

Marek Fritzhand

Spór o „dobre racje” w etyce

Etyka 2, 21-47

1967

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.

MAREK FRITZHAND

Spór o „dobre racje“ w etyce

Nie sposób dziś, dyskutując nad naturą rozumowania etycznego, pomijać toczący się bez mała od lat dwudziestu spór o „dobre racje“ w etyce. Spór ten musimy uwzględnić w naszych debatach, jeśli nie chcemy znaleźć się na peryferiach współczesnej filozofii moralnej.

Spór o „dobre racje“ w etyce jest wprawdzie dzieckiem dwóch ostatnich dziesięcioleci, przebiega głównie pomiędzy neopozytywistami a zwolennikami późniejszej filozofii Wittgensteina, ale nie jest to spór całkowicie nowy, ani nie są całkowicie nowe zwalczające się stanowiska. Przedstawiciele tych stanowisk często są jednak odmiennego zdania i z naiwnym lekceważeniem piszą o „filozofach“, mając — rzecz jasna — na myśli nie siebie, lecz wielkich filozofów przeszłości. Filozofowie ci ponoć nawet nie dotarli do sedna właściwej problematyki — już to ze względu na rozbrat z potocznym językiem i zdrowym rozsądkiem, jak twierdzą jedni, już to ze względu na rozbrat z wymaganiami naukowości, jak utrzymują drudzy.

W rzeczywistości wszakże spór o „dobre racje“ w etyce jest — jak wskazuje np. Aiken¹ — tylko jedną z nowoczesnych wersji odwiecznie roztrząsanego przez filozofów zagadnienia uzasadniania w etyce. Więcej, wystarczy bodaj przykładowo wymienić *Etykę Nikomachejską* Arystotelesa, *Traktat o naturze ludzkiej* Hume'a, *Uzasadnienie metafizyki moralności* Kanta lub *System logiki* Milla, aby uświadomić sobie, że zarówno swoiste dla sporu o „dobre racje“ problemy, jak i różne propozycje ich rozstrzygnięcia, mają swe antecedencje w tradycyjnej filozofii, które na pewno nie pozostały bez nader poważnego wpływu na obecny stan rzeczy.

Nie znaczy to, oczywiście, że w sporze o „dobre racje“ — poza nową bardziej precyzyjną terminologią — nie występują nowe elementy me-

¹ Por. H. D. Aiken, *Reason and Conduct*, New York 1962.

rytoryczne, zrodzone przez rozwój filozofii, logiki i nauki. Znamienna jest też dla tego sporu, znacznie głębsza niż ongiś, samowiedza metodologiczna. Wyraża się ona między innymi w dążeniu do wyraźnego odgraniczenia sfery etyki normatywnej od sfery teorii etyki, a więc i procesu uzasadniania moralnego od teoretycznej refleksji nad tym procesem. Uczestnicy sporu o „dobre racje” zgodnie zaliczają go właśnie do tej drugiej dziedziny, pospolicie zwanej metaetyką. A zobowiązuje ich to, rzecz zrozumiała, do utrzymywania sporu w granicach teorii, do niemieszania tez teoretycznych z tezami etycznymi.

Stanowisko emotywizmu

Spór o „dobre racje” rozgorzał za sprawą emotywizmu, najlepszym więc wprowadzeniem do problematyki tego sporu będzie przedstawienie poglądu emotywiistów na możliwość uzasadniania sądów moralnych w oparciu o sądy o faktach.

Otóż, jak wiadomo, emotywiści zaprzeczyli takiej możliwości, uważając, zgodnie zresztą z ustalonym już w logice formalnej przekonaniem, iż nie ma żadnej logicznie ważnej drogi od zdań o faktach do konkluzji moralnych. Oczywiście, o ile te konkluzje moralne same też nie są tylko ukrytymi zdaniem o faktach. Lecz właśnie temu, że można je poczytywać za zdania o faktach, emotywiści stanowczo się przeciwstawiali. Ich zdaniem, a było to tym razem zdanie względnie nowe i z dużą siłą wypowiedziane, sądy moralne są jedynie lub przede wszystkim słownymi ekspresjami postaw lub zamaskowanymi imperatywami, niepodobna ich przeto logicznie wywodzić z sądów o faktach.

Przed Stevensonem emotywiści w ogóle nie parali się metodologią etyki. Ani nie leżało to w ich programie badawczym, ani nie wydawało się im celowe ze względu na ich koncepcję zdań etycznych. Zdawali sobie oczywiście sprawę, że w życiu codziennym wysuwa się za lub przeciw sądom moralnym jakieś racje, będące zazwyczaj zdaniem o faktach, ale praktykę tę przecież traktowali jako błędną logicznie. Mniemali, że w ogóle nie ma tu sensu mówić o „racjach”, te bowiem zdania, które uchodzą za racje naszych sądów moralnych są, jak utrzymywał już Ayer, racjami tylko w tym znaczeniu, że determinują postawy.

Stevenson, który podjął, rozwinął i odradykalnił poglądy swych poprzedników, w nieporównanie większym stopniu liczył się z potocznymi odczuciami i praktykami lingwistycznymi oraz miał ambicję zbudowania — na podstawie swej teorii znaczenia terminów i zdań moralnych — swoistej metodologii etyki. Nie dyskredytował tedy usankcjonowanego przez język potoczny i użytecznego w metodologii terminu „racja etyczna”. Tym bardziej, że orzecznikom i sądom moralnym obok „zna-

czenia emotywnego” — przypisywał również znaczenie deskryptywne, a w stosunku do tego ostatniego termin „racja” nie mógł budzić żadnych zastrzeżeń. Lecz teraz należało wyjaśnić, co przez termin „racja” należy w etyce rozumieć, skoro jako zasadnicze znaczenie wypowiedzi moralnych traktuje się „znaczenie ematywne”. Wypowiedzi te uważa się w związku z tym za niepodlegające kwalifikacjom prawdziwościowym i neguje się na skutek tego ważność logiczną przeprowadzanych w etyce rozumowań.

I oto Stevenson wygłasza w *Ethics and Language*² przekonanie, iż racją za lub przeciw sądowi moralnemu jest jakiekolwiek zdanie o jakimkolwiek fakcie, które jakimkolwiek mówca uważa za zdolne do wywarcia wpływu na postawy słuchacza, bez względu na to, czy ono rzeczywiście ten wpływ wywrze, czy też nie. Stevenson zwykle, mówiąc o racjach w etyce, nazywa je „racjami wspierającymi”, nie posługuje się natomiast terminem „dobre racje”. A nie dzieje się to bez kozery. Wszak przez „dobre racje” rozumie się zazwyczaj racje, pozostające w logicznym związku z dowodzoną tezą. Tymczasem Stevenson przeczy temu, aby w etyce między racjami jako sędami o faktach a konkluzjami moralnymi zachodził jakimkolwiek związek logiczny, występuje tu jedynie związek przyczynowy o naturze psychologicznej.

Dla Stevensona każda racja jest stosowna, byle w domniemaniu lub rzeczywiście mogła okazać wpływ na postawy spierających się w jakiejś kwestii moralnej osób. W etyce bowiem nie „dobre racje” są racjami stosownymi, lecz racje zdolne do wpływu na postawy słuchacza. Wartość perswazyjna, a nie wartość logiczna konstytuuje racje w etyce. Racje etyczne nie zobowiązują logicznie do akceptacji „dowodzonego” przez nie sądu moralnego. Przejście wszak od zdań faktycznych, uchodzących za racje sądu moralnego do tego sądu nie jest przejściem uprawnionych logicznie, a tylko empirycznie stwierdzalnym przejściem psychologicznym. Racjonalna metoda w etyce może jedynie polegać na dowodzeniu lub obalaniu tez teoretycznych, w których bardzo często tkwią korzenie postaw werbalizowanych w postaci sądów etycznych. Żadna jednak inferencja logiczna nie prowadzi od tych tez do tych sądów, powiązania są tu tylko psychologiczne. Nie rozum, lecz perswazja decyduje więc ostatecznie o przyjęciu, zmianie lub odrzuceniu określonego stanowiska moralnego.

Emotywistyczna negacja „rozumu” w etyce była tak paradoksalna, że wzbudziła sprzeciw nawet wśród zwolenników emotywizmu. I tak oto Edwards, w zasadzie przyjmując w swej książce *The Logic of Moral*

² Por. Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven 1944.

*Discourse*³ od Stevensona jego koncepcję znaczenia wyrażen etycznych, wypowiada się jednocześnie zdecydowanie przeciwko jego koncepcji racji w etyce.

Racje perswazyjne w etyce, wedle poglądu Edwardsa, są stosowne jedynie w odniesieniu do względnie nielicznych, tak zwanych „fundamentalnych” sądów moralnych, czyli takich sądów, przy których ktoś się będzie upierał bez względu na jakiegokolwiek argumenty. W znakomitej większości wypadków sądy moralne, zgodnie z tą opinią są wywiedlne z sądów o faktach. Albo inaczej tę rzecz formułując: pewne sądy o faktach są stosownymi lub niestosownymi, „dobrymi” lub „złymi” racjami na rzecz „niefundamentalnych” sądów moralnych, całkowicie niezależnie od swej perswazyjności, to jest zdolności oddziaływania na postawy ludzkie. Przecież sądy moralne, zgodnie właśnie z Stevensonem, posiadają również znaczenie deskryptywne, czyli zdają sprawę z tych cech ocenianych przedmiotów, które wywołują aprobatę lub dezaprobatę. A jeśli tak rzecz się ma, to wszelkie sądy o faktach, które wykazują, iż dane przedmioty posiadają aprobowane lub dezaprobowane przez określony sąd moralny cechy, są właśnie stosownymi „dobrymi” racjami na rzecz danego sądu, choćby nawet zbywało im na sile perswazyjnej.

