nie towarzyszą żadne formy wzajemnego przeciwstawiania się w postaci konfliktów, zderzeń czy sprzeczności, lecz że my nie zawsze jesteśmy w stanie zauważyć podporządkowania jednych wartości innym, tzn. wartości niższych wartościom wyższym. Konflikt wartości sprawia jedynie wrażenie, że zakresy różnych wartości zachodzą na siebie. W rzeczywistości jednak tak nie jest, że to dwie wartości domagają się jednoczesnego wcielenia w ramach konkretnych sytuacji. To tylko my mamy takie wrażenie. Od strony aksjologicznej wartości są bowiem tym, co determinuje dobro lub zło czynu, o ile znajduje się w granicach zakresów, jakie im przysługują²¹. Konflikty aksjologiczne jawią się jako przymus wyboru między „złem a złem”, tak jak to wygląda na pierwszy rzut oka. Jednak człowiek, który w przypadku zaistniałego konfliktu wartości wykonuje swoją powinność, odnosząc swoje działanie do wartości wyższej, nie popełnia złego czynu. Konflikty moralne obciążają go psychologicznie, jako podmiot działania, ale nie aksjologicznie. Nie ma bowiem rzeczywistego konfliktu aksjologicznego. Jak widzimy, poglądy T. Ślipko stoją więc w dokładnej opozycji do myśli B. Williamsa, bliższe natomiast są poglądom J. Griffina.

Z przeprowadzonej powyżej analizy poglądów współczesnych myślicieli brytyjskich wynika jasno, że panuje wśród nich wielka różnorodność poglądów na temat wartości moralnych. Niemniej jednak warto zauważyć coś wspólnego dla owych filozofów, tzn. zainteresowanie się w ogóle tą problematyką, która była obca dla takich kierunków jak emotywizm czy nawet intuicjonizm w wydaniu G. E. Moore'a.

2. Wiarygodność sądów wartościujących a przekonania moralne

Jak to zostało pokazane powyżej, zagadnienie konfliktu wartości związane jest bardzo ściśle z naturą sądów wartościujących. Wielu filozofów zastanawia się, w jaki

¹⁹ T. ŚLIPKO, *Zarys etyki szczegółowej*, t. I, Kraków 1982, 211.

²⁰ *Tamże*, s.133; por. także : P. ASZYK, *Konflikty moralne a etyka*, Kraków 1998, 133.

²¹ T. ŚLIPKO, *Zarys etyki... dz. cyt.*, 213.

sposób sądy wartościujące pojawiają się w naszej świadomości moralnej. Spośród wielu odpowiedzi, jakich udzielano na to pytanie, na uwagę zasługują poglądy J. Griffina i B. Willimasa, którzy wiążą sądy wartościujące z zagadnieniem ludzkich przekonań moralnych. Griffin uważa, że człowiek, choć jest istotą biologiczną, to jednak działa w sposób intencjonalny. Ma więc na celu takie lub inne dobro. Pragnie czegoś więcej niż tylko zaspokojenia trywialnych pragnień. Chce, by całe jego działanie miało jakiś cel. Aby jakaś rzecz mogła zostać uznana przez niego za wartość, powinna przyczyniać się do podniesienia jakości życia w powszechnie zrozumiałym sposób, a nie jedynie w opinii konkretnej jednostki. Dlatego elementarnym wymogiem wartościowania jest – zdaniem Griffina – to, by dana rzecz była godna pożądanego i odpowiadała ogólnemu interesowi ludzkiemu. Fundamentalne pragnienia dotyczące sposobu życia dają się odnaleźć, gdy przechodzimy od spojrzenia na człowieka jako na byt biologiczny do dostrzeżenia w nim istoty poznającej i działającej w sposób intencjonalny, kogoś, kto przechodzi od doznań bólu do kategorii etycznych, tj. do potraktowania go, np. jako zadośćuczynienia, a więc jako wartości. W człowieku zakorzenione są bowiem zarówno cele biologiczne, jak i psychologiczne, ważne dla prawidłowego funkcjonowania jednostki.

