

Marek Pyka

Umysł i moralność w filozofii Thomasa Nagela

Diametros nr 2, 82-102

2004

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Umysł i moralność w filozofii Thomasa Nagela

Marek Pyka

Jednym z ważniejszych problemów etyki teoretycznej jest problem uzasadnienia treści normatywnych. Zdaniem B. Williamsa wchodzi w grę dwie możliwości: można się odwołać albo do szeroko rozumianej natury ludzkiej albo do sfery praktycznego rozumu, i obydwaj rodzaje uzasadnień są niewystarczające¹. Odwołanie do szeroko rozumianej natury ludzkiej jest zawodne, gdyż postulat jej rozkwitu zawiera w sobie potencjalny konflikt między składającymi się nań elementami. Abstrakcyjne zasady praktycznego rozumu są z kolei zbyt ogólne, aby mogły objąć to, co jest najbardziej osobiste i przez to ważne dla naszej tożsamości. Niezależnie od tego, czy i w jakim stopniu ocena Williamsa jest słuszna, trudno się spodziewać, aby próby znalezienia jakiegoś ugruntowania dla etyki miały ustać. Jedną z bardziej interesujących prób ugruntowania etyki w sferze praktycznego rozumu pojętego w duchu kantowskim została sformułowana przez Thomasa Nagela w latach siedemdziesiątych XX wieku. Nagel zresztą pozostawał z Williamsem w intelektualnym kontakcie, który owocował konstruktywną wymianą idei, przy zachowaniu wszystkich dzielących ich różnic. Poniżej przedstawimy analizę argumentacji Nagela zawartej w *The Possibility of Altruism*² oraz przyjrzymy się rozwojowi jego pierwotnego stanowiska. Będziemy zmierzać do pokazania, że choć pierwsza argumentacja Nagela była zbyt wymagająca, to po jej skorygowaniu w późniejszych pracach, zasadnicza jego idea, idea ugruntowania moralności w racjonalności praktycznej daje się obronić i zasługuje na uwagę. Jedną z cech wyróżniających pozycję Nagela na scenie najnowszej filozofii analitycznej jest szerokość obszaru badań. Tak jak w

¹ Williams [1985]. Ocena Williamsa zawiera oczywiście określone uproszczenia. Zawiera ona tylko te dwa rodzaje stanowisk, które jego zdaniem rokuja najlepiej co do możliwości obiektywnego ugruntowania teorii moralnej. Z tego zapewne względu nie jest tu wymienione stanowisko utilitaryzmu.

² Nagel [1978]. Pierwsze wydanie pracy zostało opublikowane w roku 1970.

filozofii moralnej, jest on równie aktywny w obrębie filozofii umysłu i w obrębie filozofii politycznej, gdzie jest również autorem wnikliwych analiz bieżących wydarzeń i problemów³. Najczęściej jest tak, że jedna grupa autorów odnosi się do filozofii moralnej Nagela, inna zaś do jego filozofii umysłu⁴. Tutaj zamierzamy połączyć obie perspektywy i podkreślić ich wzajemne związki. Rozpocznijmy od możliwie najkrótszego zarysowania problematyki *racji* działania.

Wprowadzenie: wokół racji działania

Pojęcie *racji* działania ma dobre ugruntowanie w sferze świadomego doświadczenia, a także wyraźnie ujawnia się na poziomie języka potocznego. Często zastanawiamy się co zrobić i dochodzimy do takiej czy innej konkluzji – *racji* dla naszego wyboru. Jest tak niezależnie od tego, czy chodzi o wartości wysokie czy niskie, czy mamy je za obiektywne czy subiektywne. *Racje* czy *powody* działania są też wyraźnie widoczne na poziomie języka potocznego. Niemal codziennie sami podajemy powody, dla których coś zrobiliśmy i przyjmujemy wyjaśnienia tego rodzaju od innych. Oczywiście są również przypadki, które nie poddają się tego rodzaju konceptualizacji. Pytanie, dlaczego z kimś się przyjaźnimy czy kogoś kochamy, wydaje się sztuczne już na poziomie języka potocznego. To natomiast, że mamy takie uczucia, może stanowić *racje* dla całego szeregu działań i *racje* takie będą zrozumiałe dla osób trzecich, gdy tylko tak je sformułujemy. Wiemy, że myśl kształtuje czyn a teoria praktykę – jednak w jaki sposób się to odbywa, nie jest do końca jasne. Gdyby było – to może mniejsze byłyby rozbieżności między szczerze uznawanymi zasadami a rzeczywistym postępowaniem w życiu.

Czym zatem są *racje* działania? Dyskusje na ten temat są w filozofii analitycznej i ożywione i wielowątkowe. Powiedzmy tylko najkrócej o czterech ich

³ Nagel jest współzałożycielem czasopisma „Philosophy and Public Affairs”, ukazującego się od roku 1971.

⁴ Spośród autorów pierwszej grupy najbardziej wnikliwe analizy przedstawiają Sturgeon [1974] oraz Darwall [1983] i [1987]; natomiast spośród drugiej grupy szczególnie warto zobaczyć Peacocke [1989].

ważniejszych wątkach⁵. Jeden z nich dotyczy stopnia ogólności *racji*. W tej kwestii stanowiska rozciągają się od skrajnego partykularyzmu, poprzez uniwersalizm *racji* aż do „powszechnego prawodawstwa rozumu” reprezentowanego przez Kanta. Dopuszczenie uniwersalnego charakteru *racji* prowadzi do pytania o istnienie regularności o charakterze nomologicznym w sferze *racji*. Istnienie takich regularności otwiera możliwość budowania teorii, takiej czy innej teorii racjonalności praktycznej – a potem, niejako zwrotnie, osadzania w niej jednostkowych *racji* działania. Drugi wątek dotyczy zależności między tym, co może być *racją* działania dla podmiotu a jego wcześniejszym stanem motywacyjnym. Stanowiska typu neo-hume’owskiego uzależniają *racje* działania od stanu motywacyjnego podmiotu – natomiast stanowiska typu arystotelesowskiego i kantowskiego głoszą istnienie *racji* od niego niezależnych, czyli *racji* kategorycznych. Trzeci wątek dotyczy relacji, jaka istnieje pomiędzy sferą *racji* a sferą wartości. Wszystkie stanowiska taką relację bardziej lub mniej bezpośrednio zakładają, lecz odmiennie określają jej postać. W stanowiskach typu uznaniowego najpierw jest obiektywne dobro albo obiektywna wartość i ich istnienie stanowi podstawę dla *racji* działania rozumnego podmiotu. Przeciwnie jest natomiast w stanowiskach typu konstrukcjonistycznego: najpierw są *racje*, a wartość jest następnie tak czy inaczej zależna od procedury konstrukcyjnej i od podmiotu (podmiotów) w ogóle. Oczywiście i w tym przypadku wartość może być obiektywna, nie w tym sensie, że jest wewnętrzną własnością, lecz w tym, że może być intersubiektywna. Wreszcie czwarty wątek dotyczy różnicy między internalizmem a eksternalizmem w odniesieniu do *racji*. Chodzi tutaj o relację pomiędzy *racją* a motywacją podmiotu po uznaniu *racji*, czyli o wpływ *racji* na motywację. W myśl internalizmu, pomiędzy uznawaniem przez podmiot *racji* działania a jego motywacją istnieje wewnętrzny związek, a różne sformułowania internalizmu różnie tłumaczą charakter tego związku. Eksternalizm natomiast zaprzecza istnieniu tego rodzaju wewnętrznego związku; aby *racja* znalazła odzwierciedlenie w określonej motywacji podmiotu, potrzebne są jeszcze jakieś

