

*Gilbert Harman**

Trzy trendy w filozofii politycznej i moralnej

Wprowadzenie

Chciałbym przedyskutować trzy trendy w filozofii politycznej i moralnej. Pierwszy zmierza do odrzucenia szczegółowych fundamentów i jest egzemplifikowany przez powszechne przyswojenie sobie metody przyjętej przez Rawlsa (1999), w której poszczególne sądy i zasady są dostosowane do siebie w celu osiągnięcia „refleksyjnej równowagi”. Drugi trend polega na próbach użycia intuicji dotyczących poszczególnych przypadków w celu dojścia do nowych i możliwych odston zasad moralnych, takich jak zasada podwójnego skutku w dyskusjach o tak zwanych „problemach tramwajowych” (Foot 1978). Trend trzeci skupia się wokół wzrastającej interakcji pomiędzy naukowym i filozoficznym studium moralności, występującym np. w filozoficznych reakcjach na psychologiczne wyjaśnienia rozwoju moralnego (Piaget 1965; Kohlberg 1981; Gilligan 1982), lub w obecnie pojawiającej się reakcji na ewolucyjne wyjaśnienia przejawów moralności (np. Ridley 1997).

Odrzucenie szczegółowych fundamentów

Przedstawiciele szczegółowego fundacjonalizmu (*special foundationalism*) dostrzegają ważną różnicę pomiędzy fundacjonalnymi i nie-fundacjonalnymi

* Gilbert Harman jest profesorem w Departamencie Filozofii Princeton University. Interesuje się etyką, epistemologią, metafizyką, filozofią języka i umysłu. Najważniejsze jego publikacje: *Thought*, Princeton University Press, 1973; *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, 1977; *Moral Relativism and Moral Objectivity*, ed. by G. Harman and J. Thomson, Oxford: Blackwell, 1996; *Reasoning, Meaning, and Mind*, Oxford: Clarendon Press, 1999; *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2000. Tekst *Three Trends in Moral and Political Philosophy* jest również dostępny na stronie internetowej: <http://www.princeton.edu/~harman/Papers/Trends.pdf> – za zgodą Autora jego polski przekład ukazuje się równocześnie z edycją w „The Journal of Value Inquiry” (2003 nr 3).

przekonaniami. Uzasadnienie rozpoczyna się od fundacyjnych przekonań i przechodzi do przekonań nie-fundacyjnych. Zakłada się, że przekonania fundacyjne są albo samo-oczywiste albo bezpośrednio uzasadnione przez doświadczenie. Natomiast przekonania nie-fundacyjne uznaje się za uzasadnione tylko wówczas, jeżeli istnieje dla nich argument pochodzący od czegoś, co samo jest uzasadnionym przekonaniem. Szczegółowy fundacjonalizm dostrzega również ważną różnicę pomiędzy szczegółowymi fundacyjnymi metodami rozumowania, które są bezpośrednio lub w sposób samo-oczywisty uzasadnione i nie-fundacyjnymi metodami, które mogą być tylko pośrednio uzasadnione.

Szczegółowy fundacjonalizm głosi, że przekonania i metody nie-fundacyjne są uzasadnione tylko wówczas, jeżeli mogą być wyprowadzone ze specjalnych fundacyjnych przesłanek, używając tylko fundacyjnych metod. Przekonania i metody fundacyjne są fundacyjne w tym sensie, że musimy od nich rozpoczynać i uzasadniać wszystko inne w ich terminach. Natomiast są one szczegółowe w tym, że większość naszych przekonań i metod nie jest fundacyjna.

W poglądzie tym przekonania i metody, które nie posiadają żadnego fundacjonalistycznego uzasadnienia, powinny zostać pominięte jako nieuzasadnione.

Alternatywny pogląd, ogólny fundacjonalizm (*general foundationalism*), traktuje wszystkie nasze potoczne przekonania i metody jako fundacyjne. W określeniu przekonań wychodzimy od naszych aktualnych przekonań i metod wnioskowania, dopasowując je do siebie w przypadku konfliktu i próbując uczynić je bardziej koherentnymi. Podstawowymi zasadami są konserwatyzm, koherencja i prostota.

Rawls (1999, s. 18), odnosząc się do wcześniejszej dyskusji Nelsona Goodmana (1955, ss. 65-68), opisuje „proces wzajemnego dostosowania zasad i rozważanych sądów”, którego celem ma być osiągnięcie tego, co nazywa on „refleksyjną równowagą”. Poprawiamy rozważane intuicje dotyczące poszczególnych przypadków poprzez uczynienie ich bardziej koherentnymi z rozważanymi przez nas ogólnymi zasadami, a także poprawiamy nasze ogólne zasady poprzez uczynienie ich bardziej koherentnymi z naszymi sądami o poszczególnych przypadkach. Czynimy postęp poprzez wzajemne dostosowanie naszych poglądów, dochodząc do idealnego połączenia zbioru partykularnych opinii i ogólnych poglądów, które są całkowicie zgodne ze sobą. Metoda jest konserwatywna w tym względzie, że zaczynamy od naszych obecnych poglądów i próbujemy uczynić najmniejszą możliwą zmianę, która będzie najlepiej promować koherencję naszych poglądów w całości. Niektóre z naszych opinii mogą być trwalsze niż inne; do pewnych możemy posiadać więcej zaufania, niż do innych. Ale definicje nie są bardziej uprzywilejowane niż inne ogólne poglądy i nie istnieje żadne *a priori* określające argumenty.