Podobnie rozumuje Williams, który stara się pokazać, że ludzkie działania nie są całkowicie dowolne, lecz że są one podporządkowane jakimś normom, z drugiej zaś strony przekonuje swoich czytelników, iż podporządkowanie to nie może mieć charakteru absolutnego, jako że nie da się zinterpretować w sposób jednoznaczny ludzkiej działalności. Ci, którzy chcieliby tego dokonać, ulegają wielkiemu złudzeniu, które polega na tym, że próbują oni wyznaczyć punkt zetknięcia się dwóch przestrzeni – rzeczywistego życia społecznego i politycznego, gdzie stajemy w obliczu różnych wymagań i wytwarzanych przez nas ideałów oraz przestrzeni ideałów, jakie posiadali kiedyś ludzie lub jakie mają ci, którzy żyją w społecznościach zupełnie odmiennych od naszej pod względem kulturowym, religijnym, politycznym itd. Ta druga przestrzeń jest nam całkowicie obca i dlatego nie znajduje ona ani zrozumienia, ani nie stwarza dla nas możliwości urzeczywistnienia tych ideałów, jakie w sobie zawiera.

Nie ma więc żadnego związku pomiędzy nimi. To my je łączymy i przez to ulegamy złudzeniu, że odwołujemy się do pewnej tradycji, o której mylnie sadzimy, że łączy ona dwie różne koncepcje oraz że poszczególne ideały, jakie odnajdujemy na tych dwóch, nie sprowadzalnych do siebie przestrzeniach, jakoś sobie odpowiadają. Tymczasem w przeciągu historii dokonuje się proces przejścia od jednego pojęcia do drugiego w sposób niezauważalny. I dlatego, choć wiele pojęć nadal odpowiada tym samym nazwom, to jednak niewiele posiadają one już ze sobą wspólnego. Odwoływanie się do tradycji nie może więc – jego zdaniem – wystarczyć. Widać to najlepiej na przykładzie pojęcia wolności.

I tak – jego zdaniem – dzisiejsze pojęcie wolności różni się zasadniczo od pojęcia wolności, jakim posługiwali się starożytni. W swojej argumentacji powołuje się on na poglądy R. Dworkina i twierdzi, że prymitywnie rozumiana wolność nie ma wiele wspólnego z dzisiejszą; polityczną bądź społeczną koncepcją wolności²².

²² B. WILLIAMS, *Ile wolności...* dz. cyt., 317.

Dlatego też nie można mówić o istnieniu takich koncepcji wartości, które byłyby niezmiennie. Każda bowiem wartość domaga się odpowiednich sposobów jej ekspresji w zależności od czasów, w jakich żyjemy. Istnieje wprawdzie jakaś pierwotna idea wartości i ona stanowi podstawę do wyrażania naszych uczuć, ale nie posiada ona absolutnego charakteru. Jeżeli będziemy kurczowo trzymali się jakiejś interpretacji wartości, to w innych czasach może stać się ona zwykłym nieszczęściem. Historia zna takie przypadki. Najbardziej wyrazistym jest – zdaniem Williamsa – tragedia Saint-Justa, który chciał przenieść starożytną koncepcję wolności do społeczeństwa francuskiego XVIII wieku, które jej nie zaakceptowało, bo była dla niego zupełnie niezrozumiała. Nie pojmował jej też sam Saint-Just, dlatego próbę jej urzeczywistnienia przeplacił życiem. Do podobnych nieszczęść dochodzi także i wtedy, gdy wartości jakiegoś małego społeczeństwa próbujemy uczynić naszymi lub odwrotnie, gdy nasze narzucamy jemu. Nie potrafimy bowiem zrozumieć części wierzeń ani pragnień ludzi żyjących w takich małych i obcych nam kulturowo społeczeństwach. Na poparcie swoich poglądów Williams przytacza argumentację Susan Hurley, która utrzymuje, że nie da się określić cudzych preferencji bez przypisania komuś naszych wierzeń²³. Przy porównywaniu różnego rodzaju wartości nie wystarczy zatem jedynie pytać, jakie podstawowe pojęcia potrzebne są do interpretacji ludzkich działań, ale należy zastanowić się jeszcze, i to bardzo dokładnie, do jakiego stopnia pojęcia te posiadają jeszcze charakter specyficzny i jeszcze etyczny. Zdaniem Williamsa, filozofia jako nauka pozostawiona sama sobie, porównująca jedynie podobieństwa i różnice zachodzące pomiędzy wartościami, nie jest w stanie rozwiązać problematyki dotyczącej ludzkiej natury.