Kilka słów o koncepcji Edwardsa

Otóż Edwards, moim zdaniem, niewątpliwie zbliża swymi korekturami emotywizm do potocznego dyskursu moralnego, ale jak sądzę, korektury te wcale nie zmieniają radykalnie sytuacji. Po pierwsze dlatego, że o „dobrych racjach” na serio można według niego mówić tylko wtedy, gdy mamy do czynienia z ustabilizowanym i powszechnie uznanym deskryptywnym znaczeniem dyskutowanego sądu moralnego. Niechby jednak powstała niezgoda co do tego znaczenia, spór moralny łącznie przybrałby postać „fundamentalnego” sporu moralnego, wówczas zaś racje mogłyby już funkcjonować wyłącznie jako racje perswazyjne. Innymi słowy: „dobre racje” są właściwie całkowicie zależne od „dobrej woli” osób roztrząsających jakiś problem moralny. Jak ongiś w Polsce, tak obecnie na terenie etyki obowiązywałoby prawo weta.

Po drugie, wielu teoretyków etyki, poczynając od radykalnego emotywisty Ayera, a kończąc na pewnych „analitykach”, w ogóle odmawia sądom moralnym wszelkiego znaczenia deskryptywnego, przeciwstawia się ich interpretacji jako sądów przekazujących — choćby między innymi — takie czy inne informacje o przedmiotach oceny. W tej zaś sy-

³ Por. P. Edwards, *The Logic of Moral Discourse*, Illinois 1955.

tuacji w ogóle nie ma miejsca na jakiegokolwiek „dobre racje” w sensie edwardsowskim. Tak więc czy inaczej, problem „dobrych racji” nie został — w moim przekonaniu — przez Edwardsa rozwiązany. Jego koncepcja w gruncie rzeczy ani nie zmieniała zasadniczo — stanowiska emotywnego, ani nie satysfakcjonowała tych obrońców „dobrych racji” w etyce, którzy wypowiedzi moralne traktowali jako wypowiedzi „praktyczne”, pozbawione wszelkich elementów opisu.

*O „analitykach” ogólnie.
Tzw. nurt Toulminowski*

Mówiąc o dopiero co wspomnianych „analitykach” będę tu miał na myśli filozofów moralnych, propagujących rozpatrywanie problemów etyki w oparciu o nieuprzedzoną analizę języka potocznego. Ich poglądy ukształtowały się głównie pod wpływem późniejszej filozofii Wittgensteina, nie mały wszakże ślad pozostawiły na nich również dzieła More’a i Rossa. Analitycy wprawdzie przeciwstawili się gwałtownie emotywnizmowi, wiele mu wszakże zawdzięczają, zwłaszcza wyjściowe pozycje dla swego pojmowania sądów moralnych.

Niemniej jednak wszyscy analitycy opowiadają się zgodnie przeciwko przypisywaniu tym sądom jedynie lub głównie funkcji ematywnej, czyli funkcji ekspresji i ewokacji postaw. Zgodni są i w tym, że funkcja perswazyjna wyrażen etycznych nie odgrywa żadnej istotnej roli w argumentacji moralnej. Nawet tzw. „multifunkcjoniści”, którzy wskazują na różne funkcje wypowiedzi moralnych w różnych kontekstach i oponują przeciwko traktowaniu którejkolwiek z tych funkcji jako „specyficznie etycznej”, wyraźnie deprecjonują rolę funkcji ematywnej i odmawiają jej wszelkiego znaczenia dla dyskursu moralnego. I tak najwybitniejszy przedstawiciel multifunkcjonalizmu Nowell Smith w swej *Ethics*⁴ wyraża pogląd, iż funkcja perswazyjna zdań etycznych nie jest ich funkcją właściwą. Jest to tylko funkcja „pasożytnicza”, możliwa jedynie dzięki temu, że zadania etyczne pełnią swe funkcje właściwe, np. doradcza, budząc ku sobie wykorzystywane wtórnie przez perswazję zaufanie.

Tego rodzaju tezy, rzecz jasna, nie mogły nie podważyć emotywnego poglądu na rozumowanie etyczne i otworzyły nowe perspektywy przed poszukiwaczami „dobrych racji” w etyce. Jakoż wszyscy analitycy jęli się za te poszukiwania. Ponieważ są oni jednak grupą bezkształtną, niejednorodną i pod licznymi względami sprzeczną, a ponadto poglądy ich wciąż jeszcze fluktuują, ograniczę się w swych dalszych rozważaniach do najbardziej interesującego z uwagi na nasz temat ich

⁴ Por. P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, Harmondsworth 1954.

nurtu, który zyskał sobie nazwę „*good reasons approach*” (podejścia z punktu widzenia „dobrych racji”).

Dla terminologicznego uproszczenia będę nurt ten, który podkreśla, iż centralnym zagadnieniem filozofii moralnej jest problem uzasadniania w etyce i postanawia go atakować od strony „dobrych racji”, a nie znaczenia, nazywał nurtem toulminowskim. Toulmin bowiem pierwszy napisał większe dzieło *The Place of Reason in Ethics*⁵, które dało rozwinięty, usystematyzowany i nader ważki wyraz omawianej obecnie tendencji. Trzeba tu jednak od razu podkreślić, że tak nazwani przeze mnie toulminowcy bynajmniej nie we wszystkim zgadzają się z Toulminem i w ogóle, jak dotąd, w wielu istotnych sprawach panują wśród nich poważne rozbieżności. Jednoczy ich wszakże między innymi krytyka emotywizmu, zawierająca pewne niespecyficzne dla wszystkich analityków twierdzenia i od tej krytyki rozpocznę prezentację ich doktryny.

Krytyka emotywizmu przez toulminowców

Krytyka ta słusznie, lecz w niezgodzie z niemożliwym do przeprowadzenia w praktyce zawołaniem, aby abstrahować w dociekaniach metodologicznych od kwestii znaczenia wypowiedzi etycznych, uderza na przód — wraz ze wszystkimi analitykami — właśnie w emotywistyczną teorię znaczenia. Wszak to tylko na jej gruncie mogła powstać koncepcja racji etycznych, negująca ich podział na racje „dobre” i „złe” oraz sprowadzająca ich rolę wyłącznie do perswazyjnego oddziaływania na postawy. Tymczasem — wedle toulminowców — rzeczą sądów etycznych jest służyć ludziom pomocą w racjonalnym ustalaniu tego, co godne aprobaty i w racjonalnych decyzjach, dotyczących wyboru właściwej moralnie drogi postępowania. A w tych sprawach głos mogą mieć jeno „dobre racje”, racje wspierające określone stanowisko etyczne w sposób logiczny, a nie psychologiczny.

Racje etyczne emotywiistów to tylko motywy, które mają skłonić adresata do pożądanego przez mówcę postępowania. Natomiast „dobre racje” to nie są racje pobudzające psychologicznie, lecz racje ważne logicznie, stosowne, o charakterze uzasadniającym. Analiza potocznego języka moralnego w pełni potwierdza te odróżnienia. Często wszak w potocznym dyskursie moralnym odrzuca się racje o dużej sile perswazyjnej jako nieważne, „złe”, a akceptuje się jako ważne, „dobre” — racje tej siły zgoła pozbawione. Np. Jan, któremu Piotr doradza kłamstwo w sytuacji, w której przyniesie mu ono niewątpliwą korzyść, być może, tę radę odrzuci, powołując się na to, iż korzyść ta, aczkolwiek bardzo prze-

⁵ S. Toulmin, *The Place of Reason in Ethics*, Cambridge 1950.

zeń pożądana, nie jest „dobrą racją”, zdolną usprawiedliwić kłamstwo. Za „dobrą rację” zaś przeciwko kłamstwu uzna, iż ono wprowadzi w błąd Stanisława, choć sprawy Stanisława są mu w gruncie rzeczy całkowicie obojętne. A tych potocznych dystynkcji, dokonywanych między „dobrymi” a „złymi” racjami, utrzymują toulminowcy, emotywizm nie umie wytłumaczyć.

Sami toulminowcy twierdzą, że analiza potocznego użytku moralnego ujawnia iż za „dobre racje” uważa się te, które pozostają w logicznym stosunku do dowodzonej tezy moralnej, za „złe” zaś takie, które tym stosunkiem pochlubić się nie potrafią. Tak np. byłoby nonsensem uważać, dajmy na to, fakt, iż ziemia krąży wokół słońca, za „dobrą rację” dla tezy, iż powinno się dotrzymywać obietnic. Natomiast niewątpliwie „dobrą racją” dla wykonania obietnicy jest fakt, iż się ją złożyło. Czy użytek potoczny, pytają toulminowcy, nie przemawia wyraźnie za logiczną poprawnością rozumowania: „skoro złożyłeś obietnicę, powinieneś jej dotrzymać”? A czy podobna odmówić logiki np. takiemu znów rozumowaniu: „skoro twój wynalazek może jedynie przynieść nieszczęście ludzkości, to nie powinieneś go ogłaszać”?

A więc wbrew emotywiście, rozumowaniami etycznymi rządzi swoista logika, której nie dostrzegają oni dlatego, iż są zafascynowani modelami logicznymi, panującymi w dyscyplinach teoretycznych. Ale te modele, jeżeli są w ogóle stosowalne w sferze praktycznej, to w każdym razie nie są w niej wystarczające i nie grają tu pierwszych skrzypiec. Stevenson, stwierdza Aiken w *Reason and Conduct*⁶, wyzwolił się spod ciężenia modeli deskryptywnych w swej teorii znaczenia wypowiedzi etycznych, nie umiał się jednakże wyzwolić spod ich ciężenia w metodologii etyki. Toteż sam stał się winny „definicji perswazyjnej”, definiując ważność logiczną w sposób niezgodny z potocznym użytkowaniem, rezerwując „emotywne znaczenie” definiowanego terminu jedynie dla działań logicznych, praktykowanych w dziedzinie teoretycznej. Nie zmienia to wszakże faktu, twierdzą toulminowcy, że również i w etyce występują swoiste prawa logiczne, przejawia się swoista logika, która z wartościowań i wyborów moralnych czyni procedurę racjonalną, a nie perswazyjną.