Rawls broni różnych zasad sprawiedliwości i różnych meta-zasad dotyczących wyboru w sytuacji pierwotnej oraz relacji pomiędzy zasadami sprawiedli-

wości a wyborami, które można by czynić w sytuacji pierwotnej. Nie argumentuje, że któraś z tych zasad czy meta-zasad jest definicyjnie prawdziwa lub jest samo-oczywistym aksjomatem, lub że znana jest *a priori*. Traktuje je jako część całościowego wytłumaczenia, ustalonego przez bezpośrednie dostosowanie opinii w poszukiwaniu równowagi refleksyjnej. Odrzucenie szczegółowego fundacjonalizmu na korzyść fundacjonalizmu ogólnego odgrywa ważną rolę w późniejszej dyskusji Rawlsa (1993, ss. 158-168; 1999, rozdz. 6) dotyczącej tego, w jaki sposób w społeczeństwie pluralistycznym obywatele mogliby wychodzić od *modus vivendi* i dochodzić do „częściowego konsensu” związanego z zasadami sprawiedliwości.

Rozważmy zasady wolności sumienia i tolerancji religijnej. Zasady te były początkowo akceptowane jedynie na tej podstawie, że alternatywa w stosunku do nich byłaby równoznaczna z wojną religijną. Ale od czasu, gdy były one akceptowane, ich akceptacja miała wpływ na inne rzeczy, o których ludzie są przekonani poprzez wzajemne dostosowanie przekonań do siebie w celu osiągnięcia refleksyjnej równowagi. Obywatele dochodzą do akceptacji zasad religijnych i moralnych, które uzgadniają ze sobą wolność sumienia i tolerancję; ich perspektywa religijna i moralna została zreinterpretowana. Wreszcie obywatele dochodzą do posiadania koherentnego systemu myślenia, w którym zasady tolerancji i wolności sumienia występują jako ważne wartości, a nie jako coś uzgodnionego tylko jako część *modus vivendi*. Wielu obywateli z perspektywy różnych religijnych punktów widzenia zgadza się teraz na zasady tolerancji i wolności myśli, chociaż zasady dostosowują się na różne sposoby do różnorodnych poglądów religijnych i są postrzegane jako posiadające różne uzasadnienia religijne. Rawls argumentuje, że w ten sam sposób inne zasady sprawiedliwości, których broni, mogą stać się częścią częściowego konsensu w społeczeństwie pluralistycznym.

Tak więc Rawlsa wizja sprawiedliwości ilustruje tendencję do odrzucenia szczegółowego fundacjonalizmu. Perspektywa Dworkina (1986, 1993) dostarcza w tym względzie innej ilustracji. Broni on zasad politycznych i moralnych jako umożliwiających „interpretacje” naszych praktyk politycznych i prawnych. Argumentuje, np. że pewne sposoby rozumienia „integralności” lub „świętości ludzkiego życia” są odpowiednie do naszych aktualnych praktyk i czynią te praktyki zewnętrznymi wobec dobrych praktyk w naszym aktualnym rozumieniu. Dworkin, podobnie jak Rawls, wychodzi raczej od naszych aktualnych praktyk i punktów widzenia, niż od definicji czy innych samo-oczywistych fundacyjnych zasad.

McDowell (1995) również ilustruje ten pogląd. W obronie naturalistycznej etyki cnoty, odwołuje się do tego, co nazywa „Neurathowskim” zarzutem, utrzymującym, że nawet w etyce jesteśmy na „statku Neuratha”. (Prawdopodobnie odnosi się on do tekstu Neuratha (1959, s. 201): „Nie istnieje *tabula rasa*. Jesteśmy jak żeglarze, którzy muszą przebudować swój statek na pełnym morzu, gdyż nigdy nie mogą zawinąć do suchego doku, aby tam go rozebrać i odbudować z najlepszych części”.) W tym poglądzie nie istnieją żadne inne „fundamenty” dla naszych

moralnych poglądów, niż tylko nasze wstępne poglądy. Hursthouse (1999, s. 165) odnosi się aprobowując do inwokacji McDowella o „Neurathowskiej procedurze”.

Podobnie filozoficzne dyskusje o „problemach tramwajowych” w wielkim stopniu zmierzają do refleksyjnej równowagi, czyli są po stronie procedury Neurathowskiej. Czasami zagadnienie to było stawiane w ten sposób, że pytano, czy takie problemy obalają utylitaryzm (np. Kagan 1989), a przynajmniej w jakim stopniu ta debata jest prowadzona na poziomie refleksyjnej równowagi. W tym i w wielu innych przypadkach filozofowie często po prostu przejmują podejście refleksyjnej równowagi bez wyraźnej dyskusji metodologicznej.

Nie chciałbym stwarzać wrażenia, iż sądzę, że wszyscy zrezygnowali ze szczegółowego fundacjonalizmu w etyce. Pewne kantowskie podejścia (Gewirth 1978; Nagel 1970; Korsgaard 1996) wydają się podejmować próbę dostarczenia fundacjonalnego uzasadnienia w etyce. Wierzę jednak, że prace na polu etyki coraz częściej odrzucają szczegółowy fundacjonalizm. Jest to tak oczywiste, że wspomnianie o tym wydaje się nawet nudne. Jakkolwiek korzystne mogłyby one być wobec Neurathowskich procedur i refleksyjnej równowagi, są one w szerokim zakresie ignorowane we współczesnej epistemologii, głównie dlatego, że ciągle koncentrują się na szczegółowym fundacjonalizmie.

