

Ks. Ryszard MOŃ

WKŁAD HAROLDA A. PRICHARDA W ZROZUMIENIE POWINNOŚCI

Treść: 1. Postawienie problemu, 2. Dobro czy powinność?, 3. Rola oczywistości, 4. Powinność a cnota, 5. Czy istnieje potrzeba racjonalnego uzasadniania rozpoznawanych obowiązków?, 6. Wnioski końcowe.

1. Postawienie problemu

Zasadniczy spór we współczesnej etyce dotyczy stosunku teleologizmu do deontologizmu. Wartości (dobra) do powinności. Istotę problemu dostrzeżemy bez większego trudu, gdy przyjrzymy się podstawowej zasadzie etycznej, odkrywanej jeszcze na poziomie prasuwienia: należy czynić dobro, a unikać zła. Łatwo jest w niej wyróżnić stronę formalną i materialną tej zasady. Należy czynić dobro, to strona formalna. Określenie, czym jest dobro albo zło, stanowi jej stronę materialną. Zasadę tę można sformułować też w inny sposób: należy czynić to, co jest powinno. Powstaje jednak pytanie, co to jest dobro, albo czym jest to, co powinno. Skąd pochodzi treść powinności? Jaki jest stosunek wartości do powinności? W dyskusję tę wpisuje się Harold Arthur Prichard. Warto przypomnieć jego poglądy, bo są one ciekawe, ale mało znane w Polsce, gdyż czasy, w których tworzył (lata poprzedzające drugą wojnę światową i tu po jej zakończeniu), były bardzo trudne dla Polski, a więc jego pisma nie docierały do nas. I dzisiaj trudno jest coś więcej znaleźć na temat jego filozofii w polskich bibliotekach. Na szczęście sporo materiału znajduje się w Internecie, zwłaszcza jego najgłośniejszy artykuł "Does Moral Philosophy on a Mistake?"¹. Z polskich publikacji na szczególną uwagę zasługuje jeden z jego artykułów, przetłumaczony przez Henryka Elzenberga². Niniejszy artykuł nie jest jednak zwykłą prezentacją poglądów Pricharda, ale analizą pewnego szerszego problemu ukazującego stosunek powinności do dobra (wartości). Poglądy Pricharda będą przywoływane głównie w celu zilustrowania pewnych zagadnień i pokazania oryginalności rozwiązań zaproponowanych przez brytyjskiego filozofa. Na koniec zastanowimy się nad trafnością jego poglądów.

2. Dobro czy powinność?

Śledząc historię myśli etycznej, stwierdzamy, jak różnych odpowiedzi udzielano na pytanie o stosunek dobra do powinności. Najczęściej powiadano, że czyni

¹ *Mind* 21(1912), tu: <http://www.ditext.com/Prichard/mistake.html>, z 2005.09.03.

² H.A. PRICHARD, "Obowiązek i nieznanostwo faktów", tłum. H. Elzenberg, *Etyka* 5(1969) 129-148. Tekst pochodzi z H.A. PRICHARD, "Duty and Ignorance of Facts", w: *Proceedings of British Academy* 18(1932), przedruk w H.A., *Moral Obligation*, Oxford University Press, New York 1950.

powinny być podejmowane, gdyż prowadzą do osiągnięcia dobra, będącego celem ludzkiej działalności. Traktowano więc dobro jako cel do osiągnięcia lub zrealizowania. Takie rozumienie dobra zdaje się odpowiadać naszym powszechnym odczuciom. Problem jest jednak bardziej skomplikowany. Stwierdzenie, że coś przynosi nam szczęście lub że nas satysfakcjonuje (mniejsza o różnicę między tymi pojęciami), zakłada przynajmniej dwojakie rozumienie szczęścia. Mogę dążyć do czegoś, bo tego pragnę lub potrzebuję, albo dlatego, że natura celu, ku któremu zmierzam, jest dla mnie satysfakcjonująca (na przykład oglądanie transmisji z meczu piłkarskiego, taniec, słuchanie muzyki). Raz mamy do czynienia z odniesieniem podmiotowym, innym razem z przedmiotowym. Powstają dalsze pytania. O czyją satysfakcję (szczęście) chodzi? Moją czy innych? A zatem, dlaczego miałbym niekiedy (a nawet często) rezygnować z osiągnięcia satysfakcji, by ją posiadał ktoś inny? Uświadamiam sobie tym samym, że istnieje dobro w sobie (słuchanie muzyki) i dobro użyteczne, a więc takie, do którego zmierzam dla osiągnięcia czegoś innego (chleb dla zaspokojenia głodu). Zasadnym wydaje się także pytanie, czy to, co daje mi satysfakcję, jest tym samym powinno, tzn. że domaga się realizacji. Jak zatem moje pragnienia mają się do pragnień innych?

Tego typu wątpliwości skłoniły zapewne niegdyś Kanta do odróżnienia imperatywu kategorycznego od hipotetycznego. To rozróżnienie, jakkolwiek bardzo ważne, zaciemnia jednak sprawę. Nadal bowiem nie wiemy, czy powinniśmy przyczyniać się do osiągnięcia pewnego rezultatu, jakim jest szczęśliwość innych jako dobro samo w sobie, czy też sama praca na rzecz pomnażania szczęśliwości jest dobrem bez względu na jej rezultaty. Innymi słowy, w pierwszym przypadku zwracamy uwagę na stronę przedmiotową, w drugim na podmiotową ludzkiego czynu. Odwoływanie się do czegoś dobrego w samym sobie ma tę zaletę, że nie wiążemy dobra z pragnieniami, a więc dobroć nabiera charakteru obiektywnego.

