

# Marian Przełęcki

---

## Przekonania jako przedmiot oceny moralnej

---

Filozofia Nauki 5/4, 5-14

---

1997

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Marian Przełęcki

## Przekonania jako przedmiot oceny moralnej

1. „Przekonanie” (w terminologii angielskiej „*belief*”) — to pojęcie obciążone różnorodną wieloznacznością. Od jej — częściowego chociażby — usunięcia zależy odpowiedź na pytanie, czy przekonania mogą być przedmiotem oceny moralnej. Problem ten, obecny od wieków w roztrząsaniach etycznych, nie traci i dzisiaj nic ze swej wagi i aktualności. Bo też jest to w istocie problem doniosły i frapujący. Czy coś takiego, jak przekonanie może być właściwym przedmiotem oceny moralnej? Czy za nasze przekonania możemy być moralnie ganieni lub chwaleni? Czy mamy prawo mieć do kogoś pretensję za to, w co wierzy, lub poczytywać mu to za zasługę? Potoczne intuicje w tych sprawach wydają się niespójne. Z jednej strony skłonni jesteśmy twierdzić, że każdy powinien postępować zgodnie ze swoimi przekonaniem; że od nikogo nie można żądać, aby postępował wbrew temu, co uważa za słuszne. Z drugiej strony oburzamy się na pewne przekonania: potępiamy np. zdecydowanie wszelkie poglądy rasistowskie. Aby móc ocenić adekwatność takich reakcji moralnych, trzeba przyjrzeć się nieco bliżej zarówno pojęciu „przekonania”, jak i ogólnej koncepcji oceny etycznej. Do czego właściwie ustosunkowujemy się w przytaczanych ocenach przekonań? Czy obiekt tych ocen nadaje się do roli przedmiotu moralnej nagany lub pochwały?

To ostatnie pytanie dotyka fundamentalnej kwestii metaetycznej — kwestii żywo dyskutowanej i różnie rozwiązywanej. Tutaj mogę się tylko odwołać do bogatej literatury przedmiotu<sup>1</sup> i przypomnieć niektóre rozważane w niej propozycje. Jako przedmiot oceny moralnej wymienia się byty różnego rodzaju: najczęściej ludzkie czyny, czyli świadome i celowe działania, ale również decyzje — akty woli, których rezultatem są takie działania — lub ich intencje i motywy. Tym, co podlega ocenie moralnej bywa

---

<sup>1</sup>Należy do niej m.in. fundamentalne dzieło Marii Ossowskiej *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1947.

również osoba działająca, a także jej charakter czy postawa, jej uczucia i pragnienia. Chcąc usystematyzować te propozycje, musimy wprowadzić pewne rozróżnienia.

Jednym z nich jest odróżnienie ocen logicznie pierwotnych od ocen wtórnych; innym — odróżnienie tego, co oceniamy, od tego, ze względu na co oceniamy. Na gruncie tych rozróżnień można np. przyjąć, że pierwotne oceny etyczne dotyczą zawsze ludzkich czynów, a oceny innych bytów, takich jak charakter czy postawa, są ocenami wtórnymi, traktującymi te czynniki jako dyspozycje do ocenianych etycznie czynów. Można też założyć, że tym, co oceniamy, jest określony czyn, a tym, ze względu na co dokonujemy tej oceny, jest intencja tego czynu i jego motyw. I takie też wydaje się dominujące w tej sprawie stanowisko. Za bezpośredni przedmiot oceny moralnej uważane jest zwykle to, co określa się jako czyn dowolny, czyli pewne świadome i celowe działanie. Dane zachowanie podlega zatem ocenie moralnej pod warunkiem, iż zachowanie to jest rezultatem pewnego aktu woli — decyzji czy postanowienia. Moralna ocena takiego czynu bierze pod uwagę — głównie lub wyłącznie (w zależności od danej koncepcji moralności) — intencję, z którą ten czyn jest dokonywany oraz motywy kierujące jego sprawcą. Do tak rozumianych etycznych ocen czynów odwołują się — zgodnie z tym stanowiskiem — etyczne oceny innych elementów życia moralnego: osób jako sprawców czynów moralnie ocenianych, ich postaw i charakterów jako czynników prowadzących czy skłaniających do takich czynów itp.