Odkrywanie nowych zasad

Mówiłem, iż chcę dyskutować trzy trendy w filozofii politycznej i moralnej. Pierwszy jest trendem skierowanym przeciwko szczegółowemu fundacjonalizmowi, o którym właśnie powiedziałem. Drugi jest związany z pierwszym i polega na próbie odkrycia nowych zasad moralnych poprzez przemyślenie zwyczajnych intuicji lub sądów o konkretnych przypadkach.

Kiedy filozofowie myślą o „problemach tramwajowych”, wychodzą od wstępnych sądów lub intuicji o konkretnych przypadkach i racjach, używając Neurathowskiej procedury w dochodzeniu do refleksyjnej równowagi. Odnotowują np., że wydaje się moralnie słuszne lub dozwolone skrócić tramwajem w przeciwną stronę, aby zredukować liczbę zabitych ludzi z pięciu do jednego, ale nie wydaje się w ten sam sposób słuszne czy dozwolone zoperowanie osoby odwiedzającej szpital i rozdzielenie jej narządów wśród pacjentów, którzy ich potrzebują do życia, nawet jeżeli zredukuje to liczbę ludzi, którzy umrą z pięciu do jednego (Foot 1978). Wydaje się niesłuszne zepchnięcie grubego człowieka z mostu po to, aby pędzący tramwaj potrafił go i dzięki temu zatrzymał się zanim przejedzie pięciu ludzi stojących z przodu. Wydaje się natomiast dopuszczalne odwrócenie pocisku lecącego na Nowy York i takie pokierowanie nim, aby eksplodował nad Worcester lub Massachusetts, gdzie mniejsza liczba ludzi będzie zabita (Thompson 1986, rozdz. 6). Wydaje się czymś gorszym odmowa nakarmienia żebraka na tej podstawie, że ciała ludzkie są potrzebne do badań medycznych, niż odmowa dania

jedzenia żebrakowi po prostu z lenistwa, gdyż jest to dla kogoś zbyt kłopotliwe (Foot 1978). Wydaje się natomiast słuszne dać zapomogę raczej swoim dzieciom, niż dzieciom innych. Ale wydaje się niesłuszne dla brata i siostry angażowanie się w stosunki seksualne, nawet jeżeli używają oni środków antykoncepcyjnych.

Filozofowie zatem próbują myśleć o zasadach, które mogłyby uzasadniać rozważane potocznie sądy o takich lub innych konkretnych przypadkach, rezygnując czasami z sądów o konkretnych przypadkach, z powodu niechęci do uznania zasad, na których są one w wyraźny sposób oparte.

Często zasady, o których mowa, są nieznanne potocznemu myśleniu moralnemu. Można do nich zaliczyć: zasadę podwójnego skutku, zgodnie z którą jest gorzej zamierzać czyjąś szkodę, niż działać w taki sposób, który wywołuje tę samą szkodę, jako „jedyny” skutek; zasadę, że pozytywne obowiązki, jak np. pomoc innym, są mniej rygorystyczne niż obowiązki negatywne, jak np. niekrzywdzenie innych; zasadę odchylenia, która traktuje jako gorsze rozpoczęcie krzywdzenia kogoś, aby zapobiec krzywdzie innych, od odwrócenia krzywdy od jednych w kierunku innych (Foot 1978; Thomson 1986).

Pewni filozofowie (np. Rawls 1999, s. 41) dostrzegają analogię pomiędzy filozofią moralną i lingwistyką. Być może nasze potoczne intuicje lub sądy zależą od zinternalizowanych zasad, których jesteśmy zwykle nieświadomi, tak samo jak jesteśmy nieświadomi zasad lingwistycznych, które są odzwierciedlane w naszych intuicyjnych sądach lingwistycznych. Osobliwość lub przeciw-intuicyjność takich zasad, jak zasada podwójnego skutku może być uznana za dobry powód do jej odrzucenia, a być może nawet do odrzucenia sądów intuicyjnych, które ta zasada mogłaby uzasadniać.

Rozważmy zasadę maksymalizacji bogactwa Posnera (1981). Posner zakłada, że wartość jakiegoś dobra dla kogoś może być wymierzona przez najwyższą cenę, którą może on zapłacić, aby to dobro nabyć lub najniższą cenę, za którą mógłby on to dobro sprzedać, skoro już je posiada. Bogactwo człowieka to suma wszystkich walorów, które on posiada. Jeżeli jeden człowiek kupuje coś od drugiego, to transakcja taka powiększa całkowite bogactwo, gdyż sprzedający jest normalnie skłonny wziąć mniej, a kupujący będzie skłonny odsprzedać owo dobro po wyższej cenie, zatem każdy uzyska bogactwo. Tam gdzie utilitaryzm mówi, że powinniśmy tak zorganizować instytucje, aby maksymalizować szczęście, Posner mówi, że powinniśmy tak zorganizować instytucje, aby maksymalizować całkowite bogactwo. W przekonujący sposób argumentuje, że jego zasada lepiej wyjaśnia nasze rzeczywiste sądy moralne niż robi to utilitaryzm, który np. w dziwacznym problemie użyteczności Nozicka nie wprowadza maksymalizacji bogactwa (Nozick 1974, s. 41).