Własne uwagi o stanowisku emotywistycznym

Chciałbym w tym miejscu wypowiedzieć kilka uwag o toczącym się sporze. Już dałem wyraz przekonaniu, że nawet półnaturalistyczna wersja Edwardsa nie zmienia na tyle natury emotywizmu, aby salwować go od zarzutu paradoksalności. Istotnie, emotywistyczna koncepcja racji etycznych i w ogóle uzasadniania w etyce znajduje się w jaskrawej

⁶ H. D. Aiken, op. cit., s. 62-63.

sprzeczności z użyciem językowym i potoczną praktyką ludzkości, uświęconą odwieczną tradycją pokoleń, nie mówiąc już o tradycji filozoficznej. Aczkolwiek fakt ten uważam za niezmiernie niekorzystny dla teorii emotywistycznej, nie może on wszakże przesądzać sprawy. Niemniej jednak *onus probandi* spada na emotywistów. I oto muszę stwierdzić, że emotywiści nie udało się rzucić ważkich argumentów na szalę swej teorii, tak że jest ona w rzeczywistości raczej dogmatyczną supozycją niż dostatecznie uprawdopodobnioną hipotezą.

Wiele na ten temat powiedziałem na naszej zeszlórocznej konferencji, tu więc poprzestaną w zasadzie na zgłoszeniu swej solidarności z krytyką emotywizmu, przeprowadzoną przez analityków. Oczywiście, nie idzie mi tu o filozoficzno-logiczne założenia analityków, lecz o ich analizę potocznego języka moralnego, która w pełni, moim zdaniem, ujawniła fakt, iż emotywistyczna teoria znaczenia wyrażen etycznych opiera się na zupełnie nieadekwatnej ich deskrypcji. Wyrażenia etyczne bowiem nie pełnią wyłącznie czy przede wszystkim funkcji ekspresji i ewokacji postaw. Pełnią one rozliczne funkcje praktyczne, to jest powiązane wprost z działaniem ludzkim, lecz spośród tych funkcji właśnie funkcja emotywna jest nieistotna dla rzeczywiście moralnego dyskursu, dla rozumowań przeprowadzanych w „swoim etycznym” kontekście. Wprawdzie, jak była o tym mowa, niektórzy analitycy przestrzegają przed uprzywilejowaniem którejkolwiek z funkcji języka potocznego, przecież nie spotkałem ani jednego, który by dotrzymywał wierności tej dyrektywie. Wszyscy wprowadzają pod tą czy inną postacią i nazwą „swoim etycznym” kontekst, w jakim perswazyjna funkcja wyrażen etycznych jest pozbawiona wszelkiej legalności. Np. Aiken, tak usilnie przeciwstawiający się pojęciu „swoim etycznego” kontekstu, sam je też w istocie honoruje, odmawiając czynnikowi emotywnemu głosu na tych szczeblach dyskursu moralnego, które wymownie nazywa „szczeblem reguł moralnych” i „szczeblem zasad etycznych”.

Z krytyką emotywistycznej teorii znaczenia wyrażen etycznych jest — jak można było zauważyć — nierozdzielnie związana krytyka emotywistycznej koncepcji uzasadniania w etyce, która tracąc oparcie w tej teorii, po prostu zawisa w powietrzu. Emotywizm tedy, jak sądzę, nie może stanowić przeszkody dla analityków w poszukiwaniu istoty „dobrych racji” i w ogóle uzasadniania w etyce i z samym faktem tych poszukiwań głęboko się solidaryzują. Lecz to, czy te poszukiwania zostały uwieńczone sukcesem i jak ocenić ich wyniki — oto kwestia, którą należy obecnie rozpatrzeć. A pytanie, które już na samym początku się narzuca, brzmi: w jakim logicznym stosunku mają pozostawać „dobre racje” do konkluzji moralnej, skoro są one zdaniem o faktach, a konkluzja moralna nie należy do sfery zdań o faktach?

Toulminowcy o dobrych racjach w etyce

Zanim jednak przystąpię do wyłuszczenia odpowiedzi toulminowców na to pytanie, a w związku z tym do przedstawienia ich poglądów na tzw. „logikę moralnego rozumowania” czy też „logikę procesu uzasadniania w etyce”, muszę dać pewne istotne wyjaśnienie, dotyczące dalszego toku mych wywodów.

Oto mianowicie toulminowcy, podobnie jak pozostali analitycy, bynajmniej — jak już mówiłem — nie reprezentują jednolitego, spójnego systemu poglądów. I oni są wewnętrznie skłóceni, posługują się odmiennym aparatem pojęciowym, koncepcje ich wciąż jeszcze zmieniają się, a rozbieżności ujawniają się nawet w tych sprawach, co do których w zasadzie — ale tylko w zasadzie — reprezentują wspólne stanowisko.

W tej sytuacji zreferowanie, zwłaszcza króciutkie, ich poglądów na „logikę moralnego rozumowania” z natury rzeczy jest narażone na pewną arbitralność i ciąży na nim groźba niedostatecznego uwypuklenia jednych aspektów, a przejawiania drugich. Nie ma jednak na to żadnej rady i jedyne, co pozostaje, to starać się oddać wiernie, wedle swego najlepszego rozumienia, podstawowe rysy ich teorii „dobrych racji” w etyce. A nie byłoby to możliwe, gdyby się wchodziło w subtelności i szczegóły, gdyby się nie operowało na ogół potoczną, nie zaś zapożyczoną od tego czy innego toulminowca terminologią, gdyby się nie skupiało na tym, co — przynajmniej formalnie — jest przedmiotem zgody toulminowców. Ta pewna dowolność w prezentacji ich stanowiska, jako stanowiska określonej grupy, może kusić i niejednego skusiła do ukazywania słabych stron w poglądach któregoś z toulminowców jako wspólnej cechy poglądów wszystkich toulminowców. Nie chciałbym pójść tą drogą i będę usiłował przedstawić możliwie najzyczliwszą interpretację referowanego stanowiska.

Lecz czas już wrócić do meritum sprawy. Otóż toulminowcy, odpowiadając na postawione przed chwilą pytanie, bynajmniej nie twierdzą, że przejście od „dobrych racji” do konkluzji moralnych ma charakter dedukcyjny lub indukcyjny. W ogóle — utrzymują — kanony inferencji, właściwe w logice formalnej, matematyce i przyrodoznawstwie mają tylko ograniczoną stosowność w etyce. Język moralności jest to wszak język naturalny, język potoczny. Nim to właśnie posługujemy się w dyskursie moralnym, to jest w praktyce oceniania i normowania moralnego oraz wysuwania określonych racji na rzecz bronionych lub zwalczanych ocen lub norm. Jedynie szczegółowa, uwzględniająca kontekst, a nieuprzedzona analiza potocznego języka moralnego i prowadzonego za jego pośrednictwem dyskursu, może nam odsłonić zarówno reguły użytku wyrażen moralnych, jak i panujące w sferze moralnej reguły inferencji.

I oto właśnie, zdaniem toulminowców, taka analiza wykazuje, iż argumentacją moralną rządzi swoista, orientująca się nie na formę, lecz na znaczenie argumentów moralnych „trzecia” logika, przez niektórych zwana np. „logiką nieformalną” lub „logiką materialną”. Tę charakterystyczną dla tej logiki inferencję Toulmin w *The Uses of Argument*⁷ chrzci — w przeciwieństwie do „inferencji analitycznej” — mianem „inferencji substancjalnej”. W dziedzinie moralności przejawia się ona, wedle niego jako tzw. „inferencja ewaluatywna”. Ona to pozwala nam poprawnie przejść np. od zdania „Piotr obiecał oddać wtedy a wtedy pożyczoną książkę” do konkluzji moralnej: „a więc Piotr wtedy a wtedy powinien tę książkę oddać”. A ważność, prawomocność logiczna tej inferencji polega na tym, że dokonujemy jej zgodnie z regułą orzekającą, iż zdania o faktach typu: „Piotr obiecał wtedy a wtedy oddać pożyczoną książkę” są „dobrymi racjami”, uprawniającymi do wyciągnięcia wniosków w rodzaju: „a więc Piotr wtedy a wtedy tę książkę oddać powinien”.

Konkludując: niektóre zdania o faktach stają się „dobrymi racjami”, uprawniającymi logicznie na drodze „inferencji ewaluatywnej” do wprowadzenia z nich określonych konkluzji moralnych dzięki temu, że stosują się do nich pewne, jak to np. formułuje Baier, „moralne reguły rozumu” czy też „przekonania, kształtujące «dobre racje». Obaj z Toulminem za te „reguły” czy „przekonania” uważają normy społecznie uznanego kodeksu moralnego. I tak w omówionym dopiero co rozumowaniu moralnym regułą ostatecznie pozwalającą na „inferencję ewaluatywną” jest reguła: „obietnic powinno się dotrzymywać”. Dlatego to właśnie fakt obietnicy oddania w określonym czasie książki jest „dobrą racją” na rzecz sądu, orzekającego powinność, ponieważ odpowiednia reguła kodeksu moralnego pozwala na wprowadzenie nie analityczną, niemniej jednak ważną logicznie „inferencję ewaluatywną” notabene przez niektórych, jak np. przez Aikena, zwaną raczej „inferencją normatywną”.

Poczynione uwagi o inferencji „ewaluatywnej” czy też „normatywnej” stanowią introdukcję do odtworzenia schematu rozumowania moralnego według toulminowców. Schemat ten jest kilkuszczęblowy — i jak się podkreśla — nie należy mieszać ze sobą kontekstów poszczególnych szczebli. Punktem wyjścia jest deliberacja, dotycząca szczegółowego sądu moralnego, np. „Jan, czyniąc, co uczynił, postąpił moralnie źle”. Argumentami, dowodzącymi „słuszności” czy też „prawdy” danego sądu są pewne zdania o faktach, np. „Jan obiecał oddać 20 stycznia bieżącego roku książkę Piotrowi” i „Jan tej książki w tym dniu Piotrowi nie oddał”. Zdania te okazują się „dobrymi racjami” dla będącego przedmiotem deliberacji sądu moralnego, ponieważ stosuje się do nich „moralna

⁷ Por. S. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge 1958.

reguła rozumu”, zgodnie z którą są one przesłankami, pozwalającymi na prawomocny wywód z nich sądu: „Jan postąpił moralnie źle”.

