

David Copp

Naturalizm moralny i trzy stopnie normatywności

Etyka 42, 51-83

2009

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.

David Copp
University of California, Davis

ETYKA 42, 2009

Naturalizm moralny i trzy stopnie normatywności¹

Artykuł poświęcony jest żywo dyskutowanym kwestiom we współczesnej metaetyce — normatywności moralności i możliwości jej naturalistycznego ujęcia. Autor stara się pokazać, iż normatywność w etyce można rozumieć co najmniej na trzy sposoby, które rozróżnia według kryterium opartego głównie na stopniu „rygoryzmu” moralności. Zarysowuje trzy stopnie normatywności, które określa jako: *generyczny*, *motywacyjny* i *autorytatywny*. Następnie podejmuje pytanie o to, jaki stopień normatywności jest właściwy moralności. W trzecim kroku bada możliwość naturalistycznego wyjaśnienia każdego ze stopni normatywności. Rezultat rozważań prowadzi autora do tezy, iż moralność jest normatywna tylko w najsłabszym, generycznym sensie; nawet jeśli naturalistyczne ujęcie silniejszych stopni normatywności jest niemożliwe, to okoliczność ta nie obala stanowiska naturalistycznego.

Czy fakt, że moralność jest normatywna, eliminuje naturalizm moralny? Chcę rozważyć to pytanie w sposób systematyczny, wyjaśniając, jak rozumiem centralną tezę naturalizmu moralnego, a następnie objaśniając ideę normatywności. Naczelna teza, którą chcę postawić, głosi, że problem związany z powyższym pytaniem jest dużo bardziej złożony, niż może się wydawać, a dzieje się tak głównie z powodu złożoności tego, co filozofowie mają na myśli, gdy mówią, że moralność jest „normatywna”. Złożoność ta ma kilka wymiarów, lecz ten, na który będę kładł szczególny nacisk, to to, że filozofowie nie zgadzają się w kwestii tego, co możemy nazwać „rygoryzmem” („*stringency*”) normatywności moralnej. Wyróżnię trzy „stopnie normatywności”. W odniesieniu do każdego z tych stopni zbadam akceptowalność idei, że moralność ma dany stopień normatywności, oraz szanse powodzenia jego naturalistycznego ujęcia. Moja konkluzja będzie miała charakter prowizoryczny, lecz jej wydźwięk będzie dla naturalizmu moralnego optymistyczny.

Naturalizm moralny utrzymuje, że w myśleniu o rzeczach jako moralnie słusznych lub niesłusznych, dobrych lub złych przypisujemy im własności moralne — własności takie, jak moralna słuszność i niesłuszność, dobro i zło. Naturalizm ten głosi, że

¹ Pierwodruk: D. Copp, *Moral Naturalism and Three Grades of Normativity*, [w:] *Normativity and Naturalism*, ed. P. Schaber, Frankfurt am Main–Lancaster, Ontos Verlag 2004, s. 7–45; przedruk w: D. Copp, *Morality in a Natural World*, New York, Cambridge UP 2007, s. 249–283. Przedruk za zgodą autora.

własności takie istnieją, i dodaje, że są one odmianą własności naturalnych — własności, które mają ten sam podstawowy status metafizyczny i epistemologiczny, co własności, które mogą mieć drzewa, żeby zrzucać liście, czy własność, którą może mieć papier, aby być banknotem o nominale dwudziestu dolarów australijskich. W dalszych rozważaniach będę miał na ten temat więcej do powiedzenia. Pytanie jest następujące: czy naturalizm moralny może zdać sprawę z normatywności moralności? Zasadniczo jest to pytanie, czy może wytłumaczyć fakt, że cechą charakterystyczną moralności jest to, że kieruje ona działaniem i wyborem. Myślenie i dyskurs moralny dotyczą tego, jak mamy działać, co mamy wybierać i jak mamy żyć; angażują nas w wartościowanie, nakazywanie (*prescribing*) i rekomendowanie. Mówiąc o tym zjawisku, posługuję się terminem „normatywny”².

Niestety, to, jaka dokładnie jest natura tego zjawiska, i to, jak możemy je wytłumaczyć, pozostaje i niejasne, i dyskusyjne. Antynaturaliści skłaniają się ku temu, by ujęcia naturalistyczne uznawać za nieadekwatne głównie, jak myślę, z tego powodu, że traktują je jako zbyt słabe, żeby mogły wytłumaczyć wagę moralności — szczególnie wagę racjonalnego podejmowania decyzji i działania. W niniejszym artykule staram się więc wskazać różne ujęcia tego, na czym może polegać normatywność moralności. Stanowią one wspomniane trzy „stopnie normatywności”; można by jednak pomyśleć, że stopnie te mogą dzielić się na podstopnie lub — że istnieją pewne dodatkowe stopnie normatywności. Można również nie zgadzać się co do tego, jak najlepiej rozumieć każdy ze stopni, które tu proponuję. Co najistotniejsze, nie ma zgody co do tego, czy moralność charakteryzuje się wszystkimi trzema stopniami normatywności. Żeby zatem pokazać, że naturalizm moralny nie może zdać sprawę z faktu, że moralność jest normatywna, trzeba by dookreślić, o który stopień chodzi, podać argumenty na rzecz tezy, że moralność nie ma danego stopnia normatywności, i następnie — przedstawić argumentację pokazującą, że naturalizm moralny go nie wyjaśnia.

Rozpaczam artykuł próbując uzasadnić pogląd, że naturalizm moralny nie może wytłumaczyć normatywności. Jednak, co oczywiste, nie możemy zrobić prawdziwego kroku naprzód, jeśli nie mamy jasnego pojęcia o tym, co rozumie się zarówno przez „naturalizm moralny”, jak i przez „normatywność”; tym więc zajmuję się w pierwszej kolejności. W drugiej części artykułu daję krótką eksplikację naturalizmu moralnego. W trzeciej części przedstawiam wstępne, przedteoretyczne wyjaśnienie trzech stopni normatywności, które nazywam normatywnością *generyczną* (*generic*), *motywacyjną* (*motivational*) i *autorytatywną* (*authoritative*). W pozostałej części artykułu rozważam dwie centralne kwestie dla każdego z tych stopni: czy moralność charakteryzuje się danym stopniem normatywności? I czy naturalizm może go wytłumaczyć? Myślę, że moralność charakteryzuje się normatywnością generyczną, która jest najsłabszym stopniem normatywności. Jeżeli mam rację, to nawet jeśli z jakiegoś powodu naturalistyczne ujęcia normatywności motywacyjnej

² Chcę uniknąć terminu „preskryptywny”, ponieważ nabrał on znaczenia technicznego za sprawą Hare’a, zob. R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, Oxford UP 1952.

lub autorytatywnej są niemożliwe, to nie byłby to argument przeciwko naturalizmowi. Mimo to jednak twierdząc, że można podać naturalistyczne wyjaśnienie wszystkich trzech stopni normatywności. W skrócie — moja konkluzja będzie dla naturalizmu optymistyczna. Na samym końcu staram się pokazać trudności, jakie napotyka argument z normatywności przeciw naturalizmowi.

1. Problem

Dlaczego można sądzić, że naturalizm nie wyjaśnia normatywności? Przez chwilę niech mi będzie wolno zignorować złożoność zagadnienia spowodowaną twierdzeniem, że istnieją różne stopnie normatywności.

Jeżeli naturalizm utrzymuje, że własności moralne są własnościami naturalnymi, to miejsce, od którego trzeba zacząć, wyznaczają argumenty próbujące pokazać, że żadne własności naturalne nie mogą być normatywne. Antynaturalista mógłby tutaj przywołać jedną z wersji argumentu otwartego pytania G.E. Moore'a³. Okazuje się, że jakiegokolwiek własności naturalnej byśmy nie rozważali, pozostanie pytaniem otwartym, czy fakt, że coś, co egzemplifikuje (*instantiates*) daną własność, zasługuje na to, by mieć jakiegokolwiek specjalne znaczenie dla naszych decyzji i wyborów. Może jednak się wydawać, że własności normatywne takie już są, że rzeczy, które je egzemplifikują, zasługują na to, żeby nadawać im specjalne znaczenie w podejmowaniu decyzji. Na przykład, niesłuszność rozważanego działania musi być wzięta pod uwagę w decydowaniu, co robić. Wydaje się, że wynika z tego, iż żadna własność naturalna nie jest normatywna. Z drugiej strony, antynaturalista mógłby sięgnąć po argument z dziwności J.L. Mackie'ego. Mackie twierdził, że własność z wbudowanym w nią „przymusem realizacji” („*to-be-doneness*”) byłaby dziwna i „całkowicie odmienna od czegokolwiek innego we wszechświecie”⁴. Ktoś mógłby potraktować to jako powód, by sądzić, że własności moralne, o ile takie własności istnieją, muszą być non-naturalne.

W odpowiedzi naturalista mógłby sprzeciwić się ujęciom normatywności, które *implicite* są zawarte w tego typu argumentach. Mógłby twierdzić, że właściwie pozostaje otwartym pytanie, czy w ogóle należy zwracać uwagę na względy moralne, wobec czego, jeśli własności moralne są normatywne, należałoby odrzucić kluczowe założenie argumentu Moore'a. Mógłby również twierdzić, że nie ma nic dziwnego w normatywności, jeśli tylko właściwie ją rozumieć. Mógłby przedstawić naturalistyczną analizę normatywności i wtedy argumentować, że tak rozumiana normatywność pozostaje w zgodzie z naturalizmem. Istnieją jednak jeszcze inne strategie, które mógłby wykorzystać naturalista. Są to strategie, które próbują wyjaśnić normatywność bez przedstawienia jej analizy lub strategie, które próbują

³ Moore chciał, aby argument otwartego pytania wykluczał tezę, że własność dobra jest „złożona”, zob. G. E. Moore, *Zasady etyki*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa, Wydawnictwo M. Arcta 1919, § 13, s. 14–16.

⁴ J. L. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin 1977, część I.

zachować normatywność moralności bez zakładania, że własności moralne są normatywne.

Naturalista mógłby na przykład twierdzić, że normatywność najlepiej rozpatrywać jako opartą na relacji między *myślami* moralnymi i naturą racjonalnego działania, innymi słowy — że racjonalni ludzie są odpowiednio motywowani przez swoje przekonania moralne. Mógłby również twierdzić, że tym, co jest normatywne, są *pojęcia* moralne, a nie własności, które są przez nie reprezentowane. Mógłby też sugerować, że normatywność jest własnością moralnych *czynności mowy*, a nie własności moralnych. Strategie te mogą wydawać się niesatysfakcjonujące. Powód tego jest taki, że może się wydawać, iż wypowiadając sąd moralny, odpowiadamy na coś normatywnego, co jest od nas niezależne — na coś, co jest przedmiotem naszego sądu. Może się więc wydawać, że bez założenia, że własności moralne są same w sobie normatywne, nie możemy właściwie tego wytłumaczyć. Niemniej jednak ważne jest, żeby uwzględnić możliwość tych innych strategii. Ekspresywiści oponenti naturalizmu moralnego przyjmują właśnie strategie tego typu⁵. Stosujący takie strategie, naturalista nie powinien być w większym kłopotcie niż jego przeciwnicy. Wróć jeszcze do tego zagadnienia.

Te odmienne strategie obrony naturalizmu składają się na pierwszy wymiar złożoności zagadnienia, na który musi być nakierowana argumentacja antynaturalistyczna. Wymiar ten współtworzą różne ujęcia tego, czym dokładnie jest to, co charakteryzujemy jako normatywność⁶. W dalszych rozważaniach, w celu uproszczenia sprawy, będę starał się zatrzeć dystynkcje obecne w tym wymiarze, mówiąc po prostu o normatywności „moralności” lub „sądów moralnych” — wyjąwszy sytuacje, kiedy będzie trzeba postępować z większą precyzją.

Na drugi wymiar złożoności zagadnienia składają się odmienne strategie, które naturalista mógłby przyjąć w celu pokazania, że normatywność jest zjawiskiem naturalnym. Załóżmy, że normatywność jest własnością drugiego rzędu, przysługującą własnościom moralnym. Istnieją tutaj zarówno strategie redukcyjne, jak i nieredukcyjne. Jedno ze znanych podejść redukcyjnych analizuje normatywność jako złożoną własność motywacyjną. Inne utożsamia normatywność ze złożoną własnością odnoszącą się do normy (*norm-relative*) lub z własnością odnoszącą się do standardu (*standard-relative*)⁷. Ujmując rzecz ogólnie, można powiedzieć, że strategia redukcyjna scharakteryzuje daną własność przez zastosowanie terminu lub deskrypcji, co do których była wcześniejsza zgoda, iż wyróżniają one własność

⁵ Zob. np. A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Cambridge, Massachusetts, Harvard UP 1990.

⁶ W opracowaniu tego wymiaru złożoności zagadnienia pomógł mi Jon Tresan.

⁷ Przykładem tego drugiego jest moje własne podejście „oparte na standardzie” („*standard-based*”). Zob. D. Copp *Morality, Normativity, and Society*, New York, Oxford UP 1995, część I. Przykład podejścia pierwszego typu stanowi ujęcie Michaela Smitha. Smith przeczy, że jego ujęcie jest redukcyjne, ale przeczy też, że analiza redukcyjna jest potrzebna do obrony naturalizmu. Zob. M. A. Smith, *The Moral Problem*, Oxford, Blackwell 1994, s. 161–164, s. 184–186.

naturalną — zapewne będącą własnością złożoną, której składowe są własnościami naturalnymi — i głosi, iż własność bycia normatywnym jest identyczna z tą własnością⁸. Nie-redukcyjna strategia przekonuje, że własność bycia normatywnym jest własnością naturalną, lecz stara się tego dokonać bez wysuwania redukcyjnego twierdzenia o identyczności⁹. Żeby pokazać, że naturalizm moralny nie może zdać sprawy z faktu — jeśli w ogóle jest to fakt — że własności moralne są normatywne, trzeba by pokazać, że żadna ze strategii naturalistycznych tego rodzaju nie może być skuteczna.

W dalszej części artykułu, zamiast próbować wprost odpowiedzieć na argumenty antynaturalistyczne, będę rozważał każdy z trzech poziomów normatywności i będę pytał, w jaki sposób naturalista może próbować wytłumaczyć ideę, że moralność ma dany stopień normatywności. Jeśli mam rację, to stanie się jasne, że argumenty antynaturalistyczne są nieskuteczne.