Dworkin (1983) odrzuca zasadę maksymalizacji bogactwa Posnera na tej podstawie, że sama ta zasada jest przeciwintuicyjna i wydaje się nie posiadać żadnego usprawiedliwienia w terminach zasad bardziej intuicyjnych. Chcę zauważyć, że ktoś mógłby podnieść podobny zarzut wobec zasad, które są wyko-

rzystywane do uzasadniania „przypadków tramwajowych”, zasady podwójnego skutku lub zasady odchylenia Thomson. Sama Thomson rezygnuje z zasady odchylenia w ostatnich pracach (Thomson 1990) prawdopodobnie z powodu jej dziwaczności. Quinn (1993, rozdz. 7-8) próbuje usprawiedliwić zasadę podwójnego skutku i rozróżnienie pomiędzy uczynieniem a dozwoleńiem czegoś, jako zasadami, które mogłyby uzasadniać różnice w naszych reakcjach na rozmaite „przypadki tramwajowe”.

Podobnie „minimalistyczny program” w nowszej lingwistyce próbuje uzasadniać z pozoru tajemnicze zasady i parametry przez przyjmowanie, że zdolność językowa to w pewnym sensie doskonale rozwiązanie pewnego problemu inżynierskiego (Chomsky 1995; Lasnik 1999). Ten program nie został jednakże w żaden sposób zrealizowany. Tymczasem lingwiści są ciągle przywiązani do pewnych tajemniczych zasad.

Podobnie jest w filozofii moralnej. Rozważmy kilka interesujących rezultatów, wynikających z ważnego studium Dworkina (1993) dotyczącego aborcji. Po pierwsze, Dworkin argumentuje, że ludzie zwykle przypisują pewien rodzaj zmiennej „wartości” ludzkiemu życiu w taki sposób, który koreluje z tragedią przypisywaną utracie owego życia. Na przykład niemal każdy myśli, że wczesne poronienie jest mniej tragiczne niż poronienie późne; a późne poronienie jest mniej tragiczne niż śmierć dwulatka; a śmierć dwudziestolatka jest bardziej tragiczna niż śmierć dwulatka lub siedemdziesięciolatka, itd. Nasze zwyczajne rozumienie tej „wartości” mogłoby być przedstawione jako krzywa, która ma pozytywną wartość od poczęcia lub zaraz po nim i stopniowo wzrasta do największego punktu w wieku nastoletnim, następnie stabilizuje się, by wreszcie opadać w średnim lub starszym wieku. Dworkin argumentuje, że „wartość” krzywej odnosi się do faktu, że większość ludzi nie myśli, iż wczesne aborcje są tak samo złe jak późne, ponieważ wczesne aborcje albo nie są tragiczne, albo są mniej tragiczne niż późne aborcje.

Odnotowuje on również, że niektórzy ludzie myślą, że kobieta, która dopuściła się aborcji powinna być skazana za morderstwo na takiej samej zasadzie, na jakiej powinien być skazany rodzic, który zabija urodzone już dziecko. Dworkin konkluduje, że większość ludzi, którzy są przeciwko aborcji w rzeczywistości nie wierzy, że aborcja narusza prawo; ich pogląd dotyczy w rzeczywistości „wartości” życia w bardzo podobnym sensie, w jakim próbuje on to opisać.

Dworkin idzie dalej argumentując, że ten rodzaj „wartości” dołącza tylko do trwającej egzystencji to, co już istnieje i nie zakłada niczego o wartości powołującej więcej wartości do istnienia. Ludzkie życie, które istnieje, posiada wartość, zatem jest bardziej lub mniej tragiczne, jeżeli owo życie będzie pozbawione istnienia; ale to nie oznacza, że byłoby rzeczą dobrą dla kogoś posiadać więcej dzieci lub że byłoby tragiczne posiadać mniej dzieci, niż ktoś rzeczywiście może posiadać.

Zatem, istnieją tutaj dwie zasady. Jedna mająca do czynienia z krzywą „wartości” ludzkiego życia, mierząca jak tragiczną byłaby utrata życia w różnych

jego momentach. Druga mająca do czynienia ze sposobem, w który ta „wartość” przyłącza się do rzeczy, która uprzednio istnieje. Wydaje się, że obie zasady są wyznawane przez większość zwykłych ludzi.

Dworkin przedstawia wyjaśnienie krzywej „wartości” albo tragedii utraty życia w terminach „lokaty” w spełnianie życia. Gdy płód się rozwija, rodzice, a być może również „natura” inwestują w ten płód pewną sumę wysiłków. Lokata ta zaowocuje po czasie. Po urodzeniu występuje zwiększona lokata, dokonywana przez rodziców i również przez samo dziecko. Coraz częściej również pojawia się powrót do tej lokaty, gdy dziecko dorasta, staje się dojrzałe i zaczyna żyć swym własnym życiem. Stopień tragedii uwikłany w utratę tego życia jest funkcją zarówno lokaty, co i jej zwrotu. Kiedy rozważana lokata została dokonana, a jej zwrot leży głównie w przyszłości, utrata życia jest szczególnie tragiczna. Kiedy lokata została w dużej mierze „wykorzystana” – w starości – utrata życia jest mniejszą tragedią.

Dworkin przedstawia to w taki sposób, który nadaje sens naszym intuicjom o tragedii utraty życia, chociaż komuś może wydawać się, że robi on to w sposób metaforyczny, który w rzeczywistości nie usprawiedliwia naszych uczuć. Możliwe jest znalezienie innego rodzaju wyjaśnienia naszych reakcji w psychologii ewolucyjnej, które wydaje się mieć jednak bardzo małą siłę uzasadniającą (do opowieści ewolucyjnej powrócę później).