Sprawa jednak komplikuje się, gdy do wymienionych sądów o faktach dołączą się następujące: „20 stycznia bieżącego roku zachorowała ciężko matka Jana” i „Gdyby Jan nie był wówczas cały dzień przy matce, mogłaby stracić życie”. Te znów sądy, zgodnie z inną odpowiednią „moralną regułą rozumu”, uprawniają do konkluzji moralnej, iż „Jan postąpił dobrze, pozostając przy matce owego pamiętnego dnia”. Założywszy, że nie było możliwe, aby Jan w dniu tym przekazał Piotrowi pożyczoną książkę, jeśli pozostał przy matce, stajemy wobec pytania: „więc jak jest właściwie, czy Jan postąpił dobrze, czy źle, nie oddając Piotrowi książki w oznaczonym dniu?”.

Odpowiedź na to np. u Baiera, jest następująca: zależy to od tego, co ma pierwszeństwo, czy obowiązek oddania książki, czy obowiązek opieki nad chorą matką? O tym zaś, co ma pierwszeństwo, decydują znów reguły obowiązującego społecznie kodeksu moralnego, określające preferencje czy pierwszeństwa w sytuacji konfliktu obowiązków. I tak w omawianym wypadku na ogół będzie się poczytywać, iż obowiązek Jana wobec matki ma pierwszeństwo w stosunku do obowiązku wobec Piotra. A więc pierwotny sąd, iż „Jan postąpił źle” okazuje się słuszny — jak to niektórzy określają za Rossem — tylko *prima facie*. Po zbadaniu bowiem wszystkich faktów, stanowiących „dobre racje” i „zważeniu” wchodzących tu w grę „moralnych reguł rozumu” musimy ostatecznie stwierdzić, iż jednak „Jan postąpił dobrze”, albowiem właśnie za tym sądem przemawiają „najlepsze racje”, racje przekonujące.

Oto opisałem z dużym uproszczeniem — przybierający czasami „dwuszkodkowy” kształt — pierwszy szczebel rozumowania moralnego. Właśnie ten szczebel Aiken nazwał, jak już była o tym mowa, szczeblem „reguł moralnych”. Baier zaś, a za nim Taylor, określają go jako szczebel „weryfikacji” szczegółowego sądu moralnego.

Ale w dyskusji nad tym sądem może np. okazać się, że któraś ze stron kwestionuje te czy inne „moralne reguły rozumu”, czy też po prostu te czy inne normy akceptowanego kodeksu moralnego. I oto wступujemy na drugi szczebel rozumowania moralnego, zwany — jak wiadomo — przez Aikena „szczeblem zasad etycznych”. Baier, a za nim Taylor, nazywają go szczeblem „walidacji”, zaś Toulmin „teleologicznym”. Przedmiotem deliberacji stają się obecnie reguły kodeksu moralnego, a o ich „ważności” czy też nawet — wedle niektórych — „prawdziwości”, decydują znów pewne zdania o faktach w powiązaniu — w ostatecznym rachunku — z obowiązującymi „zasadami etycznymi”.

Dla uproszczenia sytuacji przyjmijmy np. za Toulminem, że jest tylko jedna taka społecznie obowiązująca „zasada”, mianowicie „zasada

minimalizacji cierpień”, którą on — słusznie czy niesłusznie — utożsamia z „zasadą harmonizacji interesów ludzkich”. Przypuśćmy, że w dyskusji zakwestionowano regułę, potępiającą zabójstwo z litości. Wtedy, gdy uda nam się np. dowieść, iż odrzucenie tej reguły zmniejszy w ogólnym bilansie sumę cierpień ludzkich, to na mocy „zasady minimalizacji cierpień” jesteśmy uprawnieni wyciągnąć z dowiedzionego twierdzenia faktycznego, do którego przecież stosuje się dana zasada, „ewaluatywny wniosek”, iż kwestionowana reguła jest istotnie „nieważna”, *resp.* „fałszywa”.

Skoro już mowa o Toulminie, warto tu jeszcze wskazać, że nie zawsze odwołuje się on dla poparcia takich czy innych swych opinii do analizy potocznego języka, względnie dyskursu moralnego. Na pewno nie mniejszą, jeśli nie większą wagę przywiązuje również do analizy funkcji moralności jako określonego zjawiska społecznego. Wszak język jest dlań, jak dla Wittgensteina, pewnym zespołem praktyk i narzędzi społecznych. Tym samym jest także ten obszar lingwistyczny, który stanowi język moralności. Usiłuje tedy wydobyć na jaw zarówno reguły, tkwiące u podstaw tych praktyk (np. reguły użytku wypowiedzi moralnych) jak i ustalić cele, którym służy język moralności w swym instrumentalnym charakterze. Nie ogranicza się przeto do analiz logiczno-lingwistycznych, lecz wkracza również na teren analiz socjologicznych, choć — żeby tak rzec — przepuszczonych przez pryzmat języka. I oto dowodzi, że język moralności, w ogóle moralność, służy takiej harmonizacji interesów ludzkich, która usuwa wszelkie możliwe do usunięcia cierpienia. W ten sposób jakby w socjologii moralności znajduje potwierdzenie dla swych tez, opartych na analizach logiczno-lingwistycznych.

Toulmin nie wychodzi poza opisane — znów powtarzam: w sposób uproszczony — dwa szczeble argumentacji moralnej. A przecież może się zdarzyć, że w dyskusji ktoś nie zadowolony się apelem do ważnych społecznie „zasad etycznych”, ale i nad nimi postawi znak zapytania. Więcej, może, jak Nietzsche, w ogóle zakwestionować moralność, zapytać: „a niby to dlaczego mam być moralny?” Tu Toulmin stwierdza, że nie ma wyjścia poza moralność, że wprawdzie można stawiać tego rodzaju w istocie nieracjonalne znaki zapytania, ale nie sposób sensownie na nie odpowiadać. Nie sposób, ponieważ wykracza się poza umożliwiającą argumentację dziedzinę dyskursu moralnego, określonego przez reguły i funkcję języka moralnego. Wprawdzie można jeszcze wziąć pod uwagę „sposoby życia” (*ways of the life*), których każda moralność jest organiczną częścią, ale odwoływanie się do nich jest procedurą jałową, gdyż w sprawie wartości rywalizujących „sposobów życia” nie można poważnie argumentować, tu już jest miejsce jeno na „retorykę”, na perswazję.

~ Ta opinia Toulmina nie jest podzielana przez większość toulminowców. I tak Aiken wprowadza jeszcze trzeci szczebel, nazwany przezeń „postetycznym”, dowodząc, że w kontekście tego szczebla przy odpowiedniej interpretacji języka moralności, wychodzącej z stevensonowskiego pojmowania tego języka jako nad wyraz wieloznacznego, nieokreślonego i chwiejnego, istnieje dobry sens zarówno pytania „dlaczego powinien być moralny?”, jak i odpowiedzi na to pytanie. Z tym, że jedynie „interes” może określić, jaka odpowiedź jest zadowalająca. Nie ma tu bowiem żadnego innego rodzaju uzasadnienia poza uzasadnieniem subiektywnym, polegającym na dostarczeniu odpowiedniego motywu dla „gry w moralność”. Aiken w tym miejscu deklaruje swą solidarność z rozumianym w pewien sposób egzystencjalizmem, oświadczając, że ostatecznie w sprawach moralności „królem jest decyzja”.

Natomiast Baier w *Moral Point of View*⁸ nie tylko broni tezy, że w argumentacji, której punktem wyjścia jest szczegółowy sąd moralny, mamy pełne prawo przekroczyć obręb moralności, lecz nawet twierdzi, iż można racjonalnie dowodzić słuszności czy też prawdy określonego systemu moralnego oraz pozytywnej odpowiedzi na pytanie: „dlaczego powinienem być moralny?” Mianowicie ten system moralny jest ostatecznie uzasadniony, który najbardziej się przyczynia do realizacji określonego ideału „dobrego życia”. Tym ideałem zaś jest ten „sposób życia”, który jest sprzeczny z hobbesowskim „stanem natury”, umożliwiając każdemu na równi maksimum satysfakcji i minimum frustracji. Z punktu widzenia tego „sposobu życia”, zdaniem naszego autora, słuszny czy też prawdziwy jest system moralny, oparty na „złotej regule”, której negatywna wersja brzmi: „nie czyn drugiemu, co tobie niemiło”, a pozytywna: „czyn drugiemu to, co chciałbyś, aby on tobie uczynił”. Moralnymi zaś powinniśmy być właśnie dlatego, że tylko dzięki temu jest możliwe maksymalnie dobre życie dla każdego, czyli sprzeczny ze „stanem natury” „sposób życia”.

Stanowisko Baiera poddał szczegółowej krytyce Taylor w *Normative Discourse*⁹, będącym pierwszą próbą skonstruowania ogólnej teorii wartości w duchu analityczno-toulminowskim. Zasadniczym zarzutem Taylora jest, że istnieją jeszcze inne ideały „dobrego życia” niż ideał zadośćuczynienia interesom każdego człowieka na równi, a więc w pierw należy wykazać, iż jeden z nich jest lepiej uzasadniony od innych, jeśli ma on służyć jako przekonujący argument na rzecz adopcji określonego systemu moralnego. Natomiast Taylor zgadza się z Baierem, że odwołanie się do ideału „dobrego życia” czy też do „sposobu życia” jest racjonalną pro-

⁸ Por. K. Baier, *The Moral Point of View*, New York 1958.

⁹ Por. P. W. Taylor, *Normative Discourse*, New York 1961.

cedurą, którą należy stosować, gdy w dyskusji zakwestionuje się tkwiące u podstaw systemu moralnego „zasady etyczne”, czyli ten system w całości.

Wstępujemy tu na trzeci szczebel rozumowania moralnego, wznoszący się ponad szczeblami „weryfikacji” i „walidacji”, szczebel, który Taylor nazywa za Feiglem szczeblem „windykacji”. Adopcję systemu moralnego uzasadnia się, wedle Taylora, wykazując, iż posiada on instrumentalną i kontrybutywną wartość dla preferowanego „sposobu życia”. To znaczy, iż skutki adopcji tego systemu moralnego sprzyjają preferowanemu „sposobowi życia” i że życie zgodne z tym systemem jest właśnie życiem w obrębie preferowanego „sposobu życia”.