Podobne rozróżnienie przyjmuje także utilitaryzm. Jeżeli jego przedstawiciele żądają pomnażania powszechnej szczęśliwości, to znaczy, że domagają się oni podporządkowania naszych czynów czemuś, co można byłoby nazwać szczęśliwością. Nie chodzi im zatem o to, by ludzie mieli poczucie szczęśliwości, ale aby byli szczęśliwi, co ma się przejawiać w zmniejszeniu dającego się obiektywnie zmierzyć cierpienia. Jeżeli zatem powinniśmy coś uczynić, to znaczy, że nasze działania mają spowodować zaistnienie czegoś (szczęśliwości). Tak więc to, co jest dobre, powinno istnieć, gdyż inaczej nie da się wykazać powinności maksymalizowania szczęścia, jako że jedna powinność może być wyprowadzona jedynie z innej. Czy jednak takie stwierdzenie odpowiada naszemu wyczuciu językowemu i czy jest słuszne? Wielu uważa, że nie. Powiadają oni, że powinność odnosi się jedynie do naszych działań, a nie do istnienia. Jeżeli nawet, jak zauważa H.A. Prichard, powiadamy, że świat powinien być inny niż jest aktualnie, to nasza wypowiedź stanowi jedynie skrót myślowy, wyrażający przekonanie, że Bóg (lub my sami, na ile jesteśmy w stanie), powinien uczynić go innym, w naszym odczuciu, lepszym³. Czy jednak rzeczywiście powinność odnosi się jedynie do działań, a nie do bycia? Jest to pytanie godne ze wszech miar rozważenia.

³ H. A. PRICHARD, "Does Moral Philosophy on a Mistake?", *art. cyt.*, 5.

Jeżeli przyjmiemy, że coś jest dobre, a więc powinniśmy sprawić jego zaistnienie, to wówczas rodzi się pytanie, skąd o tym wiemy, że jest dobre. Jeśli nawet potrafimy rozpoznać, że dla zaistnienia danego dobra konieczne jest takie, a nie inne działanie, to w dalszym ciągu nie wiemy jeszcze, kto powinien się go podjąć; my czy ktoś inny? A także czy powinien to być ten, czy może zupełnie inny czyn. Co więcej, bardzo często nie chcemy, by coś zaistniało lub sądzimy, że to inni powinni tego dokonać, albo jeszcze częściej doświadczamy powinności zrobienia czegoś, co jest przez innych zakazane. Bywa i tak, że dobrze wiemy, że to, co odczuwamy jako powinność spowoduje nasze cierpienie. Nie zawsze więc wybieramy to, co wydaje się przynosić większą korzyść lub satysfakcję, a więc nie powodujemy zaistnienia większego dobra w utylitarystycznym jego rozumieniu. Chociaż śmierć wydaje się być czymś złym, to jednak w niektórych przypadkach (osób nieuleczalnie chorych) jej zaistnienie jawi się nam jako coś pożądanego. Spór o możliwość dokonywania eutanazji jest tego najlepszym przykładem. Ludzie czują się zobowiązani do dokonania tego, co samo w sobie jawi się jako złe; chcą, by śmierć zaistniała. Pomińmy rozważania na temat moralnych aspektów eutanazji czy kary śmierci. Przykłady te miały jedynie pomóc w zrozumieniu, że nie ma prostego przełożenia między tym, co odczuwamy jako powinność a tym, co traktujemy jako dobro (wartość). Nie zawsze jest tak, jak sądził Max Scheler, że nieistnienie wartości negatywnej jest wartością pozytywną, podobnie jak i nieistnienie wartości pozytywnej jest automatycznie wartością negatywną.

Prawdopodobnie z tego samego powodu Kant uznał, że należy dokonywać czynów dla nich samych, a nie dla konsekwencji, jakie one spowodują. Sądził bowiem, że dobroć czynu samego w sobie jest bardziej „wyrazista” niż dobroć wewnętrzna rzeczy (dobra), jakie jest osiąganie dzięki podjętemu czynowi. Stąd też zdecydował się na przedstawienie znanych nam rozwiązań filozoficznych, a więc uznał dobrą woli za jedyne dobro, tj. „rzecz wewnętrznie dobrą”⁴. Czy jednak do końca miał rację? Wielu sądzi, że stworzył przez to bardzo rygorystyczny i jedynie formalny system.

Dokładniejszy namysł nad strukturą ludzkiego działania pokazuje, że czyny, które gotowi jesteśmy uznać za wewnętrznie dobre, bywają dwojakiego rodzaju: 1. takie, które zostały wykonane, bo sprawca sądził, że powinien je wykonać, 2. takie, które zrealizował ze względu na coś innego, na jakiś motyw, to znaczy, że w czasie działania kierował się jakimiś emocjami. Nie wdając się w całą dyskusję na temat roli motywów, należy zaznaczyć, że w przypadku, gdy wykonujemy jakiś czyn, gdyż jesteśmy przekonani, że jest on dobry, wówczas słuszność czynu jawi się jako pierwsza w stosunku do jego dobroci. Z drugiej strony, pragnienie dobroci jest poprzedzone przekonaniem, że dobroci należy pragnąć, a więc, że to, czego pragniemy jest właściwe (słuszne). Tak więc kwestia słuszności czynu wydaje się ostatecznie nie mieć nic wspólnego z motywacją do działania. Można zatem jedynie odróżnić czyny mniej lub bardziej świadome czy też mniej lub bardziej umotywowane. Zastanawiając się więc, czy powinniśmy dokonać jakiegoś czynu, możemy go rozważać zupełnie abstrakcyjnie lub w odniesieniu do konkretnych motywów. Nie wystarczy zatem powiedzieć, co powinniśmy uczynić, ale trzeba również dodać, jak mamy to zrobić. To zaś wymaga

⁴ O podobieństwach i różnicach między Kantem a Prichardem zob. J. DANCY, "Etyka obowiązków 'prima facie'", w: P. SINGER (red.), *Przewodnik po etyce*, tł. P. Łuków, Książka i Wiedza, Warszawa 2002², 261n.

uwzględniania zarówno konkretnych okoliczności, jak i motywów. Aby jednak dobrze uświadomić sobie, jaka istnieje zależność między powinnością a dobrem, trzeba dokładnie przyjrzeć się naturze naszego moralnego poznania.