Przyznać jednak trzeba, że takie stanowisko nie jest zgodne z pewnymi intuicjami, jakie w tej sprawie bywają reprezentowane. Zgodnie z wysuwaną niekiedy koncepcją moralności, jej przedmiotem jest wszystko to, co dotyczy naszego stosunku do innych ludzi — stosunku wahającego się między egoizmem a altruizmem, między okrucieństwem a miłosierdziem. O stosunku tym decyduje nie tylko to, co robimy, ale i to, co czujemy; nie tylko nasze czyny, ale i nasze uczucia i pragnienia. Mają one wartość moralną same przez się, a nie jedynie jako dyspozycje do ocenianych moralnie czynów.<sup>2</sup> Do przedmiotów ocen moralnych zalicza się więc tu również takie stany podmiotu, których nie można uważać za stany dowolne, gdyż nie są one wynikiem jego aktów woli — jego decyzji czy postanowień.

2. Wracając do podstawowej kategorii przedmiotów ocen etycznych, jakimi są czyny dowolne, poruszyć musimy problem, który w związku z tym pojęciem bywa stale podnoszony. Jest to, mówiąc najogólniej, problem związku moralności z wolnością. Mówiąc o czynie dowolnym, mieliśmy na myśli czyn będący rezultatem decyzji, czyli pewnego aktu woli; nie zakładaliśmy jednak, że jest to akt niezdeteminowany, akt tzw. wolnej woli. Nie zakładaliśmy tym samym w dziedzinie ludzkich decyzji i zachowań żadnego indeterminizmu, dopuszczając fakt całkowitego zdeterminowania wszelkich naszych przeżyć i poczynań. Fakt ten nie przeszkadza, jak widzieliśmy, w wyróżnieniu

---

<sup>2</sup>Tego rodzaju intuicji próbowałem dać wyraz w swym *Chrześcijaństwie niewierzących*, Warszawa 1989.

spośród ogółu naszych zachowań działań dowolnych jako tych zachowań, które są wynikiem naszych decyzji. One to właśnie miały stanowić właściwy przedmiot oceny moralnej. Otóż założenie to, jak wiadomo, zawsze budziło i budzi zasadnicze wątpliwości. Jeśli moja decyzja, aby postąpić tak a nie inaczej, była z góry zdeterminowana, jeśli była wyznaczona ostatecznie przez czynniki leżące poza mną, czy można mnie czynić odpowiedzialnym moralnie za to, co zrobiłem, czy można mnie za to potępiać i karać, czy można wymagać, abym postąpił inaczej? Powiedzieć można bez przesady, że niemal każdy etyk usiłował się jakoś uporać z tym problemem. Jeśli nie odrzucał on zasady powszechnego determinizmu, musiał jakoś odpowiedzieć na powyższe wątpliwości. Odsyłając do tych prób, dobrze znanych z dziejów myśli etycznej, ograniczę się tu z konieczności do ogólnikowych i podanych bez szerszego uzasadnienia konkluzji.

