

Dariusz Pohl

Intuicjonizm deontologiczny Harolda A. Pricharda

Folia Philosophica 16, 145-161

1998

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.

Uwagi wstępne

Jednym z podstawowych zagadnień metaetyki jest niewątpliwie problem możliwości uzasadniania lub obalania sądów etycznych. Niezależnie od tego, że w różnych koncepcjach metaetycznych odmiennie rozumie się, czym są sądy etyczne, czy to uznając za nie sądy wartościujące, posługujące się zatem takimi pojęciami, jak „dobry”, „cenny”, „godny pożądanja”, czy też sądy o obowiązku, zawierające takie kategorie, jak „moralnie obowiązujący”, „słuszny” itp., zawsze pojawia się problem, czy w ogóle sądy owe mogą być uzasadniane, a jeśli tak, to w jaki sposób. Z reguły nie jest to problem związany jedynie z logiczną analizą języka etyki normatywnej, gdyż wszelkie próby jego rozwiązania nieodłącznie wiążą się z tradycyjnymi kwestiami źródeł i charakteru poznania etycznego.

Artykuł ten ma na celu bliższe przyjrzenie się jednej z prób rozwiązania problemu uzasadniania sądów etycznych, jaką podjął H. A. Prichard, oraz jej konsekwencjom, jeśli chodzi o problem obiektywizmu etyki. H. A. Prichard jest jednym z czołowych przedstawicieli kierunku metaetycznego określanego jako „intuicjonizm etyczny”. Nurt ten, który zainicjował G. E. Moore słynnym dziełem *Zasady etyki*, wydanym w 1903 roku, stał się jednym z dominujących w metaetyce XX wieku. Nie jest to kierunek jednorodny, gdyż szybko w jego łonie doszło do kontrowersji związanych głównie z charakterem intuicji etycznych, a zwłaszcza z problemem, co stanowi przedmiot owej intuicji. Mimo iż H. A. Prichard był filozofem mało piszącym (wszystkie jego artykuły etyczne zebrano w tomie pt. *Obowiązek moralny*), był jednak postacią nad wyraz wpływową. To wraz z jego pojawieniem się w ramach intuicjonizmu etycznego powstała koncepcja,



DARIUSZ POHL

Intuicjonizm deontologiczny

Harolda A. Pricharda



według której centralną i podstawową kategorią etyki, a jednocześnie zasadniczym przedmiotem intuicji etycznej stała się kategoria „powinności”. Zmiana ta i jej konsekwencje mają zaś zasadnicze znaczenie dla podjętej przez Pricharda kwestii uzasadniania sądów etycznych.

Tradycyjne uzasadnienie obowiązku moralnego

Problem uzasadniania sądów etycznych ma — zdaniem Pricharda — swoje źródło w potocznym doświadczeniu moralnym każdego człowieka. Często bowiem zdarza się tak, że stajemy w obliczu obowiązków, jasno zdając sobie sprawę z faktu ich istnienia, czując jednocześnie dyssatisfakcję płynącą z poczucia, że ich realizacja stoi w sprzeczności z naszymi dążeniami, pragnieniami, czy też wiąże się z nieprzyjemnością bądź rezygnacją z własnych korzyści. Sytuacja taka staje się źródłem pytań: Dlaczego właściwie powinienem działać tak a nie inaczej? Czy jest jakiś powód, dla którego powinienem działać tak, jak wydaje mi się, że powinienem? Innymi słowy — pojawia się tu dążenie do znalezienia racji uzasadniających dany, konkretny obowiązek. Postawa ta jest zasadniczo odtwarzana w całej dotychczasowej filozofii moralnej, skupiającej się w swym aspekcie metaetycznym na próbach znalezienia uzasadnień, sądów etyki normatywnej. Dążenie to, mimo iż z punktu widzenia psychologii całkowicie naturalne i rozumiałe, sprawia jednak, że dotychczasowa filozofia moralna stanowi — zdaniem Pricharda — próbę odpowiedzi na niewłaściwie postawione pytanie, a aby się przekonać, dlaczego tak jest, należy przede wszystkim przyrzeć się bliżej różnym próbom uzasadniania obowiązku moralnego.

Jak twierdzi autor *Obowiązku moralnego*, do tej pory próbowano uzasadnić obowiązek moralny na dwa sposoby: albo odwołując się do takich kategorii, jak „szczęście”, „korzyść”, albo też twierdząc, że powinniśmy coś uczynić, gdyż w ten sposób urzeczywistnimy coś dobrego: bądź dobroć samego czynu, bądź dobroć jego skutków. Przeanalizujmy najpierw próby uzasadnienia obowiązku moralnego przez odwołanie się do pojęcia „szczęście”.

Zdaniem Pricharda ten sposób uzasadniania obowiązku jest jak najbardziej naturalny, co nie oznacza jednak, że prawidłowy. Po pierwsze bowiem, musi być on oparty na co najmniej jednym z dwóch dość wątpliwych założeń: albo że nasza kondycja bycia zobowiązanym do uczynienia czegoś wraz z uczynieniem tego prowadzi do szczęścia, albo że sama natura aktu uczynienia czegoś z obowiązku musi przynieść szczęście. Niezależnie od prawdziwości tych założeń cały schemat uzasadniania obowiązku moralnego za pomocą kategorii „szczęścia” jest fałszywy. Może on co najwyżej dostarczyć motywów, sprawić, że będziemy chcieli przestrzegać obowiązku. Sprawdza się więc w porządku psychologicznym, ale w porządku logicznym nie jest żadnym uzasadnieniem

czy też racją. Stwierdzenie bowiem: „Chcę sprostac danemu obowiazkowi”, ma zupełnie inne znaczenie niz stwierdzenie: „Powinienem sprostać danemu obowiazkowi.” Wystarczy wziac jako przyklad jakikolwiek obowiazek budzacy niecheć czy tez sprzeczny z naszymi pragnieniami, by sie przekonac, ze takie pojecia, jak „wola”, „pragnienie” czy tez „motyw” nie maja nic wspolnego z kwestia, czy dany czyn jest, czy tez nie jest naszym obowiazkiem. W schemacie tym mozna jednak mowic nie tylko o motywach, lecz takze o celach danej czynnosci jako o uzasadnieniu jej obowiazkowego charakteru. Zaklada sie tu, ze istnieje jakis ostateczny cel naszych dzialan i ze jego wykrycie pozwala stwierdzic, iz naszymi obowiazkami sa jedynie czyny zmierzajace do osiagniecia owego celu. Pogląd ten zawodzi z dwuch zasadniczych powodow. Po pierwsze, przekształca on powinność moralną w jakas powinność pozamoralną, co mozna sobie uświadomic, porównujac różnicę w znaczeniu między zdaniem wyrażającym moralne zobowiązanie „Powinienem uczynić X” a zdaniem „Powinienem uczynić X, aby osiągnąć Y”, w którym powinność jest rozumiana w pozamoralnym sensie. Po drugie, opiera się on na bezkrytycznym założeniu, że każda przemyślana czynność musi mieć cel, rozumiany jako coś, czego istnienia pragniemy. Tymczasem — jak twierdzi Prichard — kiedy, a raczej dopóty, dopóki działamy z poczucia obowiazku moralnego, nie mamy żadnego celu poza zrealizowaniem czynu, który uznajemy za obowiazkowy. Oznacza to, że czyn uznany za obowiazek może mieć pośród wielu różnych motywów takze motyw wynikający z poczucia obowiazku, co jednak, mimo iż prawdziwe pod względem psychologicznym, również nie stanowi żadnego uzasadnienia owego obowiazku moralnego w porządku logicznym — z faktu, iż mamy poczucie obowiazku wcale nie wynika, że rzeczywiście mamy dany obowiazek.