Opisując szczebel „windykacji” w terminologii „dobrych racji” mogliśmy stwierdzić, co następuje: przedmiotem dyskusji na tym szczeblu jest system moralny w całości. „Dobrymi racjami” za lub przeciw temu systemowi są te zdania o faktach, które stwierdzają, że posiada on lub nie posiada instrumentalnej i kontrybutywnej wartości dla preferowanego „sposobu życia”. Są zaś one „dobrymi racjami” właśnie dzięki temu, iż wraz z tym „sposobem życia” pozwalają uzasadnić adopcję lub odrzucenie dyskutowanego systemu moralnego.

Lecz i „sposób życia” może stać się przedmiotem dyskusji. Tak oto wspinamy się, wedle Taylora, na czwarty i ostatni szczebel moralnego rozumowania, tak zwany szczebel „racjonalnego wyboru” pomiędzy różnymi „sposobami życia”. „Racjonalny wybór” nie jest arbitralny, utrzymuje Taylor, a oto charakterystyka tego wyboru. Po pierwsze, musi to być wybór wolny, czyli zdeterminowany przez własne, niewymuszone preferencje osoby dokonującej wyboru. Po drugie, musi to być wybór oświecony, czyli dokonany z pełną znajomością różnych „sposobów życia”, ich prawdopodobnych skutków dla uczestniczących w nich ludzi oraz środków niezbędnych dla ich urzeczywistnienia. Po trzecie — i co najważniejsze — musi to być wybór bezstronny, czyli bezinteresowny, obiektywny i nieuprzedzony. „Bezstronny”, to znaczy przede wszystkim taki, że osoba dokonująca wyboru nie będzie wiedzieć, jaką pozycję zajmie w wybranym „sposobie życia”. „Obiektywny”, to znaczy taki, że osoba dokonująca wyboru wybiera między innymi „sposobami życia” niż ten, w którym została wychowana i ten, wobec którego jest zobowiązana w momencie wyboru. „Nieuprzedzony”, to znaczy dokonywany przez taką osobę, która nie uległa indoktrynizacji, czyli ślepego uwarunkowaniu przez „sposób życia”, w jakim się wychowała. Nie wychowano jej autorytatywnie, jej edukacja była liberalna, a jej doświadczenie życiowe w czasie wyboru jest już w dużym stopniu różnorodne, bogate i głębokie.

Oczywiście — przyznaje Taylor — „racjonalny wybór” między róż-

nymi „sposobami życia” jest tylko teoretyczną możliwością i ideałem, który pozwala jeno na sukcesywne zbliżanie się ku niemu. Niemniej jednak zyskujemy tu metodę ustalania, jaka racja jest „dobrą racją” dla opowiedzenia się, zobowiązania się w stosunku do określonego „sposobu życia”. Racją taką jest mianowicie fakt, iż coraz więcej ludzi, dokonujących wyboru w zbliżających się do ideału warunkach, preferuje dany, a nie inny, „sposób życia”.

I oto dobiegliśmy końca bardzo uproszczonego — choć tyle to zajęło czasu — odtworzenia teorii „dobrych racji” u toulminowców. Czas, jakim jeszcze dysponuję, nie pozwala mi przeto na nic więcej, jak tylko uproszczoną ocenę tej teorii, skupiającą się jedynie na jej najistotniejszych momentach i raczej szkicującą, niż dającą jako tako pełny obraz.

*Ocena tezy toulminowców o „inferencji ewaluatywnej”
i „trzeciej logice”*

Wywód rozpocznę od oceny tezy toulminowców o tzw. „inferencji ewaluatywnej” i „trzeciej logice”. Teza ta spotkała się z ostrą krytyką emotywistów, a także części analityków. Główny zarzut emotywistów brzmi, że słowo „dobry” w terminie „dobra racja” jest użyte perswazyjnie, nie ma bowiem żadnego logicznego związku pomiędzy zdaniem o faktach nazywanymi „dobrymi racjami” a konkluzją moralną. Ale w rzeczywistości taki związek, jak sądzę, istnieje, choć niekoniecznie musi się go pojmować w duchu „trzeciej logiki”. Użytek potoczny wcale nas nie wprowadza w błąd, odróżniając „dobre” od „złych” racji, gdyż — jak o tym, moim zdaniem, świadczy analiza prezentowanych przez Stevensona typów argumentacji etycznej — zwykle można się doszukać między jego „racjami wspierającymi” a konkluzją moralną przemilczanej przesłanki normatywnej. A więc, jak sądzę, rozumowania etyczne przebiegają w sposób entymematyczny i potoczny dyskurs etyczny traktuje jako „dobre racje” tylko te „racje wspierające”, która wraz z przemilczaną przesłanką wiodą dedukcyjnie do konkluzji moralnej.

No dobrze, ktoś zapyta, gdyby tak było, to czyżby Stevenson sam nie dopatrył się tego elementarnego faktu? Otóż w tym sęk, że on go się dopatrzeć nie mógł, ponieważ „konkluzje moralne” nie były dlań zdaniami, lecz tylko ekspresjami i ewokacjami postaw. Jaki zaś związek logiczny może zachodzić pomiędzy zdaniem a ekspresjami postaw i quasi-imperatywami? Lecz już sam fakt, że te ekspresje i quasi-imperatywy werbalizują się w postaci zdań, pozwala, w moim przekonaniu, zakładając entymematyczny charakter wywodu, stosować doń reguły logiki formalnej. A cóż dopiero, gdy się przeczy, aby podstawowym znaczeniem zdań etycznych było „znaczenie emotywne”.

Na poważną uwagę tedy, jak sędzę, zasługuje jedynie krytyka, prowadzona przez tych analityków, których stanowisko eksponuje przede wszystkim autor *Language of Morals*¹⁰, Hare. W zdaniach etycznych widzi on preskrypcje i nie żywi przekonania, że pomiędzy preskrypcjami a zdaniami o faktach nie mogą zachodzić związki logiczne. Mogą, byle wśród przesłanek wiodących do konkluzji imperatywnej, *resp.* moralnej, mieścić się przynajmniej jedna odpowiednia przesłanka imperatywna, *resp.* moralna. Dla Hare'a możliwa jest nie tylko logika imperatywów, ale także jedna jedyna logika dla zdań oznajmujących i zdań imperatywnych, logika, której Hare toruje drogę swym znakomitym, jak mi się wydaje, odróżnieniem między „frastyką” zdań oznajmujących i imperatywnych, to jest między ich dotyczącymi faktów komponentami a „niu-styką”, określającą *modus* tych zdań; ich oznajmujący lub imperatywny charakter.

A więc stanowisko Hare'a jest zaprzeczeniem stanowiska Stevensona, wedle którego pomiędzy zdaniami o faktach a konkluzją moralną panują jeno relacje psychologiczne. Niemniej energicznie przeciwstawia się ono jednak także stanowisku toulminowców. I tak Hare twierdzi, że to, co Toulmin przedstawia jako „inferencję ewaluatywną”, jest w rzeczywistości inferencją dedukcyjną, a rzekomo nowy model nieformalny jest tylko starym, choć zamaskowanym modelem dedukcyjnym. Toulmin po prostu, wedle Hare'a, wprowadza jako „inferencję ewaluatywną” większą przesłankę praktycznego sylogizmu. Dla lepszego wyjaśnienia dajmy znany już aż do znudzenia przykład rzekomej „inferencji ewaluatywnej”: „skoro Jan obiecał oddać Piotrowi książkę, to powinien to uczynić”. Otóż, wedle Hare'a norma, że obietnic powinno się dotrzymywać, nie jest żadną regułą umożliwiającą „inferencję ewaluatywną”, lecz tylko większą przesłankę następującego sylogizmu: „Obietnic powinno się dotrzymywać”, „Jan obiecał oddać Piotrowi książkę”, a więc „Jan powinien to uczynić”.

Toulmin w odpowiedzi na zarzuty Hare'a utrzymuje, że ten ostatni błędnie interpretuje język moralności, albowiem w tym języku zdanie „obietnic powinno się dotrzymywać” funkcjonuje jako reguła derywacji, a nie przesłanka dla konkluzji. Lecz nawet uznając autorytet języka moralności można go bodaj w ten sposób zinterpretować, jak to uczyniłem z okazji krytyki Stevensona, czyli stwierdzić, że w tym języku nie dlatego określone zdania o faktach traktuje się jako „dobre racje”, że reguły nieformalne pozwalają z nich wywodzić konkluzje moralne, lecz dlatego, że na to pozwalają na drodze dedukcyjnej występujące obok przesłanek faktycznych *implicite* przyjęte przesłanki normatywne. Nie

¹⁰ Por. R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1952.

widzę zaś powodu, dla którego taka interpretacja potocznego dyskursu moralnego miałaby być gorsza od toulminowskiej. W tej sytuacji całkowicie podzielam opinię Hare'a, a jest ona tak przekonująca, iż nawet bardzo zobowiązani Toulminowi autorzy wyraźnie nie umieją się oprzeć krytyce Hare'a.

I tak Baier łagodzi tezę Toulmina, twierdząc, że „reguły rozumu” mogą w wyprowadzaniu konkluzji moralnej z „dobrych racji” funkcjonować albo jako większe przesłanki, albo jako „pozwolenia na inferencję”. Znowu Taylor utrzymuje, że opinia Hare'a jest przesadna, gdyż argumentacja wiodąca do normatywnej konkluzji może być ważna nie tylko wtedy, gdy przynajmniej jedna z przesłanek jest normatywna, ale i wtedy, gdy jedna z przesłanek jest zdaniem, wyrażającym decyzję adopcji określonej reguły. W mej opinii wszakże te modyfikacje wcale nie ratują stanowiska Toulmina. Są takim samym jałowym w gruncie rzeczy unikiem, jak np. koncesja Gauthiera w *Practical Reasoning*¹¹, iż w argumentacji praktycznej nie należy mówić o regułach „praktycznej” czy „substancjalnej” inferencji, albowiem termin „reguła” sugeruje reguły formalnej logiki, zatem należy tu raczej używać terminu „warunek praktycznej inferencji”.