3. Rola oczywistości

Naturą ludzkiego poznania moralnego zajmował się filozof brytyjski H.A. Prichard, zaliczany do intuicjonistów. I tak uważa on, że nasze pełne poznanie moralne jest absolutnie nieosiągalne na drodze dedukcji. Słuszność określa on jako powodowanie czegoś w szczególnej sytuacji, a ta polega na niepowtarzalności relacji względem innych lub jest wyznaczana przez własną naturę⁵. Takie rozumienie słuszności moralnej ujawnia dwa rodzaje konieczności. Jedna polega na tym, że domagamy się najlepszych konsekwencji konkretnej czynności, czyli sądzimy, że dane działanie powinno być wykonane tak, a nie inaczej, lepiej niż inne. Poznanie takiej konieczności dokonuje się zatem stopniowo, w wyniku pewnego porównywania. Drugi rodzaj konieczności dostrzegamy spontanicznie, wprost, niczym to, że trójkąt musi posiadać trzy kąty. Konieczność jest jednak czymś innym niż powinność czy obowiązek.

Zachodzenie obowiązku nie jest oczywiste, ale wymaga uzasadnienia. Domaga się dopełnienia przez podanie racji. Chodzi o to, że obowiązki zawierają w sobie rozmaite relacje. Jedne odnoszą się do przeszłości, inne do teraźniejszości, jeszcze inne do przyszłości, a dokładniej do naszych czynów albo do nas samych w danym czasie. Relacje te posiadają inny charakter, gdy dotyczą czynów pozytywnych, a inny, gdy mają swoje odniesienie do działań, od których powinniśmy się powstrzymać, na przykład, by komuś nie szkodzić. Spotykamy się też z obowiązkami, które nie pozostają w relacji do innych, ale do nas samych, na przykład obowiązek przezwycięzania strachu lub nieśmiałości, zwłaszcza wówczas, gdy inni nie mogą nawet wpływać na nasze działania i wszystko zależy od naszej postawy. Nie bardzo więc wiadomo, jak jednoznacznie uzasadnić konkretny obowiązek. Stąd też Prichard proponuje, by odwoływać się do pewnej oczywistości.

Jednak odwoływanie się do oczywistości obowiązków posiada tę wadę, że nie pozwala na uzasadnienie rozpoznanych obowiązków w procesie rozumowania, mającego pokazywać dobroć czy słuszność takiego czynu. Można jedynie uznać, że niektóre działania zakładają czyny wcześniejsze, już jakoś zaakceptowane. Wiele ludzkich zachowań, które rozpoznajemy jako dobre, nie posiada jednak w ogóle odniesienia do innych, np. odwaga, chęć poznawania. Nie mogą być zatem porównywane. Trudno też jest ustalić zależność między konsekwencjami czynów wykonanych z poczucia obowiązku od motywacji, dla których zostały podjęte.

Co zatem jest pierwsze i co zależy od czego; dobroć od prawości (słuszności), czy prawość (słuszność) od dobroci? Czy czyn jest powinny, bo jest dobry, czy jest on dobry, bo jest powinny? Prichard uważa, że o dobroci czynu możemy mówić biorąc jedynie pod uwagę ludzką motywację. Natomiast w przypadku czynów słusznych nie rozważamy ani motywów, ani intencji, ani nawet celów. W naszych działaniach naj-

⁵ *Tamże*, 9.

częściej dążymy do czegoś, czego realizacja wymaga konkretnego czynu. Bywa jednak i tak, że zmierzamy do wykonywania działań dla nich samych nie bacząc na efekty (gra w piłkę). Jeżeli pominiemy intencję, wówczas znika zagadnienie dobra. Nie wiemy zatem, czy gra w piłkę jest rzeczą słuszną, a jeżeli tak, to czy zawsze.

Wielu etyków zazwyczaj odróżnia intencje od motywów. Sądzą oni, że intencja łączy się z pragnieniem, które wprawia nas w działanie, gdy tymczasem motyw odnosi się do przedmiotu pragnienia. Intencje mają więc charakter subiektywny, motywy obiektywny. Takie rozróżnienie, jak utrzymuje Prichard, jest słuszne, ale jedynie przy założeniu, że tylko pragnienia nas pobudzają, gdy tymczasem wiele wskazuje na to, że także obowiązki powodują nasze działania oraz że nasze motywy mają niekiedy charakter zobowiązań (powinności), a nie tylko są skutkiem poruszenia przez upragniony przedmiot. Pragnienie czegoś i poczucie powinności są zatem dwoma rodzajami, albo stronami tego, co zazwyczaj nazywamy intencją lub motywacją.

4. Powinność a cnota

Nasze refleksje na temat zależności dobra i powinności domagają się jeszcze precyzyjnego odróżnienia powinności i cnoty jako niezależnych od siebie właściwości ludzkiego działania, chociaż pozostających w relacji do siebie. Cnota nie jest, zdaniem Pricharda, ani aspektem moralności, ani innym rodzajem dobra. Musimy, uważa on, dopuścić możliwość, że w tym samym czasie czynimy coś, co jest cnotliwe lub powinno lub że jest jednocześnie jednym i drugim. Stagiryta powiadał, że coś jest cnotliwe, jeżeli jest podejmowane dobrowolnie i z przyjemnością. Działanie cnotliwe nie może więc wynikać z poczucia obowiązku.