⁵ Cullity, Gaut [1997]. Autorzy przedstawiają najbardziej pomocne uporządkowanie dyskusji na temat *racji* działania. W dużym stopniu tu z niego korzystamy, ale też wprowadzamy nowe

inne czynniki. Debata między internalizmem a eksternalizmem dotyczy przede wszystkim *racji* moralnych i koncentruje się wokół pytania, czy posiadane przez podmiot przekonania moralne wystarczają do tego, by jednocześnie miał on odpowiednią motywację do moralnego działania.

Racje działania w ujęciu Nagela: racje „subiektywne”, „obiektywne” i „obiektywizacja” racji

W stanowisku zajmowanym przez Nagela w filozofii umysłu działanie jest jedną z kategorii elementarnych, w szczególności nie jest ono redukowalne do jakiejś kombinacji pragnień, przekonań i ruchów fizycznych. Zasadnicze przekonanie o racjonalności ludzkiej natury manifestuje się w jego konceptualizacji działania poprzez to, że działanie jest działaniem z *racji* albo z *powodu*.⁶ Niewypowiedzianym założeniem ujęcia ludzkiego działania przez Kanta jest przekonanie, że istnieją ogólne reguły („maksymy”), które go opisują i według których ono przebiega. To pierwsze z podobieństw do Kanta, które możemy dostrzec na poziomie najbardziej elementarnym, bo na poziomie konceptualizacji działania – Nagel o nim nie mówi. O dwóch pozostałych mówi wprost: chodzi o ideę ugruntowania moralności w samych tylko czysto formalnych warunkach racjonalności nakładanych na podmiot i o związaną z tym metafizyczną koncepcję podmiotu działania.

Swą próbę ugruntowania moralności Nagel umieszcza przede wszystkim w kontekście sporu o charakter relacji pomiędzy etyką a motywacją, czyli w kontekście wątku drugiego i czwartego spośród wyżej wyróżnionych. W obrębie wątku drugiego, w tradycji filozoficznej występują dwa rodzaje stanowisk: te, które wyprowadzają teorię etyczną (i tym samym moralną motywację) – z jakichś innych motywów, obecnych już wcześniej w ludzkiej naturze, i te które w swym punkcie wyjścia nie zakładają obecności żadnych wcześniejszych motywów. W stanowiskach pierwszego typu etyka zaczyna od jakiegoś motywu i na nim się opiera w budowie systemu moralnego; samego zaś istnienia tego motywu już nie

elementy w jego ramy.

⁶ Język polski, w zależności od kontekstu, w dwojaki sposób oddaje angielskie wyrażenie „*to act for reason*”.

wyjaśnia⁷. Natomiast w stanowiskach drugiego typu nie czyni się żadnych odwołań do pragnień czy uczuć, lecz dąży się do wyprowadzenia etyki z samych tylko formalnych warunków nakładanych na podmiot działania. Zadaniem etyki tego typu jest, jak mówi Nagel, dokonanie pewnych „odkryć o ludzkiej motywacji” – nie w sensie empirycznym, dotyczącym tego, czego ludzie faktycznie chcą – lecz w sensie bardziej podstawowym – w sensie „ujawnienia możliwości”⁸. Klasycznym przykładem postępowania tego rodzaju jest oczywiście Kantowskie „wyprowadzenie” imperatywu kategorycznego. W podobny sposób, świadomie nawiązując do Kanta, Nagel podejmuje swą własną próbę uzasadnienia etyki – czyli wyprowadzenia „możliwości altruizmu” z samych tylko formalnych warunków racjonalności, nałożonych na podmiot działania. Podobnie jak u Kanta, możliwość „altruistycznej” motywacji w sensie empirycznym ma być u Nagela zagwarantowana przez samą prawdziwość sądu moralnego. „Możliwość altruizmu” nie ma być wyprowadzeniem jakiejś określonej teorii moralnej, ma być jedynie mającym znaczenie dla moralności wnioskiem formalnym wyprowadzonym z systemu racji działania. Pojęcie altruizmu, o jakie chodzi w owym wniosku, ma również bardzo skromną treść, chodzi bowiem tylko o to, aby podmiot wśród racji swego działania, miał również takie, które bezpośrednio, bez żadnych innych głębszych powodów, dotyczą dobra i korzyści innych osób, w tak samo elementarny sposób, jak inne jego racje dotyczą jego własnego dobra i korzyści. Mimo skromnej treści, nawet tak rozumiany „altruizm” otwiera możliwość dla różnych teorii moralnych, w zależności od tego, jak rozumie się naturę dobra. Kantowskie wyprowadzenie prawa moralnego z formalnych warunków racjonalności współwystępuje z określoną metafizyczną koncepcją podmiotu działania, podmiotu, który z jednej strony jest częścią świata empirycznego, a z drugiej jest obdarzony metafizyczną wolnością. Nagel natomiast odwołuje się do znacznie bardziej oszczędnej w założeniu, metafizycznej koncepcji *ja* „jako tylko jednej pośród wielu osób” albo –

⁷ Hobbes na przykład nie wyjaśnia podstawowej roli lęku przed śmiercią w swym systemie etycznym.

⁸ Nagel [1978] s. 13.

w równoważnym sformułowaniu – do koncepcji domagającej się „pełnego uznania realności innych osób”, czyli odrzucenia „praktycznego solipsyzmu”.

Przyjrzyjmy się teraz sposobowi ujęcia *racji działania* w stanowisku Thomasa Nagela. W najbardziej ogólnym ujęciu, *racją (powodem)* do danego działania określa się jakąś myśl (namysł – *a consideration*), która liczy się za podjęciem tego działania, w porównaniu do jego niepodjęcia lub w porównaniu do innych, możliwych w danej sytuacji działań. Nieco bardziej wymagające są ujęcia odwołujące się również do sfery motywacyjnej podmiotu: chodzi na przykład o taką myśl, która wywołałaby również stosowną motywację, gdyby podmiot rozważał ją przy spełnieniu pewnych warunków. Formalna definicja *racji*, jaką wprowadza Nagel, jest dużo bardziej wymagająca, od razu nakłada on bowiem na *rację* działania warunek uniwersalności w podwójnym sensie: względem podmiotu działania i względem typu czynu czy okoliczności. Każdą *rację* można określić jako:

pewien predykat R taki, że dla wszystkich osób p i wszystkich zdarzeń A, jeśli R jest prawdziwe o A, to p ma *prima facie* rację aby promować A⁹.