Prichard rozpatruje również koncepcje opierające obowiazek moralny na odwołaniu się do dobroci, już to do dobroci wewnętrznej samego czynu, już to do dobroci jego skutków. Nasuwa się pytanie, czy dzięki tym koncepcjom mozna uzasadnić logicznie powinność. Szczególnie interesujący jest drugi przypadek, gdyż jego bliższa analiza powoduje, że Prichard odrzuca teorię czynu słusznego Moore'a, według której o słusznosci czynu decydują jego konsekwencje, a dokładnie — dobre skutki. Określając tę koncepcję mianem utilitaryzmu, autor *Obowiazku moralnego* stwierdza, że ona również nie pozwala uzasadnić sądów powinnościowych. Opiera się ona bowiem na odróżnieniu czegoś, co nie jest aktem, lecz może być przez akt urzeczywistniane, od samego aktu oraz na stwierdzeniu, że dobroć skutków przez ów akt urzeczywistnionych jest tym, co wyznacza moralny obowiazek dokonania owego aktu. Tymczasem, aby rzeczywiście tak było, należałoby przyjąć dodatkowe przesłanki, iż to, co jest dobre, powinno istnieć, oraz że powinniśmy stwarzać to, co powinno istnieć. Bez nich nie ma możliwości poprawnego wynikania od czegoś dobrego do powinności zrealizowania tego. Owe przesłanki są jednak

falszywe, gdyż termin „powinność” odnosi się do czynów i jedynie do czynów. Tylko o nich można powiedzieć, że powinny być zrealizowane, nigdy zaś, że coś powinno istnieć — to jedynie sposób mówienia, oznaczający w rzeczywistości, że ktoś powinien coś uczynić w celu ich urzeczywistnienia. Tak więc — jak twierdzi Prichard — nie ma logicznego przejścia od dobroci skutków czynu do jego obowiązkowości, inaczej mówiąc — od sądów wartościujących do sądów normatywnych. Argument ten można wzmocnić, odwołując się do naszych rzeczywistych, potocznych przekonań moralnych; np. na pytanie, czy powinienem oddawać długi, odpowiedzią nie jest nigdy, że powinienem, gdyż w ten sposób urzeczywistniam coś dobrego, ale raczej, że powinienem, gdyż jest to moim moralnym obowiązkiem. Jedyny element prawdy w poglądzie utylitarnym to fakt, iż bez rozpoznania skutków jakiegoś czynu, ściślej — jego dobrych skutków, nie możemy rozpoznać, że powinniśmy ów czyn zrealizować.

Istnieje także pogląd, którego zwolennicy próbują uzasadnić obowiązkowość danego czynu przez odwołanie się do jego wewnętrznej dobroci. Siła przyciągania tego poglądu jest większa, gdyż moralna wartość samego aktu wydaje się bliżej związana z obowiązkiem jego realizacji niż jego pozytywne konsekwencje. Mimo to poglądu tego również nie da się utrzymać i aby to dostrzec, wystarczy bliżej rozpatrzyć naturę aktów określanych jako wewnętrznie dobre. Za akty takie bowiem uznajemy akty dokonane z „dobrych” motywów, a motywy takie mogą być tylko dwojakiego rodzaju: albo akt został dokonany z poczucia obowiązku, albo motywem było pragnienie pobudzone jakimiś pozytywnymi emocjami, np. współczuciem, chęcią pomocy czy przyjaźni. W tym pierwszym wypadku rozpoznanie dobroci jest jawnie wtórne wobec rozpoznania jego powinności, a wobec tego w żadnym wypadku nie może ono być uzasadnieniem owej powinności. W drugim zaś — jeśli motywem, przez wzgląd na który myślimy o akcie jako o wewnętrznie dobrym, jest jakieś wewnętrznie dobre pragnienie, to rozpoznanie dobroci tego aktu zawiedzie w wywołaniu poczucia obowiązku moralnego, gdyż nie potrafimy czuć, że powinniśmy uczynić coś, czego uczynienie jest pobudzone jednocześnie pragnieniem uczynienia tego. Poza tym — jak pamiętamy — kwestia motywów nie ma nic wspólnego z problemem uzasadnienia obowiązku, niezależnie bowiem od tego, jakie by owe motywy były, nie mają one wpływu na fakt, czy dany czyn jest naszym obowiązkiem, czy też nie.

Podsumowując, zdaniem Pricharda żadna z dotychczasowych prób uzasadniania obowiązku moralnego nie zakończyła się sukcesem. Nie osiągnęła tego ani koncepcja odwołująca się przy uzasadnieniu obowiązku do kategorii szczęścia, ani też inne, odwołujące się do kategorii dobroci czynu czy jego skutków. Oznacza to, że nie ma logicznego przejścia, żadnego pomostu między sądami normatywnymi, mówiącymi o powinności, a sądami opisowymi czy też sądami wartościującymi.

Prichardowska koncepcja obowiązku moralnego i intuicji moralnej

Do tej pory argumentacja Pricharda była wyłącznie negatywna, polegała bowiem na wykazaniu, że kilka dotychczasowych prób uzasadniania sądów etycznych nie wytrzymuje krytyki. Jednak sam ten fakt, tzn. krytyczna analiza i odrzucenie owych uzasadnień, nie dowodzi jeszcze, że uzasadnianie sądów etycznych jest w sposób zasadniczy niemożliwe. Aby to osiągnąć, należałoby wykazać radykalną i leżącą w naturze sądów etycznych niemożliwość ich uzasadniania. I taką próbę, opartą na podstawowych tezach swej koncepcji metaetycznej, Prichard podejmuje.

Przyjmując „powinność” za podstawową, pierwotną kategorię etyki, pyta on: Czym ona jest? Czym jest obowiązek?¹ W jaki sposób go rozpoznajemy? Odpowiedź Pricharda brzmi: Obowiązek dokonania czegoś jest cechą prostą i swoistą, nieredukowalną do niczego innego, niedefiniowalną przez nic innego, cechą rozpoznawaną w sposób bezpośredni i samooczywisty, w intuicji o charakterze zbliżonym do intuicji matematycznej.