2. Naturalizm moralny

Naturalista moralny, tak jak używam tego terminu, jest moralnym realistą. Zgadza się on z pozostałymi realistami moralnymi — tymi, których nazywamy „non-naturalistami” — akceptując szereg twierdzeń. Po pierwsze, istnieją moralne własności i relacje, takie jak własności słuszności, niesłuszności, dobra, cnotliwości i im podobne¹⁰. Po drugie, chociaż własności moralne różnią się od własności pozamoralnych tym, że mimo wszystko są one własnościami właśnie moralnymi, a inne nimi nie są, to mają ten sam zasadniczy status metafizyczny, który ma każda inna własność — czymkolwiek status ten jest. Po trzecie, jedną z kluczowych ról semantycznych predykatów moralnych jest wyrażanie takich własności. Na przykład — w nazywaniu działania „słusznym” jedną z rzeczy, którą robimy, jest przypisywanie słuszności temu działaniu. Po czwarte, twierdzenie moralne wyraża przekonanie moralne, które przedstawia świat jako istniejący w określony sposób; to, co ono stwierdza, jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy wyrażone przekonanie jest prawdziwe. Zakładałoby to, przynajmniej w przypadku podstawowego przekonania moralnego, egzemplifikację (*instantiation*) własności moralnej¹¹. I wreszcie, po piątę, pewne

⁸ Ujęcie analizy filozoficznej, jako analizy własności złożonych, znajduje się w: J.C. King, *What is a Philosophical Analysis?* „Philosophical Studies” 90/1998, s. 155–179. Inne współczesne ujęcia analizy można znaleźć w: F. Jackson, *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, Oxford, Clarendon Press 1998 i A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, dz. cyt.

⁹ W sprawie omówienia naturalizmu nieredukcyjnego, zob. N. Sturgeon, *Ethical Naturalism*, [w:] *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. D. Copp, New York, Oxford UP 2005, s. 91–115.

¹⁰ W większości przypadków w dalszej części tekstu traktuję relację jako rodzaj „własności”.

¹¹ „Podstawowy” moralny sąd logiczny to taki sąd, że dla pewnej własności moralnej *M* pociąga on za sobą coś, co egzemplifikuje *M*. Przykładem jest sąd logiczny, że kara śmierci jest niesłuszna. Wśród niepodstawowych moralnych sądów logicznych istnieją sądy takie, jak *nic nie jest moralnie niesłuszne* lub *albo aborcja jest niesłuszna, albo 2 + 2 = 4*. Nazywamy przekonanie „podstawowym”

własności moralne są faktycznie egzemplifikowane. Na przykład, pewne działania są faktycznie słuszne, a inne są faktycznie niesłuszne.

Naturalista moralny różni się od innych realistów moralnych tym, że twierdzi, iż własności moralne są własnościami „naturalnymi”. Krótko mówiąc, naturalizm moralny jest poglądem, wedle którego własności moralne istnieją i są własnościami naturalnymi.

Dla naszych celów najistotniejszym pytaniem, pojawiającym się wraz z doktryną naturalisty, jest pytanie następujące: co rozumiemy w tym kontekście przez własność „naturalną”? Jest to kwestia dyskusyjna i z tego względu nie muszę się tutaj upierać przy jakiejś konkretnej koncepcji. We wstępie do niniejszych rozważań sugerowałem, że własności naturalne można traktować jako zwykłe „odmiany” własności o tym samym zasadniczym metafizycznym i epistemologicznym statusie, co własność drzewa polegająca na byciu liściastym lub własność bycia banknotem o nominale dwudziestu dolarów australijskich. Dla moich celów w tym artykule to intuicyjne rozumienie idei własności naturalnej jest wystarczające.

Nie mogę tu tego rozważać w szczegółach, lecz w innym miejscu zaproponowałem, by naturalistę moralnego pojmować jako tego, który utrzymuje, że własności moralne są własnościami empirycznymi¹². Idea tego, co empiryczne, jest problematyczna, lecz ujęcie to ma przynajmniej tę zaletę, że wyjaśnia naturalizm za pomocą pojęcia, które nie jest specyficzne tylko dla teorii moralnej. Każda adekwatna epistemologia musi zawierać ujęcie tego, co empiryczne, więc moja propozycja może korzystać z koncepcji, która jest szeroko stosowana i rozumiana, nawet jeśli budzi wątpliwości. Dookreślając moje ujęcie dodam, że chodzi tu przede wszystkim o to, iż jeśli własność jest naturalna, to dla uzasadnienia naszych przekonań o jej egzemplifikacji istotne znaczenie będzie miał dowód empiryczny. Rozwijając to dalej, proponuję uznać, że własność jest naturalna wtedy i tylko wtedy — odkładając na bok prawdy analityczne, jeśli takie istnieją — gdy każdy sąd logiczny o egzemplifikacji danej własności, którego treść może być poznana, może być poznana tylko empirycznie lub na podstawie empirycznej obserwacji i standardowych modeli wnioskowania indukcyjnego¹³.

To ujęcie zgadza się z podstawowymi wyobrażeniami Moore’a o naturalizmie etycznym. Moore pojmował naturalizm jako pogląd, że własność dobra jest własnością

przekonaniem moralnym tylko w przypadku, gdy treścią tego przekonania jest podstawowy moralny sąd logiczny.

¹² Rozwinąłem tę ideę bardziej szczegółowo w D. Copp, *Why Naturalism?*, „Ethical Theory and Moral Practice” 6/2003, s. 179–200. Krytykę tej koncepcji własności naturalnej i omówienie alternatyw, zob. N. Sturgeon, *Ethical Naturalism*, dz. cyt.

¹³ Nawet naturalista może chcieć przyznać, że pewna wiedza etyczna nie jest empiryczna. Na przykład wydaje się akceptowalne, że pojęcie morderstwa jest pojęciem bezprawnego (*wrongful*) zabijania, a jeśli tak, to możemy wiedzieć *a priori*, że morderstwo jest złe (*wrong*). Naturalizm etyczny jako taki w żadnym razie nie przeczy, że w etyce istnieją prawdy pojęciowe i że nasza znajomość którejkolwiek z tych prawd nie jest empiryczna.

naturalną¹⁴, lecz widział trudność w próbie wyjaśnienia idei własności naturalnej¹⁵. Moje ujęcie jest zbliżone do jego pierwszej charakterystyki naturalizmu w § 25 *Principia Ethica*, w którym pisał, że, zgodnie z naturalizmem, „(...) etyka jest nauką empiryczną i pozytywną: wszystkie jej wnioski można ustalić drogą obserwacji i indukcji”¹⁶. Byłoby oczywiście kontrowersyjne utrzymywać, że etyka jest nauką. Jednak idąc za sugestią Moore’a, naturalista mógłby zamiast tego powiedzieć, że etyka jest empiryczna pod tym względem, że każda konkretna wiedza etyczna jest empiryczna lub opiera się na „empirycznej obserwacji i indukcji”. Moje ujęcie jest w zgodzie z tą ideą.

Tak rozumiany naturalizm moralny nie wynika z naturalizmu metafizycznego, ponieważ naturalista metafizyczny mógłby przeczyć, że w ogóle istnieją jakiegokolwiek własności moralne, odrzucając tym samym naturalizm moralny. Naturalizm moralny nie jest również rodzajem fizykalizmu. Nie rozstrzyga się, czy istnieją własności naturalne, które są niefizykalne.

W większości przypadków będę po prostu przyjmował twierdzenie realistyczne, że istnieją własności moralne. Zasadniczą kwestię, którą chcę się zająć, jest to, czy normatywność moralności wyklucza w jakiś sposób pomysł, że własności te są naturalne.

3. Trzy stopnie normatywności

Podstawową ideą, jak twierdziłem, jest to, że moralność dotyczy tego, jak działać, co wybierać i jak żyć. Nakazuje ona, zaleca i wartościuje działania i wybory. Jest to jednak własność, którą moralność dzieli z etykietą, roztropnością, epistemologią, estetyką i sądami dotyczącymi indywidualnej, podmiotowo ugruntowanej racjonalności (*self-grounded rationality*). Formułując sąd, że czymś grubiańskim jest prowadzić głośną rozmowę podczas koncertu, wartościujemy takie rozmowy. Najwyraźniej istnieje wówczas pewien rodzaj generycznej normatywności podzielany przez te różne typy myślenia i dyskursu. Można jednak uważać, że myślenie moralne i dyskurs moralny są normatywne pod jeszcze jednym względem. Można bowiem sądzić, że jeśli racjonalna osoba akceptuje sąd moralny, to bierze go pod uwagę w decydowaniu, jak działać i wybierać. Jest to rodzaj normatywności *motywacyjnej*, która odróżnia moralność od etykiety i estetyki. Można jednak pomyśleć, że myślenie i dyskurs moralny są normatywne pod jeszcze innym względem. Można bowiem sądzić, że istnieją racje, by robić to, co jest moralnie wymagane, nawet wówczas,

¹⁴ G. E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt., § 26, s. 38–39.

¹⁵ Później przyznał, że jego próby wyjaśnienia idei własności naturalnej w *Principiach* były „beznadziejnie pogmatwane” (*Preface to the Second Edition*, [w:] G. E. Moore, *Principia Ethica*, ed. Th. Baldwin, Cambridge, Cambridge UP 1993, s. 13 — w przekładzie Znamierowskiego brakuje tej przedmowy, gdyż opierał się on na pierwszej edycji dzieła — przyp. tłum.). Przyznał również, że jedna z jego propozycji była „zupełnie bezmyślna i niedorzeczna”. Dodawał, że w *Principiach* nie przedstawił „żadnego dającego się utrzymać wyjaśnienia” tego, co miał na myśli, gdy mówił, że dobro nie jest własnością naturalną (Zob. G. E. Moore, *Reply to My Critics*, [w:] *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. P. A. Schilpp, 3rd edition, La Salle, Illinois, Open Court 1968, s. 581–582).

¹⁶ G. E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt., § 25, s. 38.

gdy nie jesteśmy tych racji świadomi. I można by uznać, że racjonalna osoba, która ów fakt rozumie, nie uznałaby za autentyczne pytania o to, czy być moralnym, albo przynajmniej pytania o to, czy w swoim namyśle nadawać względom moralnym należną im wagę. Moglibyśmy powiedzieć, że moralność ma wtedy normatywność *autorytatywną*. Kiedy filozofowie wspominają o „normatywności” myślenia i dyskursu moralnego, mogą mieć na myśli właściwie każdą z tych idei.

Można by się zastanawiać, w jaki sposób te tak zwane stopnie normatywności wiążą się z tradycyjnym Kantowskim rozróżnieniem na imperatywy hipotetyczne i kategoryczne. Odpowiedź byłaby taka, że istnieją różne koncepcje kategoryczności. Każdy ze stopni normatywności można by rozumieć jako propozycję wyjaśnienia, skąd pochodzi kategoryczna natura wymogów moralnych. Według jednego poglądu, pewnego rodzaju normatywność generyczna jest wystarczająca dla wymogu kategoryczności. Według innego poglądu, wymagania moralne są naprawdę kategoryczne wtedy i tylko wtedy, gdy mają normatywność autorytatywną¹⁷.

Niektórzy filozofowie mogliby chcieć wyjaśniać normatywność przez przywołanie idei racji. Podstawowym problemem tego podejścia jest jednak to, że twierdzenia o tym, do czego mamy rację do działania, same w sobie są normatywne; takie podejście nie ujmuje więc kwestii dostatecznie głęboko. Inny problem stanowi to, iż wydaje się, że istnieją racje różnych typów. Wydaje się mianowicie, że istnieją racje moralne, racje etykiety, racje epistemiczne i tak dalej. Co więcej, wydaje się też, że te różne typy racji charakteryzują się różnymi stopniami normatywności. Racje etykiety mogą być mniej rygorystycznie (*stringently*) normatywne niż racje moralne, a racje moralne mogą być mniej rygorystycznie normatywne niż racje racjonalnie przekonujące czy silnie autorytatywne — pod warunkiem, oczywiście, że same nie są silnie autorytatywne. Z tego powodu, zanim będziemy mogli wyjaśnić normatywność przez przywołanie idei racji, musimy zapytać, z jakim rodzajem racji mamy do czynienia i jaki jest jej stopień normatywności. W ten sposób kwestii stopni normatywności uniknąć się nie da.

Realistycznie moralnemu może się wydawać naturalne wyjaśnianie normatywności moralności przez supozycję, że własności moralne mają drugiego rzędu własność bycia normatywnymi oraz, jeśli istnieją różne stopnie normatywności, przez supozycję, że istnieją własności drugiego rzędu odpowiadające różnym stopniom normatywności. Jak jednak wspominałem wcześniej, realista nie musi przypisywać normatywności własnościom moralnym; istnieją tu alternatywy. Co więcej, na tym etapie dyskusji chciałbym podać tylko intuicyjne ujęcie stopni normatywności bez zakładania tezy realizmu moralnego. Dlatego, jak już mówiłem, przedstawię

¹⁷ Philippa Foot zauważyła, że na gruncie pewnego ujęcia kategoryczności wymogi etykiety kwalifikują się jako kategoryczne, lecz zwolennicy tezy, że cechą wyróżniającą moralność jest to, iż jest źródłem wymogów kategorycznych, uznałoby to ujęcie za zbyt słabe. Foot nie zgadzała się z tezą, że względy moralne „z konieczności dostarczają racji do działania każdemu człowiekowi”, i dlatego skłaniała się ku odrzuceniu tezy, iż moralność jest źródłem racji kategorycznych. Zob. Ph. Foot, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, [w:] Ph. Foot, *Virtues and Vices*, Berkeley, University of California Press 1978, s. 161.

stopnie normatywności jako przypuszczalne (*putative*) własności „moralności” lub „sądów moralnych”.

(1) Normatywność generyczna

Na początek porównajmy więc sąd, że kłamstwo i oszustwo są złe, z sądem, że kłamstwo i oszustwo są powszechne¹⁸. Między tymi sądami istnieje charakterystyczna różnica. Sąd pozamoralny po prostu opisuje aspekty ludzkiego zachowania, ale sąd moralny nie jest samym opisem. Jest zakazem kłamania. Co więcej, wartościuje lub zakazuje ze względu na to, co się w nim stwierdza. Znaczy to, że ma on te własności ze względu na swoją semantykę, znaczenie lub treść; a więc z istoty ma charakter nakazujący lub zakazujący. Uogólniając, wydaje się, że sądy moralne mają charakterystyczny, *esencjalny* semantyczny związek z decyzjami dotyczącymi działania lub wyboru, związek, do którego można się odnieść przez opisanie tych sądów jako „normatywnych”¹⁹. Nazwijmy tę własność sądów moralnych „normatywnością generyczną”²⁰. Jest to najniższy stopień normatywności.

