

Ryszard Moń

Ocena wkładu Davida Rossa w zrozumienie powinności

Studia Philosophiae Christianae 46/1, 73-91

2010

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RYSZARD MOŃ

Institut Filozofii UKSW, Warszawa

OCENA WKŁADU DAVIDA ROSSA W ZROZUMIENIE POWINNOŚCI

1. Postawienie problemu. 2. Stosunek dobra i słuszności. 3. Koncepcja obowiązków *prima facie*. 4. Stosunek prawa ogólnego do zasad szczegółowych, próba nowego spojrzenia.

1. POSTAWIENIE PROBLEMU

Filozofia intuicjonistów brytyjskich jest mało znana w Polsce. W czasach, gdy ją tworzyli, nie istniały u nas odpowiednie warunki do jej zgłębiania. Był to czas drugiej wojny światowej i lata powojenne. Dzieła najwybitniejszych przedstawicieli tego kierunku są trudno dostępne w polskich bibliotekach. Dziś filozofia ta może się wydawać nieco przestarzała, ale warto do niej powrócić i to z dwóch powodów. Po pierwsze, by ją bardziej przybliżyć młodszemu pokoleniu filozofów, a po drugie dlatego, iż okazuje się, że wielu współczesnych myślicieli podejmuje tematykę poruszaną przez wspomnianych intuicjonistów, zwłaszcza w kontekście dyskusji na temat stosunku teorii moralnych do praktyki życia oraz ciągle to nowych prób pogodzenia teleologizmu z deontologizmem. Zagadnienia te łatwo można prześledzić na przykładzie poglądów Davida Rossa. Treść niniejszego artykułu wykracza jednak poza samą prezentację jego myśli. Jest raczej dyskusją podjętą nie tylko z nim, ale także z komentatorami jego myśli, i to na dość wąskim odcinku, tj. odnośnie do zagadnień ukazujących zależność między teorią a praktyką, a także zależność między ogólnym prawem moralnym a prawami szczegółowymi. Celem poniższych analiz jest także zbadanie zasadności prób uzupełnienia dwóch najsłynniejszych teorii etycznych (teleologizmu i deontologizmu), podjętych zarówno przez Rossa, jak i komentatorów jego myśli. Tak więc najpierw

zostanie przedstawiony problem stosunku dobra do słuszności, prawa ogólnego do praw szczegółowych, koncepcja obowiązków *prima facie*, a na koniec pokazane będą współczesne próby włączenia obowiązków *prima facie* do koncepcji Kantowskiej. Poglądy Rossa są bardzo interesujące z innego jeszcze względu. Przez wiele lat zajmował się on tłumaczeniem Arystotelesa, co wpłynęło na jego myślenie. Niektórzy wręcz twierdzą, że jego rozumienie obowiązków *prima facie* odpowiada temu, co tomiści określają mianem transcendentaliów¹. Ross byłby zdziwiony takim porównaniem jego poglądów z myślą Akwinaty, ale wydaje się, że studiowanie filozofii Stagiryty wpłynęło na niego w podobny sposób co i na św. Tomasza, co widać dobrze w przypadku transcendentaliów, ale pokazanie tej zależności wymagałoby oddzielnego opracowania.

2. STOSUNEK DOBRA I SŁUSZNOŚCI

Ross starał się, chociaż może nie całkiem świadomie, połączyć teorię Kanta z koncepcją etyczną Arystotelesa. Zajmował się głównie zagadnieniem obowiązku i naturą dobra moralnego. Usiłował znaleźć odpowiedź na pytanie: Przez co czyn słuszny jest czynem słusnym? Odróżniał aspekt wewnętrzny czynu od aspektu zewnętrznego. Przekonywał, że czyn należy oceniać niezależnie od teoretycznych rozważań na temat jego wartości. To, co może, jego zdaniem, wzbudzić najwięcej wątpliwości, dotyczy akceptacji Kantowskiego powiedzenia, że „powinność implikuje możliwość”, gdyż takie stwierdzenie związane jest z jakąś formą determinizmu².

Chociaż wielu filozofów uważa, że teoria Rossa jest lepsza od koncepcji Moore'a czy Kanta, to jednak zarzucają jej to, że „zawiera absurdalny imperializm moralny i nie wyklucza ona przekonania, że mogą

¹ P. Dubois, *Le problème moral dans la philosophie anglaise de 1900 à 1950*, Vrin, Paris 1967, 122.