Ta krótka synteza podstawowych twierdzeń intuicjonizmu etycznego wyjaśnia, dlaczego autor *Obowiązku moralnego* uważał, że swoją koncepcją dokonuje radykalnego przełomu w historii etyki. Zgodnie z nimi bowiem cała dotychczasowa filozofia moralna oparta była na pomyłce, zajmowała się ona w głównej mierze próbami rozwiązania pseudoproblemu, gdyż sądów etycznych, sądów mówiących o powinności nie da się uzasadnić żadnym ciągiem argumentów, żadnym wnioskowaniem, w którym kolejno wynikające z siebie przesłanki mają doprowadzić do wniosku, konkluzji: „Powiniennem uczynić daną rzecz.” Sądy etyczne, sądy o obowiązku wyrażają jedynie bezpośrednie, intuicyjne rozpoznanie danego, konkretnego obowiązku. Zgodnie z tym, podstawowym i najważniejszym zadaniem metaetyki nie jest — jak do tej pory — poszukiwanie, niemożliwych do odnalezienia, uzasadnień sądów o powinności, lecz analiza i wyjaśnienie sposobu, w jaki dochodzimy do owego bezpośredniego poznania, jego możliwości i uwarunkowań. A z punktu widzenia zewnętrznego wobec intuicjonizmu etycznego obserwatora można dodać: i konsekwencji, gdyż wraz z tak sformułowanymi tezami nasuwają się pytania: Czy odrzucenie wszelkiej możliwości uzasadniania sądów etycznych nie grozi skrajną arbitralnością w ich uznawaniu? Czy jeśli jedynym źródłem i metodą docierania do poznania naszych obowiązków jest intuicja, da się jeszcze uratować obiektywizm w etyce, czy też intuicjonizm etyczny w sposób automatyczny prowadzi do subiektywizmu? Aby udzielić odpowiedzi na

¹ Oba te pojęcia Prichard traktuje jako równoważne: bycie zobowiązanym do czegoś zostaje bowiem wyrażone za pomocą sądu „Powiniennem uczynić to i to.” Z kolei powinność dokonania danego czynu jest tożsama z byciem moralnie zobowiązanym do jego dokonania.

te pytania, należy dokładniej przeanalizować pozytywne twierdzenia zawarte w koncepcji etyki H. A. Pricharda.

Zasadniczy problem w metaetyce Pricharda stanowi analiza sądów normatywnych i występujących w tych sądach pojęć, a więc pojęć, którym odpowiadają terminy takie, jak: „powinność”, „słuszność” czy „obowiązek”. Treść tych terminów jest w zasadzie tożsama, pytanie więc „Czym jest powinność?” jest równoważne pytaniu „Czym jest obowiązek?” Czym zatem jest obowiązek według Pricharda? Po pierwsze, należy zyskać pełną jasność w kwestii znaczenia terminu „powinność”. W tym celu przywołuje autor *Obowiązku moralnego* Kantowski podział na imperatywy kategoryczne i hipotetyczne, przy czym imperatywy oznaczają wszystkie stwierdzenia w formie „*X* powinien uczynić to i to”, czy też „*X* jest zobowiązany do uczynienia czegoś”. Kant podzielił imperatywy zależnie od podstawy, na jakiej zostały zbudowane, czyli na hipotetyczne, w których stwierdzenie powinności realizacji danej czynności wynika z jej konieczności osiągnięcia czegoś innego, czegoś, co jest celem tej czynności, i kategoryczne, w których czynność jest tym, co powinno zostać zrealizowane ze względu na nią samą. Jednak Kant — zdaniem Pricharda — nie stwierdził wystarczająco zdecydowanie, że w każdym z tych dwu imperatywów termin „powinien” ma odmienne znaczenie, wobec czego proponuje on zastąpienie terminów „imperatyw kategoryczny” oraz „imperatyw hipotetyczny” terminami, które lepiej podkreślają ową różnicę, a mianowicie pojęciami imperatywu moralnego i pozamoralnego, przy czym pojęcie „moralny” musi być rozumiane nie w potocznym sensie jako moralnie dobre, ale jako ekwiwalent „obowiązku” czy „moralnego zobowiązania”.

Następnie pyta Prichard, usiłując dotrzeć do tego, czym w istocie jest obowiązek, na czym polega różnica między stwierdzeniem „*X* powinien zrealizować jakiś czyn *Y*” a zdaniem „*X* realizuje czyn *Y*”. Pierwsza nasuwa się odpowiedź sformułowana już przez Hume’a, że kiedy mówimy o powinności dokonania czegoś, wyrażamy jakąś nową relację, inną wobec wyrażonej w sądzie: „*X* realizuje czyn *Y*”. Wobec tego tym, co odróżnia sąd normatywny od zwykłego sądu opisowego, jest fakt, że w tym drugim podmiot stoi wobec atrybutu w relacji posiadania go, natomiast w pierwszym — wobec atrybutu w relacji powinności posiadania go. A zdaniem Pricharda nie tylko nie może istnieć, lecz nawet nie może być pomyślana taka relacja, gdyż jedyna relacja, w jakiej dany podmiot atrybutów może stać wobec danego atrybutu, to jego posiadanie albo nie. Żadnej innej możliwości nie ma. Wobec tego nasuwa się następna myśl, iż być może, gdy twierdzimy, że „*X* powinien uczynić *Y*”, termin „powinność” oznacza atrybut, który przypisujemy właśnie owej czynności. Jeśli tak, to na pytanie, jaki atrybut oznacza powinność, jeśli stanowi atrybut przypisany czynności, możliwa jest tylko jedna odpowiedź: oznacza ona bycie czymś, co powinno zaistnieć. Kiedy więc mówimy, że „*X* powinien uczynić *Y*”, mamy na myśli, że czynność *Y* jest czymś, co powinno zaistnieć. Pogląd ten

napotyka jednak zasadniczą obiekcję ze strony Pricharda, który twierdzi, że o czymś, co nie istnieje, w tym wypadku o jeszcze nie zaistniałej czynności, nie możemy nie tylko stwierdzić, że owo coś powinno zaistnieć, ale nie możemy w ogóle nic stwierdzić.