Nie jest to myśl nowa. Można ją odnaleźć już u L. Wittgensteina, który twierdził, że należy najpierw bardzo dokładnie zrozumieć dany język, by można było zidentyfikować się z poglądami w nim wyrażanymi. Williams zgadza się z tym poglądem, jednak uważa, że to nie wystarczy, by ustalić, jakie są wartości wspólne wszystkim ludziom, a przynajmniej większości z nich. Aby to osiągnąć, musielibyśmy jeszcze zrozumieć, jaka jest ludzka natura, a to – jego zdaniem – jest niemożliwe. Utrzymywanie, że wszyscy posiadamy taką samą naturę, nie jest niczym odkrywczym. Jest jedynie minimalnym przejawem przyzwoitości, gdyż wyklucza rasizm, ale poznawczo jest bez większego znaczenia. Na poparcie swoich poglądów przytacza on słowa Clifforda Geertza, który powiada, że „postrzeganie innych jako dzielących z nami naszą naturę to najzwyczajniejsza przyzwoitość, a nie metoda”²⁴.

Williams uważa, że kwestie dotyczące natury ludzkiej, przynajmniej te związane z problemami etycznymi, są wyrazem najzwyczajniejszych nieporozumień i nigdy nie znajdą one swego zadawalającego rozwiązania. Wszelkie bowiem ustalenia w tym względzie muszą, z konieczności, opierać się jedynie na konkretnej interpretacji ludzi żyjących w danym społeczeństwie, a więc na ich rozumieniu zarówno psychologicznej, jak i społecznej natury ludzkiej. Odpowiedź na poszczególne pytania etyczne nigdy nie

²³ S. HURLEY, *Natural Reasons: personality and polity*, Oxford : University Press 1989, 6.

²⁴ B. WILLIAMS, *Ile wolności...* dz. cyt., 320; por. także : C. GEERTZ, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1985, 16.

²⁵ R. B. BRANDT, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford : Clarendon Press 1998, 193-194

będzie zatem posiadała charakteru wiedzy uzyskanej *a priori*. Natura ludzka wydaje się w niedostatecznej mierze określać na czym polega moralność człowieka.

Czytelnika może zdziwić przekonanie Williamsa, że mimo różnych zastrzeżeń, choćby takich, jakie zostały ukazane powyżej, można jednak mówić o obiektywności etyki. Pod warunkiem, że będziemy ją rozumieć jedynie zbiór zagadnień teoretycznych, polegających głównie na badaniu prawdziwości i fałszywości sądów moralnych. Zajmując się bowiem tego typu rozważaniami, dochodzimy zazwyczaj do problematyki niezgodności etycznej, pytamy też, która ze stron konfliktu jest w błędzie i czy w ogóle którakolwiek popełnia jakiś błąd. Fakt, że ludzie stawiają tego typu pytania, uświadamia nam, iż sądy etyczne nie są tylko wyrazem naszych subiektywnych odczuć czy też przejawem subiektywnego postrzegania wartości ani że nie są też jedynie sposobami podtrzymywania własnych przekonań, lecz że zmierzają one do pytania zasadniczego – o materię etyczną, czyli że ostatecznie powracają do problematyki ludzkiej natury i jej stosunku do kultury.

Stawiane pytania nie mogą jednak prowadzić do znalezienia jednoznacznej odpowiedzi za wszelką cenę, zwłaszcza zbytnich uproszczeń. Nie potrzebujemy też w pełni obiektywnego rozwiązania. W zupełności wystarczy nam odnalezienie idei czegoś, co byłoby do zaakceptowania przez wszystkich; na co różniące strony mogłyby się honorowo zgodzić. Tak więc dyskusja etyczna nie musi zmierzać do ostatecznego usunięcia niezgodności. Powinna mieć raczej cechy perswazji i dotyczyć takich zagadnień jak lojalność, bezinteresowność, prawdziwość. W poszukiwaniu etycznych odpowiedzi powinniśmy zmierzać do poznania prawdy w jej wymiarze społecznym, historycznym, a nie szukać najwyższej prawdy etycznej, gdyż próby znalezienia takiej prawdy są zwykłymi urojeniami.

Jak wynika z powyższych rozważań, Williams traktuje etykę jako teorię uzgadniania przekonań. Nie jest on w tym odosobniony. Na podobnym stanowisku stoi J. Griffin. Dlatego ostrze swej krytyki kierują oni głównie przeciwko poglądom Kanta, jako że są one najbardziej racjonalistyczne. Griffin uważa, że filozof z Królewca posługuje się dwoma rozumieniami racjonalności; węższym, gdy rozpatruje racjonalność naszych działań i szerszym, gdy wyjaśnia sprzeczności woli. Szersza, wzbogacona teoria racjonalności, splata się niekiedy z teorią etyczną jako teorią normatywną, ale nie zawsze. Ludzie bowiem różnią się w sprawie tego, czym są racje moralne i nie da się ich w racjonalny sposób skłonić do uznania tych, a nie innych za bardziej istotne dla życia moralnego. Spośród współczesnych zwolenników racjonalności Griffin wymienia R. M. Hare'a i R. B. Brandta, których nazywa purystami.