Utrzymuje się mianowicie, że determinizm w dziedzinie ludzkich zachowań (który wydaje mi się stanowiskiem najbardziej przekonującym) nie wyklucza ich oceny moralnej, podobnie jak niektórych innych reakcji moralnych. Pogląd taki jest głoszony przez wielu etyków współczesnych i do ich argumentacji muszę się w tym miejscu odwołać. Podkreślić jednak chciałbym, że — w odróżnieniu od niektórych propozycji — ową możliwość moralnego oceniania czynów zdeterminowanych rozumiem jako możliwość nie tylko psychologiczną, lecz (w szerokim tego słowa znaczeniu) logiczną. Chodzi nie tylko o to, że również determinista takich ocen moralnych faktycznie dokonuje, ale i o to, że czyniąc tak nie popełnia niekonsekwencji. Potoczny sens oceny etycznej jakiegoś czynu wydaje się taki, że ani jej sensowność, ani prawdziwość nie wymaga, aby czyn ten był rezultatem aktu woli przyczynowo niezdeterminowanego. Faktem jest co prawda, że tylko wtedy skłonni jesteśmy ganić kogoś pod względem moralnym, gdy jesteśmy przekonani, iż mógł postąpić inaczej. Jednak możliwość, o którą tu chodzi, nie polega na braku przyczynowej determinacji, lecz odpowiada raczej temu, co T. Kotarbiński<sup>3</sup> nazywał „możliwością w sensie dynamicznym”, i co charakteryzował jako posiadanie dostatecznej siły lub umiejętności. „Mógł postąpić inaczej, bo gdyby zechciał, to by tak postąpił” — mówimy w takich wypadkach, niezależnie od tego, czy sądzimy, że owo chcenie było aktem przyczynowo zdeterminowanym. Determinista może więc bez sprzeczności twierdzić, że Jan, który jechał zbyt szybko, mógł jechać wolniej i dlatego winny jest wypadku. Nie widać zatem racji, dla której nieuprawnione miałyby być na gruncie założeń deterministycznych moralne oceny czynów, kwalifikujące np. czyny dokonywane z pobudek altruistycznych jako moralnie dobre, a czyny egoistyczne jako moralnie złe.

Przyznać trzeba zarazem, że stanowisko deterministyczne ma w dziedzinie reakcji moralnych pewne doniosłe konsekwencje. Dotyczą one zarówno naszych reakcji emocjonalnych, jak i działań praktycznych. Przekonanie o przyczynowym zdeterminowaniu wszelkich ludzkich decyzji i zachowań, nie pozbawiając nas prawa do moralnej

---

<sup>3</sup> Por. np. jego *Kurs logiki dla prawników*.

oceny czynu, każe nam jednak uznać za niewłaściwe takie reakcje emocjonalne, jak potępienie, oburzenie czy pogarda, odczuwane wobec sprawcy czynu złego moralnie. Skoro ostateczna przyczyna jego decyzji i zachowań leży poza nim, trudno powiedzieć, aby zasługiwał on na tego rodzaju traktowanie. Współczucie wydaje się w tej sytuacji reakcją właściwszą. Determinizm podważa też w konsekwencji niektóre obiegowe koncepcje kary. Nie kwestionując celowości kary pojmowanej utylitarystycznie — jako środek zapobiegania większemu złu — zmusza do odrzucenia retributywnej koncepcji kary, w myśl której kara ma się sprowadzać do odpłacenia złem za zło w imię sprawiedliwości. Wspomniane konsekwencje w większym jeszcze stopniu dotyczą tych ocen moralnych, których przedmiotem nie są czyny dowolne, lecz — stanowiące element naszego stosunku do innych ludzi — uczucia i pragnienia, a więc stany niezależne bezpośrednio od naszej woli. Przy ich ocenie postawa potępienia, oburzenia czy pogardy, wydaje się jeszcze mniej właściwa. (Niechaj mi wolno będzie wyznać, że w wymienionych konsekwencjach stanowiska deterministycznego widzę nie tyle zubożenie naszego życia moralnego, ile uwolnienie go od pewnych elementów, charakteryzujących bardziej prymitywne stadia jego rozwoju.)

3. Powróćmy po tej dygresji dotyczącej przedmiotów ocen etycznych do naszego zasadniczego pytania. Czy do przedmiotów tych należeć mogą nasze przekonania — to, co sądzimy, w co wierzymy? Czy można nas za nasze przekonania ganić lub chwalić? Czy można je uważać za naszą winę lub zasługę?