Potrzebnych jest tu kilka wyjaśnień: w definicji jest mowa nie tyle o *racji działania*, lecz *racji „promowania”*; A zaś oznacza nie tylko „zdarzenie”, ale również „czyn” lub „okoliczności”. „Promowanie” jest pojęciem szerszym od działania, w niektórych przypadkach może być sprzyjaniem albo tylko nieprzeszkadzaniem w tym, by kto inny coś zrobił.

Kluczowe znaczenie w rozumowaniu Nagela ma kolejny podział w dziedzinie *racji*, polegający na rozróżnieniu pomiędzy *racjami „subiektywnymi”* i „obiektywnymi”. Wiąże się on z postacią definiującego *rację* predykatu R: jeżeli zawiera on wolne wystąpienie zmiennej p, to *racja* ma charakter „subiektywny”, w przeciwnym natomiast przypadku jest *racją* o charakterze „obiektywnym”¹⁰.

⁹ Nagel [1978] s. 47. Dla uproszczenia notacji, od tego miejsca będziemy pomijać kursywę przy terminie „racja” lub „powód” działania. Czytelnik zechce jednak pamiętać, że terminy te mają tu znaczenie techniczne.

¹⁰ Np.: „sprzyja jego interesom” jest *racją* subiektywną a „sprzyja interesom społeczeństwa” jest *racją* obiektywną. Także „sprzyja interesom Jana Kowalskiego” jest *racją* obiektywną, bo nie ma w niej „wolnej zmiennej podmiotowej”.

Relacja pomiędzy sferą racji a sferą wartości (wątek trzeci) nie jest przez Nagela określona w sposób jednoznaczny. Najczęściej wypowiada się on w duchu konstruktywizmu, ale nie zawsze. Toteż bezpieczniej będzie przyjąć, że pomiędzy racjami a wartościami istnieje korelacja – wartości są korelatami racji. Omawiany podział racji (i wartości jako ich korelatów) na „subiektywne” i „obiektywne” nie wiąże się ze wskazaniem jakichś nowych wartości, lecz przebiega w poprzek znanych typów wartości. Można więc mówić o „subiektywnej” wartości uśmierzenia mojego bólu i o „obiektywnej” wartości, jaką ma ustanie bólu każdego człowieka, o subiektywnej wartości, jaką ma moja kreatywność artystyczna i o „obiektywnej” wartości rozwoju artystycznego każdego człowieka itd. Staranność, z jaką Nagel przeprowadza tę dystynkcję, jest zrozumiała w świetle jego strategicznego celu, którym jest wykazanie, że pewne altruistyczne konsekwencje wpisane są już w samą naturę racjonalnego działania podmiotu¹¹. Podział na racje „subiektywne” i „obiektywne” niekoniecznie pokrywa się z podziałem na racje egoistyczne i altruistyczne. Niektóre z racji „obiektywnych” mają postać „quasi-egoistyczną”, w tym sensie, że dotyczą przede wszystkim działań skoncentrowanych wokół podmiotu: tak jest w przypadku troski o zdrowie czy środki do utrzymania. Niemniej, najbardziej ‘atrakcyjna’ wersja egoizmu, która jest celem ataku Nagela, zaleca działanie wyłącznie według racji „subiektywnych” i zakłada istnienie wyłącznie subiektywnych wartości.

W wirze działania podmiot może formułować swe powody w sposób subiektywny, ale zasadnicza dla całej argumentacji Nagela teza ma charakter rygorystyczny. Głosi ona bowiem, że akceptowalne racje działania, którymi winien się kierować podmiot, to wyłącznie racje obiektywne. Jeśli podmiot działa z jakiegoś powodu (racji), choćby subiektywnej z jego perspektywy, to jednocześnie musi być możliwe jej wsparcie w postaci możliwości sformułowania

¹¹ Pośrednio, rozpatrywana argumentacja Nagela może być skierowana także przeciwko stanowisku, które Baier [1998] określa mianem „egoizmu racjonalnego”; głosi ono, że dążenie do własnego największego dobra jest zawsze racjonalne. (Artykuł Baiera zawiera kilka innych pomocnych rozróżnień w obrębie egoizmu.) Myślenie Nagela zmierza w pewnym sensie do poziomu bardziej podstawowego, zmierza ono bowiem do odrzucenia egoizmu już w obrębie racji działania pojedynczego podmiotu, a nie dopiero na okazanie jego niemocy wobec konfliktów między podmiotami.

odpowiednika obiektywnego. Przekształcenie tego rodzaju nosi nazwę procesu „obiektywizacji” i winny mu podlegać wszystkie akceptowalne racje działania. „Obiektywizacja” nie ma tylko jednej, prostej postaci zalecającej zrobienie czegoś dla kogoś czy za kogoś. Tak jest tylko w prostych przypadkach – na przykład w odniesieniu do racji dotyczących uśmierzenia bólu czy zapobiegania możliwemu do uniknięcia bólowi. W odniesieniu do dóbr niezbędnych do życia, obiektywna zasada obejmuje pewien zakres dobroczynności, ale nie tylko – obejmuje ona również „promowanie” takich okoliczności gospodarczych i instytucjonalnych, w których każdy będzie miał sam możliwość zdobywania tych dóbr dla siebie. Z kolei inne dobra ludzkiego życia zależą od możliwości realizowania własnych projektów i celów. W odniesieniu do nich, tam szczególnie, gdzie liczy się autonomia i kreatywność – jak na przykład w sferze relacji osobistych albo twórczości artystycznej – „promowanie” cudzego dobra nie może oznaczać robienia czegoś za kogoś. Obiektywna zasada w odniesieniu do takich przypadków oznacza raczej nieprzeszkadzanie i „promowanie” okoliczności, w których dane osoby będą mogły działać autonomicznie. Szczególną trudność dla procedury „obiektywizacji” stanowią te działania, w których istotny jest czynnik rywalizacji i konkurencji. W odróżnieniu od trudnego do wyjaśnienia milczenia na ten temat prawie wszystkich współczesnych autorów moralnych, Nagel wyraźnie dostrzega wszechobecność tych czynników niemal we wszystkich dziedzinach dzisiejszego życia. Na czym, w odniesieniu do takich działań, miałyby polegać obiektywne odpowiedniki nieuchronnie subiektywnych racji? Czy bokser na ringu miałby w jakiś sposób pomagać rywalowi w odniesieniu zwycięstwa i na przykład w pewnym momencie odłonić gardę? Nie o takie rozumienie obiektywnych zasad Nagelowi chodzi, w tym przypadku właściwe ich rozumienie polega między innymi na uznaniu, że zwycięzca ma być wyłoniony na drodze rzeczywistej walki, ograniczonej tylko określonymi przepisami. Walka pozorowana, albo pomoc rywalowi naruszałaby możliwość osiągnięcia celu zawodów¹². Podobny sposób „obiektywizacji” odnosi się do wszystkich tych