Z drugiej strony, nawet jeżeli zdecydujemy, że ani wyjaśnienie inwestycyjne, ani wyjaśnienie psychologii ewolucyjnej nie usprawiedliwia naszych idei o tragedii utraty ludzkiego życia, to nie sądzę, że jest po prostu właściwe odrzucenie krzywej wartości w taki sposób, w jaki Dworkin odrzuca zasadę maksymalizacji bogactwa Posnera.

Chciałbym również dodać, że inna zasada Dworkina, o tym jak „wartość” dołącza się do tego, co już uprzednio istnieje, bez żadnej implikacji dotyczącej tego, że może być czymś dobrym posiadanie więcej, nie wydaje mi się ujmować ważnego aspektu potocznego myślenia. Ale nie chciałbym mówić teraz więcej na ten temat (Harman 2000a).

Tak więc są to, wśród wielu innych, pewne nowe zasady, które zostały zaproponowane, by uzasadnić intuicje ludzkie o poszczególnych przypadkach. Składają się na nie: zasada podwójnego skutku, zasada odchylenia Thomson, zasada maksymalizacji bogactwa Posnera i krzywa Dworkina, reprezentująca „wartość” życia (lub bezwartościowość śmierci) w różnych stadiach życia.

Nauka moralna

Jak dotąd mówiłem o tendencji do odrzucenia szczegółowych fundamentów na rzecz „procedury Neurathowskiej” oraz o tendencji do poszukiwania nowych

zasad moralnych, w celu uzasadnienia intuicji o poszczególnych przypadkach. Teraz chciałbym przedyskutować sposób, w jaki najnowszy rozwój w nauce może być związany z filozofią moralną.

Anscombe (1981) argumentuje, że filozofia moralna jest niemożliwa przy braku adekwatnej „psychologii moralnej”. Wielu zwolenników analitycznej etyki cnoty mogłoby się z tym zgodzić. Jednakże co dokładnie Anscombe ma na myśli mówiąc o „psychologii moralnej”? Ja sam rozumiem „psychologię moralną” jako gałąź psychologii naukowej, zawierającą studium rozwoju moralnego dzieci. Nie jestem jednak pewien, czy takie rozumienie było intencją Anscombe. W każdym przypadku jednak filozofowie moralni są coraz częściej zainteresowani działalnością psychologów moralnych, podobnie zresztą jak inni naukowcy, np. antropologowie, psychologowie ewolucyjni, ekonomiści i historycy.

To prawda, że przynajmniej do niedawna, niektórzy filozofowie analityczni uważali filozofię, włączając w nią filozofię moralną, za dziedzinę dotyczącą jedynie prawd językowych lub innego rodzaju prawd *a priori*. Ta zgubna idea zdaje się utraciła wiele ze swojej mocy, po części może z powodu uzasadnionego sceptycyzmu dotyczącego prawd analitycznych i prawd *a priori*, ale zwłaszcza dlatego, że określony rozwój w nauce jest tak wyraźnie związany z filozofią moralną.

Można jednak zapytać o to, jaka jest różnica pomiędzy filozofią moralną a psychologią moralną? Jednakże, kto mówi, że jest to interesująca różnica? Zagadnienie to mogłoby być interesujące tylko dla uniwersyteckich administratorów, a nie dla poważnych myślicieli.

Można odpowiedzieć, że istnieje różnica w stopniu teoretyczności. Psychologowie mają skłonność do przeprowadzania eksperymentów w celu potwierdzenia swojego teoretyzowania, podczas gdy filozofowie mają skłonność głównie do teoretyzowania. Ale oczywiście psychologowie również teoretyzują i wzrastająca liczba filozofów przyłącza się do psychologów w przeprowadzaniu eksperymentów lub przynajmniej w myśleniu, że świadectwo eksperymentalne może być związane z ich teoriami filozoficznymi.

Niech mi wolno będzie przytoczyć kilka przykładów. Pierwszy z nich jest moim ulubionym przykładem. Psychologia społeczna bada w jaki sposób ludzie myślą o cechach charakteru i odkrywa, że bardzo szybko przypisują oni pewien rodzaj niezwyklego działania charakterystycznym cechom charakteru sprawcy, nawet wtedy, gdy istnieje poważne świadectwo, że sytuacja może być tego rodzaju, który mógłby prowadzić niemal każdego do działania w ten sposób (Ross, Nisbett 1991). Tendencja ta nazywana jest „podstawowym błędem przypisania”. Kiedy tendencja ta zostaje przeceniana, staje się całkowicie niejasne czy pojęcie cech charakteru jest jakkolwiek wartością realną, zarówno w psychologii społecznej i psychologii osobowości, jak i w filozofii moralnej i potocznym myśleniu moralnym (Harman 1999, 2000).

Jest to ważne, (a) ponieważ potoczne myślenie o cechach charakteru ma bardzo złe konsekwencje i (b) z powodu pewnej liczby filozofów uwikłanych w etykę cnoty.

Złe konsekwencje myślenia o cechach charakteru rozciągają się na braki myślenia politycznego, na przykład, gdy ludzie mówią: „to wszystko sprowadza się do charakteru.” Kiedy myślenie to jest przedstawiane w terminach „rozwoju charakteru”, to błędy poczynione są zwłaszcza w edukacji moralnej. Błędne osądy innych występują natomiast wtedy, kiedy ktoś zakłada, że mogli oni działać tylko tak, jak działali, z powodu złego charakteru lub z jakiegoś innego powodu. W krańcowych przypadkach prowadzi to do etyki działań wojennych, jak w Bośni lub Somalii. Jeżeli filozofia ma na celu ulepszenie politycznego i moralnego myślenia, to jest wysoce stosowne przyjąć, że (jak wierzę) całościowe pojęcie charakteru jest źle zrozumiałe.