Wobec Hare wysuwa zarzut, że wyprowadza on tezy moralne z wyrażen „globalnych”, jak je określa, takich jak „dobro” czy „powinność”, a pomija wyrażenia „lokalne”, takie jak „cnotliwość” czy „skromność”. Zakłada przez to, że skoro wszyscy jesteśmy przekonani, że moralność jest czymś znaczącym, to tym samym odwołujemy się do rozważań przeprowadzanych na najwyższym poziomie racjonalności.

Hare uważa bowiem, że sądy wydawane z użyciem takich wyrażen jak „dobry” czy „powinny” muszą zostać oczyszczone z wszelkiego odniesienia do konkretnych ludzi, miejsc czy czasu, tj. że powinny one osiąść charakter uniwersalny. Podobnie rozumuje – zdaniem Griffina – R. Brandt, który, wychodząc z założenia, że terminy

moralne posiadają charakter nieostry, stara się je dokładniej zdefiniować, wprowadzając definicje regulujące oraz projektując nowe rozumienie poszczególnych słów²⁵. Racjonalność norm sprowadza on do wytrzymałości krytyki logicznej i niemożliwości obalenia ich przez oczywistość faktów. Intuicje nie mają – jego zdaniem – większego znaczenia dla etyki²⁵.

Tymczasem Griffin sądzi, że istnieje zasadnicza różnica pomiędzy uzasadnianiem norm etycznych a uzasadnianiem twierdzeń naukowych. Wzorce etyczne służą bowiem tylko po części do wyrażania naszego poczucia tego, co dla nas się liczy, a zarazem treść etyki jest zawarta w ludzkich intuicjach, przynajmniej w niektórych. Ukazują one bliższą więź z naszym myśleniem etycznym niż więź, jaka musi istnieć pomiędzy prawami naukowymi a naszymi intuicjami na temat świata przyrody. Zdaniem Griffina, można zasadniczo postawić znak równości między intuicją a przekonaniem zdroworozsądkowymi. Wprawdzie niektóre z nich są ułomne, ale za to inne mogą stanowić dobrą podstawę do myślenia krytycznego. To, że niektóre z naszych przekonań zdroworozsądkowych są chybione, nie powinno podważać naszej wiary w całą ich klasę i traktować ich jako bezużytecznych z naukowego punktu widzenia.

Już Wittgenstein dowodził, że reguły są jedynie częścią wspólnej praktyki, a ta jest możliwa dzięki ludzkim potrzebom, przekonaniom, skłonnościom, które składają się na to, co nazywał on „sposobem życia”²⁶. Sposób życia tworzy odpowiedni kontekst, w którym rozwija się nasz język i tylko w nim jest on zrozumiały. Częścią sposobu życia wydaje się być także pewien zespół wartości wspólnych dla wielu ludzi. Griffin przytacza poglądy D. Davidsona, który twierdzi, że nie potrafimy zinterpretować języka innych, jeżeli nie znamy ich przekonań i postaw. Wartości bowiem ucieleśniają się w języku, którego używamy i który wyznacza nam granice zrozumiałości²⁷.

Zdaniem Griffina, istnieją przekonania etyczne odznaczające się wiarygodnością, które są tak samo głęboko zakorzenione w języku jak i inne przekonania, a wpływają one z naszych potrzeb. Możemy je odkryć dokonując odpowiedniej selekcji posiadanych już intuicji, a następnie poszukać ich spójności z naszymi przekonaniem moralnymi. To bowiem, co wypływa z naszych potrzeb, jest często również wartościowe. I nie da się urzeczywistnić dobra moralnego bez uwzględnienia dóbr materialnych²⁸. Griffin nazywa rozważnymi intuicjami te, które przez długi czas były uważane za pewne i które powstały w sprzyjających warunkach, tzn. kiedy podmiot nie podlegał żadnym szczególnym wzruszeniom uczuciowym, gdy był dobrze poinformowany itd.