¹² Nagel [1978] ss. 131-132. Autor spieszy dodać, iż nie twierdzi, by myśli tego rodzaju miały być faktycznie obecne w głowie przeciętnego boksera, zwłaszcza wtedy, „gdy do nieprzytomności

działań, w których konkurencja albo warunkuje osiągnięcie właściwego im celu, albo temu celowi sprzyja. Niezależnie od tego jak bardzo skomplikowaną postać będą musiały przyjąć obiektywne odpowiedniki subiektywnych zasad, nie jest możliwe takie ich sformułowanie, aby mogły dotyczyć tylko nas samych.

Ogólna idea podziału na racje „subiektywne” i „obiektywne” oraz idea „obiektywizacji” jest jasna, ale jej przeprowadzenie w niektórych przypadkach może budzić wątpliwości ze względu na pewną sztuczność i nadmiar interpretacji. Gdy G. E. Moore uskakuje spod samochodu – to pierwszy z przykładów Nagela – to może swą rację sformułować albo subiektywnie albo obiektywnie. Predykat definiujący rację miałby w pierwszym przypadku postać: „czyn A przedłuża jego własne życie”; natomiast w drugim „czyn A przedłuża czyjeś życie”. Podobna sztuczność występuje w odniesieniu do pewnych zasad praktycznych. Niektóre z nich mają postać ogólnych i bezosobowych sądów, które mogą być interpretowane zarówno w sposób obiektywny jak i subiektywny. Tak na przykład zasada: „każdy winien bronić swego kraju” może być rozumiana w sposób subiektywny, gdyby miało chodzić tylko o własny kraj – albo w sposób obiektywny, gdyby miała dotyczyć promowania takich działań również u innych, w odniesieniu do ich własnych krajów. Wspomniane wątpliwości pozostawimy w tym miejscu na boku.

„Możliwość altruizmu” jako formalna własność systemu racji

Poszukiwana „możliwość altruizmu” jest formalną konsekwencją tezy o wyłącznie obiektywnym charakterze racji działania oraz założonego w punkcie wyjścia warunku uniwersalności. W odróżnieniu bowiem od racji czysto „subiektywnych”, wpływ racji „obiektywnych” przenosi się pomiędzy podmiotami. Jeśli bowiem jakiś podmiot ma „subiektywny” powód, aby chcieć by jego ból ustąpił, to na mocy „obiektywnego” odpowiednika, ten sam stan rzeczy – ustanie dokładnie tego samego bólu – jest również racją działania dla innego podmiotu, bez względu na stan jego motywacji, a tylko ze względu na wymogi formalne. Istnieją więc racje działania na rzecz dobra innej osoby w takim samym,

okłada swego rywala”.

elementarnym sensie, w jakim istnieją racje działania na rzecz dobra własnego. Na mocy warunku uniwersalności co do racji, dotyczy to nie tylko jakiegoś jednego podmiotu, na przykład obserwatora, ale każdego racjonalnego podmiotu działania. Analizowane stanowisko ma jeszcze dalej idące konsekwencje, które nie są dostrzegane nawet przez jego krytyków, można by je określić jako „nadmiar altruizmu”. Ich źródłem jest to, że w swym ujęciu ludzkiego działania Nagel nie używa pojęcia sytuacji. Istnieje więc niebezpieczeństwo, że podmiot działania zostanie wręcz „przytłoczony” obiektywnymi racjami działania wszystkich innych podmiotów – na przykład wszystkimi ich bólami. W rezultacie nie tylko będzie musiał poświęcić swe własne zamiary, ale również dojdzie u niego do swoistego impasu z powodu nadmiaru motywów. Internalizm w dziedzinie racji, którego Nagel broni, implikuje bowiem, że podmiot nie tylko przejmuje treści przedmiotowe cudzych obiektywnych racji, ale również sam staje się zaangażowany w ich „promowanie”. Mimo tak dalekosiężnych konsekwencji, ludzki podmiot działania, nawet najbardziej racjonalny, jest przecież podmiotem ograniczonym i nie może wszystkiemu zaradzić.

Kant w swym słynnym wyprowadzeniu prawa moralnego ze sposobu w jaki odnoszą się do siebie wzajemnie racjonalne podmioty, odwołał się do procedury podnoszenia „subiektywnych maksym” do rangi powszechnego prawa. Nagel natomiast w swej próbie już w punkcie wyjścia założył uniwersalność racji, a ciężar dowodu spoczywa u niego na tezie o koniecznie „obiektywnym” charakterze racji. Co zatem stoi za tą tezą? W jej uzasadnieniu widoczny jest, po pierwsze, wyraźny wpływ późnej filozofii Wittgensteina, po drugie zaś zakłada ono określoną metafizyczną koncepcję osoby. Wpływ Wittgensteina dochodzi do głosu w postaci warunku zgodności dotyczącego wypowiedzi: wszystko, co mogę powiedzieć o racjach swego działania z perspektywy pierwszej osoby, muszę również potrafić powtórzyć w formie bezosobowej albo powiedzieć także o kimś innym w formie trzeciosobowej. Spełnienie tego warunku wymaga, aby akceptowane zasady praktyczne miały charakter wyłącznie obiektywny, tylko bowiem takie zasady pozwalają na formułowanie racji działania w sposób bezosobowy. Innymi słowy, osobisty

punkt widzenia nie upoważnia do wprowadzenia żadnych specjalnych treści ani specjalnych racji, które miałyby być prywatne i niedostępne dla innych. Ceną za taki krok miałyby być coś, co Nagel określa jako „praktyczny solipsyzm” – a co oznacza odmowę „pełnego uznania realnego istnienia innych osób” w sferze racji działania. Nie jest bynajmniej tak, by Nagel bagatelizował różnicę między osobistym a bezosobowym opisem sytuacji – przeciwnie – jest ona „wielka”. Czym innym jest samemu stać przy pożarze własnego domu, a czym innym oglądać siebie w takiej sytuacji oczami kogoś innego. Ale różnica między osobistym i bezosobowym opisem nie dotyczy treści opisujących sytuację i racje działania – lecz punktu widzenia, dotyczy tego „jak” sytuacja jest pojmowana, a nie treści jej opisu uznawanych za prawdziwe¹³. Warunek zgodności, czyli odrzucenie groźby „praktycznego solipsyzmu” wiąże się, podobnie jak u Kanta, z określoną metafizyczną koncepcją osoby. Polega ona na zidentyfikowaniu swego ja „tylko jako jednej z wielu osób” – czyli na praktycznym przyznaniu takiej samej „realności” innym osobom jak sobie samemu. Nie znaczy to bynajmniej, że w sferze empirycznej zawsze postępujemy zgodnie z rezultatem, do którego doprowadza argumentacja Nagela. Niemniej jednak:

pozostaje on w mocy nawet jeśli często jesteśmy słabi, tchórzliwi, samoszukujący i niewrażliwi na realność innych osób. Nigdy nie brakuje wyjaśnień dla ludzkiego odstępstwa od *idealnie racjonalnego* zachowania, a gdy stawka jest wysoka, pokusy solipsystycznego zdystansowania się są znaczne¹⁴.