Wszystko to prowadzi Pricharda do stwierdzenia, że sądy w formie „*X* powinien uczynić *Y*”, kiedy pojęcie „powinien” zostało użyte w moralnym sensie, powinny mieć inną interpretację. W każdym wypadku, gdy mowa, iż *X* jest moralnie zobowiązany do czegoś, obowiązek ten stanowi jakiś specjalny rodzaj atrybutu przypisywany podmiotowi. Pozostaje pytanie o naturę owego atrybutu, ową cechę bycia moralnie zobowiązanym. W tym miejscu napotykamy jedną z podstawowych tez filozofii moralnej Pricharda, tezę, iż cecha bycia zobowiązanym jest właściwością „*sui generis*, tj. czymś w swoim rodzaju i dlatego nie pozwalającym wyrazić swej natury w kategoriach czegokolwiek innego”². Wszelkie próby zdefiniowania obowiązku za pomocą innych pojęć kończą się przekształceniem powinności w moralnym sensie w powinność w sensie pozamoralnym, np. twierdzenie, że obowiązek to czyn dokonany z obawy przed karą lub też dla jakiejś korzyści.

Na czym wobec tego polega realizacja obowiązku, jaki czyn zasługuje na miano czynu słusznego? „Słusność czynu polega na byciu zapoczątkowaniem pewnego stanu rzeczy *A* w sytuacji pewnego rodzaju, polegającej na pewnym stosunku *B* sprawcy do innych ludzi bądź do jego własnej natury.”³ To dosyć enigmatyczne zdanie staje się jaśniejsze, jeśli stwierdzimy, że słusność jakiegoś czynu, fakt, iż staje się on naszym obowiązkiem, opiera się w dużej mierze na tym, że musi on być czynem wywołującym jakąś zmianę, prowadzącym do jakichś skutków, oraz że obowiązek moralny, zależy od różnorodnych relacji i powiązań między podmiotem obowiązku a np. innymi ludźmi. Zagadnienie można by teraz sformułować w postaci pytania: Co to oznacza, że obowiązek opiera się na czymś, że od czegoś zależy? Dalej zaś: Jeśli obowiązek od czegoś zależy, czym jest owo coś i czy jest w jakiś sposób w stanie wpłynąć na jego uzasadnienie?

Pytanie brzmi: Jeżeli ktoś powinien czegoś dokonać, tzn. ma obowiązek dokonania jakiegoś czynu, czy powinność ta zależy od pewnych właściwości sytuacji, w której się znajduje, czy też od pewnych właściwości jego myśli o sytuacji? Pierwsza sprawa to rozstrzygnięcie, co w tym momencie oznacza pojęcie „czyn” czy też „zrobienie czegoś”. Prichard określa je jako „zapoczątkowanie, spowodowanie, urzeczywistnienie czegoś, mianowicie jakiegoś stanu jakiejś istniejącej rzeczy czy substancji, albo inaczej spowodowanie zmiany stanu jakiejś rzeczy istniejącej”⁴. Przy takim rozumieniu czynu naturalne

² H. A. Prichard: *Moral Obligation*. In: Idem: *Moral Obligation*. New York 1955, s. 94.

³ Idem: *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?* In: Idem: *Moral Obligation...*, s. 7.

⁴ Idem: *Obowiązek i nieznanostwo faktów*. Tłum. H. Elzenberg. „Etyka” 1969, nr 5, s. 130.

wydaje się założenie, że podstawowym warunkiem jego realizacji jest zaistnienie umożliwiających go warunków, a co za tym idzie — przekonanie, że tym, co sprawia, iż ktoś ma obowiązek jego wykonania, jest szczególnie charakter sytuacji. Atrakcyjność tego poglądu wynika z jednego zasadniczego powodu; otóż jeśli wszelka powinność zależałaby wyłącznie od pewnych właściwości sytuacji, jednocześnie byłaby niezależna od naszej wiedzy o sytuacji, co sugeruje większy obiektywizm. Oprócz tego jednak twierdzenie to prowadzi do wielu kłopotliwych konsekwencji. Nasuwa się bowiem pytanie, skąd mamy wiedzieć, że w danej sytuacji istnieją warunki sprzyjające pożądanej zmianie oraz co daje nam pewność, że dany czyn do tej zmiany doprowadzi. Co do pierwszej sprawy, to może być tak, że sytuacja owe warunki zawiera, lecz nie wiemy albo nawet nie możemy wiedzieć, że tak jest, co oznaczałoby, że obiektywnie możemy mieć obowiązek, nie wiedząc o tym. Jeśli zaś chodzi o drugi problem, Prichard staje na stanowisku radykalnego sceptycyzmu, twierdząc, że „nie ma absolutnie żadnych okoliczności, przy których (przyjąwszy, że pewien określony stan, który ja mogę urzeczywistnić bezpośrednio, wywoła skutek rodzaju *X*) wiedziałbym albo tylko mógłbym zdobyć wiedzę, że tak będzie, chociaż oczywiście mogę mieć na ten temat silne przypuszczenie”⁵. To z kolei oznacza, że nigdy nie możemy wiedzieć z całą pewnością, czy jakiś czyn będzie miał określony skutek. Zgodnie z tym konsekwencje przyjęcia poglądu, że powinność dokonania jakiegoś czynu zależy od pewnych właściwości sytuacji, są takie, że mimo iż obiektywnie mogą istnieć jakieś obowiązki, nie możemy o nich wiedzieć, ale jedynie przypuszczać, że je mamy.

Wobec tego poglądu istnieje jednak alternatywa, którą określa Prichard jako subiektywny pogląd na podstawie powinności, iż powinność zależy od tego, czy jesteśmy względem sytuacji w pewnym stosunku umysłowym. Pogląd ten implikuje, że wszelka powinność zależy nie od faktu, że czyn, jeśli zostałby spełniony, miałby pewną własność (własność wywołania pewnego skutku), lecz od uznania przez działającego za pewne lub co najmniej prawdopodobne, że miałby tę własność. Ale pogląd, iż powinność zależy nie od faktów, lecz od naszej wiedzy o faktach, wiedzy opartej w dużej mierze na przypuszczeniach czy prawdopodobieństwie, też zawodzi w znalezieniu podstawy powinności. Podobnie bowiem, jak w odniesieniu do pierwszego stanowiska, również w tym wypadku może być tak, że nasza wiedza będzie niepełna lub niedokładna, a co za tym idzie, że można mieć moralny obowiązek dokonania jakiegoś czynu, nie zdoławszy się zorientować, że się go ma. Pogląd ten prowadzi ponadto do wniosku, iż w podobnych okolicznościach dokonanie tego samego czynu może być obowiązkiem jednego człowieka, nie będąc obowiązkiem drugiego dzięki jakiejś różnicy w ich wiedzy o faktach.

⁵ Ibidem, s. 134.