Innymi słowy, Stagiryta był przekonany, że na da się wyprowadzić powinności z cnoty, natomiast cnota może wyrastać z powinności. Prichard zaś uważa, iż trudno się zgodzić z twierdzeniem, że skoro odwaga jest cnotą, to ludzie powinni być odważni. Dochodziłoby wtedy do paradoksu. Nie zawsze można odczuwać przyjemność związaną z obowiązkiem podejmowania czynów odważnych, czyli działać cnotliwie, bo często zdarza się, że takie działania napawają nas strachem, a więc przykrością. Gdybyśmy uznali, że powinność wypływa z cnoty, to mogłoby się zdarzyć, że nigdy nie mielibyśmy powinności działania, jako że ciągle brakowałoby nam cnoty odwagi. Tymczasem podejmując działania powinno, mimo paraliżującego nas strachu, stajemy się z wolna ludźmi odważnymi, zdobywamy cnotę. Mogę więc odczuwać obowiązek bycia odważnym, a mimo wszystko bać się konkretnych działań. Jeżeli bojaźliwy człowiek podejmuje takie akty z poczucia obowiązku, wówczas powiadamy, że jest on odważny, jako że jego czyn okazał się powinnym. Czy jednak nie może się zdarzyć, że pomyłę się, dokonując czynu niesłusznego, tylko dlatego, że byłem przekonany, iż jest to moim obowiązkiem (powinnością)? Taka ewentualność istnieje. Obowiązek dotyczy bowiem konkretnych działań, a wtedy można źle go rozpoznać, nie ma natomiast obowiązku działania odważnego dla samego działania, tj. w celu zdobycia cnoty odwagi.

Fałszywe przekonanie, że istnieje (obowiązek) powinność działań odważnych, może pojawić się z różnych powodów. Najczęściej mylimy obowiązek odważnego działania z obowiązkiem kontrolowania naszych zachowań, a więc nadmiernego stra-

chu tak, byśmy byli w stanie, na przykład, zawołać lekarza do chorego, mimo złej pogody czy obawy, że nie zdążymy przygotować się do najbliższego egzaminu. Istnieje obowiązek nabywania odwagi, co może mylnie sugerować, że zawsze jesteśmy automatycznie zobowiązani podejmowania czynów odważnych.

Takie ujęcie stosunku powinności do cnoty może się komuś wydać dziwne i niezgodne z tym, co na ten temat napisał Arystoteles. Stagiryta postawił bowiem dwa różne pytania. Raz zastanawiał się czym jest szczęśliwe życie, innym razem pytał, czym jest cnotliwe życie, co może nasunąć przypuszczenie, że to drugie jest jakimś obowiązkiem. Niemniej jednak dokładniejsza analiza dzieł Arystotelesa upoważnia nas do stwierdzenia, że jedynym obowiązkiem, wymaganym dla niego samego, jest obowiązek samodoskonalenia.

Nie ma więc podstaw, by przypuszczać, że jesteśmy w stanie poznać dokładnie nasze obowiązki przez analizę natury poszczególnych działań czy też przez poszukiwanie kolejnych kryteriów uzasadniających pewność naszego poznania. Podobnie jest i w dziedzinie moralnej, uważa Prichard⁶. Nie możemy ciągle poszukiwać kolejnych uzasadnień dla konkretnych obowiązków. Nie da się udzielić zadawalającego odpowiedzi na pytanie czy dana wiedza jest już dostatecznie uzasadniona bez popadania w kolejne wątpliwości.

Nie możemy też ciągle pytać, czy poprzedni stan naszego umysłu zasługiwał na zaufanie, czy z dzisiejszego naszego punktu widzenia wczorajsza wiedza ma jakiegokolwiek znaczenie. Spróbujmy doprowadzić do absurdu tego rodzaju pytania, powiada Prichard, i zastanówmy się, czy to, że $7 \times 4 = 28$ obowiązywało wczoraj, tak samo równa się i dzisiaj i czy byłibyśmy w stanie poznać, że tak będzie w przyszłości. A może nasz umysł zmienił się tak zasadniczo, że należy wątpić, czy tak samo pojmowaliśmy dawniej?

Podobnie jest i z naszym myśleniem moralnym. W konkretnych sytuacjach odkrywamy powinność odpowiedniego działania. Nie ma więc sensu zastanawiać się, dlaczego mamy zrobić to, a nie co innego. Nasze odczucia nie są iluzją. Można jedynie rozważać, jak to uczynić, kiedy, gdzie, w jaki sposób itp. Tymczasem próbujemy uzasadniać to, co jest jedynie uchwytnie bezpośrednio i na tym polega nasza pomyłka. Taka jest główna teza Pricharda. Dopiero realizacja bezpośredniego odczucia powinności wymaga refleksji, by była odpowiednio skuteczna, sprawiedliwa itd.

Jeżeli nawet posiadamy wątpliwości, czy nie powinniśmy zmienić doświadczonej powinności, to jedynym sposobem przekonania się o tym, jest postawienie siebie w konkretnej sytuacji innego. A wówczas okaże się, czy powinniśmy zwracać mu dług lub zastanawiać się, co byśmy powiedzieli, gdyby to on tłumaczył się nam z tego, że nie dotrzymał danej obietnicy. Nie mamy możliwości przeprowadzenia generalizacji konkretnych odczuć powinności tak, by porównywać sytuację A z sytuacją B. Należy wykonać działanie odwrotne: stanąć twarzą w twarz z zaistniałą sytuacją B i bezpośrednio ocenić zobowiązanie do działania odpowiedniego dla sytuacji B.