Czy podjęta przez Nagela próba ugruntowania etyki została zakończona powodzeniem? Jego idee niewątpliwie zdołały oddziaływać, ale główny argument nie zyskał aprobaty. Z jednej strony – przez Darwalla¹⁵ i Korsgaard¹⁶ - zostały sformułowane teorie idące podobnym tropem, lecz konkurencyjne względem teorii Nagela. Wszystkie trzy są obecnie umieszczane w ramach jednego typu w

¹³ Nagel [1978] s. 103.

¹⁴ Nagel [1978] s. 124. Wyróżnienie kursywą pochodzi ode mnie (M.P.).

¹⁵ Darwall [1983].

¹⁶ Korsgaard [1996].

najnowszych typologiach stanowisk metaetycznych. Z drugiej strony, pojawił się szereg krytycznych prac stawiających wobec argumentu Nagela zarówno zarzuty wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Spośród zarzutów zewnętrznych, najbardziej poważny sformułował Peter Singer, dokładniej mówiąc, wykorzystał on zdroworozsądkową obserwację Sidgwicka dotyczącą różnicy, jaka dla każdej jednostki istnieje pomiędzy nią samą a kimś innym¹⁷. Różnica pomiędzy jedną osobą a inną jest „rzeczywista i podstawowa” i nieuchronnie przenosi się ona na sposób, w jaki troszczy się o „jakość egzystencji” własnej i egzystencji kogoś innego. Wywierać musi też ona podstawowy wpływ na określenie ostatecznego celu racjonalnego działania jednostki. Dlatego, według Singera, przyjęcie zobowiązań moralności nie może być tylko konsekwencją racjonalności podmiotu, lecz potrzebna jest również decyzja woli dojrzałej jednostki. Wśród zarzutów wewnętrznych, szczególnie niepokojąca okazała się główna przesłanka argumentu implikująca radykalny obiektywizm racji działania; od strony formalnej zaś wskazywano na błąd *non sequitur* i błąd kolistości. W końcu, w opublikowanym w 1986 roku *Widoku znikąd*, Nagel sam uznał, że nie sądzi już, aby był to dobry argument, choć było w nim „ziarenko prawdy”¹⁸.

To, że przedstawiona w *Możliwości altruizmu* argumentacja nie odniosła powodzenia, nie znaczy, że główna idea Nagela, to jest idea ugruntowania moralności w systemie racji działania, nie daje się bronić. Dla uzasadnienia „możliwości altruizmu” w sensie Nagela nie jest bowiem konieczne aż tak silne założenie jak to, które głosi, że wszystkie racje działania muszą mieć bezosobowe odpowiedniki. Idei tej można bowiem bronić w sposób mniej kosztowny.

Rozwój stanowiska i jego związki ze stanowiskiem w filozofii umysłu

Koniec lat siedemdziesiątych i lata osiemdziesiąte przyniosły korektę i rozwój pierwotnego stanowiska wraz z pewną zmianą terminologiczną. Kierunek tego rozwoju można określić jako taki, który doprowadził do lepszej korelacji stanowiska Nagela w filozofii moralnej z jego stanowiskiem w filozofii umysłu –

¹⁷ Singer [1990] s. 208.

¹⁸ Nagel [1997a] s. 194. Oryginalne wydanie książki ukazało się w 1986 roku, zob. Nagel [1986].

dziale filozofii, w którym jest niemniej aktywny. Było bowiem tak, że gdy w etyce Nagel głosił rygorystyczny obiektywizm racji, to cztery lata później, w kontekście problemu *mind-body*, w sposób bezprecedensowy upomniał się o zapoznaną w filozofii analitycznej rolę świadomego doświadczenia w teorii umysłu. Miało to miejsce w klasycznym już dziś artykule *Jak to jest być nietoperzem?*¹⁹. Istotną własnością umysłu jest świadome doświadczenie – a tym, co wyróżnia świadomość od zjawisk fizycznych jest jej „subiektywny charakter”, „subiektywny” nie w sensie epistemologicznym, lecz ontologicznym. Charakter ten Nagel ujmuje za pomocą tytułowego wyrażenia „jak to jest być” tym a tym organizmem. Jest rzeczą trudną do przecenienia, że Nagel, z jednej strony, uznaje Wittgensteina za największego filozofa XX wieku, a z drugiej – konsekwentnie mu się przeciwstawia dążąc do odnowienia filozofii świadomości i przywrócenia jej podstawowego znaczenia w rozumieniu natury umysłu. „Subiektywny charakter” świadomego doświadczenia oznacza, że jest ono dane z „wewnętrznego punktu widzenia” wchodzącego w grę organizmu – nie jest natomiast dostępne z zewnątrz dla metod fizyki i wszystkich innych metod bazujących na niej nauk. Ale jego istnienie jest tak samo realne, jak istnienie fizycznego wszechświata. „Subiektywny punkt widzenia” oraz odpowiadający mu zakres doświadczeń stanowią główne treści idei umysłu, idei, której Nagel broni niezmiennie od trzydziestu lat, odrzucając jednocześnie emergentyzm na ontologicznej płaszczyźnie debaty. W naturę umysłu ludzkiego wpisany jest również „impuls do transcendencji” rozumiany jako dążenie do przekroczenia uwarunkowań subiektywności i zbudowania obiektywnej koncepcji rzeczywistości i siebie samego w jej ramach. Stąd, charakteryzujący podmiotową stronę zjawisk mentalnych „punkt widzenia” ulega w przypadku umysłu ludzkiego rozszczepieniu na „subiektywny” i „obiektywny” albo wewnętrzny i zewnętrzny „punkt widzenia”. Dokładniej mówiąc, mamy do czynienia nie z jednym tylko, „obiektywnym punktem widzenia”, ale z ciągiem coraz bardziej „obiektywnych punktów widzenia”, do których prowadzą kolejne etapy wspomnianego dążenia.

¹⁹ Nagel [1974]. Ten często cytowany artykuł zyskał pozycje współczesnego „klasyka” i jest zamieszczony w wyborach prac z filozofii świadomości i filozofii umysłu.