Oba więc te poglądy prowadzą do zasadniczych trudności, a trzeciej możliwości nie ma. Czy istnieje jakieś wyjście z tej sytuacji? Prichard proponuje tu sprawdzenie (co jest typowe dla jego filozofii moralnej), który z alternatywnych poglądów „lepiej odtwarza sposób myślenia naszego życia pospolitego”⁶. Jeśli chodzi o pogląd obiektywny, to po pierwsze często myślimy, że sytuacja zawiera pewną rzecz w pewnym stanie, jak również że jakiś czyn wywołałby w niej pewną zmianę i że powinniśmy owego czynu dokonać. Zakładamy przy tym, że to, co nas zobowiązuje do dokonania czynu, to sam fakt, że sytuacja jest pewnego rodzaju oraz że czyn miałby określony skutek. Po drugie zaś, jeśli usiłujemy zmienić czyjeś zapatrywanie na jakiś obowiązek staramy się daną osobę przekonać, że myli się co do faktów, kierowani założeniem, że obowiązek zależy od natury faktów. Oprócz tego jednak znaczna część naszego potocznego myślenia pozostaje w bezpośredniej kolizji z poglądem obiektywnym, zwłaszcza we wszystkich tych sytuacjach, w których myślimy, że powinniśmy zrobić coś, o czym myślimy jako o rodzaju zabezpieczenia w interesie kogoś drugiego. Prichard podaje tu następujący przykład: Czy jadąc samochodem, powinienem zwolnić przed wjazdem na większą arterię? Zgodnie z poglądem obiektywnym obowiązek zwolnienia zajdzie tylko wtedy, kiedy faktycznie panuje na niej ruch. Tymczasem potocznie uważamy, że jeśli istnieje choćby najmniejsze prawdopodobieństwo ruchu, to powinniśmy zwolnić, i nawet późniejsze stwierdzenie, że ruchu nie było, nie wykaże, że się pomyliliśmy. Tak więc w takich sytuacjach pogląd subiektywny jest bardziej zbliżony do potocznego życia. Ponadto, w życiu codziennym często kierujemy się nie pewnością, lecz jedynie przypuszczeniami, wyrażanymi w sądach mówiących o prawdopodobieństwie, również pod tym względem pogląd subiektywny okazuje się temu życiu bliższy, gdyż kiedy mówimy, że jakiś fakt jest prawdopodobnie taki a nie inny, nie mówimy w rzeczywistości o tym fakcie, lecz o naszej niepełnej i niedoskonałej wiedzy o nim. Świadczy o tym fakt, iż nawet kiedy próbujemy zmienić czyjeś przekonanie na temat jakiegoś obowiązku, naprawdę nie zakładamy poglądu obiektywnego, gdyż niezależnie od tego, czy nam się udało, czy nie, pytanie, czy dana osoba ma obowiązek dokonania danego czynu, będzie dotyczyło natury jej przekonania o faktach. Podsumowując — jak stwierdza Prichard — pogląd subiektywny niewątpliwie lepiej odpowiada naszemu potocznemu sposobowi myślenia.

Argument ten nie rozstrzyga jednak problemu i aby ostatecznie się przekonać, który z tych dwu poglądów jest słuszny, należy rozważyć wspólną im trudność i dokonać przekształcenia obu. Otóż podstawowe założenie brzmi: Powinność musi być powinnością dokonania jakiejś czynności, powinnością czynnego zachowania się, nie zaś np. doznawania, myślenia czy wyobrażania. Dokładniej owa czynność ma być czynnością urzeczywistniania czegoś,

⁶ Ibidem, s. 139.

zrealizowania czegoś, dokonania jakiejś zmiany i wywołania określonych skutków. Ale zgodnie z radykalnym podejściem Pricharda nigdy nie możemy mieć pewności, czy to, co mamy zamiar zrobić, rzeczywiście nam się uda, a nawet jeśli tak, to czy wywoła przewidywane przez nas skutki. Wniosek z tego płynie jeden: „[...] w przeciwieństwie do założenia tkwiącego w języku zwykłym, a w regułach moralnych w szczególności, powinność musi być powinnością nie zrobienia czegoś, ale wykonania czynności zupełnie innego rodzaju, czynności mianowicie polegającej na przedsięwzięciu albo usiłowaniu zrobienia czegoś”⁷. Przy takim rozumieniu powinności w wypadku poglądu obiektywnego powinność będzie zależała od faktu dodatkowego, o którego istnieniu nie zdołamy osiąść pewnej wiedzy, mianowicie od faktu, że nasze przedsięwzięcie urzeczywistnienia czegoś naprawdę to urzeczywistni. Jeśli zaś chodzi o pogląd subiektywny, powinność będzie zależała od uważania czegoś za prawdopodobne, tzn. od naszego przekonania, że przedsięwzięcie urzeczywistnienia czegoś prawdopodobnie to urzeczywistni. Ale z chwilą uznania, że powinność jest powinnością dokonania takiego rodzaju czynności, która w pewnych wypadkach może nic nie urzeczywistnić, osłabieniu ulega siła poglądu obiektywnego. Nie usuwa to jednak podstawowej trudności poglądu subiektywnego, trudności, która każe uzależnić powinność nie od faktów lecz od naszej wiedzy o faktach.

Zdaniem Pricharda jednak poddana bliższej analizie, trudność ta zdaje się opierać na pewnym mylnym twierdzeniu, które było już wcześniej analizowane, a które mówi, że powinność dokonania jakiegoś czynu jest czymś w rodzaju jakości bądź cechy tego czynu. W rzeczywistości zaś „nie ma takich charakterystycznych cech, jakiegoś czynu, jak powinność bycia dokonany i powinność niebycia dokonany”⁸. Dzieje się tak, gdyż powinność dokonania danego czynu nie może zależeć od faktycznego dokonania tego czynu (jak mówiliśmy, czynowi jeszcze nie dokonanemu, jeszcze nie zaistniałemu nie możemy przypisać atrybutu powinności, tak jak nie możemy mu przypisać jakiegokolwiek atrybutu). Istnieje natomiast osoba, ktoś, o kim możemy powiedzieć, że powinien dokonać albo raczej, zgodnie z wprowadzoną zmianą, powinien przedsięwziąć dokonanie jakiegoś czynu. Zgodnie z tym w każdym twierdzeniu zawierającym określenie „powinien” tym, czemu przypisujemy pewną własność, nie jest pewien czyn, ale pewien człowiek. Trudność poglądu subiektywnego wynikała więc z pomyłki, w której wyniku cechę powinności przypisuje się czynom, z chwilą zaś gdy obowiązek przedsięwzięcia dokonania jakiejś czynności jest własnością nas samych, nic nie stoi na przeszkodzie, by istnienie powinności zależało od naszych myśli, ściślej — od naszej wiedzy o sytuacji i możliwych konsekwencjach czynu.

⁷ Ibidem, s. 145.

⁸ Ibidem, s. 147.