Wątpliwości, jakie może budzić teoria Pricharda, dotyczą głównie konfliktu obowiązków oraz tego, że wiele z doświadczanych przez nas powinności nie jawi się

⁶ *Tamże*, 17.

innym ludziom jako oczywiste⁷. Pierwszą wątpliwość Prichard stara się usunąć, pokazując, że konflikt obowiązków nie może być rozpatrywany na płaszczyźnie ich różnorodności, ale na poziomie stopnia ich ważności, a jeszcze bardziej – pilności załatwienia. Odnośnie do faktu niemożność poznania przez niektórych ludzi pewnych powinności jako oczywistych Prichard powiada, że wiele zależy od posiadania przez nich odpowiednio rozwiniętego zmysłu moralnego. Rozpoznanie czegoś w danym momencie zależy w dużej mierze od tego, na ile wcześniej poznaliśmy nasze powinności. Prichard zdaje się pod tym względem być bliski M. Schelerowi, który powiadał o istnieniu ślepoty na wartości. T. Styczeń zaś nazywa tego typu nieumiejętność daltonizmem moralnym. Powstaje tylko pytanie, czy Prichard nie przenosi przypadkiem do swojej teorii chrześcijańskich przekonań, ale to jest już inny problem, wymagający oddzielnego opracowania.

5. Czy istnieje potrzeba racjonalnego uzasadniania rozpoznawanych obowiązków?

Dotychczasowe rozważania pokazały, że wiele wskazuje na to, że Prichard ma rację twierdząc, że konkretne obowiązki poznajemy wprost i bezpośrednio, bez konieczności uzasadniania dlaczego powinniśmy tak, a nie inaczej postąpić. Powstaje tylko pytanie, co znaczy bycie obowiązkowym. Prichard przedstawia trzy możliwe odpowiedzi. Jego zdaniem, obowiązkowym jest to, co:

1. przynosi najlepsze efekty
2. jest najlepszym aktem
3. przynosi najlepsze efekty, albo jest najlepszym ze wszystkich aktem, otwartym na działającego w danej sytuacji

Do zwolenników pierwszej możliwości zalicza on takich myślicieli jak Rashdall i Moore, do drugiej Baird'a, do trzeciej Joseph'a. Wszystkim ma jednak coś do zarzucenia. Jeżeli idzie o pierwsze z ujęć stosunku obowiązku do najlepszych efektów, to dostrzega on szereg trudności. Największa z nich polega na tym, że możemy mieć niekiedy do czynienia z dwoma działaniami, które przyniosą dokładnie takie same efekty, ale nie jesteśmy w stanie ich wykonać równocześnie. Który ze skutków mamy zatem wybrać i kto ma dokonać wyboru; ja czy ktoś inny oraz dla kogo te efekty mają być najlepsze?

Gdy idzie o drugą możliwość, że obowiązkowym jest to, co jest najlepszym aktem, to dostrzegamy, zdaniem Pricharda, że dobroć czynu daje się określić głównie przez rozważenie motywacji osoby działającej. To zaś zakłada, że osoba powinna być motywowana przez szczególne pragnienia, ponieważ są one dobre. Jednak teoria przyznająca pierwszeństwo motywacjom może mieć dwie różne formy: działamy z motywu wypełnienia tego, co słuszne, albo z motywu, który wyraża nasze pragnienia. Powstaje zatem następujący problem, jeżeli założymy, że motywem naszego działania jest poczucie obowiązku, to czy nie będzie tak, że pewne czyny nie będą mogły być

⁷ Por. R.M. HARE, *Moral Thinking: Its Method, Levels and Point*, Clarendon Press, Oxford 1981, 41. Polskie wydanie R.M. HARE, *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, Warszawa: Aletheia 2001, 39-60.

nigdy wykonane, gdyż są one podejmowane z innych motywów niż obowiązki, na przykład współczucie, życzliwość, przyjaźń. A ponadto, może się okazać, że zasadniczo nie podlegamy powinności, ale jedynie kierujemy się motywem obowiązku. Ktoś może czuć się zobowiązanym do pomagania drugiemu, podczas gdy nie ma on takiego obowiązku, choćby tylko dlatego, że drugi nie oczekuje jego pomocy ani nawet nie jest mu ona potrzebna.

Trzecia możliwość określenia czym jest obowiązek narażona jest na te same zarzuty. Nie ma więc potrzeby, by ją szczegółowo omawiać⁸. Warto jednak zastanowić się, czy przypadkiem nie jest tak, że wyżej wymienione koncepcje łączy coś wspólnego. Zdaniem Pricharda, teorie te domagają się dodatkowego założenia o powinności bycia czegoś, a więc istnienia dobra, które powinno zostać urzeczywistnione lub osiągnięte. Dla kategorycznego stwierdzenia, że S jest P, żąda się, by S istniało. S jest dobre, więc powinno istnieć. Zdaniem Pricharda, jest rzeczą oczywistą, że tak nie jest.

Trudno do końca zgodzić się z Prichardem. Nie wszystko co dobre powinno zaraz istnieć⁹. Chodzi o to, że dokonując stwierdzenia, że powinno być tak a tak, wyjaśniamy owo „tak a tak” lub zakładamy, że treść ujęta w wyrażeniu „tak a tak” powinna mieć swoje odniesienie (*instance*). Asercja tego, że powinniśmy postąpić tak, a nie inaczej, logicznie jest niezależna od tego, do czego opis może (lub nie) mieć odniesienie. Stwierdzenie, że powinno istnieć prawo zabraniające znęcania się nad zwierzętami, niczego jeszcze nie przesądza, ale jedynie uświadamia nam, że istnieje logiczna możliwość, by ktoś takie zdanie mógł wypowiedzieć, a to, iż dzisiaj zwierzęta nie mają swoich praw, jest tylko potwierdzeniem, że treść wypowiedzanego sądu jest zrozumiała, co jeszcze nie znaczy, że zakłada ona *eo ipso* istnienie takiego dobra jak prawa zwierząt lub schronisko dla nich. Logicznie da się pomyśleć sąd: wtedy i tylko wtedy, gdyby akt mógłby mieć właściwość W i jeżeli wydarzyłby się, że miałby ją, wówczas taki akt powinien się zdarzyć. Nie musimy zatem w każdym przypadku stawiać znaku równości między odczuciem obowiązku a powinnością istnienia treści obowiązku.