Chcąc odpowiedzieć na te pytania, musimy poddać analizie pojęcie „przekonania” — po to przede wszystkim, aby rozstrzygnąć, jaką rolę w naszych przekonaniach odgrywają akty woli. Czy przekonanie jest stanem zależnym od woli? „Czy sądzimy, co chcemy?” — takie pytanie stawia w tytule swojej pracy autor, omawiający rozbieżne w tej sprawie stanowiska Kartezjusza i Spinozy.<sup>4</sup> I dzisiaj filozofowie skłonni są dawać różne odpowiedzi na to pytanie. Wydaje się, że źródłem tej rozbieżności jest niejasność i niejednoznaczność pojęcia „przekonania”. Nie wdając się przy tej okazji w szczegółową jego analizę, chciałbym zwrócić uwagę na podstawową dwuznaczność tego pojęcia, szczególnie ważną z interesującego nas tutaj punktu widzenia. Ująć ją można najprościej przy pomocy rozróżnienia pomiędzy przeświadczeniem a uznaniem, lub nieco wyraźniej — pomiędzy stanem przeświadczenia a aktem uznania. Przekonanie, że *p* — to z jednej strony stan wewnętrzny polegający na przeświadczeniu, że *p* (rozumiany bądź jako pewne przeżycie aktualne, bądź jako dyspozycja do takich przeżyć), z drugiej zaś strony — akt uznania (akceptacji, asercji) twierdzenia, że *p*, podjęty na podstawie owego przeświadczenia. Ważna różnica między tymi pojęciami polega na tym, iż przeświadczenie jest stopniowalne, a uznawanie — dychotomiczne. O tym, że *p*, mogą być przeświadczeni w stopniu różnym: od całkowitej pewności do niepewne-

<sup>4</sup>Patrz rozprawa W. Galewicza „Czy sądzimy, co chcemy?”, *Przegląd Filozoficzny* 3, 1995.

go przypuszczenia. W przeciwieństwie do tego, mogę albo uznać twierdzenie, że  $p$ , albo go nie uznawać; w tym drugim wypadku — mogę je odrzucić (tj. uznać jego negację) lub wstrzymać się zarówno od uznania, jak i odrzucenia. Oba te pojęcia stały się przedmiotem wielu analiz i — mniej lub bardziej formalnych — teorii.

Stopniowalne pojęcie przeświadczenia utożsamiane jest najczęściej z pojęciem tzw. „prawdopodobieństwa subiektywnego”. Teorie tego pojęcia (wywodzące się od F.P. Ramseya<sup>5</sup>) za miarę stopnia przeświadczenia przyjmują na ogół gotowość podjęcia określonego ryzyka, np. przyjęcia określonego zakładu. W ten sposób owo mentalne pojęcie stopnia przeświadczenia uzyskuje pewną interpretację behawiorystyczną. Dychotomiczne pojęcie „uznawania” charakteryzowane jest z kolei przez różne teorie asercji czy akceptacji.<sup>6</sup> Mimo różnych wątpliwości, jakie mogą budzić wspomniane teorie, przemawiają one przekonująco za niezbędnością obu sensów terminu „przekonanie”. Samo pojęcie stopnia przeświadczenia wydaje się niewystarczające. Niezależnie bowiem od tego, w jakim stopniu przeświadczeni jesteśmy o prawdziwości danego zdania, stajemy niejednokrotnie przed decyzją, czy zdanie to mamy uznać, czy nie — czy mamy je włączyć do głoszonej przez siebie teorii, czy mamy się oprzeć na nim w swym działaniu itp. I decyzje takie bez wątpienia podejmujemy.

To rozróżnienie między przeświadczeniem, że jest tak a tak, a uznaniem, że jest tak właśnie, okazuje się istotne dla sprawy oceny etycznej przekonań, gdyż związane jest z odmienną rolą aktów woli w każdym z tych przeżyć. Mówiąc najkrócej, pierwsze z nich jest bezpośrednio niezależne od aktu woli, drugie — zależne. To, czy — i w jakim stopniu — jestem przeświadczony o danym stanie rzeczy, nie zależy bezpośrednio od mojej decyzji. Jest to stan, który powstaje we mnie samorzutnie, pod wpływem danych, takich jak dostępne mi świadectwa czy argumenty. W odróżnieniu od tego, uznanie przeze mnie danego twierdzenia jest pewnym aktem decyzji, aktem wyboru, dla którego stopień mojego przeświadczenia o prawdziwości owego twierdzenia może być motywem decydującym. A zatem, jeśli mamy ograniczyć nasze oceny etyczne do działań dowolnych, ich bezpośrednim przedmiotem będą przekonania rozumiane jako akty uznania (akceptacji, asercji), a nie jako stany przeświadczenia.