W dziedzinie etyki, nie można zajmować zbyt abstrakcyjnego punktu widzenia, tego, do którego doszły nauki przyrodnicze – wartości nie są bowiem częścią „tworzywa wszechświata” i dlatego Mackie szukał ich w złym miejscu²⁰. Rodzaj obiektywności, o jaki chodzi w etyce, polega na przekroczeniu sfery subiektywności i zajęciu „bezstronnego” punktu widzenia, takiego w którym *ja* postrzega siebie jako „tylko kogoś pomiędzy innymi”, równie jak ono „realnymi”.

Obecność „obiektywnego punktu widzenia” nie wchłania i nie zastępuje „subiektywnego punktu widzenia” – przeciwnie obydwie są ważne i obydwie są istotnymi częściami tego, czym jesteśmy. Nie jest też tak, aby współistniały one ze sobą w stanie jakiejś harmonii – przeciwnie istnieją w stanie napięcia albo nawet wchodzą ze sobą w nieuchronny konflikt. Tak czy inaczej jesteśmy skazani na „podwójne widzenie”. Wspomniany konflikt dochodzi do głosu w filozofii umysłu – szczególnie w odniesieniu do problemu wolnej woli oraz identyczności osobowej – w teorii poznania, filozofii politycznej oraz w odniesieniu do ostatecznych spraw ludzkich²¹. Dochodzi do głosu również i w etyce.

„Podwójne widzenie” umysłu i etyka

Jeżeli wewnętrzny punkt widzenia i związana z nim perspektywa wewnętrzna są równie ważne jak zewnętrzny punkt widzenia, to w etyce znaczy to, że teraz ważna jest również perspektywa działającego podmiotu i racje powstające w jej obrębie. Według Nagela, są trzy rodzaje tego rodzaju racji i nazywane są one racjami „podmiotowo-względnyymi” albo racjami osobistymi: racje autonomii, racje deontyczne i racje zobowiązań (*obligation*)²². Racje „podmiotowo-względne” odróżniają się od racji związanych z zewnętrznym, bezstronnym punktem widzenia, które nazwane są racjami „podmiotowo-neutralnymi” albo

²⁰ Nagel [1997a] s. 176. Według stanowiska Mackie’go [1977], aby wartość mogła być obiektywna, musiałaby być albo „jakąś własnością wyższego rzędu przynależna do pewnych własności naturalnych” albo jakimś nienaturalnym bytem (własnością czy relacją) (ss. 38-49). Żaden z tych dwóch przypadków nie ma miejsca. W oczach Nagela jest to błędne rozumienie obiektywności wartości moralnych.

²¹ Konflikt ten jest osią konstrukcji *Widoku znikąd* (Nagel [1997a]).

²² C. Cieśliński oddaje ten termin jako „racje obowiązku”. Ponieważ racje deontyczne również nakładają na podmiot określone obowiązki, lepiej będzie posłużyć się w tym miejscu pojęciem „zobowiązania”.

„bezosobowymi” – są to dawne racje „obiektywne”. Racje autonomii są odpowiednikiem dawnych racji „subiektywnych” – ich źródłem są osobiste pragnienia i projekty podmiotu. Konflikt między racjami autonomii a racjami bezosobowymi jest w przybliżeniu konfliktem między życiem pomyślnym a życiem moralnym, o którym mówi Williams. Ale dla Nagela racje bezosobowe mają swe źródło w równie ważnym aspekcie ludzkiego umysłu, którym jest „jaźń obiektywna” (*objective self*) – a rezygnacja z nich, niedopuszczenie do działania tego aspektu *ja* w naszym życiu i praktycznych rozumowaniach byłoby równie dotkliwą samo-alienacją, jak rezygnacja z osobistych pragnień i projektów. „Jaźń obiektywna” jest podmiotem logicznym najbardziej ogólnej koncepcji rzeczywistości obejmującej zarówno wszechświat, jak i umysły z ich subiektywnymi perspektywami, włączając w to nas samych. Jest podmiotem tytułowego „widoku znikąd” – a Nagel *explicite* wskazuje na jej podobieństwo do „ja transcendentalnego” Husserla i do „podmiotu logicznego” Wittgensteina z okresu *Traktatu*, w każdym jednak przypadku z istotnym zastrzeżeniem, tj. z odrzuceniem idealizmu każdego z nich.

Niemal paradygmatycznym przypadkiem analiz racji bezosobowych i odpowiadającym im wartości bezosobowych są w myśleniu Nagela analizy bólu. Jest niewątpliwie tak, że mój ból stanowi dla mnie osobistą (dawniej „subiektywną”) rację działania, by sprawić, aby ustał. Jest też niewątpliwie prawdą, że ból kogoś innego stanowi dlań jego osobistą rację, aby ustał. Jeżeli jednak ból jako taki, obojętnie czyj, wyznacza również rację „podmiotowo-neutralną” – a tak faktycznie jest – to cudzy ból stanowi rację działania również dla obserwatora – czyli w tym przypadku dla mnie – by „promować” sytuację, w której on ustanie. W myśl internalizmu w dziedzinie racji, znaczy to również, że muszę mieć określoną motywację, by coś zrobić w sprawie cudzego bólu. W szczególności będę musiał się podzielić morfiną, jeśli będzie jej zbyt mało. To samo odnosi się do wszystkich innych podmiotów i wszystkich innych racji (wartości) neutralnych.

Relację między racjami a pragnieniami Nagel rozgrywa bardzo subtelnie. Nie jest bynajmniej tak, aby spełnienie każdego pragnienia miało dawać podstawę

racji bezosobowej. Jeśli ktoś chce wejść na Kilimandżaro albo zostać pianistą, to może to zrobić na zasadzie racji autonomii. Ale nie może oczekiwać, aby jego pragnienie stanowiło również rację bezosobową, czyli rację dla wszystkich innych podmiotów. W szczególności ja mogę powiedzieć: „to jego sprawa” i w to nie angażować się (chyba, że na zasadzie racji zobowiązań lub moich racji autonomii). Ale nie mogę tego zrobić w stosunku do uśmierzenia bólu i żadnej racji i wartości neutralnej. Bez trudu rozpoznajemy tu zasadniczą ideę z *Możliwości altruizmu*, z tym, że jest ona teraz ograniczona przez uznanie istnienia wartości względnych (osobistych). Pragnienia, które konstytuują wartości neutralne, wyróżniają się spośród innych tym, że nie zależą od szczególnych preferencji i wyborów jednostki, lecz dotyczą „podstawowych elementów ludzkiej doli i niedoli”. Jest jasne, że chodzi tu o pewien zasób dóbr elementarnych, niezbędnych do życia, lecz jak ma to miejsce w tego rodzaju ideach, trudniej jest dokładnie określić, gdzie przebiega granica tego zasobu dóbr. Do konstytuujących racje neutralne należą również dobra znane jako dobra prymarne ze stanowiska Rawlsa: „wolność, szacunek [ludzi] dla samych siebie, dostęp do możliwości i środków, umożliwiających im prowadzenie pełnego życia”²³. Dobra obydwu tych rodzajów nie dotyczą wyłącznie treści świadomości, lecz są „czymś wyjątkowo bliskim” w tym sensie, iż „wyznaczają od wewnątrz charakter życia”. Skądinąd w wartości polegającej na „szacunku” dla siebie możemy dostrzec echo Kantowskiej idei godności człowieczeństwa. Uznanie obiektywnej wartości każdej osoby, zarówno wartości mojej, jak i każdego innego, najwyraźniej stanowi najważniejszy punkt w obrębie całego stanowiska Nagela²⁴. Bez uznania tej wartości nie można by twierdzić tego wszystkiego, co Nagel ma do powiedzenia o „podmiotowo-

²³ Nagel [1997a] s. 209.