Skoro upada, moim zdaniem, teza toulminowców o „substancjalnej inferencji”, to nad wyraz wątpliwa staje się koncepcja tzw. „trzeciej”, „nieformalnej logiki”. Brak czasu uniemożliwia mi szczegółową krytykę tej koncepcji, którą pewni toulminowcy zdają się podtrzymywać jeno gwoli wierności doktrynie Wittgensteina i szacunku wobec autorytetu eminentnych przedstawicieli tzw. „szkoły oksfordzkiej”, jak np. Ryle'a. Ograniczę się przeto do zaznaczenia następujących punktów: po pierwsze: aczkolwiek w zasadzie nie jestem przeciwny rozszerzaniu znaczenia takich terminów, jak „logika”, jeśli pozwala na to użytek potoczny i jest to przydatne dla określonych celów, nie sądzę, aby użytek potoczny dawał podstawę do traktowania jako „logiki” tego swoistego schematu rozumowania etycznego, jaki prezentują nam toulminowcy. Nie widzę też żadnej praktycznej przydatności tego zabiegu, wprost przeciwnie, zdaje mi się, że wieść on może do poważnych nieporozumień.

Po drugie: analiza swoistości rozumowania w etyce, także w tej postaci, w jakiej je przedstawiają toulminowcy, nie zdaje się zakładać jakiegś specjalnej logiki, *de facto* bowiem do przeprowadzenia tego rozumowania na wszystkich jego szczeblach w pełni zdają się wystarczać kanony dedukcji, indukcji i prawdopodobieństwa. A tyczy się to zarówno dróg wiodących do ustalenia ważności poszczególnych sądów moralnych, jak i do racjonalnego podejmowania decyzji moralnych czy też ponad-

¹¹ Por. D. P. Gauthier, *Practical Reasoning*, Oxford 1963.

moralnych. Po trzecie, znane nam dotychczas próby wprowadzenia logiki na teren moralności, czyli różne typy logiki deontycznej, nie zdradzają żadnych takich cech, które kazałyby je traktować jako coś więcej, niż swoiste odmiany logiki dedukcyjnej.

*Ocena schematu „rozumowania etycznego”
u toulminowców*

Czy więc dalsza dyskusja nad teorią „dobrych racji” u toulminowców jest celowa, skoro została podważona ich koncepcja „trzeciej logiki”? Oczywiście, że jest, ponieważ całkowicie bez szkody dla ich schematu rozumowania w etyce można tę koncepcję pominąć w dalszych — z konieczności znów nader skrótowych — rozważaniach nad tym schematem. A to jest jeszcze jednym argumentem, przemawiającym przeciwko utożsamianiu swoistości rozumowania moralnego z jakąś swoistą, *sui generis* „logiką”. O „logice” tu można mówić jedynie figuratywnie, przenośnie, faktycznie mamy tu bowiem sprawę z odrębną, swoistą dla etyki metodologią. I to jest właśnie owo „racjonalne ziarno”, które czyni teorię toulminowców atrakcyjną dla wielu i pozostaje po rozwianiu mitu o istnieniu „substancjalnej” czy „materialnej” logiki.

Obecnie musimy przejść do nader ważnej kwestii interpretacyjnej, a mianowicie, co właściwie robią toulminowcy, przedstawiając nam swe schematy rozumowania w etyce? Czy tylko usiłują opisać rzeczywisty proces tego rozumowania w potocznym dyskursie etycznym? Czy też nie ograniczają się jeno do deskrypcji, lecz stają na pozycjach metodologicznych, zalecając nam taki czy inny schemat rozumowania etycznego? A może — więcej — rekomendują nam, ukryty w deskrypcjach potocznego użytku języka moralnego i moralnego dyskursu określony system etyki normatywnej?

Odpowiedź na to pytanie jest bardzo istotna. Jeśli bowiem toulminowcy zajmują wyłącznie stanowisko deskrypcjonistyczne, to nader łatwo ich krytykować, wskazując, że ich analizy są pozbawione wszelkiego znaczenia metodologicznego i że poprzestawanie na tych analizach czyni z metaetyki właściwie tylko odgałęzienie językoznawstwa. Jakoż w tym kierunku idą zwykle krytycy, jak np. Blanshard¹², lecz idą, moim zdaniem, niesłusznie. Wprawdzie trudno nie znaleźć w pracach toulminowców deklaracji deskrypcjonistycznych, niemniej jednak trudno jest nie zauważyć sprzecznych z nimi oświadczeń i — co ważniejsze — licznych analiz, w żaden sposób nie dających się zredukować do deskrypcji użytku językowego.

¹² Por. B. Blanshard, *Reason and Goodness*, London 1961.

Już — zresztą problematyczne — odróżnienie *use* od *usage*, czyli użytku poprawnego od użytku potocznego, które umożliwia wprowadzenie korektur, dystynkcji i precyzacji tam, gdzie użytek potoczny grozi pomieszaniem, nieporozumieniami i błędami, łagodzi różnice między deskryptywizmem a właściwym klasycznemu neopozytywizmowi rekonstrukcjonizmem¹³. Otwiera ono również drogę do przejść od opisu językowego do mniej lub więcej arbitralnych czy też lepiej lub gorzej uzasadnionych decyzji lingwistycznych i selekcji pomiędzy zastanymi użytkami językowymi.

Dalej, wcale do rzadkości nie należą również takie oświadczenia, jak Baiera, że niepodobna rozstrzygać fundamentalnych zagadnień praktycznych poprzez analizę poprawności lub niepoprawności lingwistycznej. Nie tylko też Baier odcina się od tych, którzy „przysięgają” wierność użytkowi potocznemu, np. sprawę „walidacji” reguł moralnych sprowadzając do sprawy, czy te reguły są zgodne lub niezgodne z użytkowaniem potocznym. Dla Baiera problem tej walidacji jest problemem „rozumu”, racjonalnego uzasadnienia, które w ostatniej instancji wiąże się z właściwościami „natury ludzkiej”. Znów Aiken, jak wspomniałem, wprowadza na „szczeblu postetycznym” postulat uwzględniania „interesów” ludzkich. Pamiętamy też zapewne, że Toulmin w związku z analizą uzasadniania w etyce zajmuje się istotą i funkcją moralności. W ogóle w praktyce toulminowcy nie poprzestają na analizach lingwistycznych, lecz opierają swe tezy także na stwierdzeniach z zakresu psychologii, socjologii, antropologii i innych dyscyplin teoretycznych.

Nie przeszkadza im to wprawdzie, gdy wygodnie, odwoływać się jedynie do dociekań lingwistycznych, nie zmienia to wszakże faktu, iż ich działalność nie ogranicza się do tych dociekań, że nie redukuje się tylko do opisu użytku językowego. Nie ulega też wątpliwości dla każdego, kto wczyta się w prace toulminowców, że nie tylko opisują oni faktyczną, potocznie praktykowaną argumentację w etyce, lecz również odróżniają, ich zdaniem, poprawną od niepoprawnej i zalecają określone procedury uzasadniające. Nawet tak, zdawałoby się, zdecydowany deskrypcjonista, jak Aiken, żąda, aby decyzje moralne uzależniać od „rozumu”, to jest, aby poprzedzała je — nie przesądzająca rezultatu — deliberacja, której najistotniejszym rysem jest „bezstronna” postawa.

Mamy więc tu do czynienia nie z opisem, lecz z określonym postulatami. Jednakże najwyraźniej to się uwidacza u Taylora. Nie ulega bowiem wątpliwości, że jego pojęcie „racjonalnego wyboru” pomiędzy różnymi „sposobami życia” ma charakter postulatyczny a nie opisowy.

¹³ Terminy „deskryptywizm” i „rekonstrukcjonizm” zapożyczyłem z artykułu J. Kotarbińskiej *Spór o granicę stosowalności metod logicznych*, „Studia Filozoficzne” 1964, nr 2.

Więcej, wedle Taylora, rozumowanie moralne na wszystkich szczeblach jego schematu ma właśnie charakter normatywny, a nie deskryptywny. Kanony tego rozumowania wprawdzie mają „empiryczną bazę” w rzeczywistym dyskursie moralnym, ale są one, jak pisze, „normatywne”, one „ustalają normy poprawnego rozumowania; są drogowskazami (*guides*) dla ludzi, których powinni się trzymać w swym rozumowaniu”¹⁴. Albo inaczej, są to — wedle Taylora — kanony rozumowania, których wszyscy by przestrzegali, gdyby byli w pełni racjonalni. Właśnie zadaniem filozofów moralnych jest ujawniać te kanony, starać się ustalić, co czyni racje „dobrymi racjami” w argumentacji moralnej.

A więc toulminowcy zalecają, i to jawnie, określone sposoby rozumowania moralnego, moralnej argumentacji, której osnową jest poprawne określanie tego, co jest rzeczywiście „dobrą racją” na rzecz dowodzonego czy zwalczanego stanowiska. Taylor stara się wyraźnie odgraniczyć funkcje filozofa moralnego, czy też, jeśli ktoś woli, metaetyka od funkcji „sędziego moralnego”, to jest osoby, która rozstrzyga jakieś problemy moralne. Metaetyk ma za zadanie jedynie ujawnienie poprawnych procedur rozstrzygania problemów moralnych, natomiast „sędzia moralny” te procedury stosuje w procesie rozstrzygania tych problemów. Albo — jak to samo formułuje Baier — do filozofa moralnego należy sprawa właściwych odważników moralnych, nie jego wszakże jest dziełem czynność ważenia za ich pomocą.

Ale, jak mogliśmy to skonstatować z dotychczasowych prezentacji, Baier w praktyce sam również waży, a jego odważniki naprawdę są nie tyle kanonami właściwego w etyce rozumowania, ile zasadami określonego, właśnie tego a nie innego, opartego na „złotej regule” systemu moralnego.