Warto jednocześnie zauważyć, że te ostatnie mogą stać się pośrednim przedmiotem oceniania moralnego. Jest tak dlatego, że w procesie dochodzenia do danego przeświadczenia występować mogą — i z reguły występują — pewne akty woli: decyzje i wybory, które stanowić mogą bezpośredni obiekt moralnego oceniania. W takiej sytuacji możemy żywić do kogoś pretensję za jego przekonania dlatego, że doszedł do nich drogą niewłaściwych moralnie wyborów. Wydaje się, że przy moralnej ocenie przekonań z taką właśnie sytuacją nierzadko mamy do czynienia.

<sup>5</sup> Patrz F.P. Ramsey, „Truth and Probability”, [w:] F.P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, New York 1931.

<sup>6</sup> Ich przegląd zawiera m.in. monografia W. Marciszewskiego *Podstawy logicznej teorii przekonań*, Warszawa 1972.

4. Główny problem, jaki powstaje w związku z tak rozumianą — bezpośrednią czy pośrednią — oceną przekonań, dotyczy rodzaju jej treści. Czy ocena taka może zasługiwać na miano oceny moralnej? A jeśli tak, to w jakim właściwie sensie? Odpowiedź na te pytania nie jest oczywista, gdyż zależy w sposób istotny od przyjętej koncepcji moralności. Oto uważa się powszechnie, że przekonania mogą być oceniane pod względem racjonalności — mogą być kwalifikowane jako racjonalne lub irracjonalne. Powstaje zatem pytanie, czy owa ocena racjonalności może być uważana za ocenę moralną. Racjonalność, o której tu mowa, to tzw. racjonalność logiczna, odróżniana od tzw. racjonalności pragmatycznej.<sup>7</sup> Tradycyjne kryteria owej racjonalności logicznej odwołują się do pojęcia uzasadnienia, traktowanego jako pewna stopniowalna własność twierdzeń. Najogólniej mówiąc, akt uznania jakiegoś twierdzenia uważany jest za akt racjonalny wtedy, gdy twierdzenie to jest dostatecznie uzasadnione. W metodologii współczesnej znane są różne próby wyjaśnienia tego, na czym ma polegać owo dostateczne uzasadnienie. Ale oceny racjonalności nie są ograniczone tylko do aktów uznawania twierdzeń; dotyczą również stanów przeświadczenia o ich prawdziwości. Przeświadczenie takie określa się na ogół jako racjonalne wtedy, gdy stopień jego pewności odpowiada stopniowi uzasadnienia danego twierdzenia. Racjonalne może więc być przeświadczenie o prawdziwości twierdzenia niedostatecznie uzasadnionego, jeśli tylko stopień pewności tego przeświadczenia będzie odpowiednio niski. Ocenie co do racjonalności podlega wreszcie i sam sposób dochodzenia do danego przekonania, w szczególności — wyznaczające ten sposób decyzje podmiotu poznającego.

Ogólna intuicja leżąca u podstawy wszystkich tych ocen dotyczy roli, jaką przy dochodzeniu do danego twierdzenia i jego akceptacji odgrywają racje logiczne za tym twierdzeniem przemawiające. Racjonalność wymaga, aby racje te były jedynym motywem decydującym o uznaniu danego twierdzenia, a w konsekwencji — wymaga i tego, aby sposób dojścia do niego uwzględniał w miarę możliwości to wszystko, co przemawiać może za nim lub przeciw niemu. Stąd zarzut nieracjonalności w wypadku akceptacji twierdzenia niedostatecznie uzasadnionego (czy też odrzucenia twierdzenia wystarczająco uzasadnionego), jak również w wypadku ignorowania przy dochodzeniu do danego twierdzenia jakichś istotnych dotyczących go świadectw i argumentów. Przykładem może być oślawione postępowanie przeciwników teorii Galileusza, którzy odmawiali spojrzenia przez lunetę jego konstrukcji, czy też — częsta i dzisiaj — postawa wyznawcy jakiejś ideologii, który unika możliwości zaznajomienia się z argumentacją jej przeciwników, obracając się wyłącznie w kręgu współwyznawców, czytając tylko publikacje własnego «obozu» itp. Za nieracjonalną postawę wobec przekonań uważa się często tzw. postawę życzeniową (*wishful thinking*), która charakteryzuje podmiot wtedy, gdy wierzy on w coś dlatego tylko, że chce, aby to była