Etyka cnoty (np. Hursthouse 1999; Crisp 1996; Crisp, Slote 1997; Statman 1997) może dawać znakomite wyjaśnienie aspektów potocznego myślenia moralnego – tak jak średniowieczna teoria *impetus* dawała dobre wyjaśnienie pewnych aspektów potocznej i niewyszkolonej intuicji fizycznej. Jednakże, jako wyjaśnienie, które dąży do mówienia o tym, co słuszne i niesłuszne, a nie do tego, co ludzie sądzą o tym, co słuszne i niesłuszne, etyka cnoty zakłada zdolność pojmowania cech charakteru. Jeżeli charakter jest iluzją, to może wydawać się, że etyka cnoty oparta jest na fałszywym założeniu.

Niektórzy obrońcy etyki cnoty mówią, że nie ma znaczenia, czy ktoś posiada cechy charakteru. W ich rozumieniu wystarczające jest wypracowanie ideału osoby cnotliwej. Nawet jeżeli aktualnie nikt nie jest osobą cnotliwą, to ideał może nadal funkcjonować jako przewodnik do działania: można nadal próbować działać tak, jak działałaby osoba cnotliwa w podobnej sytuacji. Jednakże (a) idea ta nie ma zastosowania, jeżeli osoba cnotliwa nigdy nie znajdzie się w takiej sytuacji i (b) jeżeli całościowe pojęcie charakteru jest błędne, to może nie być osoby cnotliwej w odnośnym znaczeniu, a w takim wypadku jest bezsensowną iluzją zakładać, że możemy pojąć, co mamy czynić przez zapytanie, co osoba cnotliwa zrobiłaby w tej samej sytuacji. Najlepsze, co możemy zrobić, to pojąć, co jest słuszną rzeczą do zrobienia w tej sytuacji, a następnie konkludować, że jest to tym samym, co osoba cnotliwa zrobiłaby w tej sytuacji; zatem jest to tym, co ktoś powinien zrobić. Ale sprowadza się to do powiedzenia komuś, kto powinien coś zrobić, tego, co on powinien zrobić i nie przedstawia sytuacji interesującej teoretycznie.

Oczywiście zarzut ten nie ma zastosowania do tej wersji etyki cnoty, która związana jest jedynie z uczciwością, męstwem i innymi cnotliwymi czynami, nie mającymi żadnego związku z cechami charakteru (Thomson, 1996, 1997, 1999).

Psychologia moralna zawiera również studium moralnego rozwoju, które jest szczególnie interesujące dla filozofów moralnych, co najmniej od czasów *Teorii uczuć moralnych* Adama Smitha (Smith 1976). Bardziej współcześnie filo-

zofowie byli pod wpływem tradycji idącej od Piageta (1965) do Kohlberga (1981) i Gilligana (1982). Rawls (1999, ss. 403-404) odwołuje się do Piageta, Kohlberga i innych psychologów w rozwijaniu własnej teorii psychologicznej, dotyczącej tego, w jaki sposób znaczenie sprawiedliwości pojawiające się u dzieci, daje podstawy sprawiedliwym instytucjom (rozdział VII: „Znaczenie sprawiedliwości”). Jak już wspominałem, ważna refleksja Rawlsa, związana z tym, w jaki sposób *modus vivendi* mógłby stać się „częściowym konsensem”, odwołuje się po części do podobnych założeń psychologicznych.

Rawls jest niewątpliwie jedynym filozofem zwracającym uwagę na aktualny rozwój psychologii. Wielu filozofów było pod wrażeniem rozróżnienia dokonanego przez Gilligana pomiędzy męską i kobiecą moralnością, moralnością uprawnień i moralnością troski (Kittay, Meyers 1987). Niestety, późniejsze dociekania psychologiczne sugerują, że mężczyźni i kobiety są wyczuleni na oba rodzaje moralnego namysłu i różnice, które znalazła Gilligan, pomiędzy mężczyznami i kobietami okazały się nieuchwytnie (Darley, Schultz 1990).

Jedną szczególnie interesującą sprawą (przynajmniej dla mnie) dotyczy stopnia, w jakim rozwój moralny dzieci jest podobny do rozwoju językowego. Wszystkie normalne dzieci uczą się języka i chociaż istnieją różnice pomiędzy językami, których uczą się dzieci wychowywane w różnych miejscach, to istnieją interesujące uniwersalia dla wszystkich języków, których dzieci się uczą lub które wymyślają. Te uniwersalia nie obejmują sztucznych języków logiki i matematyki oraz nie obejmują tak zwanych języków „łamanych”, które powstają z powodów biznesowych w międzynarodowych ośrodkach, w których ludzie mówią różnymi językami. Dzieci wychowywane w środowiskach posługujących się łamanym językiem rozwijają coś, co lingwiści nazywają językiem „kreolskim” i co przypomina dorosłym język „łamany”, ale spełnia lingwistyczne uniwersalia. Języki kreolskie, w odróżnieniu od języków łamanych, są możliwe do nauczenia. Podobnie dzieci głuche czasami spontanicznie wymyślają swoje własne znaki językowe i takie języki spełniają lingwistyczne uniwersalia (Pinker 1997).