Trudno też jest poważnie kwestionować, iż także Toulmin pod płaszczykiem „dobrej racji” przemycą pewną wersję utylitarystycznego systemu moralnego. Tyczy się zaś to też wielu innych toulminowców z takimi, być może, wyjątkami, jak Taylor. A kto wie, czy i Taylor nie zawdzięcza tego faktowi, że zajmuje się ogólną teorią wartości, a nie tylko teorią etyki. W tej sytuacji pytanie, czy toulminowcy nie propagują określonego systemu moralnego, przekształca się w pytanie, czy w ogóle metaetyka może być neutralna moralnie?.

Ostatecznie tedy dochodzę do wniosku, że rzetelna ocena teorii toulminowców musi przebiegać w trzech płaszczyznach. Rzeczą jej jest dać odpowiedź na pytanie o wartość ich opisu potocznej argumentacji moralnej oraz rekomendowanych przez nich procedur uzasadniających w etyce. A także i na pytanie, czy propagowana przez nich neutralność

¹⁴ P. W. Taylor, op. cit., s. 116.

etyczna metaetyki jest możliwa? Inna zaś już to sprawa, że bynajmniej nie przemawia na korzyść toulminowców ich chwiejność w ustalaniu tego, co właściwie robią, czy opisują, czy zalecają? Przejawem tej chwiejności jest także ta „empiryczna baza” metodologicznych zaleceń Taylora. Nie przemawia również na ich korzyść częste, a tak wygodne erystycznie, prześlizgiwanie się z torów deskrypcji na tory rekomendacji i niemniej częste, i niemniej wygodne przechodzenie od analiz filozoficznych i naukowych do analiz lingwistycznych i na odwrot. Lecz czas już zająć się choć najpobieżniejszą oceną teorii „dobrych racji” u toulminowców. Chcę jednak zaznaczyć, że przeprowadzone przed chwilą rozważania interpretacyjne w niemałej mierze były już częścią tej oceny.

Zacznijmy od opisowego aspektu teorii „dobrych racji” u toulminowców.

Czy ich opis przebiegu rozumowania w potocznym dyskursie etycznym jest adekwatny? Moim zdaniem, jeśli idzie o dwa pierwsze szczeble tego rozumowania „weryfikację” i „walidację”, to opis ten rzeczywiście wiernie odtwarza spotykany potocznie sposób rozumowania moralnego. Ale jest to adekwatny opis tylko pewnego szczególnego, choć dość upowszechnionego procesu argumentacji w etyce. Albowiem spotykamy i inne rodzaje argumentacji, np. model celowościowy lub też bezpośrednio odwoływanie się do orzeczeń sumienia, do poczucia oczywistości i tak podobnie. A więc opis toulminowców jest jednostronny, uwzględnia tylko jeden z rodzajów potocznie stosowanej argumentacji etycznej. Pomija zaś całkowicie argumentację nie przebiegającą po szczeblach od dołu do góry, w której „dobrymi racjami” są pewne stwierdzenia, analogiczne do stwierdzeń percepcji zmysłowych.

Nie odpowiada natomiast rzeczywistości sztywne odgraniczanie szczebla „weryfikacji” od szczebla „walidacji”. Często wszak, jak to wykazywali np. pewni krytycy Toulmina, ludzie uzasadniają szczegółowe sądy moralne wprost odwołując się do zasad, np. do propagowanej przez naszego autora zasady minimalizacji cierpień. „Dobrymi racjami” więc w tym wypadku były zdania o faktach, do których stosuje się „zasady etyczne”, a nie „normy moralne”. Jeśli zaś idzie o trzeci i czwarty szczebel rozumowania w etyce, to jest o „windykację” adopcji określonego systemu moralnego i o „racjonalny wybór” między różnymi „sposobami życia”, to bardzo wątpię, czy w ogóle spotyka się je w rozumowaniu potocznym. Co najwyżej „windykacja” występuje potocznie w argumentacji religijnej, na ogół jednak obu tymi szczeblami zajmują się tylko filozofowie i pokrewni im myśliciele. Że zaś przez nich „windykacja” i „racjonalny wybór” nie zawsze tak są pojmowane, jak to przedstawia Taylor, tego chyba nie potrzebuję dowodzić.

Notabene z potocznymi intuicjami zdaje się również mijać baierowski

przekład pytania: „jak powinienem postępować”, na pytanie: „jakie jest najlepsze postępowanie”? a znów tego drugiego pytania na trzecie: „za jakim postępowaniem przemawiają najlepsze racje?” A przekład ten odgrywa dużą rolę nie tylko w teorii „dobrych racji” Baiera, lecz też w tej lub innej postaci u Toulmina, w ogóle u toulminowców.

Przejdźmy obecnie do aspektu metodologicznego teorii „dobrych racji” u toulminowców. Lecz aby uprościć sobie sprawę, stwierdźmy, że, po pierwsze, przeprowadzona przez toulminowców deskrypcja potocznego dyskursu moralnego nie może uchodzić za dostateczną podstawę dla ich zaleceń metodologicznych. Jest to bowiem deskrypcja jednostronna, nie czyniąca zadość bogactwu różnych typów potocznej argumentacji moralnej, nie mówiąc już o argumentacjach filozoficznych. Po drugie, gdyby istotnie nawet adekwatna deskrypcja mogła służyć jako wystarczająca podstawa do metodologicznych rekomendacji, to toulminowcy musieliby obalić poparte autorytetem Russella oskarżenie ich przez Gellnera o szeroko rozumiany „błąd naturalistyczny”. Gellner mianowicie w *Words and Things*¹⁵ zarzuca im, że traktują faktyczne reguły języka, reguły *de facto* jako prawomocne reguły, reguły *de iure*. Wprawdzie, jak sądzę, Gellner nie ma racji, ale to m. in. dlatego, że toulminowcy bynajmniej nie ograniczają się do uzasadniania swych rekomendacji opisem potocznego dyskursu moralnego, usiłując je również oprzeć na metodologicznych rozważaniach.

A skoro sprawa tak się przedstawia, to wystarczy mi tu wskazać, że istnieje wiele innych jeszcze teorii uzasadniania w etyce, które z równym prawem, jak teoria toulminowców, mogą się ubiegać o uznanie metodologów.

Tym bardziej, że toulminowcy z niektórymi z nich w ogóle nie weszli w kontakt bojowy, krytyka zaś innych nie zawsze była gruntowna. Dla dokładności wymienię niektóre z tych teorii. A więc przede wszystkim teorie antykodeksualistyczne, zwalczające odwoływanie się do reguł zawartych w kodeksach moralnych. Dalej teorie lansujące w aksjologii model indukcyjny czy też indukcyjno-dedukcyjny, jak np. u nas intuicjonistyczna teoria Czeżowskiego¹⁶ lub za granicą empirycystyczna teoria C. J. Lewisa¹⁷. Wreszcie teorie operacjonistyczne oraz wzorujące się na modelu fizyki teoretycznej, jak np. rozwinięta ostatnio przez Hare'a w *Freedom and Reason*¹⁸; hipotezie odpowiada tu proponowana reguła moralna, dedukcyjnemu stwierdzeniu konsekwencji tej hipotezy dedukcyjne ustalenie konsekwencji generalizacji tej reguły dla deliberującej

¹⁵ Por. E. Gellner, *Words and Things*, London 1959.

¹⁶ Por. T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958.

¹⁷ Por. C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle 1946.

¹⁸ Por. R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford 1963.

osoby, odrzuceniu hipotezy, jeśli konsekwencje jej nie odpowiadają rzeczywistości — zanegowanie reguły, jeśli jej konsekwencje nie odpowiadają deliberującej osobie.

Dwie kwestie z pogranicza metodologii i etyki

Dwie są jeszcze sprawy, które chcę poruszyć już nie tylko w kontekście metodologii, choćby w najpobieżniejszy sposób. Po pierwsze, czy tezy Toulmina o funkcji moralności mogą stanowić metodologiczne uzasadnienie dla rekomendacji zasady minimalizacji cierpień jako ostatecznej instancji odwoławczej w sprawach dobra i zła moralnego? Marksista nie może nie spoglądać z sympatią na wprowadzenie przez Toulmina do rozważań metodologicznych problemu funkcji moralności. Nie znaczy to jednak, że może oszczędzić Toulminowi zarzutu, iż sam goły fakt pełnienia przez moralność tej czy innej funkcji nie jest jeszcze logicznie dostateczną podstawą do akceptacji tej funkcji jako arbitra moralności.

A staje się to jeszcze jaśniejsze, gdy uprzytomnić sobie marksistowską koncepcję funkcji moralności. Wszak wedle marksizmu, moralność w społeczeństwach antagonistycznych — abstrahując tu od norm elementarnych — pełni funkcję klasową, stoi na służbie kultywujących ją klas. A więc pozostaje do rozstrzygnięcia — którą z klasowych moralności należy uznać za ostateczny trybunał moralny? Nie ma bowiem jednej moralności w tych społeczeństwach. Pogląd Toulmina na funkcję moralności jest *implicite* oparty na błędnych założeniach o jedności społeczeństwa i świadomości moralnej oraz o spójności potocznego języka i dyskursu moralnego. Gdyby jednak ten pogląd był prawdziwy, to i tak z faktów nie ma bezpośredniej drogi do jakichkolwiek logicznych rekomendacji, obojętne, czy metodologicznych, czy moralnych. A u Toulmina trudne są one do rozróżnienia.

Drugą sprawą, której się dotknę, jest problem „rozumu” w etyce. U Baiera ten „rozum” naprawdę jest mądrością. „Mądrością” w tym sensie tego słowa, który implikuje określony system wartości, w tym i wartości moralnych. Ten „rozum” prowadzi go w sposób, zdaje się, dlań niedostrzegalny do etyki normatywnej ze sfery teorii etyki. A jak ma się rzecz z pojęciem „racjonalności” u Taylora? W każdym razie, jak już uprzednio zaznaczyłem, u niego granica między etyką normatywną a metaetyką jest także i w praktyce bez porównania lepiej zachowana niż u Baiera czy Toulmina. Taylor uczynił bardzo wiele, aby swe pojęcie „racjonalności” maksymalnie oczyścić od wszelkich elementów, przesądających z góry wynik deliberacji moralnej.