<sup>7</sup>Odróżnienie to omawiałem m.in. w artykule „Problem racjonalności wierzeń religijnych”, *Studia Filozoficzne* 1(278), 1989.

prawda, nie licząc się z racjami przemawiającymi za danym przekonaniem lub przeciwnemu. Przykłady wyżej przytoczone sugerują taki właśnie mechanizm myślowy.

5. Wszystkie te, tak lub inaczej rozumiane, oceny racjonalności nasuwają pytanie o ich aspekt moralny. Czy ocena racjonalności może być uważana za ocenę pod względem moralnym? Czy nieracjonalność może być uznana za wadę moralną, a nie jedynie intelektualną? Myślę, że na to pytanie wypadnie odpowiedzieć różnie na gruncie różnych koncepcji moralności. Koncepcja, która niewątpliwie uzasadnia odpowiedź twierdzącą — to koncepcja moralności oparta na idei godności człowieka i zaliczająca wszystko, co tę godność narusza, do zachowań moralnie nagannych. Otóż w racjonalności upatrywać można warunek godności człowieka jako istoty myślącej. Wiara w coś, za czym nie przemawiają dostateczne racje logiczne, przekonania motywowane nie racjami uzasadniającymi, lecz jakimiś względami ubocznymi — wydają się czymś niegodnym człowieka jako istoty rozumnej. Na gruncie tego rodzaju «godnościowej» koncepcji moralności, wszelkie oceny racjonalności zaliczyć można do ocen moralnych. Dotyczy to w szczególności tych ocen, których bezpośrednim przedmiotem są zachowania dowolne — zachowania będące rezultatem naszych aktów woli — takie, jak decyzja uznania jakiegoś twierdzenia, czy też pewne decyzje podejmowane w procesie dochodzenia do niego (np. decyzje dotyczące uwzględnienia odnoszących się do niego danych).

Ale ta «godnościowa» koncepcja moralności nie jest koncepcją jedyną. Dominujący (i najbardziej, moim zdaniem, przekonujący) wydaje się pogląd, zgodnie z którym istota moralności leży w naszym stosunku do innych ludzi, a nie do siebie samego. W tym podstawowym sensie moralnie naganne jest nie to, co narusza moją godność, tylko to, co narusza twoje dobro. Czyn moralnie dobry — to czyn motywowany troską o dobro innych. Czy na gruncie takiej «altruistycznej» koncepcji moralności można również upatrywać w nieracjonalności pewną wadę moralną?

Odpowiedź twierdząca daleka jest w tym wypadku od oczywistości. Opiera się ona na przekonaniu, że racjonalność jest rodzajem rzetelności: jest rzetelnością w dziedzinie myślenia. Wydaje się więc, że ma ona — jak każdy rodzaj rzetelności — aspekt międzyludzki. O kimś, kto jest nierzetelny, mówi się przecież, że jest niesumienny, niesolidny, niegodny zaufania. I takim też człowiekiem jest ktoś, kto myśli nieracjonalnie. Będąc nieracjonalnym, jest nierzetelny w dziedzinie myśli. Ale myśl ludzka ma również swój wymiar społeczny; nie dzieje się w społecznej próżni. Toteż ktoś, kto myśli nieracjonalnie, jest nierzetelny również wobec innych, nie tylko wobec siebie samego.