Wszystko to nie oznacza jednak, że wiedza o faktach jest tym samym, co wiedza czy też rozpoznanie obowiązku. Wiedza ta stanowi jedynie warunek konieczny, którego spełnienie w konsekwencji doprowadza do prawdziwego rozpoznania powinności. Aby do owego rozpoznania doszło, muszą być zrealizowane dwa warunki. Po pierwsze, muszą zostać uświadomione konsekwencje danego czynu, co przy sceptycyzmie Pricharda oznacza, iż uświadomione mają być prawdopodobne konsekwencje tego czynu (jednakże dobroć owych konsekwencji w żadnym wypadku nie uzasadnia obowiązku realizacji czynu, który je urzeczywistnia). Po drugie, aby rozpoznana została powinność wynikająca z relacji sprawcy do innych ludzi w danej sytuacji, należy uwzględnić tę właśnie sytuację wraz z zawartymi w niej relacjami (np. nie możemy rozpoznać powinności zrewanżowania się w stosunku do kogoś, jeśli nie znamy danej sytuacji, w tym wypadku nie pamiętamy, iż ów ktoś oddał nam wcześniej przysługę). Rozpoznanie tych warunków przebiega w procesie ogólnego, empirycznego i nie mającego nic wspólnego z etyką myślenia. Co najważniejsze zaś, rozpoznanie owych warunków, wiedza o nich w żadnym wypadku nie jest uzasadnieniem, racją obowiązku dokonania jakiegoś czynu — nie zachodzi tu proces wynikania logicznego. Cała ta koncepcja ma — zdaniem Pricharda — rozwiązać wiele problemów związanych z ustaleniem, co w danej sytuacji jest naszym moralnym obowiązkiem, wyjaśnia ona, dlaczego nie zawsze możemy być pewni, co jest naszym obowiązkiem (gdyż rozpoznanie słuszności czynu zależy od realizacji owych dwu wstępnych warunków), oraz wyjaśnia możliwy konflikt obowiązków, a więc sytuację, w której wydaje się nam, że mamy do zrealizowania dwa obowiązki lub więcej odmiennych obowiązków (wyjaśnia go jako konflikt pozorny i rozstrzygalny dzięki lepszemu rozpoznaniu warunków wstępnych).

Mimo wszystko nadal nie rozwiązany pozostaje zasadniczy problem. Jeśli bowiem wiedza o sytuacji, o skutku danego czynu nie jest tożsama z wiedzą o obowiązku realizacji tego czynu, to czym jest i jakie jest źródło wiedzy o obowiązkach? Rozwiązanie tego problemu kryje się już w samej nazwie koncepcji metaetycznej Pricharda, intuicjonizm etyczny, i prowadzi do drugiego — oprócz uznania powinności za prostą, nieredukowalną do niczego własność — centralnego punktu tej koncepcji, mianowicie do teorii intuicji moralnej. Jak pamiętamy, sądów normatywnych, zawierających takie terminy, jak „powinność” czy „obowiązek”, nie można uzasadnić w jakikolwiek sposób, za pomocą żadnej argumentacji. Można jednak dzięki zwyktemu, empirycznemu rozumowaniu odkryć i rozpoznać warunki, od których istnienie obowiązku moralnego zależy. A kiedy to nastąpi, „uznajemy obowiązek bezpośrednio lub wprost uznaniem będącym aktywnością moralnego myślenia”⁹. To rozumienie, właśnie owa intuicja moralna, okazuje się — zdaniem Pricharda — bezpośrednio dokładnie w takim samym sensie, w jakim bezpośrednio

⁹ Idem: *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?...*, s. 8.

jest rozumienie matematyczne, tzn. w obu zrozumiiany fakt objawia się jako samooczywisty. Wedle tego, co można nazwać intuicjonizmem genetycznym, jedyne prawdziwe źródło poznania moralnego tkwi w bezpośredniej i samooczywistej intuicji moralnej.

Konsekwencje intuicjonizmu etycznego

Za niewątpliwą zasługę intuicjonizmu etycznego należy uznać zagwarantowanie automatycznego charakteru etyki. Intuicja otwiera nam dostęp do prostych i podstawowych kategorii etycznych, których w żaden sposób nie można zredukować do jakości naturalnych, co stanowi istotę skrytykowanego przez Moore'a błędu naturalistycznego, ani wiedzy o nich wywieść logicznie z wiedzy o faktach empirycznych, dlatego etyka normatywna pozostaje w swej istocie niezależna od jakiegokolwiek innej nauki i radykalnie różna od wszelkich innych dyscyplin. Niezależnie od tego najwięcej kontrowersji, powstałych wraz z pojawieniem się intuicjonizmu etycznego, dotyczy nie autonomii etyki, lecz problemu, czy intuicjonizm — zgodnie z zapewnieniami jego zwolenników — zdoła zapewnić obiektywizm etyczny, obiektywizm oparty na postulowanym przez siebie fakcie przysługiwania sądom normatywnym wartości logicznej prawdy i fałszu. Ostatnia część tego artykułu ma za zadanie przeanalizowanie konsekwencji intuicjonizmu etycznego pod kątem realizacji tych właśnie obietnic.

Jak pamiętamy, sądów normatywnych wyrażających powinność w żaden sposób nie można uzasadnić, tzn. znaleźć ich logicznych racji. Nasuwa się wobec tego pytanie, czy takim uzasadnieniem nie może być sama intuicja, czyli akt bezpośredniego, natychmiastowego rozpoznania danego obowiązku. Możliwość tę odrzuca jednak sam Prichard, twierdząc, iż z faktu istnienia intuicji moralnej nie wynika nic w kwestii uzasadnienia obowiązku — wiedza o obowiązku, nawet oczywistość owego obowiązku nie uzasadnia powinności wypełnienia go. Jest to nieuprawniona próba budowania teorii uzasadniania obowiązku, w której na podstawie refleksji nad poznaniem próbuje się ocenić wartość tego poznania, tzn. zakładając wiarygodność wiedzy o sądzie, czyli jego oczywistość, stara się uzasadnić wiedzę w tym sądzie wyrażoną, w tym wypadku wiedzę o powinności dokonania czegoś. Absolutnie więc wszelkie próby szukania uzasadnień sądów normatywnych są nieuprawnione, a nawet gdyby jakiegokolwiek uzasadnienia były możliwe, ich szukanie musiałoby prowadzić do regresu w nieskończoność, każde z nich bowiem domagałoby się kolejnych głębszych uzasadnień. Jedynym zaś sposobem uniknięcia tego okazuje się konieczność przyjęcia tezy o istnieniu wiedzy bezpośredniej, w sposób oczywisty docierającej do zobowiązań. Wobec tego intuicja moralna, nie będąc w żadnym wypadku uzasadnieniem sądów o powinności, jest jednak jedynym sposobem docierania do prawdziwych sądów normatywnych. Oznacza to, że w ramach

intuicjonizmu należy dokonać podziału na intuicjonizm genetyczny, traktujący o źródle wiedzy moralnej, oraz intuicjonizm metodologiczny, który jeśli opiera się na twierdzeniu, że intuicja stanowi jakieś kryterium uzasadniające prawdziwość sądów o obowiązku, w świetle tej analizy jest nieuzasadniony, jeśli zaś opiera się na intuicji jako metodzie docierania do prawdziwych sądów normatywnych, pozostaje w zasadzie tożsamy z intuicjonizmem genetycznym.