Wiele zabraloby mi czasu, gdybym pokusił się o jako tako uzasadnione rozstrzygnięcie sprawy, czy taylorowskie pojęcie „racjonalności” spełnia

oczekiwania autora. Poprzestane przeto na następujących ogólnikowych stwierdzeniach.

Primo: taylorowska koncepcja „racjonalności” wydaje mi się po prostu utopijna, fantastyczna, nie do zastosowania w praktyce, nawet jako ideał, którego nigdy całkowicie nie będziemy mogli osiągnąć. Jest bowiem dla mnie nad wyraz wątpliwe, czy w ogóle można — poważnie biorąc ten ideał — do niego rzeczywiście się zbliżyć. Gdzie znajdują się ludzie, którzy w godnym uwagi stopniu będą odpowiadać temu ideałowi? Ideał Taylora „w pełni racjonalnego rozumowania”, uwyrażniony w jego koncepcji „racjonalnego wyboru”, zdaje mi się dlatego raczej wodą na młyn sceptyków etycznych niż krzepiącą pomocą ludziom, skonfrontowanym z trudną sytuacją moralną.

Secundo: ten stan rzeczy wydaje mi się być konsekwencją faktu, iż Taylor konstruuje swe pojęcie „racjonalności” na podstawie decyzji metodologicznej uzasadnionej przez odwołanie się do — bardzo zresztą problematycznego — potocznego rozumienia słowa „racjonalny”. A w moim przekonaniu taką decyzję metodologiczną można właściwie uzasadnić jedynie odwołaniem się do wyników nauk o człowieku i społeczeństwie oraz odpowiednimi względami pragmatycznymi.

Tertio: czy rzeczywiście — jak twierdzi Taylor — jego idealny „sędzia moralny”, choćby był wychowany w najbardziej nieautorytatywnym i wolnościowym duchu, będzie zdolny do wyboru jakiegokolwiek, nawet nieracjonalnego, „sposobu życia”? Jeśli istotnie byłby do tego zdolny, to należałoby założyć, iż ludzie nie są kształtowani przez warunki społeczne swego życia. Lecz to nie jest prawdą i tego Taylor nie twierdzi. Jeśli zaś nie byłby do tego zdolny, to byłoby to jednym z dowodów, że koncepcja „racjonalności” u Taylora jest zupełnie nierealistyczna i nie może służyć dlatego jako punkt oparcia w rozumowaniu moralnym.

W tym miejscu przerwę jednak swe wywody, pozostawiając otwartą kwestię, czy jest możliwa neutralna moralnie metaetyka. Jest to bowiem zbyt zawile i skomplikowane zagadnienie, aby dało się pomieścić w obrębie mego referatu¹⁹. Pragnę tylko tu jeszcze stwierdzić, że gdyby nawet okazało się, że pojęcie „racjonalności” musi zawierać w sobie jakieś komponenty moralne, to i wtedy proponowane np. przez toulminowców schematy rozumowania moralnego nie straciłyby wartości. Wszak przejście przez wszystkie możliwe szczeble rozumowania moralnego uczyniłoby naszą decyzję w sprawie wyjściowego problemu moralnego tak dalece racjonalną, jak tylko na to pozwala natura przedmiotu etyki. Decyzja nasza byłaby wtedy przemyślana, świadoma, dojrzała, a nie impulsywna, ślepa, przedwczesna.

¹⁹ Omawiam je szeroko w zbiorze *W kręgu etyki marksistowskiej*, Warszawa 1966, w studium pt. *Marksizm a metaetyka*.

Na zakończenie

Na zakończenie pragnę stwierdzić, iż mimo swej krytycznej oceny teorii „dobrych racji” u toulminowców, uważam ją za poważny krok naprzód w kierunku dopracowania się lepszej teorii. Toulminowcy nie zagubili, moim zdaniem, rzeczywistych zdobyczy emotywizmu, umieli przejąć niejedno cenne od intuicjonistów i utorowali drogę ponownemu wstąpieniu w szranki metaetyczne, zdawałoby się, już ostatecznie zdyskredytowanemu naturalizmowi. Tyle, że ten naturalizm pojawił się obecnie w nowej postaci, wzbogacony o doświadczenia sporu o „dobre racje” toczonego dotąd głównie w obrębie „etyki lingwistycznej” i zdaje się ten spór obecnie wprowadzać na nowy etap rozwojowy. Właściwie to już nie jest naturalizm, lecz raczej „neonaturalizm”, a dobrymi jego przykładami są np. *Ethical Theory*²⁰ Brandta i *On the Knowledge of Good and Evil* Rice'a²¹. Ten to „neonaturalizm”, który już nie utożsamia etyki z jakąś z dyscyplin teoretycznych, a jednak głównie orientuje się na naukę i przekraczając bariery lingwistyczne, ograniczające horyzont toulminowców, zwraca jednak należną uwagę na język potoczny i właściwą aparaturę pojęciową, ma — w mym przeświadczeniu — największe szanse rozwojowe. Wydaje mi się on również najbardziej podatny na interpretację marksistowską. A warto dodać, że obecnie toulminowcy poczynają, zgodnie ze zgryźliwą przepowiednią Stevensona²², coraz bardziej ciążyć ku „neonaturalizmowi”. Nie dziw tedy, że Brandt pisząc o powstawaniu nowej, szóstej wedle niego, szkoły metaetycznej, zmierzającej do ustalenia właściwej dla etyki metody rozumowania, zalicza do niej przykładowo zarówno niektórych przedstawicieli tendencji „neonaturalistycznych”, jak i tendencji toulminowskich²³.

Марек Фрицганд

СПОР НА ТЕМУ „ХОРОШИХ АРГУМЕНТОВ” В ЭТИКЕ

Автор характеризует спор ведущийся в текущем 20-летию, особенно в среде лингвистических философов, на тему „хороших аргументов” в этике, затем представляет эмотивистскую точку зрения в этом споре. Анализируя эту точку зрения, приходит к убеждению, что нельзя ее придерживаться, даже если учесть введенные Эдвардсом корректуры.

²⁰ Por. R. B. Brandt, *Ethical Theory*, New Jersey 1959.

²¹ Por. P. B. Rice, *On the Knowledge of Good and Evil*, New York 1955.

²² Ch. L. Stevenson, *Facts and Values*, New Haven and London 1963.

²³ R. B. Brandt, op. cit.

Дальше автор представляет мнения на тему „хороших аргументов” в этике, провозглашаемые тем течением „аналитической моральной философии”, которое названо *good reasons approach*. Особенно занимается концепцией „эвалюативной инференции” и „третьей логики”, а также пропагандированной схемой рассуждения (*respective*) в моральной аргументации. Отвергая возражения Стивенсона, касающиеся „эвалюативной инференции” и „третьей логики”, однако автор признает, что критика Хейра права. Однако, автор не думает, чтобы отвержение концепции „эвалюативной инференции” и „третьей логики” привело также к отказу от схемы морального рассуждения, развиваемого течением *good reasons approach*.

В результате соответствующих анализ, автор приходит к выводу, что эта схема является не только попыткой описания обыкновенного морального дискурса, но также методологической рекомендацией, и сверх того, эта схема играет роль занавесы, при помощи которой большинство ее сторонников вводит свою собственную моральную систему.

Критическую оценку обсуждаемой схемы автор проводит в двух плоскостях: описательной и методологической. Оказывается, что описание не является в этом случае дескрипцией, соответствующей разносторонности и богатству описываемого состояния вещей; и методологические рекомендации не могут претендовать к роли монополистической точки зрения. Вопрос о том, вводят-ли представители *good reasons approach* собственную моральную систему, автор преобразует в вопрос: может-ли метаэтика быть нейтральной. В рамках настоящей статьи вопрос остается открытым.

Хотя автор не одобряет теории „хороших аргументов” в этике, разработанной сторонниками *good reasons approach*, считает он однако, что она является серьезным шагом вперед на пути к лучшей теории. Кончая, автор представляет мнение, что лучшую теорию можно будет, по всей вероятности, построить на основе неонатурализма, который по мнению автора наиболее подходит для марксистской интерпретации.

Marek Fritzhand

THE “GOOD REASONS” CONTROVERSY

After a characteristic of the controversy over “good reasons” in ethics that has been carried on over the past two decades, especially in the linguistic philosophers’ milieu, the author goes on to discuss the emotive approach represented in that controversy. After analysing that approach, the author gives expression to a view stating that even after Edwards’s amendments such an approach is untenable.

The author next reviews the opinions supported by the trend of “analytical moral philosophy” that came to be known as the “good reasons approach”. Particular attention is devoted to the “evaluative inference” and “third logic” concepts and the pattern of moral reasoning (respective moral argumentation) advocated. While rejecting the objections put to „evaluative inference” and to the „third logic” by Stevenson, the author nevertheless admits the aptness of the criticism made by Hare. It is not his opinion, however, that the rejection of the “evaluative inference” or “third logic” concepts should necessarily mean a consequent rejection of the pattern of moral argumentation evolved by the “good reasons approach”.

After due analysis the conclusion was reached showing the pattern in question to be not merely a proposed description of ordinary moral discourse, but also an

actual methodological recommendation, while being also the majority of cases at least, a sort of screen enabling its advocates to smuggle across their own moral system. In this way, the author's critical evaluation is effected along two lines: the descriptive, and the methodological. What it shows is that neither is the description adequate to do justice to the wealth and diversity of the state of affairs described, nor can the recommendations justly claim a monopolistic position. As to the question whether or not the "good reasons approach" representatives do smuggle across their own moral system, the author converts that problem into a question asking whether it is possible for metaethics to be morally neutral; however, owing to the limitations of an article such as this, the question is left open.

While not actually accepting the "good reasons" theory evolved by the "good reasons approach" advocates, the author nevertheless regards it as constituting a considerable step forward in the direction of finding a better theory. The article concludes with the idea that this better theory might probably be founded on the basis of neonaturalism, which, incidentally, the author considers to be best suited to Marxist interpretation.