Jeżeli rozwój moralny jest podobny do rozwoju językowego, to możemy się spodziewać u wszystkich normalnych dzieci rozwoju zmysłu moralnego. Pomimo różnic moralnych zależnych od lokalnych zwyczajów, możemy się spodziewać, że będą istnieć pewne moralne uniwersalia, które obejmują wszystkie możliwe do nauczenia rodzaje moralności. Jeżeli nasze sądy moralne okazują się wrażliwe na zasadę podwójnego skutku i jeżeli nie potrafimy wyobrazić sobie, w jaki sposób dziecko uczy się czynić swoje sądy wrażliwymi na zasadę podwójnego skutku, to może to nadawać sens hipotezie, że niektóre takie zasady są zbudowane na naszej zdolności do wydawania sądu moralnego, na podstawie której wszystkie możliwe do nauczenia moralności muszą akceptować zasadę podwójnego skutku. Może z tego wynikać, że niektóre skonstruowane moralności, które filozofowie traktują poważnie, takie jak utylitaryzm, nie są możliwe do nauczenia przez dzieci

w normalny i naturalny sposób, w jaki dzieci uczą się moralności. Możemy przewidzieć, że dzieci utylitarystów będą przyswajały sobie moralność, która jest podobna do utylitaryzmu, ale zawierającą zasady takie, jak zasada podwójnego skutku.

Oczywiście, ludzie nadal mogą później przyswajać sobie utylitaryzm jako moralność, ale tylko w sposób samo-swiadomy, w jaki zmuszeni są uczyć się języków logiki formalnej lub teorii współczesnej fizyki.

To tyle o analogii z językami. Istnieje wiele innych sposobów, na podstawie których naukowe studia mogą być związane z filozofią moralną. Na przykład istnieją studia moralnej ważności odrazy do pewnych sądów moralnych. Haidt donosi, że silnie negatywna reakcja ludzka wobec kazirodztwa nie zależy od możliwości przedstawienia dobrych racji przeciwko kazirodztwu. Zapytani o to ludzie będą przedstawiać racje, ale kiedy owe racje zostaną obalone, nie zmieniają oni swoich poglądów na temat kazirodztwa (Haidt 2001).

Istniał poważny domysł dotyczący ewolucyjnych wyjaśnień pewnych aspektów etyki. Rozważmy np. delikatne wyjaśnienie przez Hume'a różnic pomiędzy naszymi postawami wobec braku czystości u kobiet i u mężczyzn (Hume 1739: ks. III, część II, rozdz. XII). Rozpoczyna się ono od spostrzeżenia, że rodzice są bardziej dysponowani do opieki na własnymi naturalnymi dziećmi, a mniej dysponowani do troski o dzieci innych. Ponadto, kiedy dziecko się urodzi, matka może być wskazana bezpośrednio, ale ojciec może zostać wskazany tylko pośrednio. Jeżeli mąż matki ma powody, aby wątpić, że jest ojcem dziecka, to będzie on mniej skłonny, by troszczyć się o dziecko. Toteż brak czystości u matki może sprowadzać kłopoty dla jej dziecka. Nie będę szczegółowo tłumaczył dalszych wywodów Hume'a, gdyż jestem obecnie zainteresowany jego odwołaniem się do skłonności do większej troskliwości o naturalne dzieci niż o dzieci innych. Hume nie próbuje wyjaśnić tego faktu. Ale psychologowie ewolucyjni mogliby znakomicie argumentować, że dobór naturalny wyróżnia rodziców, którzy są dyskryminowani w ten sposób (Ridley 1997).

Weźmy pod uwagę pokrewną kwestię rodziców znajdujących się w ewolucyjnych warunkach nędzy, którzy muszą wybrać spośród swego potomstwa, po to, aby któreś przetrwało. Z perspektywy zachowania genów odchodzących pokoleń wydaje się ważne chronić starsze dzieci oraz chronić te dzieci, które wychowują wnuki. Ewolucyjna wartość dzieci jest tu mierzona poprzez kryterium, które jest bardzo podobne zresztą do krzywej Dworkina, mierzącej jak tragiczna mogłaby być śmierć. Jego „inwestycyjna” historia może być utrzymana na zasadzie obecnej odpłaty, będącej odpłatą dającą nadzieję dla rodzicielskich genów przekazywanych pokoleniom (Wright 1994, ss. 174-176).

Wreszcie chciałbym wspomnieć o ostatnich próbach wyjaśnienia moralnych intuicji filozofów polegających na użyciu ogólnych zasad, które występują w psychologicznych wytłumaczeniach irracjonalności i „konstrukcji” (Horowitz 1998;

Kamm 1998). Metodologiczne implikacje takich tłumaczeń mogą być całkowicie niszczycielskie.

Konkluzja

Przedyskutowałem trzy tendencje we współczesnej filozofii politycznej i moralnej: pierwsza z nich to tendencja zwracająca się w stronę Neurathowskiej metodologii; tendencja druga próbuje znaleźć nowe zasady moralne przez przebadanie zawłości poszczególnych sądów moralnych, być może nawet przez analogię ze sposobem, w jaki lingwiści odkrywają nowe zasady językowe; a tendencja trzecia polega na powszechnej gotowości połączenia sił z badaczami innych dyscyplin i zamazania granic pomiędzy filozofią i innymi dziedzinami.