Sądy wartościujące przypominają w dużej mierze sądy spostrzeżeniowe, ale nie zawsze mają odniesienie do odpowiednio dobrych racji metaetycznych. Podobnie nie ma bliskiej analogii pomiędzy celem etyki a celem nauki jako systemu wyjaśniającego. Zadaniem poglądów etycznych jest bowiem to, że mają one wskazać człowiekowi, jak powinien żyć. Cel ten nie przybliży nas jednak ani do dokładnego wyjaśnienia przed-

²⁵ J. GRIFFIN, *Sąd wartościujący... dz. cyt.*, 17.

²⁶ L. WITTGENSTEIN, *O pewności*, tł. M. Sady i W. Sady, Warszawa : Aletheia 1993, par. 358-359, 559.

²⁷ J. GRIFFIN, *Sąd wartościujący ... dz. cyt.*, 19; por. D. DAVIDSON, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, tł. B. Stanosz, Warszawa : PWN 1992, 188n.

²⁸ *Tamże*, 189.

miotu formalnego etyki, ani do stworzenia jednolitego systemu etycznego. Człowiek, aby mógł się zdecydować, jak należy żyć, potrzebuje różnych kryteriów rozsądkowych. Mogą one wyłaniać się stopniowo. Cel naszego życia odnajdujemy bowiem dopiero wtedy, gdy uda nam się opanować zasady współpracy. Nie musimy nawet poznawać ich teoretycznie. Nie potrzebujemy też ani zwartego systemu, ani pełnego wyjaśnienia naukowego. Nasza myśl etyczna charakteryzuje się bowiem pewnym stopniem teoretyczności oraz organizacji, ale daleka jest ona od doskonałości. Wyjaśnienia etyczne nie tworzą systematycznego układu przepływu wiarygodności. Nie wystarczy przecież, by zasady tworzyły zwarty system, który da się ująć w jakieś strukturalne ramy, np. według zasady podporządkowania, jak to ma miejsce w utilitaryzmie lub według zasady równości, z czym spotykamy się w intuicjonizmie. Życie bowiem domaga się ciągłej korekty takiego systemu, a dokonuje się ona poprzez odkrywanie coraz to nowych racji, często o charakterze zdroworozsądkowym, a nie teoretycznym.

Podsumowując, można powiedzieć, że przekonania współczesnych filozofów brytyjskich w sprawie obiektywnego bądź subiektywnego charakteru wartości są dość zróżnicowane. Z jednej strony mamy bowiem do czynienia z poglądami takich myślicieli jak J. Mackie, R. Brandt, B. Williams, którzy opowiadają się za subiektywnością wartości, z drugiej zaś z poglądami J. Griffina, który skłonny jest uznać pewien obiektywizm wartości. O ile J. Mackie umieszcza wartości w kategorii ludzkich percepcji, o tyle J. Griffin wiąże je z ludzką naturą. Konsekwencją takich ujęć są przekonania Mackie'go i Willimasa, że moralności nie odkrywamy, ale ją tworzymy, podczas gdy Griffin utrzymuje, że zasadnicze podstawy moralności wyznacza natura ludzka. Tym, co łączy wspomnianych powyżej autorów, jest podejście zdroworozsądkowe do zagadnienia moralności, tj. przekonanie, że wartości posiadają charakter niewspółmierny i dlatego nie da się ich porównywać ze sobą w celu ustalenia pewnej hierarchii. Uważają oni, że należy raczej przyjąć tezę o istnieniu pluralizmu wartości, co jest prostą konsekwencją pojmowania wartości jako pewnych ideałów czy uznawanych wzorów postępowania, a nie np. jako czegoś, co istnieje niezależnie od poznającego podmiotu lub jako czegoś, co pojawia się na brakach ludzkich czynów, jak sądzą fenomenologowie.

LA PROBLÉMATIQUE DES VALEURS
DANS LA MODERNE ÉTHIQUE BRITANNIQUE

Résumé

Il s'agit de la discussion des philosophes britanniques J. Mackie, J. Griffin, B. Williams, R. Brandt au sujet des valeurs et du conflit des valeurs. Ils discutent si des valeurs ont le caractère objectif ou subjectif. Un autre problème dont ils s'occupent concerne le pluralisme des valeurs; quelles sont des sources de la connaissance des valeurs – la culture ou la nature humaine? Ensuite : quelle est la différence entre les jugements d'évaluation et ceux d'observation? Et finalement : qu'est-ce qu'une valeur - un être, une qualité des nos actions, une idée qui dépend d'une culture, d'histoire, d'une société?