Chociaż twierdzą, że sądy moralne są nie tylko „deskryptywne”, to dla moralnego realisty podstawowe sądy moralne wyrażają też sądy logiczne, które przypisują własności moralne pewnym rzeczom, i w tym właśnie sensie *opisują* te rzeczy. Według realisty, na przykład, przypisujemy zło (*wrongness*) torturom, gdy mówimy lub myślimy, że tortury są złe. W dodatku, jakkolwiek sądy te wartościują, polecają lub nakazują, to charakteryzują się one normatywnością (co najmniej) generyczną. Problemem dla realisty — niezależnie od tego, czy jest on naturalistą, czy nie — jest więc podać filozoficzne ujęcie normatywności generycznej sądów moralnych na podstawie założenia, że sądy takie wyrażają sądy logiczne i przypisują czemuś własności.

Różne sądy pozamoralne również są normatywne w sensie generycznym, włączając w to sądy dotyczące wykonania tego, do czego mamy racje roztropnościowe lub epistemiczne, by żyć przekonania, oraz sądy dotyczące tego, jakich działań wymaga od nas etykieta. Pomiędzy sądami moralnymi istnieją w dodatku oczywiste różnice. Poprawna teoria normatywności generycznej musi wyjaśnić te odmienne rodzaje generycznie normatywnych sądów, podobnie jak musi wyjaśnić sądy moralne, bez zacierania różnic między nimi.

(2) Normatywność motywacyjna

Można by pomyśleć, że myślenie i dyskurs moralny są normatywne w głębszym sensie niż, powiedzmy, myślenie i dyskurs dotyczące wymogów etykiety. Osoby, która myśli, że etykieta wymaga od niej zrobienia czegoś, nie można oskarżyć o żaden rodzaj

¹⁸ W tym i dwóch następujących paragrafach opieram się na: D. Copp, *Korsgaard on Rationality, Identity and the Grounds of Normativity*, [w:] *Rationality, Realism, Revision*, ed. J. Nida-Rümelin, Berlin–New York, Walter de Gruyter 1999, s. 572–581.

¹⁹ Nie traktuję tego jako definicji normatywności generycznej. W najlepszym razie jest to charakterystyka.

²⁰ Termin „normatywność generyczna” został zaproponowany przez Gene’a Witmera.

irracjonalności, nawet wtedy, gdy uważa ona etykietę za coś godnego pogardy i nawet gdy nie zwraca na nią uwagi, podejmując decyzje o tym, jak działać. Moralność jest pod tym względem inna. Wielu filozofów uważało, że jeśli *racjonalna* osoba myśli, iż podlega *moralnemu* wymogowi zrobienia czegoś, to będzie miała motyw, żeby to zrobić. Ujmując rzecz bardziej ogólnie i być może, bardziej ostrożnie: osoba, która jest racjonalna praktycznie, bierze odpowiednio pod uwagę swoje przekonania moralne, gdy decyduje, jak działać czy wybierać, i kiedy taka osoba jest przekonana, że, biorąc pod uwagę wszystkie okoliczności, podlega moralnemu wymogowi zrobienia czegoś, to ma motywację, żeby to zrobić²¹. Nazwijmy tę domniemaną własność sądów moralnych „normatywnością motywacyjną”.

Teza, że sądy moralne mają „normatywność motywacyjną”, jest blisko spokrewniona z mocniejszym poglądem — poglądem, który będę nazywał „internalizmem motywacyjnym”. Zgodnie z nim — pozostawiamy na boku racjonalność praktyczną — jest prawdą konieczną, że *każdy*, kto myśli, iż podlega moralnemu wymogowi zrobienia czegoś, będzie miał motywację, żeby to zrobić²². Istnieją jednak znane obiekcje w odniesieniu do internalizmu motywacyjnego. Okazuje się bowiem, że ludziom, którzy są w depresji, może brakować motywacji, żeby zrobić to, o czym wiedzą, że moralnie powinni to zrobić. Zdaje się też, że ludzie z nietypowymi przekonaniami drugiego rzędu na temat moralności mogą również nie mieć motywacji, żeby zrobić to, o czym wiedzą, że powinni zrobić. Na przykład, w *Sednie sprawy* Grahama Green’a, Scobie robi coś, o czym sądzi, że jest zakazane, po to, żeby zostać potępionym — wierząc jednocześnie, że przez to wyraża miłość Boga. Być może Scobie nadal ma pewną motywację, żeby nie robić zakazanej rzeczy, lecz nie jest jasne, że tak właśnie jest, i jest wręcz wątpliwe, że tak właśnie być musi. Żeby podać inny przykład, załóżmy, że ktoś myśli, iż wyroki boskie determinują to, czego wykonanie jest od nas moralnie wymagane, lecz — załóżmy dalej — ten ktoś buntuje się przeciw Bogu. Jest do pomyślenia, że mogłoby mu brakować motywacji, żeby zrobić to, o czym sądzi, że moralność tego wymaga.

Istnieje jeszcze jedna kwestia, która jest bardziej istotna dla naszych celów. Nie jest jasne, czy internalizm motywacyjny wiarygodnie ujmuje jakiś rodzaj normatywności. Rozważmy na przykład to, że ludzie mają motywację, żeby jeść rzeczy, które uważają za słodkie. Oczywiście, nie jest to prawda konieczna, a zakładamy, że internalizm motywacyjny ma być koniecznie prawdziwy. Możemy jednak skorygować tę asymetrię, zakładając, że dana osoba zalicza się do tych, które wierzą, że coś jest słodkie (*tweet*), wtedy i tylko wtedy, gdy wierzy, że jest ono słodkie (*sweet*), — i dodatkowo ma do pewnego stopnia motywację, żeby to zjeść. Jest prawdą konieczną, że osoba, która myśli, że coś jest słodkie, ma motywację, żeby to zjeść,

²¹ W sprawie takiego poglądu, zob. C. Korsgaard, *Scepticism about Practical Reason*, „The Journal of Philosophy” 83/1986, s. 5–25; również M. A. Smith, *The Moral Problem*, dz. cyt., s. 62.

²² Termin „internalizm” jest używany dla określenia wielu różnych stanowisk. Omawiana tu doktryna jest tą, którą Stephen Darwall nazwał „internalizmem sądów” („*judgement internalism*”). Zob. S. Darwall, *Impartial Reason*, Ithaca, Cornell UP 1983, s. 54–55.

lecz wątpię, czy ktokolwiek twierdziłby na tej podstawie, że sąd, iż coś jest słodkie, jest *normatywny*. Istnieje motywacyjny warunek szczerego użycia „słodkie”, który nie zachodzi w przypadku szczerego użycia „słodki”, lecz nie znaczy to, że obydwa te terminy wyrażają odmienne własności czy — że zdania pod innym względem identyczne, w których terminy te są użyte, zawierają odmienne sądy logiczne. Sąd logiczny wyrażony za pomocą asercji, że cukier jest „słodki”, jest takim samym sądem, jak ten wyrażony za pomocą asercji, że cukier jest „słodki”. Twierdzenie to oczywiście nie jest normatywne i wydaje mi się nie do przyjęcia, że naszą asercję należy traktować jako normatywną tylko z powodu specjalnego warunku motywacyjnej szczerości dla użycia wyrazu „słodki”. Skoro to, co zachodzi w tym fikcyjnym przypadku, ma odpowiednik w tym, co zachodzi w przypadku asercji moralnej — zakładając, że internalizm motywacyjny jest stanowiskiem poprawnym — to nie sądzę, żeby internalizm motywacyjny można było zaakceptować jako ujęcie jakiegoś rodzaju normatywności.

Ktoś zakłopotany sztucznością powyższego przykładu mógłby odrzec, że nie istnieje coś takiego, jak własność *słodkości*. Istnieje tylko słodkość i przygodny fakt, że mamy motywację, żeby jeść słodkie rzeczy. *Istnieje* jednakże własność, którą może mieć działanie, żeby było moralnie wymagane, i własność ta jest *koniecznie* taka, że osoba, która wierzy, iż podlega moralnemu wymogowi zrobienia czegoś, ma motywację, żeby to zrobić. Z odpowiedzią tą łączą się trudne kwestie. Być może własność wyrażona przez termin „moralnie wymagany” ma taki charakter, że jest tylko przygodnym faktem, iż ludzie mają motywację do zrobienia tego, co traktują jako mające tę własność — o ile nie zaliczają się oni do tych, którzy *pojmują* działanie jako moralnie wymagane tylko wtedy, gdy mają motywację, by je wykonać. To znaczy, być może podobieństwo między własnością wyrażoną przez „słodki” i tą wyrażoną przez „moralnie wymagany” jest bardzo duże, pomimo że tak się akurat zdarza, iż powszechnie stosowanym terminem na określenie własności wyrażonej przez „słodki” jest „słodki” i nie pociąga za sobą motywacji, natomiast termin „moralnie wymagany” jest powszechnie stosowany i, przynajmniej zgodnie z opinią internalistów motywacyjnych, pociąga za sobą motywację²³.

Przykład „słodkiego” pokazuje, jak myślę, dwie rzeczy. Po pierwsze, pokazuje, że internalizm motywacyjny pozostaje w zgodzie z naturalizmem. I po drugie, pokazuje, że internalizm motywacyjny nie stanowi akceptowalnego ujęcia normatywności jakiegoś rodzaju. *Normatywność* motywacyjna ma, bądź co bądź, istotnie odmienny charakter, jest to bowiem teza na temat wpływu (*impact*), jaki mogą wywierać przekonania moralne na motywacje osób praktycznie racjonalnych.

²³ Propozycja przedstawiona w tym paragrafie jest zbliżona do poglądu wypracowanego przez Jona Tresana. Tresan wyróżnia internalizm *de re* i internalizm *de dicto*. Pogląd proponowany w tym paragrafie, wyrażony w takiej terminologii, byłby internalistyczny *de dicto*. Zob. J. Tresan, *De Dicto Internalist Cognitivism*, „Noûs” 40(1)/2006, s. 143–165.

Z tego też powodu wydaje się, że uchwytuje ona normatywny aspekt przekonania moralnego, który wykracza poza samą normatywność generyczną²⁴.

(3) Normatywność autorytatywna

Może się wydawać, że idee normatywności generycznej i normatywności motywacyjnej są zbyt słabe, żeby objąć wszystko, co mamy na myśli, gdy myślimy o sądach moralnych jako normatywnych. Na przykład, nawet jeśli sądy moralne są generycznie i motywacyjnie normatywne w taki sposób, że racjonalny podmiot działający byłby motywowany przez swoje przekonania moralne, to mogłoby mimo wszystko być tak, że doświadczałby tej motywacji jako obcej i niepożądanego w sposób podobny do tego, jak można doświadczać głodu jako czegoś niepożądanego, gdy usiłujemy skoncentrować się na jakiejś ważnej sprawie. Byłoby to zgodne z normatywnością generyczną i motywacyjną naszych sądów. Skrótowo rzecz ujmując, z wielu powodów może się wydawać, iż w celu wyjaśnienia normatywności moralności trzeba przywołać coś jeszcze poza normatywnością generyczną i motywacyjną. Co mogliśmy przeoczyć?

Można by w tym miejscu zaproponować wiele pomysłów, a mówienie w taki sposób, jakby chodziło o jedną tylko kwestię — „normatywność autorytatywną” — jest nieco sztuczne. Wszystko, co mamy, to idea, że istnieje tutaj jakaś luka, miejsce, gdzie wydaje się, że czegoś brakuje. Może to być oczywiście pomyłka. Mogłoby się przecież okazać, że moralność nie ma kolejnej cechy, mogącej wypełnić tę lukę, którą w naszym mniemaniu wykryliśmy.

Niemniej jednak chodzi o to, że moralność ma dla nas obiektywny autorytet, autorytet, który nie wynika tylko z normatywności generycznej i którego nie da się zredukować do reakcji (*responses*) czy motywacji, które mogłyby charakteryzować racjonalną osobę ze względu na jej przekonania moralne. Chodzi o to, że powodem, dla którego racjonalna osoba mogłaby właściwie brać pod uwagę swoje przekonania moralne, jest to, że jej przekonania moralne dotyczą czegoś, co ma dla niej obiektywny autorytet. Czym może ono być? Wydaje się, że w literaturze przedmiotu istnieją dwie zasadnicze idee w odniesieniu do tej kwestii.

Po pierwsze, obiektywny autorytet ma wyjaśniać, *dłaczego* moralność cechuje się normatywnością *motywacyjną*. Ma wyjaśniać, *dłaczego* *racjonalni* ludzie zwracają

²⁴ Przypuśćmy, że zakładamy, iż daną osobę traktujemy jako przekonaną, że coś jest *szprotkie* (*schpree*) wtedy i tylko wtedy, gdy wierzy ona, że to coś jest słodkie i, dodatkowo — że jest do pewnego stopnia motywowana, żeby to zjeść, o ile jest racjonalna praktycznie. Czy w tym wypadku jest nie do przyjęcia, że sąd, iż coś jest szprotkie, jest normatywny w ten sam sposób (jak mówiłem w tekście głównym), w jaki nie do przyjęcia jest normatywność sądu, iż coś jest słodkie? Jeśli tak jest, to prawdopodobnie moja argumentacja idzie za daleko. Wydaje mi się jednak, że po przyjęciu moich założeń sąd, iż coś jest szprotkie, *byłby* normatywny. Przypuśćmy więc, że jestem kompetentny w używaniu „szprotkie” i twierdzę, że cukier jest szprotki. Wydaje się, że w tym wypadku wyraziłem przekonanie, że cukier jest słodki tak samo, jak wyraziłem przekonanie, że mam motywację, by jeść cukier — o ile jestem racjonalny praktycznie. Można wówczas przyjąć, że to, co stwierdziłem, jest normatywne, skoro odnosi się to do tego, co zrobić, jeśli jestem racjonalny praktycznie.

uwagę na wymogi moralności. Zwracają uwagę i są odpowiednio motywowani, ponieważ przynajmniej w tej mierze, w jakiej są w pełni racjonalni i myślą jasno, rozumieją, że moralność jest źródłem autorytatywnych racji — takich racji, które każda racjonalna osoba, o ile jest ich świadoma, wzięłaby pod uwagę tylko ze względu na bycie racjonalnym. Jak mówi Philippa Foot, chodzi o to, że rozważania moralne „w sposób konieczny dostarczają racji do działania każdemu człowiekowi” lub, jak powiada Stephen Darwall, są one źródłem racji „mających autentyczną deliberatywną wagę”²⁵. Nazwijmy to ujęcie „stanowiskiem racji autorytatywnych” („*authoritative reasons proposal*”).