6. Jeśli są to intuicje trafne, ocenę racjonalności przekonań wypada uznać za ocenę moralną — nie tylko na gruncie etyki «godnościowej». Od oceny racjonalności trzeba jednak odróżnić moralną ocenę przekonań w sensie bezpośrednim, czy ściślejszym, nie związanym z oceną ich racjonalności. Gdy potępiamy kogoś za jego przekonania rasis-



towskie, to czynimy tak nie tylko dlatego, że uważamy przekonania te za nieracjonalne — za niedostatecznie uzasadnione czy stronnice — ale przede wszystkim dlatego, że uważamy je za wyraz nagannej, bo krzywdzącej innych ludzi, postawy moralnej. W przeciwieństwie do oceny racjonalności, która jest oceną epistemicznego stosunku do danego przekonania, owa bezpośrednia ocena moralna jest oceną jego moralnej treści. Ocenie takiej podlegają więc tylko przekonania, którym taka treść przysługuje: moralne oceny i normy. Treść tego rodzaju przekonania jest taka, iż każdy, kto je żywi, wyraża tym samym określoną wartościującą — emocjonalno-wolicjonalną — postawę wobec obiektu tego przekonania. I ta właśnie postawa jest bezpośrednim przedmiotem oceny moralnej. Składa się ona bowiem na to, co charakteryzuje nasz moralny stosunek do ludzi — w szczególności to, w jakim stopniu skłonni jesteśmy kierować się ich dobrem.

Rozpatrzmy z tego punktu widzenia wspomniany przykład przekonań rasistowskich.<sup>8</sup> To, co określa się zwykle tym mianem, składa się z dwóch rodzajów twierdzeń: twierdzeń opisowych i wartościujących. Każdy z tych rodzajów stanowi przedmiot innego typu ocen: twierdzenia opisowe — ocen racjonalności, twierdzenia wartościujące — bezpośrednich ocen moralnych. Opisowy składnik przekonań rasistowskich sprowadza się do twierdzenia o nierówności biologicznej czy umysłowej ras ludzkich; wartościujący składnik tych przekonań usprawiedliwia lub zaleca dyskryminację ludzi należących do ras biologicznie czy umysłowo niższych.

Takim twierdzeniem opisowym, wokół którego toczy się od lat gorąca polemika, jest twierdzenie przypisujące pewnym rasom lub grupom etnicznym niższy w porównaniu z innymi iloraz inteligencji, traktowany przy tym jako własność dziedziczna. Jest to pewna hipoteza empiryczna, którą tylko doświadczenie może potwierdzić bądź obalić. Wobec kogoś, kto przyjmuje taką hipotezę, można wysunąć zarzut nieracjonalności — jeżeli przyjmuje ją na podstawie niedostatecznych racji, a zwłaszcza jeśli świadomie lekceważy lub ignoruje przemawiające przeciw niej świadectwa i argumenty. Nie można jednak wysunąć wobec niego zarzutów natury ściśle moralnej. Sama ta hipoteza bowiem do żadnych nagannych moralnie konkluzji logicznie prowadzić nie może. Może to czynić tylko na gruncie pewnych założeń moralnych przyjętych skądinąd. Nie stanowi ona, w szczególności, wystarczającej racji dla jakiegokolwiek normy pozwalającej lub nakazującej dyskryminację owych grup o niższym ilorazie inteligencji. To, czy z owej hipotezy skłonni jesteśmy wyciągać taką konsekwencję, zależy od wyznawanych przez nas ogólnych zasad moralnych. I tak, na gruncie «altruistycznych» koncepcji moralności hipoteza ta prowadzić będzie raczej do zwiększonej — a nie zmniejszonej — troski o dobro ludzi należących do wspomnianych grup. (Może ona co prawda wpływać na to, jakie formy przybierze nasza troska o nich, ale troszczyć się inaczej to

<sup>8</sup> Omawiałem go bliżej w rozprawie „Ethical Aspects of Non-Ethical Theories”, [w:] R. Barcan Marcus, G. Dorn, P. Weingartner (red.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science VII*, Amsterdam 1986.

nie to samo, co troszczyć się mniej, a ten tylko, kto troszczy się mniej, staje się winny moralnego zarzutu dyskryminacji.)