Podział ten podsuwa jednocześnie inny problem: jeśli intuicjonizm metodologiczny okazał się w pewnym aspekcie bezzasadny, czy to samo nie grozi intuicjonizmowi genetycznemu? Czy intuicja jest rzeczywiście — tak jak zapewnia nas Prichard — władzą poznawczą, dostarczającą nam wiedzy o powinności moralnej? Po pierwsze, dosyć podejrzana wydaje się analogia między intuicją etyczną i poznaniem matematycznym. Współcześnie bowiem niewielu z matematyków podejmuje się obrony tezy o samooczywistych prawdach w matematyce. Przeważa opinia, że aksjomaty matematyki i logiki nie są samooczywistymi prawdami rozumu ludzkiego, lecz raczej postulatami umożliwiającymi zbudowanie określonego systemu. Prichard mógłby się bronić, że owa analogia miała dotyczyć nie powszechnych, uniwersalnych prawd matematycznych, lecz podobieństwa bezpośredniego, intuicyjnego charakteru rozpoznania powinności dokonania jakiegoś czynu do bezpośredniości i oczywistości prostych prawd matematycznych.

Niezależnie od tego, czy taka samooczywistość w matematyce występuje, wobec oczywistości intuicji można wysunąć inne, poważniejsze zarzuty. Główny z nich dotyczy wytykanej intuicjonizmowi niemożliwości racjonalnego i obiektywnego rozwiązania sytuacji konfliktów etycznych, tzn. sytuacji, w których w podobnych warunkach dwie osoby mają odmienny pogląd na istnienie obowiązku moralnego bądź nawet uznają dwa sprzeczne ze sobą czyny za obowiązkowe. W tym wypadku Prichard broni intuicjonizmu, twierdząc, że powodem rozbieżności bywa z reguły nierealizowanie warunków koniecznych do pojawienia się intuicji. O owych warunkach już mówiliśmy, wspomnijmy więc tylko, że chodzi tu o prawidłowe rozpoznanie wszystkich faktów składających się na daną sytuację oraz relacji, w jakich podmiot znajduje się wobec innych ludzi. Przykładowo, w sytuacji, w której jakaś osoba zemdląca, ktoś może uznać za swój obowiązek krzyknienie, sądząc, że w ten sposób może jej pomóc odzyskać przytomność, ktoś inny może tego czynu nie uznać za swój obowiązek. Przyczyny tego mogą być różne, być może owa druga osoba uznała, że ów ktoś nie zemdlął, że jego brak przytomności ma inną przyczynę, wobec czego krzyknienie jest bezsensowne, lub też uznając fakt omdlenia, stwierdziła, iż prawdopodobieństwo, by krzyk okazał się pomocny, jest za nikłe, aby ów czyn uznać za swój obowiązek, itp. Mogą tu więc zajść różnorodne przypadki, może się zdarzyć, iż mimo obiektywnego istnienia obowiązku nie zostanie on rozpoznany, ale może być i tak, iż mimo obiektywnego braku obowiązku wykonania jakiegoś czynu ktoś uzna, że taki

obowiązek ma. Jest to możliwe, gdyż wszystko zależy w głównej mierze od naszej wiedzy o sytuacji, a ta może być różna, głębsza lub płytsza, co zaś jest najczęstszą przyczyną nierozpoznawania obowiązku — może być ona niepełna. Istotne znaczenie ma również stopień uwagi poświęconej prawidłowemu rozpoznaniu sytuacji. Oczywiście im ten stopień mniejszy, tym większe prawdopodobieństwo popełnienia pomyłki w procesie rozpoznawania powinności. W artykule *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?* Prichard podaje również inne, niestety nie rozwinięte w szerszy sposób argumenty. Po pierwsze, stwierdza że „uznanie obowiązku [...] jest jedynie możliwe dla rozwiniętych moralnie osób, a możliwe są różne stopnie owego rozwoju”¹⁰. W żadnym miejscu jednak nie wyjaśnia, na czym ów rozwój miałby polegać. Można jedynie przypuszczać, że skoro wiedzę o sytuacji, jej uwarunkowaniach zdobywamy w procesie ogólnego, pozamoralnego myślenia, a intuicja moralna, zwana również „aktywnością moralnego myślenia”¹¹, jest specyficzną zdolnością moralnego myślenia, to ów rozwój moralny przejawiać się powinien w większej zdolności, w łatwości osiągnięcia intuicji moralnej. Na czym miałyby to jednak polegać i czym być spowodowane: cechami charakteru, wyrobionymi nawykami, wykształconymi umiejętnościami czy czymś jeszcze innym — nie wiadomo. Oprócz tego przedstawia też Prichard inny argument, mający odsunąć zastrzeżenie dotyczące działania przy rozpoznaniu dwu różnych obowiązków. Otóż twierdzi on, że obowiązek dopuszcza stopnie, że w obliczu odmiennych obowiązków decyzja, co powinniśmy uczynić, opiera się na odpowiedzi na pytanie, który obowiązek jest większy. Podobnie jednak jak w poprzednim wypadku nie wyjaśnia obszerniej, na czym owa stopniowalność obowiązku polega oraz w jaki sposób można rozpoznać, który z nich jest większy, ważniejszy. Być może odpowiedź polega na tym, że intuicyjnie poznajemy nie tylko istnienie obowiązku, ale i jego rangę, wobec czego wybór między różnymi obowiązkami wynika z prostego porównania ich siły objawiającej się w intuicji. Można więc stwierdzić, że do tej pory intuicjonizm pojmowany konsekwencjonalnie, tzn. w taki sposób, iż intuicja zależy od spełnienia kilku warunków, zwłaszcza od zdobycia pewnej wiedzy empirycznej o danej sytuacji, na zarzut o doprowadzenie do subiektywizmu w etyce może odpowiedzieć w miarę przekonującymi argumentami.

Jak jednak przedstawia się sytuacja w przypadku, gdy przy takiej samej wiedzy o faktach, a więc po spełnieniu podstawowych warunków, różni ludzie rozpoznają odmienne, a nawet sprzeczne obowiązki? Odpowiedź, że jeden z nich jest słabiej rozwinięty moralnie, przy braku jakichkolwiek obiektywnych kryteriów stopnia owego rozwoju, wydaje się niedopuszczalna. Cóż więc pozostaje? Nasuwa się refleksja, że być może intuicja etyczna nie jest żadną władzą poznawczą, lecz zaledwie pewnym faktem, przeżyciem psychicznym.

¹⁰ Ibidem, s. 9.

¹¹ Ibidem, s. 8.