Po drugie, obiektywny autorytet ma dawać odpowiedź na tradycyjne wyzwanie zawarte w pytaniu, *dłaczego być moralnym?* Jest on traktowany jak gwarancja definitywnej odpowiedzi na to wyzwanie²⁶. Można zakwestionować każdy domniemany wymóg lub ideał. Można na przykład zapytać: dlaczego przestrzegać etykiety? Możemy być może nawet zapytać, dlaczego być racjonalnym? Chodzi jednak o to, że jeżeli jakiś wymóg lub ideał charakteryzuje się normatywnością autorytatywną, to racjonalna i jasno myśląca osoba rozumie, że odpowiednie pytanie *dłaczego?* nie wchodzi w grę. To oznacza, że pytanie takie nie mogłoby się pojawić jako autentyczne pytanie praktyczne dla żadnej racjonalnej osoby, która myśli o nim w sposób jasny i która rozumie naturę wymogu lub ideału, który miałby mieć normatywność autorytatywną. Nazwijmy to ujęcie „stanowiskiem wykluczonego pytania” („*closed question proposal*”).

Te dwa stanowiska są odmiennie, można je jednak ze sobą pogodzić. Zgodnie ze stanowiskiem racji autorytatywnych, osoba, która jest racjonalna i myśli jasno, rozumiałaby, że moralność stanowi źródło autorytatywnych *racji*, racji tego typu, które każda racjonalna osoba, o ile byłaby ich świadoma, brałaby pod uwagę tylko ze względu na bycie racjonalnym. Jednakże zrozumienie, iż moralność stanowi źródło racji normatywnych, mogłoby nie powodować, że pytanie to byłoby dla niej wykluczone, ponieważ mogłaby ona sądzić, że istnieją pozamoralne źródła

²⁵ Foot odrzuca ideę, że względy moralne „w sposób konieczny dostarczają racji do działania dla każdego człowieka” i w ten sposób, w rezultacie przeczy, że moralność ma normatywność autorytatywną. Zob. Ph. Foot, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, dz. cyt., s. 161. Sądzi ona, że skoro względy moralne nie „dostarczają racji działania dla każdego człowieka”, to nawet gdybyśmy powiedzieli, że dostarczają one „racji moralnych” dla nas, to nie byłyby one wystarczająco treściwe, aby być racjami autentycznymi. (Zob. tamże, s. 168, przypis 8). Darwall, odwołując się do rozważań Foot, sugeruje, że względy moralne dostarczają nam racji „mających autentyczną deliberatywną wagę”. Zgadza się z nią, że tak zwane racje etykiety „nie muszą mieć gwarancji, że będą racjami bez ograniczeń”. Sugeruje, że to samo pozostałoby prawdą w odniesieniu do przekonań moralnych, jeśli moralność nie jest normatywna autorytatywnie. Zob. S. Darwall, *Reasons, Motives and the Demands of Morality: An Introduction*, [w:] *Moral Discourse and Practice*, eds. S. Darwall, A. Gibbard, P. Railton, New York 1997, s. 306.

²⁶ Darwall sugeruje, że kwestia, czy moralność jest normatywna, zawiera się w pytaniu „dłaczego być moralnym?” Zob. S. Darwall *Normativity*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig, London 2001, <http://www.rep.routledge.com/article/L135> (dostęp: 06.10.2004).

racji autorytatywnych i że racje takie mogą przewyższać racje pochodzące od moralności. Wydaje się więc, że stanowisko wykluczonego pytania jest mocniejsze od stanowiska racji autorytatywnych. Według stanowiska wykluczonego pytania, racjonalna osoba, która myśli jasno i która rozumie naturę moralności, rozumie tym samym coś, co dotyczy moralności i sprawia, że pytanie *dlaczego być moralnym?* nie może się dla tej osoby pojawić jako prawdziwy problem. Może się wydawać, że tym, co musi ona tutaj rozumieć, jest to, że żadne inne racje nie są ważniejsze od autorytatywnych racji, które wywodzą się z moralności²⁷.

Rozważmy mit o Gygesie, opowiedziany przez Platona w *Państwie* (359d–360b). Gyges jest pasterzem, który znajduje pierścień, magicznie powodujący niewidzialność, gdy się go obraca na własnym palcu. Używając pierścienia, Gyges uwodzi królową, zabija króla i przejmuje królestwo. Można właściwie powiedzieć, że ten sposób zachowania był moralnie nie do zaakceptowania. Przypuśćmy teraz, że Gyges z góry zostaje przekonany o niesłuszności swego planu uwiedzenia królowej. Mógłby zapytać siebie „dlaczego mam być moralny?” — zwłaszcza będąc świadomym, że spełnienie obowiązku oznaczałoby porzucenie życia wypełnionego władzą i miłością. Prosta odpowiedź: „ponieważ to jest twój obowiązek”, nic by nie dała, ponieważ Gyges już wie, co jest jego obowiązkiem, a z równowagi wyprowadza go myśl, że musi ten obowiązek wypełnić.

Rozważmy następnie, czy przywołanie któregoś z trzech stopni normatywności mogłoby pomóc Gygesowi w odpowiedzi na jego pytanie. Przywołanie samej normatywności generycznej nie spowodowałoby pojawienia się tego pytania. Gyges przypuszczalnie jest świadom, że *niesłuszność* jego planu ma jakiś związek z jego decyzją o tym, co robić, i powoduje to, że jest ona generycznie normatywna. To ciągle pozostawia go z pytaniem, *dlaczego* powinien unikać czynienia zła. Nie pomogłoby również powołanie się na normatywność motywacyjną. Jako osoba racjonalna, Gyges mógłby traktować siebie jako mającego motywację, by robić to, o czym wie, że jest jego obowiązkiem, lecz nadal mógłby zastanawiać się, *dlaczego* powinien spełnić swój obowiązek. Jeżeli jednak moralność ma obiektywny autorytet, to pojawia się kwestia, czy gdyby Gyges rozumiał naturę względów moralnych i gdyby był racjonalny i myślał jasno, to uświadomiłby sobie, że niesłuszność jego planu stanowi dla niego autorytatywną rację, żeby tego planu nie zrealizować. W dodatku, gdyby był racjonalny i myślał jasno oraz gdyby rozumiał naturę względów moralnych, to wydawałoby się, że pytanie, czy być moralnym, nie byłoby dla niego prawdziwym pytaniem.

Można by sądzić, że nawet pomimo powyższych argumentów Gyges mógłby nadal zadawać sobie pytanie: „czym dla mnie są te autorytatywne racje?” Nie musimy twierdzić, że normatywność autorytatywna moralności nie może uciszyć każdego rodzaju wątpliwości. Wątpliwości i teoretyczne łamigłówki mogłyby pojawiać się nadal,

²⁷ Skoro jednak mogą istnieć inne sposoby rozumienia tego stanowiska, nie chcę stawiać tezy, że racje moralne przewyższają inne racje w ramach samego stanowiska wykluczonego pytania.

włączając w to wątpliwości w odniesieniu do racji autorytatywnych. Chodzi jednak o to, że *racjonalna* osoba, która rozumie pojęcie obiektywnego autorytetu i *sądzi*, że wymagania czy ideały moralne mają obiektywny autorytet, nie może *sądzić*, że istnieje poważne pytanie praktyczne, czy być moralnym. Osoba taka mogłaby stawiać sobie różne pytania teoretyczne, lecz nie byłaby niepewna czy niezdecydowana co do tego, czy być moralną — pod warunkiem, że byłaby racjonalna i myślała jasno.

Na tym kończę wyjaśnienie trzech stopni normatywności. Wyróżniłem oczywiście dwa ujęcia normatywności autorytatywnej i można by równie dobrze wyróżnić jeszcze inne. Istnieje przeto powód, żeby *sądzić*, iż mogłoby być użyteczne wyróżnienie więcej niż trzech stopni normatywności. Tak właśnie zorganizuję dalsze rozważania.

4. Nowe spojrzenie na problem

Jeżeli *sądzimy*, że moralność rzeczywiście cechuje się tymi trzema stopniami normatywności, to następnym pytaniem, które winniśmy sobie zadać, mogłoby być: Czy *naturalista* moralny może je wyjaśnić lub wytłumaczyć? Naturalista mógłby jednak chcieć zaprzeczyć, że jeden lub więcej stopni normatywności jest naprawdę charakterystyczny dla moralności. Dla każdego z trzech stopni normatywności istnieje zatem para pytań: W jakim stopniu wiarygodna jest teza, że moralność jest w dany sposób normatywna? Oraz: Czy naturalista wyjaśnia ten typ normatywności?

Ażeby zatem argumentować przeciwko naturalizmowi na podstawie normatywności moralności, należałoby bronić dwóch kluczowych założeń. Pierwsze założenie dotyczyłoby tego, że moralność jest normatywna w ramach pewnego sposobu rozumienia tego, co ta teza oznacza. Drugie założenie dotyczyłoby tego, że naturalizm moralny nie może wytłumaczyć faktu, iż moralność jest normatywna przy tym właśnie jej rozumieniu. Obydwa założenia mogą być kontrowersyjne. Jeśli przyjmiemy, że „*X*-normatywność” odnosi się do jednego z trzech stopni normatywności lub do jakiejś innej własności, która jest kandydatką na dany typ normatywności, to naturalista mógłby się sprzeciwić, mówiąc, że moralność nie ma własności bycia *X*-normatywną. Mógłby też argumentować, że naturalizm może wyjaśnić *X*-normatywność. Jego przeciwnik może wówczas napotkać nieoczekiwane komplikacje.

Po pierwsze, żeby podważyć naturalizm moralny bez podważania realizmu moralnego, antynaturalista musi argumentować, że trudność w objaśnieniu *X*-normatywności może wywodzić się właśnie z idei naturalisty, że własności moralne są naturalne. W przeciwnym razie mogłoby się okazać, że to, do czego prowadzi argumentacja, pozbawia ważności realistyczną tezę, że istnieją własności moralne. Ponadto, i po drugie, skuteczny argument antynaturalisty musi eliminować strategie wymienione wcześniej, które starają się wyjaśnić normatywność bez traktowania jej jako własności, którą mają własności moralne. W przeciwnym razie naturalista mógłby potrafić wyjaśnić *X*-normatywność, korzystając z tych strategii.

Od tego miejsca począwszy, będę omawiał trzy stopnie normatywności, rozważając, po pierwsze, akceptowalność idei, że moralność cechuje się danym stopniem normatywności, i, po drugie, akceptowalność idei, że naturalizmu moralnego w jakiś sposób nie można uzgodnić z hipotezą, że moralność cechuje się tym stopniem normatywności. Najpierw jednak niezbędna jest krótka dygresja.

5. Ekspresywizm i ekspresywizm realistyczny

Może się wydawać, że pominąłem pewne dobrze znane i oczywiste ujęcie normatywności, podobnie jak pominąłem oczywisty argument przeciw realizmowi moralnemu. Wśród doktryn realistycznych występuje pogląd, często nazywany „deskryptywizmem”, że podstawową rolą semantyczną predykatów moralnych jest przypisywanie własności moralnych. Wielu myślicieli, od Charlesa Stevenso- na i R.M. Hare’a, po Simona Blackburna i Allana Gibbarda, podziela pogląd, że „deskryptywistyczne” ujęcia myślenia i dyskursu moralnego nie mogą wyjaśnić normatywności²⁸. Chodzi im o to, że myślenie moralne zakłada takiego czy innego rodzaju postawy skłaniające i że stanowiska deskryptywistyczne nie mogą w sposób satysfakcjonujący tego faktu wytłumaczyć. Gibbard twierdzi na przykład, że „ten specjalny element, który czyni normatywne myślenie i język normatywnymi”, jest taki, że „zakłada pewien rodzaj aprobaty (*endorsement*) — aprobaty, której żadna analiza deskryptywistyczna adekwatnie nie ujmuje”²⁹. Gdyby ta obiekcja była trafna, to w równym stopniu odcięłaby drogę argumentom wszystkich wersji realizmu moralnego — tak naturalistycznym, jak non-naturalistycznym.

Obiekcja ta jednak trafna nie jest. Rozważmy na przykład to, że mówiąc, iż przeklinanie jest charakterystyczne dla „wieśniaków”, prezentowalibyśmy postawę pogardy. Jest jednak jasne, że jedną z centralnych ról semantycznych terminu „wieśniak” jest, w przybliżeniu, przypisywanie własności bycia „członkiem”, być może niewykształconym lub „nieokrzesanym” członkiem, „białej wiejskiej klasy pracującej”³⁰. Przykład ten ilustruje, dlaczego możliwe jest zarówno to, że do wyrażania takich postaw jak aprobaty i dezaprobaty używamy terminów moralnych takich, jak „zły” i „dobry”, jaki i to, że centralną rolą semantyczną takich terminów jest przypisywanie własności moralnych. Ekspresywny akt mowy, możliwy dla tych terminów, nie podważa realistycznej tezy, że terminów tych używa się do przypisywania własności moralnych. Ekspresywiści są więc w błędzie, gdy myślą, że naturalizm moralny nie może wyjaśnić faktu — jeśli jest to fakt — że myślenie i dyskurs moralny zakładają posiadanie lub wyrażanie tego czy innego rodzaju

²⁸ C. Stevenson, *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, „Mind” 46/1937, s. 14–37; R. M. Hare, *The Language of Morals*, dz. cyt.; S. Blackburn, *Essays in Quasi-Realism*, New York, Oxford UP 1993; A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, dz. cyt.

²⁹ A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, dz. cyt., s. 33.

³⁰ Czasami się wydaje, że ekstensa tego terminu jest ograniczona do białych ludzi mieszkających na terenach wiejskich w północnej części Stanów Zjednoczonych. Opieram się na hasło „redneck” w *The American Heritage Dictionary of the English Language*, Boston, Houghton-Mifflin 1992³.

postaw skłaniających. Naturalista może powiedzieć, że dyskurs i myślenie moralne zakładają pewien typ aprobaty i że one również przypisują własności moralne. W innym miejscu szczegółowo wyjaśniłem, jak to ujęcie może wyglądać. Pogląd tego typu nazwałem „ekspresywizmem realistycznym”. Jest on realistyczny, bo przyjmuje, że istnieją własności moralne, i jest ekspresywistyczny, bo przyjmuje, że myślenie i dyskurs moralny zakładają „pewien rodzaj aprobaty”³¹.

Przykład terminu „wieśniak” sugeruje jednakże nieakceptowalność poglądu, że (w ujęciu Gibbarda) „ten specjalny element, który czyni normatywne myślenie i język normatywnymi”, jest taki, że „zakłada pewien rodzaj aprobaty”. „Wieśniak” nie jest terminem normatywnym i myślenie o wieśniakach nie jest normatywne. Wydaje mi się więc, że nawet jeśli myślenie moralne i język zakładają aprobatę i podobne postawy skłaniające, to nie można przyjąć, że to wystarcza, aby wyjaśnić ich normatywność. Wydaje się, że przedmiot myślenia i dyskursu moralnego jest normatywny. Oznacza to zapewne, że normatywność myślenia i dyskursu moralnego są następstwem jakiejś cechy własności moralnych, które przypisujemy rzeczom, gdy myślimy moralnie, a nie tylko wynikiem ekspresywnej mocy predykatów moralnych³². Nawet jeśli ekspresywizm realistyczny jest częścią całkowicie poprawnego naturalizmu, to nie wystarcza do wyjaśnienia go w całości³³.