Przełożył Ryszard Mordarski

Literatura

- Anscombe G.E.M.,
1981 *Modern Moral Philosophy*, w: *Collected Philosophical Papers, III*, Minneapolis MN, University of Minnesota Press, ss. 26-42.
- Chomsky N.,
1995 *The Minimalist Program*, Cambridge MA, MIT Press.
- Crisp R. (ed.),
1996 *How Should One Live?*, Oxford, Clarendon Press.
- Crisp R., Slote M., (eds.),
1997 *Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- Darley J.M., Schultz T.,
1990 *Moral Rules: Their Content and Acquisition*, w: "Annual Review of Psychology", text bf 41, ss. 523-56.
- Dworkin R.,
1983 *A Reply by Ronald Dworkin: Posner*, w: *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence*, M. Cohen, ed., Totowa NJ, Rowman and Allanheld, ss. 295-298.
1986 *Law's Empire*, Cambridge MA, Harvard University Press.
1993 *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and In-*

dividual Freedom, New York, Knopf.

Foot P.,

1978 *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, w: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford England, Blackwell.

Gewirth A.,

1978 *Reason and Morality*, Chicago, University of Chicago Press.

Gilligan C.,

1982 *In a Different Voice: Psychological Theory and Womens Development*, Cambridge MA, Harvard University Press.

Goodman N.,

1955 *Fact, Fiction, and Forecast*, Cambridge MA, Harvard University Press.

Haidt J.,

2001 *The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Model of Moral Judgment*, "Psychological Review", 108.

Harman G.,

1999 *Moral Philosophy meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error*, w: "Proceedings of the Aristotelian Society", 1998/99, ss. 315-331.

1999a *Moral Philosophy and Linguistics*, w: K. Brinkmann (ed.), *Proceedings of the 20th World Congress of Philosophy: Volume I: Ethics*, Bowling Green OH, Philosophy Documentation Center, ss. 107-115.

2000 *The Nonexistence of Character Traits*, w: "Proceedings of the Aristotelian Society", 1999/2000, ss. 223-226.

2000a *Intrinsic Value*, w: *Explaining Values and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Oxford University Press

Horowitz T.,

1998 *Philosophical Intuitions and Psychological Theory*, w: "Ethics", 108, ss. 367-385.

Hume D.,

1739 *Treatise on Human Nature (Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa, PWN 1963, T. 1-2, przeł. Cz. Znamierowski).

Hursthouse R.,

1999 *On Virtue Ethics*, Oxford, Clarendon Press.

Kagan S.,

1989 *The Limits of Morality*, Oxford, Clarendon Press.

Kamm F.M.,

1998 *Moral Intuitions, Cognitive Psychology, and the Harming-versus-Not-Aiding Distinction*, w: "Ethics", 108, ss. 463-488.

Kittay E.F., Meyers D.T.,

1987 *Women and Moral Theory*, Totowa NJ, Rowman and Littlefield.

- Kohlberg L.,
1981 *Essays on Moral Development, volume 1. The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*, San Francisco, Harper and Row.
- Korsgaard C.M.,
1996 *The Sources of Normativity*, Cambridge, England, Cambridge University Press.
- Lasnik H.,
1999 *Minimalist Analysis*, Oxford, Blackwell.
- McDowell J.,
1995 *Two Sorts of Naturalism*, w: *Virtues and Reasons*, R. Hursthouse, G. Lawrence, W. Quinn (eds.), Oxford, Clarendon Press, ss. 149-179.
- Neurath O.,
1959 *Protocol Sentences*, w: A.J. Ayer, *Logical Positivism*, New York, Free Press, ss. 199-208 (*Zdania protokolarne*, w: *Spór o zdania protokolarne. „Erkenntnis” i „Analysis” 1932–1940*. Wybór, posłowie i opracowanie A. Koterski, Warszawa, Fundacja Aletheia: 2000, ss. 67-76).
- Nagel T.,
1970 *The Possibility of Altruism*, Oxford, Oxford University Press
- Nozick R.,
1974 *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books (*Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, P. Szczubiałka, Warszawa, Fundacja Aletheia, 1999).
- Piaget J.,
1965 *The Moral Judgment of the Child*, New York, Free Press.
- Pinker S.,
1997 *Language Acquisition*, w: L. Gleitman, M. Liberman (eds), *Volume 1: Invitation to Cognitive Science*, 2nd edition, Cambridge, MA: MIT Press.
- Posner R.A.,
1981 *The Economics of Justice*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- Quinn W.
1993 *Morality and Action*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rawls J.,
1993 *Political Liberalism*, New York, Viking Penguin (*Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998).
1999 *A Theory of Justice: Revised Edition*, Cambridge MA, Harvard University Press. (*Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994,).
- Ridley M.,
1997 *The Origins of Virtue*, New York, Viking Penguin (*O pochodzeniu cnoty*, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis 2000).

Ross L., Nisbett R.,

1991 *The Person and the Situation*, New York, McGraw-Hill.

Smith A.,

1976 *Theory of Moral Sentiments* (Glasgow edition), Oxford, Oxford University Press (*Teoria uczuć moralnych*, Warszawa, PWN 1989, przeł. D. Petsch).

Statman D. (ed.),

1997 *Virtue Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Thomson J.J.,

1986 *Killing, Letting Die, and the Trolley Problem*, w: *Rights, Restitution, and Risk. Essays in Moral Theory*, ed. by W. Parent, Cambridge MA, Harvard University Press, ss. 78-93.

1990 *The Realm of rights*, Cambridge MA, Harvard University Press.

Thomson J.J.,

1996 *Evaluatives and Directives* (rozdz. 7), w: G. Harman, J.J. Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Cambridge MA, Blackwell, ss. 125-154.

1997 *The Right and the Good*, w: "Journal of Philosophy", 94, ss. 273-298.

1999 "Goodness" and "Moral Requirement", Tanner Lectures, Princeton University.

Wright R.,

1994 *The Moral Animal*, New York, Pantheon.