O przekonania rasistowskie mamy zatem prawo oskarżać kogoś dopiero wtedy, gdy oprócz twierdzeń opisowych charakteryzujących daną grupę ludzką, przekonania te zawierają również twierdzenia oceniające czy normatywne, postulujące jakiś rodzaj dyskryminacji jej członków. Jako przykład takiej dyskryminacji postulowanej w związku z twierdzeniem o niższym ilorazie inteligencji pewnych grup etnicznych wymienia się — wprowadzane w okresie międzywojennym — ograniczenia imigracji do Stanów Zjednoczonych członków tych grup. (Tę politykę imigracyjną obarcza się niekiedy odpowiedzialnością za los pewnej liczby ofiar Holocaustu.) Otóż owe rasistowskie przekonania wartościujące są tym, co podlega bezpośredniej ocenie moralnej. Są to bowiem przekonania o treści moralnej, kwalifikujące pewne postępowanie jako moralnie dobre lub złe. Przekonanie takie gotowi jesteśmy uznać za moralnie naganne — nawet jeśli utożsamiamy je z przeświadczeniem, że jest tak a tak, a więc z pewnym stanem mentalnym niezależnym bezpośrednio od naszej woli. Jako przekonanie o treści moralnej bowiem jest ono wyrazem pewnej emocjonalno-wolicjonalnej postawy — postawy obojętności lub wrogości — wobec danej grupy ludzi. A taką właśnie postawę wobec innych uważamy za moralnie naganną. Warto przy tym zauważyć, że postawa ta bywa psychologicznym źródłem przekonań rasistowskich. To z niej najczęściej wypływa nieracjonalny stosunek do tych przekonań opisowych, które następnie traktowane są jako jej usprawiedliwienie. Rasista przyjmuje je tak pochopnie, gdyż — motywowany swą wrogością do innych — pragnie w nie uwierzyć.

W wypadku poglądów rasistowskich mamy więc z reguły do czynienia z przekonaniami nieracjonalnymi i niemoralnymi zarazem. Ale te dwa rodzaje ocen nie muszą się, rzecz jasna, pokrywać — nawet w stosunku do twierdzeń o treści moralnej. Nie ulega wątpliwości, że możemy mieć nieracjonalną postawę wobec twierdzeń nie budzących żadnych zastrzeżeń moralnych. Możliwa jednak wydaje się i sytuacja odwrotna: ktoś, kto żywi jakieś przekonanie moralnie naganne, może nie zasługiwać na zarzut nieracjonalności. Będzie tak wtedy, gdy uczynił wszystko co w jego mocy, aby dojść do właściwych przekonań moralnych, a nie doszedł do nich z przyczyn od niego niezależnych (np. z braku pewnych doświadczeń empirycznych czy wartościujących). W każdym razie, jeśli ocenę racjonalności chcemy traktować jako ocenę w szerokim sensie moralną, będzie to ocena pod innym względem niż ocena moralna w znaczeniu ścisłejszym. Pierwsza jest, jak widzieliśmy, oceną epistemicznego stosunku do danego przekonania, druga — oceną jego moralnej treści i odpowiadającej jej moralnej postawy. Ów stosunek może być rzetelny lub nierzetelny, a postawa — moralnie chwalebna lub naganna (altruistyczna lub egoistyczna itp.).

Kończąc te uwagi, podkreślmy raz jeszcze zależność odpowiedzi na pytanie, czy przekonania mogą być przedmiotem oceny etycznej, od określonych założeń dotyczących obu występujących w tym pytaniu pojęć. Jak pojmować chcemy ocenę etyczną? Czy jej przedmiotem mogą być tylko działania dowolne? Czy racjonalność jest jedną z

wartości moralnych? Co rozumiemy przez przekonanie: stan przeświadczenia czy akt uznania? Czy przekonanie, o które chodzi, jest przekonaniem o treści moralnej czy pozamoralnej? Od odpowiedzi na te pytania zależy, jak widzieliśmy, sposób rozstrzygnięcia postawionego na wstępie problemu. Próba wyjaśnienia tej zależności była głównym celem powyższych rozważań.