Prowadzi to nas do centralnej kwestii, czyli tego, czy własności *naturalne* mogą być *normatywne*. Jest to teren, na którym toczy się główna debata między naturalizmem etycznym i non-naturalizmem. Mamy więc trzy stopnie normatywności do rozważenia.

6. Normatywność generyczna a normatywność motywacyjna

Z pewnością prawdą jest, że myśleniu i dyskursowi moralnemu przysługuje normatywność generyczna. Chodzi tutaj o to, że, przykładowo, twierdzenie, iż kłamstwo jest złe, ma charakter wartościujący lub nakazujący ze względu na to, co mówi, czy ze względu na swoją treść. Czyli, że, jak mówiłem wcześniej, sądy moralne charakteryzuje esencjalny związek z decyzjami o działaniu i wyborze. Jeśli porównamy sąd, że kłamstwo jest złe, z sądem, że kłamstwo jest powszechne, naturalista powie, że chodzi o różne własności, odpowiednio — o własność bycia złym i o własność bycia powszechnym. Wydaje się, że z perspektywy każdego realisty moralnego będzie to kluczowa różnica między treściami tych sądów (niezależnie od kwestii treści ekspresywnej). Oznacza to, że jeśli mamy wyjaśnić normatywność generyczną

³¹ Zob. D. Copp, *Realist-Expressivism: A Neglected Opinion for Moral Realism*, „Social Philosophy and Policy”, 18/2001, s 1–43.

³² Jonathan Dancy sądzi podobnie. Zob. J. Dancy *Non-Naturalism*, [w:] *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. D. Copp, New York, Oxford UP 2005, 122–145 (część 6).

³³ W *Realist-Expressivism: A Neglected Opinion for Moral Realism* (dz. cyt.) argumentuję, że ekspresywizm realistyczny może wyjaśnić, dlaczego internalizm motywacyjny jawi się jako stanowisko słuszne, nawet jeśli słuszne nie jest.

przez odniesienie do treści sądów moralnych, to wydaje się, że wyjaśnienie to musi odnosić się do normatywności właściwej własnościom moralnym.

Można by pomyśleć, że to wystarczy, żeby rozstrzygnąć kwestię na niekorzyść naturalizmu, skoro własności można wyobrażać sobie tak, jakby były one w rzeczach, bezwładnie — bez wewnętrznej zdolności wpływania na działanie lub wybór. Byłby to jednak błąd. Oczywiście, byłby to cios w realizm moralny w każdej postaci, naturalistycznej czy non-naturalistycznej. Lecz zarazem posunięcie to przesądzałoby sprawę z góry, ponieważ realizm moralny stanowi, ściśle rzecz biorąc, pogląd, że istnieją takie własności, jak zło, a żadna własność nie mogłaby wówczas być traktowana jako zło, gdyby nie wywierała wpływu na odpowiedniego typu działanie. Posunięcie to jest po prostu powtórzeniem poglądu pozwalającego stwierdzić, że zło i inne własności moralne muszą cechować się normatywnością generyczną. Jest jednak prawdą, że realista moralny nie może poprzestać wyłącznie na takim stwierdzeniu. Należy się nam wyjaśnienie tego, czym jest własność normatywności generycznej³⁴.

Takie właśnie wyjaśnienie zaproponowałem w innej pracy, w której rozwinąłem naturalistyczne ujęcie normatywności generycznej, zwane stanowiskiem opartym na standardzie (*standard-based*)³⁵. Ujęcie to głosi, że własność normatywna wiąże działanie lub przedmiot wyboru z normą lub standardem, mającymi odpowiedni status. Argumentowałem na przykład, że własność bycia grubiańskim, którą mogą mieć działania, lub własność bycia niedopuszczalnym z punktu widzenia (lokalnej) etykiety, wiąże działania z normami lub standardami znanymi i podzielanymi w lokalnej kulturze. Argumentowałem również, że zło moralne jest, z grubsza rzecz biorąc, własnością tego, co jest wykluczane przez jakiś system standardów i czego akceptacja w danym społeczeństwie w większym stopniu przyczyniałaby się do zaspokojenia jego potrzeb niż jakikolwiek inny taki system. Jeżeli teorię tę w odpowiedni sposób uogólnimy, to otrzymamy ujęcie pozostałych własności moralnych takich, jak własność bycia moralnie wymaganym, własność bycia wspieranym przez rację moralną i tak dalej. Z podejściem tym można się nie zgadzać, niemniej jednak jest to stanowisko naturalistyczne.

Normatywność motywacyjna jest bardziej kontrowersyjna. W innej pracy argumentowałem, że racjonalny podmiot może wierzyć, iż podlega moralnemu wymogowi zrobienia czegoś, a mimo to nie mieć motywacji, żeby to zrobić. W rzeczy samej, wydaje się, że pewne kontrprzykłady w odniesieniu do *internalizmu* motywacyjnego są również kontrprzykładami w odniesieniu do *normatywności*

³⁴ Zarzut ten — chociaż nie w tych słowach — sformułowałem w dwóch wcześniejszych artykułach na temat naturalizmu moralnego: D. Copp *Explanation and Justification in Ethics*, „Ethics” 100/1990, s. 237–258; D. Copp, *Moral Realism: Facts and Norms*, „Ethics” 101/1991, s. 610–624.

³⁵ Zob. D. Copp, *Morality, Normativity, and Society*, dz. cyt, szczególnie część 1 i część 11, s. 223–231. Zob. również krótką prezentację w: D. Copp, *Does Moral Theory Need the Concept of Society?*, „Analyse et Kritik” 19/1997, s. 189–212. Odpowiedź na niektóre zarzuty, zob. D. Copp, *Morality and Society — The True and The Nasty: Reply to Leist*, „Analyse et Kritik”, 20/1998, s. 30–45.

motywacyjnej. Depresja może pozbawić kogoś motywacji do zrobienia tego, co uważa za moralnie wymagane, i sędzę, że człowiek cierpiący na depresję nie musi być irracjonalny w jakimkolwiek zwykłym sensie tego słowa. Osoba w depresji mogłaby sądzić, że rozmyślanie o utraconej miłości jest dla niej w danym momencie istotniejsze niż drobiazgowo spełnianie tego, co jest od niej moralnie wymagane. Mogłaby więc nie mieć motywacji, żeby zrobić to, w co wierzy, że powinna zrobić. Nie musiałyby to być oznaką irracjonalności³⁶. Sędzę zatem, że jest wątpliwe, iż moralności właściwa jest normatywność motywacyjna³⁷.

Kiedy ktoś nie robi tego, o czym sądzi, że jest od niego moralnie wymagane, lecz nie ma *żadnej* motywacji, by to zrobić, to zapewne zasługuje na naganę. Sędzimy oczywiście, że w pewnych przypadkach możemy wybaczyć tej osobie niewypełnienie jej obowiązku, lecz nie sędzimy, że możemy jej wybaczyć *w ogóle* brak *jakiegokolwiek* motywacji do tego, by zrobiła to, o czym sądzi, że moralnie powinna zrobić. Jednak uznając powyższe za prawdę, prawdopodobnie nie myślimy, że osoba taka musi być irracjonalna, jak mogłoby to wynikać z tezy o normatywności motywacyjnej. Intuicyjnie rzecz biorąc, brak motywacji moralnej odbija się na jej charakterze, a nie na jej racjonalności. Oznacza to, że teza o normatywności motywacyjnej wydaje się kontrintuicyjna, a więc nie jest w ogóle czymś, co byśmy przypisali zwykłemu myśleniu o moralności.

Po tym wszystkim, co tu powiedzieliśmy, trzeba jednak podkreślić, iż naturalizm moralny może zgadzać się z tezą, że moralność charakteryzuje się normatywnością motywacyjną. Po pierwsze bowiem, można przyjąć, iż osoba racjonalna jest zdolna do działania na podstawie racji (*disposed to be moved by reasons*). Ujmując rzecz bardziej precyzyjnie, można przyjąć, że osoba racjonalna ma dyspozycję takiego rodzaju, że jeżeli uważa, iż ma rację, by coś zrobić, to miałaby też pewnego stopnia motywację, by przynajmniej w pewnych okolicznościach to zrobić. Być może nie miałaby takiej motywacji, gdyby sądziła, że istnieją silniejsze racje przeciw zrobieniu tej rzeczy niż za jej wykonaniem, lecz nie będąc świadomą racji przeciwnych, zapewne miałaby motywację, by tę rzecz zrobić. Naturalista może utrzymywać, że taka dyspozycja jest do pewnego stopnia konstytutywna dla racjonalnego działania. Po drugie, można przyjąć, że względy moralne są źródłem racji. W rzeczy samej, według mojego ujęcia normatywności generycznej, jeśli ktoś podlega moralnemu wymogowi zrobienia czegoś, to istnieje dlań moralna racja, by to zrobić. Naturalista może zatem utrzymywać, że osoba racjonalna ma taką dyspozycję, iż jeśli uważa siebie za podlegającą moralnemu wymogowi zrobienia czegoś oraz jeśli rozumie, co to za sobą pociąga, i myśli jasno, to do pewnego stopnia ma — przynajmniej

³⁶ Opieram się tu na argumentach przedstawionych w: D. Copp, *Belief, Reason, and Motivation: Michael Smith's 'The Moral Problem'*, „Ethics” 108/1997, s. 33–54.

³⁷ Jest możliwe, że ekspresywizm realistyczny może pomóc wyjaśnić, dlaczego normatywność motywacyjna może się wydawać prawdziwa w podobny sposób, jak pomaga on wyjaśnić, dlaczego internalizm motywacyjny może wydawać się prawdziwy.

w pewnych okolicznościach — motywację, by to coś zrobić. Stanowisko to zgadza się z naturalizmem, sądzę jednak, że jest błędne.

Zgadzam się oczywiście, że dla racjonalnego działania konstytutywna jest dyspozycja taka, iż jeśli ktoś uważa, że ma *autorytatywną* rację, by coś zrobić, to ma do pewnego stopnia motywację — przynajmniej w pewnych okolicznościach — żeby to zrobić. Wynika to z pojęcia racji autorytatywnej, skoro racje autorytatywne są, z założenia, racjami tego rodzaju, że racjonalna osoba reagowałaby na nie, gdyby była ich świadoma, właśnie dlatego, że jest racjonalna. Nic z tego, co tutaj powiedzieliśmy, nie jest niezgodne z naturalizmem moralnym. Sądzę jednak, że jest zbytnim uproszczeniem przypuszczać, że racjonalne osoby mają dyspozycję, by działać na podstawie racji *każdego* rodzaju. Istnieją racje różnego typu i nie wszystkie z nich są normatywne. Brak jakiegokolwiek skłonności do działania na podstawie racji etykiety nie stanowi uszczerbku na racjonalności. Co więcej, myślę, że racje moralne zwykle nie są racjami, które racjonalna osoba brałaby pod uwagę, gdyby była ich świadoma, właśnie dlatego, że jest racjonalna. To zaś, jak miemam, oznacza, że racje moralne nie są racjami autorytatywnymi.

Filozofowie, którzy uważają, że moralność cechuje się normatywnością motywacyjną, prawdopodobnie by się z tym nie zgodzili. Mogliby twierdzić, że racje moralne nie są racjami *autentycznymi*, jeśli nie należą do racji, które racjonalna osoba, gdyby była ich świadoma, brałaby pod uwagę właśnie dlatego, że jest racjonalna. Wprawdzie w stwierdzeniu tym uderza mnie ekscentryczne użycie słowa „autentyczny”, jednakże zasadniczą kwestią jest tutaj to, czy racje moralne są autentyczne w tym właśnie sensie. Twierdzę po prostu, że jest logicznie możliwe przyjęcie tezy, iż *istnieją* racje moralne, przy jednoczesnym odrzuceniu normatywności motywacyjnej³⁸.

Wydaje się zatem, że jeśli normatywność sprawia trudności naturalizmowi moralnemu, to tkwią one na trzecim stopniu normatywności, normatywności autorytatywnej. Z pewnością krytycy będą argumentować, że nakreślone wyżej naturalistyczne ujęcia normatywności generycznej i motywacyjnej są nieprzekonywające. Trudniej jednak byłoby pokazać, że *żadne* ujęcie naturalistyczne *nie może* być przekonujące. W dodatku krytycy musieliby obalić argumenty sceptyczne, takie jak przedstawiony wyżej argument przeciw tezie, że moralność charakteryzuje się normatywnością motywacyjną. Wydaje mi się, że dla krytyków naturalizmu lepszą strategią byłoby argumentować, że normatywność generyczna i motywacyjna są niewystarczające, by wyjaśnić szczególny autorytet moralności, i dopiero wówczas argumentować, że żadna teoria naturalistyczna nie może wyjaśnić normatywności autorytatywnej.

7. Normatywność autorytatywna

Istnieje szeroko podzielany intuicyjny pogląd, że normatywność generyczna i motywacyjna nie wystarczają do wyjaśnienia normatywności moralności. Jeśli mam

³⁸ Por. Ph. Foot, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, dz. cyt., zwłaszcza s. 160–162, przypis 8.

rację, to moralność na pewno nie ma normatywności motywacyjnej. Mogłoby się jednak wydawać, że przykłady, do których się odwoływałem — w których racjonalna osoba nie jest motywowana odpowiednio do jej przekonań moralnych — zgadzają się z leżącym u ich podstaw pojęciowym związkiem między przekonaniem moralnym a motywacją. Jest to związek, który zależy od i jest wyjaśniany przez normatywność autorytatywną moralności.

Są w związku z tym dwie możliwości. Zgodnie z pierwszą, rozważania moralne dają nam racje autorytatywne — racje tego rodzaju, że każda racjonalna osoba, gdyby była ich świadoma, brałaby je pod uwagę właśnie dlatego, że jest racjonalna. By ująć rzecz bardziej ogólnie, wymogi pewnego rodzaju *R* mają normatywność tylko w wypadku, gdy koniecznie istnieje autorytatywna racja, by działać zgodnie z *R*–wymogiem działania — racja, którą każda osoba racjonalna brałaby pod uwagę, gdyby była ich świadoma, właśnie dlatego, że jest racjonalna. Zgodnie z drugą możliwością, racjonalna osoba, która myślałaby jasno, rozumiałaby, że pytanie „dlaczego być moralnym?” nie wchodzi w grę. To zaś oznacza, że pytanie to nie byłoby dla niej rzeczywistym problemem, tj. pytaniem, które wskazywałoby na jakiegokolwiek niezdecydowanie w kwestii tego, czy być moralnym. Mówiąc bardziej ogólnie, wymogi rodzaju *R* są normatywne tylko w wypadku, gdy jest koniecznie tak, że żadna w pełni racjonalna osoba, która myśli jasno, nie może traktować pytania, czy działać zgodnie z wymogami *R*, jako poważnego pytania praktycznego.