Propozycje Pricharda rodzą jednak inne, poważniejsze pytanie. Chodzi o to, jak ma się akt wykonywany świadomie do powinności rozpoznawanej *prima facie*. Jak to się dzieje, że ten, kto składa obietnicę, podlega powinności jej dotrzymania. Być może jest tak, że jedynie wydaje się mu, iż ciąży na nim jakiś obowiązek. Czym zatem jest to, co staje się powinnością, dokładniej mówiąc powinnym, tym a tym?

Zdaniem Pricharda, jeżeli ktoś składa mi obietnicę, to wywołuje w moim umyśle oczekiwanie, że dokona on jakiegoś czynu. Powstanie takiego oczekiwania uzależnione jest jednak od tego, czy składający obietnicę sam wierzy sobie, niezależnie od tego, czy ja mu wierzę oraz od tego, czy jest on świadomy tego, co przyrzeka. Ważne jest, bym ja wierzył, że złożona mi obietnica będzie dotrzymana. To, że złożona obietnica staje się obowiązkiem dla składającego ją, gdy wierzy w siebie i gdy jest świadomy tego, co czyni, jest rzeczą zrozumiałą. Nie wiadomo tylko, dlaczego Prichard utrzymuje, że ja również muszę przypisywać zaufanie składającemu mi obietni-

⁸ C. D. BROAD, *Critical Notice of H. A. Prichard Moral Obligation*, Oxford 1949. *Mind* 59(1950), October s. 555-566. Tu: <http://www.ditext.com/broad/Mo.html>, s. 14.

⁹ *Tamże*, 15.

cę, to znaczy, żeby również w moim umyśle powstało oczekiwanie jej spełnienia. Czy gdybym mu nie wierzył, obietnica nie obowiązywałaby go?

Prichard wyjaśnia powstawanie powinności w następujący sposób: składając obietnicę używamy odpowiednich słów typu „obiecuję”, „chcę”, które drugi rozumie, gdy są wypowiedzane. Słuchający tych słów pojmuje je w kontekście podporządkowywania się mówiącego pod obietnicę uczynienia czegoś. To prowadzi do powstania powinności, ponieważ słuchający posiada już jakieś ogólne zaufanie do składającego mu obietnicę.

Prichard nie odpowiada jednak na pytanie, w jaki sposób jest nam dane zobowiązanie drugiego. Stwierdza jedynie, że jakoś takie zobowiązanie musi powstawać. Ważniejszym jednak od odpowiedzi na to pytanie jest samo jego postawienie, jak utrzymuje Broad.¹⁰ Staramy się bowiem przy jego pomocy dociec, czym jest to, co implikuje powstanie porozumienia, mocno przypominającego zaufanie, a jeszcze nie będącego zaufaniem. Innymi słowy, pytamy skąd się bierze treść powinności. I to jest zasadniczy problem etyczny. Z tego to właśnie powodu zasługuje on na szersze zainteresowanie. Trzeba bowiem wyjaśnić sam fenomen moralny, jakim jest doświadczana powinność. Chodzi o to, że składana obietnica ujawnia jedynie porozumienie między składającym ją a jej słuchającym. Obaj wiedzą o czym jest mowa. By mogła jednak ona obowiązywać, obaj muszą mieć do siebie zaufanie, którego jeszcze nie mają. Bo to, że nawet w przeszłości nigdy nie zawiedli siebie, nie gwarantuje, że tak będzie i teraz, jako że nie znają oni aktualnych uwarunkowań, stanu swego umysłu, nie wiedzą, czy któryś z nich się nie zmienił. Z drugiej jednak strony, obaj mają przekonanie, że wypowiedziana treść zobowiązuje, przynajmniej składającego obietnicę. Na czym więc polega jej normatywność? Aby odpowiedzieć na tak postawione pytanie, należy przyrzeć się raz jeszcze głównym założeniom koncepcji H. A. Pricharda.

Przede wszystkim należy odnotować, że Prichard uważa, iż nie potrzebujemy odwoływać się do żadnej teorii moralnej, by wiedzieć, co powinniśmy uczynić. Jest bowiem przekonany, że ludzie posiadają jednakowy zmysł moralny, który pozwala im dostrzec, co powinni wykonać, a czego zaniechać.

Prichard twierdzi ponadto, że dzięki wspólnemu zmysłowi moralnemu dokonujemy identyfikacji praw, a nie ocen ogólnych. Stąd też odróżnia on wspólny zmysł moralny, właściwy ludziom od ustaleń moralności dokonanych na drodze filozoficznej. O ile bowiem obowiązki uznane na podstawie wspólnego zmysłu moralnego są szersze i mocniej akceptowane, o tyle obowiązki określone na podstawie rozumowania filozoficznego są zawsze bardziej dyskusyjne, a to dlatego, że filozofowie zajmują się głównie naturą moralności, a nie zastanawiają się, jak należy postąpić w konkretnym przypadku. Nie wykluczając potrzeby poznania filozoficznego, Prichard stwierdza, że wspólny zmysł moralny jest podstawą doskonałego poznania etycznego.