W takim wypadku intuicjonizm etyczny byłby jedynie prawidłową analizą psychologicznego mechanizmu uznawania sądów etycznych, a więc teorią z zakresu psychologii moralności. Prawidłową, gdyż w potocznym doświadczeniu moralnym zdarza się, iż uznawaniu danego czynu za obowiązujący towarzyszy poczucie oczywistości oraz przekonanie, że ów obowiązek nie podlega wątpliwości i nie wymaga uzasadnień. Jednak zgoda na to, iż intuicja moralna jest jedynie przeżyciem psychicznym bez obiektywnego odniesienia do rzeczywistych obowiązków, oznacza zgodę na skrajny subiektywizm etyczny. Tak bowiem rozumiana intuicja może zależeć od wielu czynników, a nie tylko od jej obiektywnego przedmiotu, tj. od obowiązku. Można ją wszak tłumaczyć jako zależną od uwarunkowań socjologicznych, tzn. wyjaśniać jako efekt przekonań, poglądów czy ideałów wdrażanych od dzieciństwa przez rodziców, szkołę, religię itp. Można ją także tłumaczyć psychologicznie, jako czynnik uzależniony od osobistych przeżyć, uczuć, charakteru itp. Efektem takiej interpretacji intuicji etycznej musi być skrajna arbitralność owej intuicji oraz radykalna niemożność rozstrzygnięcia jakichkolwiek konfliktów moralnych.

Jeśli przedstawiciele intuicjonizmu moralnego chcą uniknąć tej możliwości, muszą w sytuacji konfliktu etycznego podać jednoznaczne kryterium, pozwalające odróżnić intuicje prawdziwe od fałszywych. Intuicjonizm moralny nie jest jednak w stanie sformułować takiego kryterium. Z całą pewnością nie może nim być oczywistość intuicji. Po pierwsze bowiem — jak już wykazano — oczywistość intuicji w żaden sposób nie uzasadnia sądu normatywnego, po drugie zaś, mimo że oczywistość jest ważną cechą intuicji, to jednak nie może być jej kryterium, gdyż w sytuacji konfliktu etycznego, w którym stajemy w obliczu dwu sprzecznych obowiązków, oczywistość obu nie pozwala rozpoznać prawdziwego. Aby mogła spełnić tę funkcję, musiałoby dodatkowo istnieć kryterium stopnia oczywistości itd., w nieskończoność. Kryterium takim nie może również być bezpośredni charakter intuicji, gdyż tu sytuacja jest identyczna jak w poprzednim wypadku.

Wydaje się więc, że sytuacja jest beznadziejna i że intuicjonizm etyczny musi w ostatecznym rozrachunku oznaczać skrajny subiektywizm moralny. Warto się chyba jednak zastanowić nad jeszcze jednym problemem: Czy brak kryterium prawdziwości intuicji moralnej pozwala uznać, że taka intuicja nie istnieje lub że jest nieprzydatna? Posługując się analogią: czy brak — do tej pory — jednoznacznego i zadowalającego kryterium zdrowia każe nam owo pojęcie uznać za bezsensowne i nieprzydatne? Można stwierdzić, że o wiele bardziej interesującym niż pytanie o kryterium prawdziwości intuicji jest pytanie o możliwość jej weryfikacji. Chodzi tutaj zarówno o kwestię weryfikacji pozytywnej, pozwalającej potwierdzić prawdziwość intuicji, jak i o weryfikację negatywną, która pozwalałaby rozpoznać intuicje błędne. Wydaje się, że niezależnie od tego, na czym miałyby polegać owa weryfikacja, mogłaby ona być ostatnią szansą intuicjonizmu etycznego na uratowanie obiektywizmu.

Dariusz Pohl

**HAROLD A. PRICHARD'S
DEONTOLOGICAL INTUITIONISM**

Summary

The article deals with one of the fundamental problems of metaethics — the problem of justifying ethical propositions, or, more precisely, it deals with one of the attempts to solve this problem, i.e. the one proposed by H. A. Prichard, who was one of the leading representatives of the metaethical current described as “ethical intuitionism.” H. A. Prichard rejects the traditional methods of justifying ethical proposition by referring to such categories as “happiness,” or the “good” that is supposed to be achieved by means of a given action. He claims that there is no logical link between the above mentioned categories and those of “duty,” or “obligation,” that are included in normative propositions, and that, accordingly, there is no possibility of justifying ethical propositions. The main part of the article is focused on the analysis of Prichard’s understanding of a category that is fundamental for him, namely that “moral duty,” conceived of as a simple property, irreducible to anything else, and indefinable by anything else, and on the analysis of the notion of “moral intuition,” formulated by Prichard, and defined as a cognitive power that allows one to identify, in a direct and self-evident way, the above mentioned “moral duty.” The second part of the article is devoted to the consideration of the possible consequences of Prichard’s ethical intuitionism, especially with regard to safeguarding objectivism in ethics. It is then the question of the cognitive value of the moral intuition, and its conditions, that are discussed and the fundamental problem: does the acceptance of intuitionism lead to the normative ethics being threatened with extreme subjectivism and psychologism.

Dariusz Pohl

DEONTOLOGISCHER INTUITIONISMUS
VON HAROLD A. PRICHARD

Zusammenfassung

Der vorliegende Aufsatz erörtert eins der Hauptprobleme der Metaethik — das Problem der Begründung der ethischen Urteile; genauer genommen ist er ein Versuch der Lösung dieses Problems, das von einem der wichtigsten Vertreter der metaethischen Strömung, H. A. Prichard, als „ethischer Intuitionismus“ bezeichnet wird. A. H. Prichard verwirft die traditionellen Methoden der Begründung der ethischen Urteile, die auf solche Kategorien wie „das Glück“ oder das mittels einer gegebenen Tat realisierte „Gute“ zurückgreifen. Er stellt fest, daß es keine logische Verbindung zwischen diesen Kategorien und den Kategorien „der Pflicht“ oder „des Müssens“, die in normativen Urteilen zu finden sind, gibt, und daß es dem gemäß keine Möglichkeit gibt, ethische Urteile zu begründen. Der Hauptteil des vorliegenden Aufsatzes konzentriert sich auf der Analyse des für Prichard spezifischen Verstehens der Grundkategorie „der moralen Pflicht“ als eines einachen, auf nichts anderes nichtzurückführbaren und durch nichts anderes definierbaren Eigentums, und auf der Analyse der von ihm formulierten Kategorie „der moralischen Intuition“ als einer Erkenntnismacht, die unmittelbar und selbstverständlich das Erkennen dieser Pflicht erlaubt. Der zweite Teil konzentriert sich auf die Erörterung der Konsequenzen des ethischen Intuitionismus von Prichard im Aspekt der Sicherung des Objektivismus in der Ethik. Daher wird das Problem des Erkenntniswertes der moralischen Intuition und ihre Bedingungen erörtert wie auch das Hauptproblem — ob mit der Annahme des Intuitionismus die normative Ethik nicht durch den extremen Subjektivismus und Psychologismus bedroht wird.