Moje omówienie normatywności autorytatywnej będzie złożone. Po pierwsze, wskażę na trudność natury sceptycznej, że nie można przyjąć jako ujęć jakiegoś nadrzędnego stopnia normatywności ani stanowiska autorytatywnych racji, ani stanowiska wykluczonego pytania — przynajmniej w ich obecnej postaci. Zasadniczo ta sama wątpliwość dotyczy normatywności motywacyjnej. Po drugie, wykażę, że istnieją naturalistyczne strategie wyjaśniania normatywności autorytatywnej, przynajmniej w przypadku stanowiska racji autorytatywnych. Po trzecie, rozważę, bardzo krótko, zespół „Kantowskich” ujęć normatywności autorytatywnej, które posługują się strategią argumentacji, nazywaną przeze mnie „strategią pojmowania siebie” („*self-conception strategy*”). Wykorzystam poglądy Christine Korsgaard, żeby pokazać, w jaki sposób naturalista mógłby spróbować obrócić teorię pojmowania siebie na swoją korzyść. Po czwarte wreszcie, przyznam, że nie można zaakceptować tezy, iż moralność spełnia warunki proponowane zarówno przez stanowisko racji autorytatywnych, jak i stanowisko wykluczonego pytania. Wydaje się, że moralność nie ma normatywności autorytatywnej. Zaczynam od trudności natury sceptycznej.

1. Wątpliwości dotyczące znaczenia normatywności autorytatywnej i motywacyjnej
Idea racjonalnego działania jest kluczowa dla podejść, którym przypisałem normatywność motywacyjną i autorytatywną. Normatywność motywacyjną wyjaśnia się w kategoriach tego, co mogłoby motywować racjonalną osobę. Normatywność autorytatywną, według stanowiska racji autorytatywnych, wyjaśnia się w kategoriach

racji, które racjonalna osoba mogłaby brać pod uwagę w namyśle; według stanowiska wykluczonego pytania — wyjaśnia się ją w kategoriach kluczowego pytania, którego żadna racjonalna osoba nie mogłaby potraktować jako otwartego pytania praktycznego. Idea racjonalnego działania, która przywoływana jest w tych ujęciach, jest właściwie ideą podmiotu, który przestrzega norm racjonalności praktycznej, jak na przykład normy, która wymaga podjęcia środków do realizacji swych celów. Znaczy to, że normatywność motywacyjna i autorytatywna wiążą wszystko, co się nimi charakteryzuje, z normami racjonalności. Stąd, jeżeli moralność charakteryzuje się normatywnością motywacyjną lub normatywnością autorytatywną, to posiadanie przez nią tej własności polega na zaisciu odpowiedniej, określonej relacji między nią a normami racjonalności. To zaś oznacza, że dopóki normy racjonalności nie mają specjalnego normatywnego znaczenia, dopóty ani normatywności motywacyjnej, ani autorytatywnej nie można przekonująco potraktować jako specjalny czy nadrzędny stopień normatywności. Niech mi będzie wolno wyjaśnić to dokładniej.

Zacznijmy od stanowiska racji autorytatywnych, które wyjaśnia normatywność autorytatywną przez odwołanie się do tak zwanych racji autorytatywnych. W tym ujęciu racje takie stanowią po prostu pewien *rodzaj* racji obok innych rodzajów racji. Są one racjami, które każda *racjonalna* osoba, gdyby była ich świadoma, brałaby pod uwagę w rozważaniach praktycznych właśnie dzięki temu, że jest *racjonalna*. Racje moralne są racjami, które każda osoba *moralna*, gdyby była ich świadoma, brałaby pod uwagę właśnie dzięki temu, że jest *moralna*. Byłoby interesujące i zapewne ważne, gdyby racje moralne były racjami autorytatywnymi również w tym sensie. Jednak pod nieobecność argumentu za tym, że normy racjonalności mają jakiś specjalny rodzaj normatywnej doniosłości, wykazanie, że racje moralne są zarazem autorytatywne, nie oznaczałoby pokazania, że mają one jakiś specjalny czy nadrzędny stopień *normatywności*.

Można by protestować, że racje autorytatywne nie stanowią po prostu innego rodzaju racji. Są one racjami, które mają „autentyczną deliberatywną wagę”, której tak zwane racje moralne i inne racje–jakiegoś–rodzaju takie, jak racje etykiety, mieć nie muszą³⁹. Jest jednak niejasne, jak należy rozumieć ten protest — chyba że wykażemy, iż jeśli racje etykiety *nie* są racjami, które każda racjonalna osoba, gdyby była ich świadoma, brałaby pod uwagę właśnie dlatego, że jest racjonalna, to autorytatywne racje są koniecznie racjami, które każda racjonalna osoba, gdyby była ich świadoma, brałaby pod uwagę właśnie dlatego, że jest racjonalna. Możemy upierać się przy tym, żeby rezerwować termin „racja” dla racji autorytatywnych, lecz nie osiągnęlibyśmy przez to niczego istotnego.

Zauważmy, że jeśli istnieją jakiegokolwiek wymogi racjonalności, to rodzą one racje autorytatywne⁴⁰. Ponieważ, jeśli działanie jest racjonalnie wymagane, to każda osoba,

³⁹ Zob. S. Darwall, *Reasons, Motives and the Demands of Morality: An Introduction*, dz. cyt., s. 306.

⁴⁰ Zakładam, że wymogi racjonalności miałyby normatywność generyczną i normatywność motywacyjną. Byłyby normatywne motywacyjnie, ponieważ jest prawdą pojęciową, że każda racjonalna

która jest świadoma, że jest ono racjonalnie wymagane, wzięłaby ów fakt pod uwagę w namyśle praktycznym w takim stopniu, w jakim jest racjonalna, właśnie dlatego, że jest racjonalna. Ta uwaga pojęciowa pociąga za sobą to, że istnieje autorytatywna racja, żeby przestrzegać wymogów racjonalności. Analogiczną uwagę można by poczynić w odniesieniu do wymogów moralnych, ponieważ wymogi moralne są takie, że koniecznie każda osoba, która jest świadoma, że działanie jest moralnie wymagane, wzięłaby ten fakt pod uwagę w swoich rozważaniach praktycznych w takim stopniu, w jakim jest moralna, właśnie dlatego, że jest moralna. Ta uwaga o wymogach moralnych nie pokazuje, że mają one jakiś *specjalny* autorytet, a analogiczna uwaga w odniesieniu do wymogów racjonalności nie pokazuje, że właśnie *one* mają jakiś specjalny autorytet.

Uwaga, którą tu czynię, mogłaby być niejasna, gdybyśmy już wcześniej byli przekonani, być może na podstawie niezależnych racji, że wymogi racjonalności mają specjalne normatywne znaczenie. Jednak pod nieobecność argumentacji pokazującej, że normy racjonalności mają specjalne normatywne znaczenie, wydaje się, że fakt, iż wymogi racjonalności rodzą racje autorytatywne, nie pokazuje, że mają one jakiś szczególny status. Podobnie więc fakt — jeśli jest to fakt — że wymogi moralne rodzą racje autorytatywne, nie może pokazać, że mają one jakiś szczególny status. Pod nieobecność argumentu wykazującego, że normy racjonalności mają szczególną normatywną doniosłość, nie mielibyśmy też argumentu za tym, że moralność cieszy się szczególnym stopniem lub rodzajem normatywności. Wydaje się zatem, że w celu wsparcia stanowiska racji autorytatywnych jako koncepcji szczególnego czy nadrzędnego stopnia normatywności, musimy wykazać, że moralność ma szczególną doniosłość normatywną.

Przejdźmy teraz do stanowiska wykluczonego pytania, które wyjaśnia normatywność autorytatywną przez odwołanie się do pytania, którego żadna w pełni racjonalna i jasno myśląca osoba nie może traktować jako poważnego pytania praktycznego. Może się bowiem wydawać, że żadna racjonalna osoba, która myślałaby jasno, nie mogłaby potraktować jako poważnego pytania praktycznego tego, czy działać w zgodzie z wymogami racjonalności. Znowu jednak, na podstawie analogicznego rozumowania mogłoby się wydawać, że żadna w pełni moralna osoba nie mogłaby potraktować jako autentycznego pytania praktycznego tego, czy spełnić swój obowiązek moralny. Nie pokazywałoby to jednak, że wymogi moralne mają jakikolwiek specjalny status; odpowiednia uwaga dotycząca wymogów racjonalności z pewnością również nie mogłaby sama w sobie pokazać, że mają one jakiś specjalny status. A jeżeli nie mają — to wydaje się, że nawet jeśli stwierdzimy, iż żadna w pełni racjonalna i jasno myśląca osoba nie mogłaby uznać, że zachodzi praktyczna wątpliwość, czy działać zgodnie z wymogami moralności, to stwierdzenie takie nie mogłoby samo w sobie pokazać, że wymogi moralne mają

osoba, która wierzy, że podlega racjonalnemu wymogowi zrobienia czegoś, będzie mieć do pewnego stopnia motywację, by to zrobić.

specjalny status. Wydaje się zatem, że w celu wsparcia stanowiska wykluczonego pytania jako koncepcji szczególnego czy nadrzędnego stopnia normatywności, trzeba pokazać, że racjonalność ma specjalną doniosłość normatywną.

Powinno być teraz jasne, że analogiczny argument można skonstruować w odniesieniu do normatywności motywacyjnej. To znaczy, w celu wsparcia idei, że normatywność motywacyjna jest specjalnym czy nadrzędnym poziomem normatywności, musimy wykazać, że racjonalność ma specjalną doniosłość normatywną. W skrócie — trzy proponowane stopnie normatywności jedynie wiążą moralność lub własności moralne z wymaganiami lub normami racjonalności, a więc — o ile te ostatnie nie mają szczególnej doniosłości normatywnej — pokazanie, że moralność pozostaje w szczególnej do nich relacji, nie może być równoznaczne z pokazaniem, że moralność charakteryzuje się nadrzędnym poziomem czy stopniem normatywnego rygoryzmu (*stringency*).

Może oczywiście być tak, że wymogi racjonalności jednak *mają* szczególną doniosłość normatywną. W innym miejscu proponowałem ujęcie tego, co nazywam racjonalnością „ugruntowaną podmiotowo”. Argumentowałem tam, że wymogi racjonalności ugruntowanej podmiotowo, i związane z nią racje, zajmują (podatne na rewizję) centralne miejsce w rozważaniach autonomicznych podmiotów, jakiego nie muszą zajmować inne rodzaje wymogów oraz racji⁴¹. Nie jest jasne, czy znaczy to, że mają one szczególną doniosłość *normatywną*. Jeśli jednak tak, to okoliczność ta nie stanowi problemu dla naturalizmu, ponieważ — chociaż nie mogą wchodzić tu w szczegóły — można ją wyjaśnić w sposób dający się uzgodnić z naturalizmem⁴².

W innym miejscu argumentowałem również, że wymogi racjonalności ugruntowanej podmiotowo nie mają szczególnego statusu na poziomie normatywności generycznej⁴³. Wydaje się teraz, że jakakolwiek różnica na poziomie normatywności motywacyjnej lub normatywności autorytatywnej pomiędzy ich statusem a statusem wymogów moralności może nie mieć normatywnej doniosłości, skoro normatywność motywacyjną i normatywność autorytatywną definiuje się w kategoriach racjonalnego działania, które z kolei rozumiane jest w kategoriach norm racjonalności. Różnic tych nie możemy wykorzystać do wsparcia poglądu, iż wymogi racjonalności mają szczególną doniosłość normatywną, ponieważ te stopnie normatywności definiowane są w kategoriach racjonalnego działania, które samo *zakłada*, że normy racjonalności mają szczególną doniosłość. A więc idea, iż normatywność motywacyjna lub normatywność autorytatywna są wyróżnionymi

⁴¹ D. Copp, *The Normativity of Self-Grounded Reason*, „Social Philosophy and Policy” 22/2005.

⁴² Argumentacja z *The Normativity of Self-Grounded Reason* (dz. cyt.) jest całkowicie zgodna z naturalizmem. Inne ujęcie naturalistyczne można znaleźć w: D. C. Hubin, *The Groundless, Normativity of Instrumental Rationality*, „The Journal of Philosophy” 98/2001, s. 445–468.

⁴³ D. Copp, *The Ring of Gyges: Overridingness and the Unity of Reason*, „Social Philosophy and Policy”, Vol. 14/1997, s. 86–106.

stopniami normatywności, sama zakłada, że normy racjonalności mają szczególną doniosłość normatywną.

(2) *Naturalizm i normatywność autorytatywna*

Niech mi jednak wolno będzie odłożyć te trudności na bok. Chcę teraz wykazać, że istnieją naturalistyczne strategie wyjaśniania normatywności autorytatywnej, przynajmniej w odniesieniu do stanowiska racji autorytatywnych i być może również, jak zobaczymy w części (3), do stanowiska wykluczonego pytania.

Moje ujęcie racjonalności „ugruntowanej podmiotowo” jest w pełni naturalistyczne. Nie mogę wchodzić tu w szczegóły⁴⁴, lecz zasadniczo, bardzo ogólnie rzecz ujmując, chodzi o to, że racjonalność polega na skutecznym realizowaniu własnych wartości. Stawiam tezę, że racjonalnym działaniem kieruje standard, który nazywam standardem rozumu ugruntowanego podmiotowo, który zrywa nas do realizowania naszych wartości. Argumentuję, że standard ów jest odpowiednio autorytatywny dzięki temu, że podleganie mu wspiera czy egzemplifikuje kierowanie samym sobą. Dzieje się tak dlatego, że sądy na temat wymogów rozumu ugruntowanego podmiotowo mają normatywność generyczną. Jednak dla obecnych celów ważną kwestią jest to, że jeśli racjonalność polega na skutecznym realizowaniu własnych wartości, to racje ugruntowane podmiotowo są racjami, które racjonalna osoba brałaby pod uwagę w namyśle, gdyby była ich świadoma, właśnie dzięki temu, że jest racjonalna. Jeśli mam rację, to wynika z tego, że racje ugruntowane podmiotowo są *autorytatywne*, zgodnie z podaną wyżej definicją racji autorytatywnych. Jeśli mam rację, oznacza to, że naturalizm może stworzyć miejsce dla racji autorytatywnych.