Jego zdaniem, chęć uzasadniania obowiązków leży w ludzkiej awersji do trudnych działań. To bowiem, co bezpośrednio odkrywamy jako nasz obowiązek, okazuje się często czymś monotonnym, trudnym i dlatego chcemy się od tego uwolnić. W tym celu pytamy, dlaczego powinniśmy wykonywać dane działanie. Przychodzi pokusa rezygnacji i dlatego podejmujemy próbę racjonalnego uzasadnienia trudnych obo-

¹⁰ *Tamże*, 19.

wiązków w nadziei, że może się okazać, że nie jest to naszą powinnością. Nie jest to jednak droga najlepsza, gdyż nie da się uzyskać przekonujących argumentów ani za, ani przeciwko wykonywaniu danej powinności na podstawie argumentów rozumowych. Co więcej, nie ma takiej potrzeby, gdyż prawdy moralne ujmujemy na podobieństwo poznania aksjomatów geometrycznych, na przykład takiego, że linia jest najkrótszym połączeniem między dwoma punktami¹¹.

Tego rodzaju myślenie nie jest do końca oryginalnym odkryciem Pricharda, ale ma długą, choć nie zawsze znaną, tradycję. Jej źródła możemy doszukać się już u Platona. W „Państwie” umieszcza on prowokacyjną wypowiedź Trazymacha, który stwierdza, że sprawiedliwość została wymyślona przez możnych, by skuteczniej bronić swoich praw i jest fikcją. Lepiej jest więc być niesprawiedliwym niż przestrzegać zasad sprawiedliwości. Glaukon i Adejmantos dopełniają prowokacji Trazymacha i powiadają, że sprawiedliwości pragniemy nie dla niej samej, ale dla reputacji, tj. że chcemy uchodzić za sprawiedliwych¹².

W odpowiedzi Sokrates stara się przekonać swoich uczniów, że lepiej być sprawiedliwym niż niesprawiedliwym. Platon odwołuje się tu do pewnej oczywistości, by pokazać, że rozumowanie uczniów zaprzecza powszechnemu pojmowaniu sprawiedliwości. I sprawę uważa za zakończoną. Niemniej jednak warto zauważyć, że jego argumentacja nie dotyczy konkretnych aktów sprawiedliwości, ale samej postawy człowieka (cnoty). Czym innym zatem jest bycie sprawiedliwym człowiekiem, a czym innym wykonywanie pewnych działań, które wydają się korzystniejsze, a społeczność wmawia nam, że są one obowiązkowe.

Dokładniejszy namysł nad przytoczonym fragmentem „Państwa” pozwala nam stwierdzić, że Platon przekazał nam, chyba nie całkiem świadomie, coś bardziej ważnego niż sam przypuszczał, a co dopiero wyartykułował Prichard, a mianowicie, że z faktu, iż coś przynosi nam korzyść, nie wynika, że mamy powinność to czynić. I odwrotnie, brak korzyści nie upoważnia nas do zaniechania działań. Samo jednak odwołanie się do tego, że lepiej być sprawiedliwym człowiekiem niż nim nie być, niczego tak naprawdę nie wyjaśnia. Aby rozumowanie Platona mogło być zasadne, trzeba przyjąć dodatkowe założenie, a mianowicie, że istnieje obowiązek bycia dobrym człowiekiem. A tego już nie jesteśmy w stanie uzyskać w sposób filozoficzny. My to po prostu odkrywamy dzięki posiadaniu wspólnego z innymi zmysłu moralnego. Z faktu bowiem, że coś jest korzystne, nie wynika, że istnieje obowiązek uzyskiwania tego.

Podobne przekonanie posiadał również filozof stojący na przeciwstawnym biegunie, a mianowicie Epikur. Utrzymywał on, że zasady sprawiedliwości dają się uzasadnić wzajemnymi korzyściami, jakie ludzie mogą osiągnąć dzięki ich istnieniu. Co więcej, argumentował on, że każdy powinien je zachowywać, gdyż to zapewni mu nagrodę, a przeciwnym razie zostanie on ukarany, czyli że mu się opłaca bycie sprawiedliwym. Czy jednak wynika stąd, że powinniśmy jedynie zwracać uwagę na ludzkie odczucia, opinie czy nawet kary? Jest rzeczą dobrze znaną, że zasady sprawiedliwości, jakie można ustalić na gruncie któregoś z systemów, bardzo często przeczą powszech-

¹¹ Zob. na temat koncepcji Pricharda <http://home.sprynet.com/~ow11/prichard.htm>, z 2005.09.03, s. 3. Tekst nie wskazuje nazwiska autora.

¹² PLATON, *Państwo*, przekł. W. Witwicki, Kęty : Wyd. Antyk 2001, ks. II 358-360.

nemu odczuciu tego, co jest sprawiedliwe. Co zatem powinniśmy czynić; zmieniać zasady ustalone teoretycznie, czy nasze odczucia? Jaki jest naprawdę nasz obowiązek działania sprawiedliwego; czy według tego, co przynosi nam korzyści, czy zgodnie z przekonaniem, że powinniśmy postąpić inaczej wbrew oczekiwanym korzyściom?

Podobną dwoistość wykazuje Hobbes'owe myślenie. Tylko pozornie dążenie do zapewnienia sobie korzyści, płynących z zachowywania pokoju, tłumaczy obowiązek dążenia do niego. Nie jest tak, jak sądził Hobbes, że wszyscy ludzie dążą do pokoju, gdyż spodziewają się odnieść z tego korzyści. Nie każda jednostka czerpie z tego zyski, ale jedynie jednostki mało aktywne. Równie dobrze możemy sobie wyobrazić kogoś, kto odnosi korzyści, żyjąc w pokojowo nastawionej społeczności, gdy mnoży intrygi, gdy podstępnie wykorzystuje innych albo zajmuje się produkcją i handlem bronią, licząc na to, że bezpośrednio nie zostanie zaatakowany. Uczciwość innych w dążeniu do pokoju staje się dla niego źródłem dodatkowych korzyści. Tym samym nie czuje się on zobowiązany, by dążyć do pokoju, gdyż to dla byłoby niego stratą. I znowu pojawia się podstawowe pytanie, na jakiej możemy stwierdzić, że dążenie do pokoju jest czymś powinnym.