²⁴ Za zwrócenie uwagi na ten istotny punkt porządku logicznego badanego stanowiska jestem wdzięczny anonimowemu Recenzentowi tego artykułu. Przyjęcie „bezstronnego” punktu widzenia, który jest wymaganym w etyce rodzajem obiektywności, otwiera, według Nagela, dwie możliwości: można uznać, że taka sama, obiektywna wartość przysługuje każdemu, albo że nie przysługuje ona nikomu. Próba przyznania obiektywnej wartości wyłącznie sobie prowadzi w konsekwencji do przypadku drugiego, gdyż inni mogą zrobić to samo w stosunku do mnie. Oczywiście nie jest też tak, aby wyłącznie z tezy o obiektywnej wartości każdej osoby dało się wywieść wszystko to, co Nagel mówi na temat racji działania i wartości jako ich korelatów.

neutralnych” racjach działania i wartościach „neutralnych” (nieosobistych) jako ich korelatach.

Zasługa przełamania dominacji utilitaryzmu i odnowienia tradycji deontologicznej w etyce angielskiego obszaru językowego jest powszechnie przypisywana Rawlsowi. Nagel, który u Rawlsa pisał pracę doktorską, podąża tym samym tropem, a jego rozważania mają charakter bardziej ogólny, gdyż dotyczą podstaw etyki w ogóle, a nie tylko podstaw sprawiedliwych instytucji społecznych. Obecność racji deontycznych w *Widoku znikąd* nie stanowi zmiany względem stanowiska z *Możliwości altruizmu*, gdyż już tam, rozważając „obiektywizację” subiektywnych racji wielu podmiotów, Nagel uważał za błędną propozycję zawartą w utilitaryzmie. Niemniej, w innym sensie, zmiana polega na tym, że obecność racji deontycznych oznacza teraz, że istnieją racje, które „uznają w pełni realność innych osób”, a nie dotyczą wszystkich osób, lecz zawierają odniesienie do danego podmiotu działającego i jego wewnętrznej perspektywy²⁵. Nie są więc „obiektywne” w tym sensie, w jakim musiały być wszystkie akceptowalne racje działania według stanowiska z *Możliwości altruizmu*.

Obecność racji deontycznych jest czynnikiem, który dodatkowo komplikuje sytuację, która i bez nich jest już skomplikowana. Tak jak racje autonomii, powstają one w ramach perspektywy wewnętrznej podmiotu działania, ale ich źródłem nie są jego osobiste plany bądź pragnienia, lecz inni ludzie, których dane działanie bezpośrednio dotyczy lub dotyka. Obok ugruntowania w swej idei umysłu, Nagel przedstawia również ugruntowanie dla istnienia tych racji w interesującej, moralnej fenomenologii, posiłkując się przy tym zasadą podwójnego skutku. Źródłem racji deontycznych są „wymagania innych”, aby nie zostali potraktowani w „pewien sposób”. Racje deontyczne nakładają ograniczenia na to, „co możemy zrobić innym ludziom” wtedy, gdy kierujemy się racjami autonomii bądź racjami bezosobowymi, nawet wtedy, gdyby osiągnięte stany rzeczy były lepsze bez tych ograniczeń. Nie mam prawa wykręcić ręki małej dziewczynce po to, by zmusić jej opiekunkę do wydania mi kluczyków do samochodu, którym mógłbym odwiedzić do szpitala przyjaciela poszkodowanego w wypadku

²⁵ Nagel [1997a] s. 194.

samochodowym. Ale z drugiej strony, racje te nie zobowiązują mnie do ingerencji, gdybym był świadkiem takiego działania podjętego przez kogoś innego. Istnieją próby sprowadzenia racji deontycznych do racji bezosobowych w systemach konsekwencjalistycznych, ale nie odnoszą one powodzenia – racje deontyczne są nieredukowalne, a ich źródło leży gdzie indziej niż racje konsekwencjalistycznych. Perspektywa wewnętrzna pomiotu działania jest równie ważna jak, zewnętrzny względem niej, bezosobowy punkt widzenia. Ponadto działanie, które narusza racje deontyczne musi być w sposób konsekwentny kierowane przez zło – a to oznaczałoby, że „płyniemy pod prąd całego normatywnego myślenia”²⁶.

Obok racji autonomii i deontycznych, trzecim rodzajem racji podmiotowo-względnych są racje zobowiązań (*reasons of obligation*). Ich źródłem są szczególne relacje, jakie łączą nas z osobami bliskimi: rodzicami, dziećmi, małżonkami itd. Nagel wymienia je tylko dla kompletności obrazu i nie przedstawia ich analizy; nie ma zresztą pewności, czy nie da się ich uzasadnić w oparciu o racje „podmiotowo-neutralne”. Pozostaje nam tylko żałować, że Nagel nie rozwija tego problemu, bo byłoby interesujące dowiedzieć się, jak by do niego podszedł. Konflikt między racjami wynikającymi z relacji osobistych a racjami bardziej ogólnymi jest bowiem bardzo częsty i równie trudny jak te, które autor bardzo wnikliwie analizuje.

Wnioski

Przeprowadzone analizy pozwalają na sformułowanie kilku wniosków.

Po pierwsze, to, że argumentacja zawarta w *Możliwości altruizmu* nie odniosła powodzenia nie oznacza, że nie daje się bronić główna idea Nagela, to jest idea ugruntowania moralności w sferze racji działania. Uznanie istnienia racji „podmiotowo-względnych” – szczególnie chodzi o racje autonomii – nie przekreśla możliwości istnienia również racji „altruistycznych” w sensie, o który Nagelowi chodzi. Racje autonomii chronią podmiot przed nadmiernymi roszczeniami innych, obraz sytuacji podmiotu jest bardziej kompletny, a poprawiona argumentacja byłaby bardziej przekonująca.

²⁶ Nagel [1997a] s. 221.