Interesującym pytaniem, które pozostało, jest oczywiście to, czy racje *moralne* są autorytatywne. Mógłbym argumentować, że racjonalny podmiot nie musi uznawać jakichkolwiek wartości moralnych, i że — jeśli ich nie uznaje, to może nie mieć ugruntowanej podmiotowo racji, by robić to, do wykonania czego ma rację moralną. To znaczy, że racjonalna osoba nie brałaby koniecznie pod uwagę racji moralnych w rozważaniach praktycznych, jeśli byłaby ich świadoma, właśnie ze względu na to, że jest racjonalna. Racje moralne nie są racjami autorytatywnymi.

Z tym poglądem nie zgadza się Michael Smith. Rozwinął on teorię naturalistyczną, zgodnie z którą (w mojej terminologii) racje moralne są autorytatywne. Według Smitha ogólnie mówiąc chodzi o to, że moralna słuszność działania w warunkach *W* jest taką cechą, co do której chcielibyśmy, żeby działania ją miały w *W*, gdybyśmy byli w pełni racjonalni. Twierdzi on, że cecha ta jest naturalną cechą działań, przynajmniej w światach takich, jak nasz⁴⁵. Argumentacja na rzecz

⁴⁴ Zob. D. Copp, *The Normativity of Self-Founded Reason*, dz. cyt.

⁴⁵ Zob. M. A. Smith, *The Moral Problem*, dz. cyt., szczególnie części 5 i 6. W sprawie utożsamienia słuszności z naturalną cechą działań, zob. tamże, s. 184–186. W sprawie definicji naturalizmu, zob. tamże, s. 203, przypis 1 do części 2.

tego stanowiska opiera się na dwóch tezach. Po pierwsze, słuszność działania polega na tym, że jest ono wymagane przez racje, i po drugie — istnieje racja dla podmiotu, żeby coś zrobić tylko w przypadku, gdyby, z grubsza rzecz ujmując, był on w pełni racjonalny i sam (zgodnie z tym, jaki faktycznie jest) chciałby to zrobić. Smith prezentuje w szerokim sensie naturalistyczne ujęcie pełnej racjonalności w kategoriach spójności racjonalnych przekonań i pragnień danej osoby. Na tej podstawie argumentuje on, że być przekonanym, iż na kimś spoczywa moralny wymóg zrobienia czegoś, znaczy, w ogólnym zarysie, tyle, co być przekonanym, że gdyby czyjeś przekonania i pragnienia były w pełni spójne, to ten ktoś (zgodnie z tym, jaki faktycznie jest) chciałby to zrobić. Co więcej, jeżeli w pełni racjonalna osoba jest przekonana w odniesieniu do działania o tym, że mogłaby je podjąć w danej sytuacji, to musi tym samym mieć motywację, by to działanie wykonać. Racje moralne w ujęciu Smitha kwalifikują się przeto jako autorytatywne, ponieważ są racjami, które motywowałyby w pełni racjonalną osobę właśnie dlatego, że jest racjonalna. Gdzie indziej argumentowałem, że argument Smitha jest nieskuteczny⁴⁶, ważne jest natomiast to, że problem z podejściem Smitha *nie* wynika z tego, że jest ono *naturalistyczne*. Podejście to zawodzi z innych powodów.

(3) Strategie pojmowania siebie

Zespół „stanowisk Kantowskich” zgadza się ze Smithem w tym, że racje moralne traktuje się tam jako autorytatywne, a w celu pokazania, że takie są, odwołuje się do argumentacji, którą nazywam „strategią pojmowania siebie”. W strategii pojmowania siebie istnieje taki sposób postrzegania kogoś przez samego siebie, że racjonalna i jasno myśląca osoba *musi* pojmować siebie w ten właśnie sposób; jeśli zaś nie traktuje racji moralnych jako autorytatywnych, to nie może z zachowaniem *spójności* pojmować siebie w ten sposób. Można by powiedzieć na przykład, że osoba, która nie traktuje racji moralnych jako autorytatywnych, nie może rozpatrywać siebie jako *autonomicznej*; lub, że nie może postrzegać lub cenić siebie jako racjonalnie *refleksyjnego podmiotu*, działającego na podstawie racji; lub — że jest skazana na *solipsyzm praktyczny*; lub — że nie może spójnie oczekiwać od innych ludzi, że będą odpowiadać na racje, które im przedstawia; i tym podobne⁴⁷. W strategii pojmowania samego siebie racjonalni ludzie, którzy myślą jasno i spójnie, odpowiednio reagują na racje moralne. Ze względu na złożoność i różnorodność ujęć pojmowania samego siebie istnieje niewielka nadzieja na ich ogólną ocenę. Każde

⁴⁶ Zob. D. Copp, *Belief, Reason, and Motivation: Michael Smith's 'The Moral Problem'*, „Ethics” 108/1997, s. 33–54.

⁴⁷ Idee te tylko szkicuję i zwracam się z przeprosinami do: Kanta (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, przejrzał R. Ingarden, Warszawa, PWN 1984); Korsgaard (C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, ed. by O. O'Neill, Cambridge, Cambridge UP 1996); Nagela (T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Oxford, Clarendon Press 1970) i Darwalla (S. Darwall, *Morality and Practical Reason: A Kantian Approach*, [w:] *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. D. Copp, dz. cyt.).

trzeba ocenić z osobna. Koncepcje te stawiają dwie centralne tezy, z których każda wymaga obrony. Po pierwsze, podają pewien sposób rozumienia nas przez siebie samych taki, że racjonalni ludzie, którzy rozumieją moralność i myślą jasno, nie będą mogli — według tych koncepcji — rozumieć siebie samych w ten właśnie sposób, o ile nie przemawiają do nich względy moralne. Po drugie twierdzą one, że określony sposób rozumienia siebie przez nas samych jest nieopcjonalny w tym sensie, że żadna racjonalna osoba, która myślałaby jasno, nie mogłaby nie postrzegać siebie w ten właśnie sposób. To, że nie mogą nie przemawiać do nas racje moralne, o ile jesteśmy racjonalni i myślimy jasno, wynika z pierwszego twierdzenia właściwego dla stanowiska pojmowania samego siebie tylko wtedy, gdy nie możemy nie postrzegać siebie w odpowiedni sposób, pod warunkiem, że jesteśmy racjonalni i myślimy jasno.

Dla moich celów kluczową kwestią jest to, że stanowisko pojmowania samego siebie może zgadzać się z naturalizmem moralnym. Żeby to zilustrować, chcę przez chwilę przyjrzeć się stanowisku Christine Korsgaard. Chodzi mi głównie o to, że stanowiska pojmowania samego siebie nie można wykorzystać w argumentacji przeciw naturalizmowi moralnemu bez *pokazania*, że stanowisko to jest niezgodne z naturalizmem.

Korsgaard twierdzi, że centralnym pytaniem, które wymaga odpowiedzi, jest: „co *usprawiedliwia* roszczenia, które nakłada na nas moralność?” Nazywa je „pytaniem normatywnym”⁴⁸. Sugeruje, że niezależnie od tego, jaką własność mogłoby mieć działanie, ktoś może w sposób zrozumiały zapytać, dlaczego własność ta powinna go obchodzić lub — dlaczego powinien ją potraktować jako rację dla swojego działania. Wydaje się zatem, że nie możemy odpowiedzieć na pytanie normatywne, powołując się na własność działania, wobec czego Korsgaard argumentuje, że to, iż działanie jest moralnie wymagane, nie stanowi podstawy dla posiadania przez nie własności jakiegoś rodzaju⁴⁹. Zamiast tego — twierdzi — to, że działanie jest moralnie wymagane, polega — bardzo generalnie rzecz ujmując — na tym, iż działanie jest wymagane przez naszą „tożsamość” jako racjonalnie refleksyjnych podmiotów — przy czym tożsamość osoby to zbiór własności, które ta osoba w sobie ceni⁵⁰. Uważa ona, że refleksyjne działanie jest własnością, której nie możemy nie cenić, jeśli w ogóle mamy cenić cokolwiek. Zgodnie z tym sądzi, że wymogi naszej

⁴⁸ C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, dz. cyt., s. 9–10.

⁴⁹ Tamże, s. 33–35. Korsgaard odrzuca zatem stanowisko, które nazywa „substancjalnym realizmem”. Taki realista postuluje istnienie „wewnętrznie (*intrinsically*) normatywnych bytów” takich, że poprawne odpowiedzi na pytania moralne są poprawne, „ponieważ istnieją fakty lub prawdy moralne [zakładające te byty], o które chodzi w tych pytaniach”. Tamże, s. 34–35 (podkr. oryginalne). Mimo że Korsgaard odrzuca „substancjalny realizm”, to przyjmuje „realizm proceduralny”, który definiuje jako pogląd, „iż istnieją słuszne i niesłuszne sposoby udzielania odpowiedzi [na moralne pytania — dop. aut.]”. Tamże, s. 35. Dodaje, że „Substancjalny realizm jest oczywiście wersją realizmu proceduralnego”. Tamże, s. 37, przyp. 58.

⁵⁰ Tamże, s 101.

tożsamości, jako racjonalnie refleksyjnych podmiotów, nie podlegają normatywnemu pytaniu.

Normatywne pytanie Korsgaard jest bardzo zbliżone do tradycyjnego pytania „dlaczego być moralnym?” i, w rzeczy samej, wydaje się, że w pewnych miejscach Korsgaard to pytanie stawia⁵¹. Okazuje się, że według stanowiska Korsgaard pytanie „dlaczego być moralnym?” nie może pojawić się jako autentyczne pytanie praktyczne u w pełni racjonalnej osoby, która myślałaby jasno i rozumiałaby, co to znaczy, że działanie jest moralnie wymagane — pod warunkiem, że rozumiałaby także, iż musi cenić swoją naturę jako racjonalnie refleksyjny podmiot, jeśli ma cenić cokolwiek. Korsgaard uważa, że dla takiej osoby normatywne pytanie „co usprawiedliwia roszczenia, które nakłada na nas moralność?” nie pojawia się jako autentyczne zagadnienie praktyczne. Jeśli tak jest, to w tej mierze, w jakiej ta osoba jest w pełni racjonalna i myśli jasno, pytanie „dlaczego być moralnym?” również nie pojawia się jako autentyczne zagadnienie praktyczne.

Nie jestem co do tego przekonany. Myślę, że racjonalna osoba, która rozumiałaby stanowisko Korsgaard, mogłaby nadal pytać, dlaczego powinna być moralna, i pytanie to mogłoby być dla niej pytaniem praktycznym — pytaniem, które wskazuje na niezdecydowanie co do tego, czy być moralnym. Gyges ceni władzę i miłość, które posiada, jeśli przeprowadzi swoją intrygę, a to oznacza, że jeśli jest on w pełni racjonalny i myśli jasno, i zakładając, że teoria Korsgaard jest poprawna, to musi on cenić swoje refleksyjne działanie. Co więcej, jeśli analiza Korsgaard jest poprawna i jeśli Gyges rozumie moralność, to musi też rozumieć, że przeprowadzenie jego intrygi byłoby w konflikcie z tym, że ceni on własne refleksyjne działanie. Jednak ceni on również władzę i miłość oraz rozumie, że przeprowadzenie intrygi pomogłoby mu zdobyć władzę i miłość. Mógłby więc zapytać, „dlaczego miałbym nie przeprowadzić mojej intrygi? Dlaczego mam być moralny?” Wydaje mi się, że na podstawie wszystkiego tego, co pokazała Korsgaard, postawienie przez niego tych pytań nie wskazywałoby ani na to, że nie jest on w pełni racjonalny, ani na to, że nie rozumie moralności. Nie musi to również wskazywać na to, że nie ceni swojego refleksyjnego działania. Osoba, która ceni *A*, może racjonalnie zastanawiać się, czy zrobić coś, o czym wie, że popadałoby w konflikt z osiągnięciem lub utrzymaniem *A*, lecz zrobienie tego czegoś pozwoliłoby jej osiągnąć *jeszcze coś innego*, co ceni. Tego rodzaju rozterki zgodne są z cieniem *A* nadal⁵².

⁵¹ Tamże, s. 33.

⁵² Moja argumentacja tutaj opiera się na pewnej interpretacji idei, że działania mogą być *wymagane* przez naszą *tożsamość* jako racjonalnie refleksyjnych podmiotów. Przyпускаjąc, że oznacza to, iż działania mogą być wymagane przez nasze *cenienie* racjonalnego refleksyjnego działania. Proponuję uznać, że działanie jest wymagane przez nasze ceniecie czegoś tylko wtedy, gdy racjonalna i poinformowana o faktach osoba, która ceniłaby tę rzecz i która myślałaby jasno, nie mogłaby nie wykonać tego działania, założywszy, że nie wchodziłoby w grę nic innego z tego, co ceni. Ktoś mógłby odpowiedzieć, że ostatecznie zastrzeżenie z mojego ujęcia należy usunąć. Jeśli jednak mam rację, to usunięcie tego zastrzeżenia oznaczałoby w efekcie, że Gyges nie jest zobowiązany, za sprawą swego cenięcia

Bardziej istotną sprawą jest jednak to, że naturalista może zaakceptować pewną rekonstrukcję stanowiska Korsgaard. Przypuśćmy, iż Korsgaard ma rację mówiąc, że jeśli działanie jest wymagane od danej osoby, to niewykonanie go przez nią byłoby w konflikcie z jej ceniением siebie jako racjonalnie refleksyjnego podmiotu. Przypuśćmy, że ma również rację, że ktoś nie może uniknąć ceniения swojego racjonalnego refleksyjnego działania, chyba że przestanie cenić cokolwiek i tym samym przestanie być zdolny do postrzegania siebie jako podmiotu. Wszystko to określa złożoną własność, którą — jeśli Korsgaard ma rację — mają działania moralnie wymagane; jest to własność przysługująca działaniu wtedy i tylko wtedy, gdy, mówiąc z grubsza, (*K1*) niewykonanie go przez podmiot byłoby w konflikcie z jej ceniением siebie jako racjonalnie refleksyjnego podmiotu i (*K2*) podmiot musi cenić racjonalne refleksyjne działanie, jeśli ma cenić cokolwiek i postrzegać siebie jako podmiot. Nazwijmy tę własność „własnością Korsgaard”. Twierdzę, że można ją uważać za własność naturalną.