Niewiele więcej na temat uzasadniania powinności zdołali powiedzieć utilitaryści. Oni również nie potrafili podać wystarczającej argumentacji, dlaczego pomnażanie powszechnego szczęścia i minimalizowanie ludzkiego cierpienia jest naszym obowiązkiem (powinnością). W ich poglądach wyraźnie ujawnia się pierwszeństwo powinności przed korzyścią, choć z pewnością nie chcieliby się do tego przyznać.

Zdaniem Pricharda, odwoływanie się do ludzkiej natury, jak czyni to Butler czy inni, niewiele wyjaśnia, gdyż natura może być egoistyczna, nastawiona na wykorzystywanie drugiego. Aby więc uznać, że powinność wypływa z natury, trzeba najpierw przyjąć dodatkowe założenie o normatywnym charakterze natury ludzkiej, co niesie ze sobą niebezpieczeństwo uwikłania się w jakąś ideologię. Nie wiemy bowiem, dlaczego natura miałaby mieć charakter powinnościowy. A poza tym nie da się wyprowadzić zasad moralnych z poza-moralnych przesłanek. Przesłanki moralne są oczywiste i mają różny stopień prawdopodobieństwa. Jedne uzasadniają drugie. Nie można jednak bez końca poszukiwać kolejnych uzasadnień. Co więcej, prawdopodobieństwo zawarte w przesłance musi być mocniejsze niż w konkluzji. Konkluzje tylko wyluszczaają to, co znajduje się w przesłance. Przesłanki są też mocniejsze niż negujące je konkluzje. Prichardowi zapewne chodzi o to, że jeżeli jakieś twierdzenie zostało sfalsyfikowane, to nie znaczy, że na podstawie danej przesłanki nie potrafimy sformułować innego, nieco tylko odmiennego. Każda konkluzja może zawierać potwierdzenie lub zaprzeczenie, to znaczy, że przyjmujący przesłankę musi być przekonany, że mogą istnieć dwa przeciwstawne rozwiązania, inaczej by nie przeprowadzał rozumowania. Nie wie tylko, które jest prawdziwe. Cały proces rozumowania służy więc jedynie stwierdzeniu, które z założeń jest prawdziwe lub bardziej prawdopodobnie, czy nie zawiera ukrytych błędów. Tak więc wspólny zmysł moralny ma większe znaczenie niż przeprowadzany dyskurs. Możemy zatem powiedzieć, że istnieją początkowe zasady, ujawniające się we wspólnym zmyśle moralnym, gdy zachodzi ich początkowe prawdopodobieństwo, gdy nie mogą być nigdy obalone, i gdy nie opierają się na niczym innym. Moralne teorie natomiast powinny, wychodząc od rozpoznanych obowiązków, wyprowadzać ich konsekwencje i sprawdzać, na ile zostały trafnie rozeznane.

6. Zakończenie

Podsumowując dotychczasowe rozważania należy stwierdzić, że Prichard sprowadził powinność do powinności działania, kwestionując powinność bycia. Pokazał pierwszeństwo konkretnej powinności przed jej ogólnym ujęciem oraz wskazał na rolę oczywistości. Opisał ją na poziomie *datum morale*. Zrezygnował jednak z poszukiwania tego, co łączy powinności, tak by można było pokazywać, że dotyczą one pewnych rodzajów działań. Nie przeszedł na poziom nazywany przez niektórych *datum ethicum*. Pozostawił to odczuciu ludzi, gdyż był przekonany nie tylko o istnieniu wspólnego zmysłu moralnego, ale również o tym, że powinność polega na decyzji podjęcia działania, które ma doprowadzić do osiągnięcia jakiegoś celu, a nie podjęciu działania skutecznego. Jego zdaniem, powinność nie jest powinnością zaistnienia czegoś, ale powinnością wykonania czynności polegającej na przedsięwzięciu czegoś, bez względu na rezultaty. Tych bowiem nie potrafimy poznać, ale jedynie możemy mieć przekonanie, że znamy naturę okoliczności, ale nie wiemy, jaka ona jest naprawdę¹³. Nie posiadamy bowiem dokładnej znajomości faktów. Powinność ma więc charakter subiektywny. Co nie znaczy, że dowolny. Zmysł moralny pozwala nam określić, co powinniśmy czynić jako ludzie w konkretnej sytuacji, w jakiej przyszło nam żyć. Nie zawsze potrafimy bowiem spowodować urzeczywistnienie bezpośredniego zamiaru, ale jedynie pośredni¹⁴.

Na pytanie, od czego zależy treść powinności, Prichard odpowiada, że od naszego rozpoznania okoliczności. Pomija zaś stronę bytową powinności. Nie jesteśmy bowiem w stanie obiektywnie określić co i jakie powinno być, a nawet czy w ogóle powinno być.

HAROLD ARTHUR PRICHARD'S INPUT FOR UNDERSTANDING OF THE OUGHTNESS

Summary

We need to identify what class of principles Prichard is concerned with other philosophers have mistakenly tried to validate. He is concerned specifically with principles of obligation and not evaluative propositions in general. He distinguishes what we might call sense morality from philosophical morality. Prichard wants to show that the rightness of an action concerns an action not in the fuller sense of the term in which we include the motive in the action but in the narrower and commoner sense in which we distinguish an action from its motive. By moral philosophy he means the knowledge which would satisfy this demand, there is no such knowledge and all attempts to attain in are doomed to failure because they rest on mistake, the mistake of supposing in possibility of proving what can only be apprehended directly by an act of moral thinking. Is he right?

¹³ H.A. PRICHARD, "Obowiązek i nieznanomość faktów", tłum. H. Elzenberg, *Etyka* 5(1969) 145.

¹⁴ *Tamże*.