Po drugie, co jest niemniej ważne, rozwój stanowiska Nagela doprowadził go do punktu, który pozwala na uzyskanie nowego wglądu w sytuację podmiotu moralnego i w naturę sporu między teoriami deontologicznymi i konsekwencjalistycznymi. Udało mu się pokazać, gdzie leżą ich źródła, w jakiej relacji pozostają względem siebie i skąd bierze się konflikt między nimi. Źródła te to osobisty i bezosobowy punkt widzenia, z których każdy się liczy i jest jednakowo ważny dla tego, czym jest umysł ludzki. Napięcie między nimi jest jednym z przejawów bardziej ogólnego konfliktu związanego z „podwójnym widzeniem” umysłu ludzkiego.

Po trzecie, wgląd ten pozwala na odniesienie się do wyzwania wobec etyki sformułowanych przez Nietzschego i w pewnym sensie Williamsa. Racje autonomii są w pełni uprawnione, ale nie są jedynymi racjami – obok nich istnieją również racje ogólne (neutralne), a rezygnacja z tych ostatnich byłaby także rezygnacją z tego, czym jesteśmy.

Po czwarte, Nagel bywa uważany za reprezentanta nowego moralnego realizmu. Filozofia moralna nie stanowi zresztą pod tym względem wyjątku, bowiem konsekwentnie broni on realizmu poznawczego w najszerszym sensie. Realizm, którego broni w filozofii moralnej, nie twierdzi, że istnieje sfera wartości idealnych, która stanowiłaby ugruntowanie dla moralności. Nie twierdzi też, że istnieją jakieś jeszcze nie znane własności wszechświata, które mogłyby pełnić taką rolę. Głosi tylko, że prawda dotycząca racji naszego działania nie zależy od naszych indywidualnych uprzedzeń i upodobań. Ugruntowanie dla moralności stanowi sfera sądów praktycznych racjonalnego podmiotu działania. Nie jest ono tak mocne jak to, którego mógłby dostarczyć świat wartości idealnych, ale znacznie mniej kosztowne w sensie założeń ontologicznych i epistemologicznych. Racje są wpisane w samą naturę ludzkiego działania – nie powstaje więc problem metafor „magnetycznej siły” wartości albo „wezwań” od nich płynących, problem, który pojawiał się w odniesieniu do fenomenologicznej teorii wartości²⁷.

²⁷ Autorzy anglosascy najczęściej milczą na temat fenomenologicznej teorii wartości, jako jednej z możliwości ugruntowania etyki. U nas jednak warto odnieść się do tej teorii, gdyż jest ona nadal wyraźnie obecna. Na temat podstawowej roli obiektywnej wartości każdej osoby w stanowisku Nagela, zobacz wyżej przypis 24.

Piąta uwaga ma charakter praktyczny. Istnieje wiele podziałów w obrębie wartości. Podział, do którego dochodzi Nagel, czyli podział na wartości osobiste i neutralne – może lepiej byłoby powiedzieć – na wartości osobiste i nieosobiste, ma jedną ważną praktyczną konsekwencję. Daje mianowicie wskazówkę co do tego, kiedy możemy zajmować się własnym dobrem, „zdobywaniem własnych szczytów”, a kiedy musimy się zająć dobrem kogoś innego. Droga, którą Nagel nas prowadzi do tego rezultatu jest trudna, zwłaszcza dla nas w Polsce, gdzie filozofia języka i druga filozofia Wittgensteina nie wywarły tak przemożnego wpływu jak w filozofii anglosaskiej. Jednak rezultat, do którego dochodzi, nie jest nowy, jest on bowiem zgodny z pewnymi szacownymi tradycjami. Obserwacja ta nie jest zgodna ani z literą, ani z duchem całego myślenia Nagela²⁸. Jest jednak coś krzepiącego w tym, że uzasadnienie dla podobnej odpowiedzi znajduje on u samych podstaw tego, czym jesteśmy jako racjonalne podmioty działania. O ile konflikt pomiędzy pomyślnością a moralnością może mieć miejsce, to taka rozbieżność między moralnością a racjonalnością nie istnieje.

Prace Nagela zasługują na uwagę także z powodów formalnych. Udało mu się bowiem osiągnąć rzecz rzadką – a mianowicie połączyć głębię, prostotę²⁹ i świeżość myślenia w takim stopniu, że ma ono niewątpliwie ożywczy wpływ na czytelnika. A intelektualna pasja – która, zdaniem wydawców, ma być obecna pod powierzchnią jego rzetelnych i starannie wyważonych analiz – staje się wcześniej czy później wyraźnie dostrzegalna także i dla czytelnika. Mało zatem może mieć on wątpliwości, że ma do czynienia z jednym z najbardziej interesujących i wnikliwych amerykańskich autorów końca XX wieku.

²⁸ Nagel [1997c], rozdział ostatni: „Evolutionary naturalism and the fear of religion”, ss. 127-143.

²⁹ Wyjątek stanowi pierwsza książka – Nagel [1978].

Bibliografia

- Baier [1998] – K. Baier, *Egoizm*, tłum. P. Łuków, w: *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Książka i Wiedza, Warszawa 1998.
- Cullity, Gaut [1997] – *Ethics and Practical Reason*, red. G. Cullity, B. Gaut, Clarendon Press, Oxford 1997.
- Darwall [1987] – S. Darwall, „*The View From Nowhere*”, „*Ethics*” (98) 1987.
- Darwall [1983] – S. L. Darwall, *Impartial Reason*, Cornell University Press, Ithaca & London 1983.
- Korsgaard [1996] – Ch. M. Korsgaard with G. A. Cohen, R. Geuss, T. Nagel, B. Williams, *The Sources of Normativity*, red. O. O'Neill, Cambridge University Press, Cambridge, U. K. & New York 1996.
- Mackie [1977] – J. L. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, New York 1977.
- Nagel [1997a] – T. Nagel, *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Nagel [1997b] – T. Nagel, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Nagel [1997c] – T. Nagel, *The Last Word*, Oxford University Press, Oxford, New York 1997.
- Nagel [1986] – T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York and Oxford 1986.
- Nagel [1978] – T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press, Princeton 1978. Po raz pierwszy praca została opublikowana w 1970 roku w wydawnictwie Clarendon Press, Oxford.
- Nagel [1974] – T. Nagel, *What Is It Like to Be a Bat?*, „*Philosophical Review*” (83) 1974. Wersja polska w: Nagel [1997b].
- Peacocke [1989] – C. Peacocke, *No Resting Place: A Critical Notice of The View From Nowhere by Thomas Nagel*, „*Philosophical Review*” (98) 1989.
- Singer [1990] – P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 1990.
- Sturgeon [1974] – N. L. Sturgeon, *Altruism, Solipsism, and the Objectivity of Reasons*, „*The Philosophical Review*” (83) 1974.
- Williams [1985] – B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Ma. 1985.