W jaki sposób własność Korsgaard mogłaby być własnością naturalną? Sugerowałem wcześniej, że własność jest naturalna wtedy, gdy, ujmując rzecz z grubsza i pomijając prawdy analityczne, każdy sąd logiczny na temat egzemplifikacji tej własności, którego treść może być poznana, może być poznana tylko empirycznie. Rozważmy więc sądy logiczne, że działanie ma własność Korsgaard. Każdy taki sąd jest równoważny koniunkcji „sądu logicznego *K1*”, że działanie ma własność *K1*, oraz „sądu logicznego *K2*”, że działanie ma własność *K2*. Możemy zatem podzielić nasz problem na dwa. Zacznijmy od *K2*. Naturalista, którego kusi stanowisko Korsgaard, przypuszczalnie musi argumentować, że jest prawdą pojęciową, że każdy podmiot musi cenić racjonalne refleksyjne działanie, jeśli ma cenić cokolwiek i postrzegać siebie jako podmiot. Lecz jeśli jest to prawda pojęciowa, to jest również prawdą pojęciową to, że każde działanie ma własność *K2*. (Analogicznie, jeśli jest prawdą pojęciową, że morderstwo jest złem, to jest również prawdą pojęciową, że każde działanie ma własność bycia takim, że morderstwo jest złem). Jeśli jednak jest prawdą pojęciową, że każde działanie ma własność *K2*, to możemy pominąć odpowiednie sądy logiczne *K2* jako analityczne. Wróćmy teraz do *K1*. Naturalista, którego pociąga stanowisko Korsgaard, przypuszczalnie musi argumentować, że dla pewnych typów działań jest kwestią pojęciową, a dla innych typów działań — jest kwestią empiryczną to, że działania tego typu mają własność *K1* — własność bycia takim, że niewykonanie działania tego typu przez podmiot popadałoby w konflikt z jego ceniением siebie jako racjonalnie refleksyjnego podmiotu. Być może, na przykład, jest kwestią pojęciową, że działania, które są słuszne, mają własność *K1*, i być może jest kwestią empiryczną, że przekazywanie pieniędzy na

racjonalnego refleksyjnego działania, żeby zaniechać swego planu. Stoi bowiem przed konfliktem wartości. Może wybierać dążenie do władzy i miłości i nadal cenić racjonalne refleksyjne działanie. Zob. D. Copp, *Korsgaard on Rationality, Identity and the Grounds of Normativity*, [w:] *Rationality, Realism, Revision*, dz. cyt., s. 572–581.

cele charytatywne ma własność *K1*. Jeżeli naturalista może znaleźć przykład dla tego rodzaju sądów na temat własności *K1* i *K2*, to może również znaleźć przykład potwierdzający, że słuszność w ujęciu Korsgaard jest własnością naturalną. W skrócie można powiedzieć, że jeśli Korsgaard ma rację, to dane działanie jest słuszne tylko wtedy, gdy odpowiednie sądy logiczne *K1* i *K2* są prawdziwe. Jeśli naturalista może argumentować, że takie sądy są albo empiryczne, albo pojęciowe, to może przyjąć stanowisko Korsgaard.

(4) *O tym, że moralność jest pozbawiona normatywności autorytatywnej*

Jak już wskazywałem, nie wierzę, by racje moralne były autorytatywne w sposób, który kładzie kres wszystkim wątpliwościom, czy być moralnym. Powiedziałem już, że może się здаwać, iż racjonalna osoba mogłaby nie pytać, czy żyć w zgodzie z wymogami moralności. Tak jednak nie jest i pouczające będzie dowiedzieć się, dlaczego. Rozważmy ponownie mit o Gygesie. Załóżmy, że Gyges myśli, iż ze względu na swoje wartości powinien *racjonalnie* zrealizować swój plan przejęcia królestwa, a jednocześnie — *moralnie* powinien ten plan porzucić. Wyobrażaliśmy go sobie jako zadającego pytanie „dlaczego mam być moralny?” i postawienie sobie tego pytania wydaje się w jego przypadku zrozumiałe, ponieważ spełnienie obowiązku oznaczałoby porzucenie marzeń o władzy i miłości. Ale możemy też wyobrazić go sobie jako pytającego, „dlaczego mam być racjonalny?” i to również wydaje się w jego przypadku zrozumiałym pytaniem, skoro zrealizowanie powziętego planu doprowadziłoby go do morderstwa, a więc oznaczałoby pogwałcenie jego moralnej powinności. Byłoby błędem przypuszczać, że jeśli jest on racjonalny i myśli jasno, to zdecyduje się na realizację swojego planu, założywszy, że rozumie, iż racjonalnie powinien wykonać swój plan. Mógłby dobrze rozumieć, że jego racje przemawiające za wykonaniem planu mają „autentyczną deliberatywną wagę”, taką, że weźmie je pod uwagę przy założeniu, że jest racjonalny. Jednak jego pytanie dotyczy tego, czy nadal być racjonalnym. Wydaje mi się, że mógłby podjąć decyzję, żeby racjonalnym nie być. A jeśli Gyges może uznać, że, pytanie, czy być racjonalnym, jest autentycznym pytaniem praktycznym — nie popadając w konflikt z tym, że faktycznie jest racjonalny i myśli jasno — to z pewnością może uznać, że pytanie, czy być moralnym, jest autentycznym pytaniem praktycznym — bez popadania w konflikt z tym, że jest racjonalny i myśli jasno⁵³.

⁵³ Rozważmy przypadek ekstremalny: przypuśćmy, że jakiś geniusz zła grozi, że zniszczy Ziemię, jeśli nie zażyjesz tabletki, która spowoduje, że już nigdy więcej nie będziesz racjonalny. Nawet jeśli jesteś racjonalny, mógłbyś zdecydować, żeby zażyć tę tabletkę. Thomas Schelling powiedział, że w obliczu zagrożenia nie jest „zawsze korzystne, być racjonalnym”. T. C. Schelling, *The Strategy of Conflict*, Oxford, Harvard UP 1960, s. 18–19. Równie dobrze możemy wyobrazić sobie sytuację, w której geniusz zła grozi zniszczeniem Ziemi, jeśli nie zażyjesz tabletki, która spowoduje, że już nigdy więcej nie będziesz moralny. Nawet jeśli jesteś moralny i racjonalny, mógłbyś zażyć tę tabletkę.

W rzeczy samej, sędzę, że naturalista może odrzucić zarówno stanowisko racji autorytatywnych, jak i stanowisko wykluczonego pytania, ponieważ uważam, że błędem jest przypuszczać, iż moralność cechuje się normatywnością autorytatywną w obu tych ujęciach⁵⁴. Według mnie, jak sugerowałem wyżej, racje moralne nie są racjami tego rodzaju, że każda racjonalna osoba, gdyby była ich świadoma, brałaby je pod uwagę w namyśle tylko dlatego, że jest racjonalna. Argumentowałem w ten sposób w innych miejscach⁵⁵. Co więcej, na pytanie „dlaczego być moralnym?” nie ma definitywnej odpowiedzi — odpowiedzi takiego rodzaju, o jaki chodzi wyznawcom normatywności autorytatywnej. Istnieją oczywiście odpowiedzi, których można udzielić różnym jednostkom w ich określonych, konkretnych sytuacjach. Istnieje też bardzo ogólna odpowiedź na to pytanie. Według mnie tym, co usprawiedliwia wymogi moralności, jest to, że są wymogami nałożonymi na nas przez system standardów, których powszechne uznawanie w danym społeczeństwie mogłoby lepiej przyczynić się do tego, by społeczeństwo to mogło zaspokoić swoje potrzeby, niż jakkolwiek inny taki system. Ujęcie to jednak nie daje definitywnej odpowiedzi na pytanie „dlaczego być moralnym?”, ponieważ w odpowiedzi na to ujęcie można zapytać „A co mnie to wszystko obchodzi?” Nie da się sprawić, by racjonalne refleksyjne osoby porzuciły wszelkie takie wątpliwości. W moim przekonaniu nie ma takiej odpowiedzi na pytanie „dlaczego być moralnym?”, która usunęłaby je raz na zawsze przez pokazanie, że nie rodzi ono poważnego praktycznego pytania dla kogoś, kto ma jasne zrozumienie moralności. Jeśli mam rację, to moralność nie ma normatywności autorytatywnej — przynajmniej na gruncie którejkolwiek z koncepcji, które tu rozważaliśmy.

Nie sędzę, żeby braki w byciu motywowanym przez przekonanie moralne były oznaką irracjonalności. Są one oznaką immoralności, nie jest to jednak niespodzianka. Nie sędzę również, żeby w pełni racjonalna osoba mająca jasne rozumienie natury moralności nie mogła być niezdecydowana w sprawie tego, czy ma być moralna. Skoro osoba taka mogłaby być niezdecydowana w kwestii tego, czy nadal ma być racjonalna, tym bardziej dziwne byłoby, gdyby nie mogła być niezdecydowana w odniesieniu do moralności. Być może w pełni *moralna*

⁵⁴ Rzeczywiście, może się wydawać, że już argumentowałem, iż jest to błąd w: D. Copp *The Ring of Gyges: Overridingness and the Unity of Reason*, „Social Philosophy and Policy”, Vol. 14/1997, s. 86–106. Ów artykuł omawia jednak ideę nadrzędności wymogów moralnych i argumentuje, że żadne jej ujęcie nie może opierać się wyłącznie na jakimś ujęciu normatywności generycznej. Zagadnienie to jest inne od tego, czy wymogi moralne mają normatywność autorytatywną. Wydaje się, że moje argumenty przedstawione w owym artykule zostawiają otwartą możliwość, że racje moralne są zarazem tymi racjami, które racjonalna osoba, gdyby była ich świadoma, brałaby pod uwagę właśnie ze względu na to, że jest racjonalna. Nawet jeśli racje moralne są autorytatywne w tym sensie, to jednak nie wynika z tego, że są nadrzędne. Dzieje się tak z jednego powodu — mogą istnieć inne rodzaje racji autorytatywnych, a racje moralne mogłyby nie być normatywnie bardziej istotne, niż są.

⁵⁵ Zob. D. Copp, *The Ring of Gyges: Overridingness and the Unity of Reason*, dz. cyt.; D. Copp, *The Normativity of Self-Grounded Reason*, dz. cyt.

osoba nie byłaby niezdecydowana, czy ma być moralna — dlaczego jednak mielibyśmy oczekiwać, że *racjonalność* zapewni motywację moralną w przypadku jasno myślącej i w pełni poinformowanej osoby? Ci, którzy myślą, że moralność ma normatywność autorytatywną, sprostają temu wyzwaniu. Muszą jednak przedstawić adekwatną koncepcję normatywności autorytatywnej oraz argumentację, która pokazuje, iż moralność się nią cechuje. Jeśli uważają przy tym, że przemawia ona przeciwko naturalizmowi, to muszą przedstawić argumentację, która pokazuje, że tak właśnie jest.

8. Konkluzja

Próbowałem wskazać pewne złożone problemy, które trzeba było omówić, zanim można było wyciągnąć wniosek, że naturalizm moralny zostaje wyeliminowany przez fakt, że moralność jest normatywna. Wyróżniłem trzy stopnie normatywności: generyczną, motywacyjną i autorytatywną. Argumentowałem, że naturalizm moralny nie napotyka żadnej oczywistej trudności, wyjaśniając normatywność generyczną i motywacyjną. Istnieją w literaturze przedmiotu naturalistyczne teorie — włączając w to teorię, którą sam zaproponowałem — które mają na celu wyjaśnienie, czym te stopnie normatywności są. Normatywność autorytatywna stanowi osobną kwestię. Omówiłem dwie propozycje pokazujące, na czym opiera się normatywność autorytatywna, i argumentowałem, że moralność nie ma normatywności autorytatywnej w żadnym z tych ujęć. Argumentowałem również, że aby uzasadnić tezę, iż normatywność autorytatywna stanowi specjalny lub nadrzędny stopień normatywności, musimy w przypadku obu tych ujęć wykazać, że racjonalność ma szczególną normatywną doniosłość. Argumentowałem, że mimo wszystko istnieją naturalistyczne propozycje wyjaśnienia normatywności autorytatywnej dla obu tych ujęć. Sam podejrzewam, że moralność nie cechuje się normatywnością autorytatywną. Jeżeli w tej kwestii mam rację, to nie jest to problem dla naturalizmu, jeśli — wbrew temu, co sugerowałem — normatywności autorytatywnej nie można rozumieć naturalistycznie.

Pozwolę sobie zakończyć rozważania te stwierdzeniem, że non-naturalizm moralny musi poradzić sobie z wyjaśnieniem normatywności dokładnie tak samo, jak musi tego dokonać naturalizm moralny. Jeśli normatywność wymaga wyjaśnienia, to nie odbywa się to przez porzucenie naturalistycznych sposobów wyjaśniania jej. Antyredukcjonistyczne formy non-naturalizmu, które traktują własności moralne jako własności *sui generis*, napotykają szczególnie trudny problem, ponieważ wydaje się, że normatywność po prostu postulują. Nie jest jasne, jak mogłyby one to wyjaśnić. Jeśli jednym z naszych celów jest wyjaśnienie tego, na czym opiera się normatywność, to, tak jak sugerowałem, ujęcia naturalistyczne można przedstawić dla wszystkich trzech stopni normatywności. Ujęcia te starają się wyjaśnić normatywność własności moralnych przez przedstawienie analizy,

która, po pierwsze, wyjaśnia to, na czym opiera się normatywność, i, po drugie, ukazuje normatywność jako własność naturalną drugiego rzędu przysługującą własnościom moralnym. Naturalizm moralny jawi się więc jako żywy i w dobrej kondycji⁵⁶.

*Przełożył Piotr Makowski
Przekład poprawił Paweł Łuków*

Moral Naturalism and Three Grades of Normativity

The paper is devoted to very vividly discussed questions in contemporary metaethics — the normativity of morality and a possible naturalistic account of it. The author aims to show that normativity in ethics can be understood at least in three ways, the main criterion of which is the level of ‘stringency’ of morality. The author outlines three grades of normativity, which he calls: *generic*, *motivational*, and *authoritative*. Then, he analyzes the question, which grade of normativity morality has. In the third step, he considers the possibility of its naturalistic account. The result of investigation leads the author to the claim that morality has only the weakest, generic grade of normativity; and even if there cannot be naturalistic account of more ‘stringent’ normativity, this would not refute naturalism.

⁵⁶ Wczesną wersję tych idei przedstawiłem we wrześniu 2003 roku na konferencji o naturalizmie i normatywności w *Ethik-Zentrum* na Uniwersytecie w Zurychu; w październiku 2003 roku na wydziale filozoficznym Uniwersytetu w Ohio; w marcu 2004 w *Philosophy of Social Sciences Roundtable* w Saint Louis. Ogromnie skorzystałem z towarzyszących tym prezentacjom pomocnych dyskusji. Jestem również wdzięczny Philippowi Clarkowi, Sarze Buss i Evanowi Tiffany’emu za użyteczną korespondencję elektroniczną, która pomogła mi w rozjaśnieniu mojego myślenia o normatywności autorytatywnej. Jestem szczególnie wdzięczny moim współpracownikom z etycznej grupy seminaryjnej na Florydzie, którzy omawiali mój artykuł: Peterowi Barry’emu, Johnowi Biro, Marinie Oshana, Crystal Thorpe, Jonowi Tresanowi, Antonowi Tupa i Gene’owi Witmerowi.