² J. Dancy, *Etyka obowiązków 'prima facie'*, w: *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, tłum. z ang. P. Łuków, Książka i Wiedza, Warszawa 2002², 261n.

istnieć bardziej fundamentalne zasady tworzące obowiązki”³. Czy tak jest naprawdę?

Okazuje się, że żywo dyskutowanym dziś problemem jest zagadnienie stosunku praktyki (choćby medycznej) do rozważań teoretycznych. Często można spotkać się z dwoma skrajnymi podejściami do tego zagadnienia. Z jednej strony wypowiadają się filozofowie, którzy uważają, że nie ma żadnej koniecznej relacji zachodzącej między praktyką a teorią, z drugiej można usłyszeć głosy, że konkretne decyzje muszą pozostawać z zgodności z ogólnymi normami, a więc odwoływać się do jakiejś teorii. Kto zatem ma rację? Jak można uzasadnić poszczególne przekonania? W dyskusję tę wpisuje się D. Ross, który zastanawiał się, co sprawia, że czyn słuszny jest czynem słusznym. I stwierdza, podobnie jak jego kolega H. A. Prichard, że pierwszym, teoretycznie istotnym pytaniem nie jest to, dlaczego powinniśmy coś zrobić, ale pytanie, co sprawia, że to czynimy. Obaj wymienieni powyżej filozofowie nawiązują tym samym do pewnej tradycji, jaką tworzyli tzw. racjonalistyczni filozofowie brytyjscy, którzy utrzymywali, że słusznym jest coś, co nie wymaga dodatkowego uzasadnienia, bo i tak wyraża ostateczną rację. Jest czymś w rodzaju najwyższej reguły ludzkiego działania, rozpoznawanej przez racjonalną intuicję. Nie wymaga przeto dodatkowego uzasadnienia. Praktyczne pytanie, dlaczego powinienem być człowiekiem moralnym, jest w gruncie rzeczy pytaniem: Dlaczego powinienem czynić to, co jest słuszne? A jedyna odpowiedź brzmi: Ponieważ jest słuszne.

Ross, zgadzając się z twierdzeniami swoich poprzedników, utrzymuje jednak, że podstawowe pytanie dotyczące słuszności czynu pozostaje, mimo wszystko, otwarte. W dalszym bowiem ciągu nie wiemy, dlaczego powinniśmy czynić to, co jest słuszne? lub dlaczego powinienem być człowiekiem moralnym? Wiele bowiem wskazuje na to, że kwestie te dają się zredukować do jednej: co sprawia, że czyny słuszne są słuszne? Tym samym Ross pozostawia otwartym pytanie o dobro, a nie tylko o słuszność. Co zatem sprawia, że nie zadawała się on samym stwierdzeniem, że należy dokonywać takiego oto czynu, bo jest on słuszny?

³ K. Cooley, *Sir David Ross's Pluralistic Theory of Duty (The Beginnings)*, w: <http://www.manitowoc.uwc.edu/staffaw/hite/ken95.htm> z dnia 2009.09.03, 3.

Pozostając pod wpływem Moore'a, Ross podzielał jego pogląd, że intuicja jest podstawowym źródłem moralnego poznania. Był on jednak świadomy, że dobrą intuicję posiada jedynie człowiek, który osiągnął pewien stopień dojrzałości⁴. Nie chciał jednak definiować słuszności w kategoriach dobra ujmowanego intuicyjnie, dlatego też twierdził, że czymś, co najpierw rozpoznamy intuicyjnie, jest słuszność, a nie dobro, jak sądził Moore. Dokładniejsza analiza koncepcji Rossa pokazuje jednak, że Moore wywarł na niego wielki wpływ, co łatwo zauważyć, czytając jego rozważania na temat dobra.

Istota interesującego nas problemu dotyczy zatem sposobu ustalenia przedmiotu materialnego dobra i prawa albo dobroci i słuszności czynu ludzkiego. Na ogół filozofowie przyjmują, że dobroć czynu zależy od motywacji jego sprawcy, od tego, czy uwzględnia ona rzeczy zakazane lub nakazane człowiekowi. Jeżeli ktoś podejmuje się (lub nie) jakiegoś działania dlatego, iż uważa, że coś jest zakazane lub nakazane, to jego czyn jest dobry. Może on też wybierać dane działanie, bo jawi się mu ono jako lepsze lub zrezygnować z czegoś, co uznaje za lepsze, i z jakiegoś powodu wybrać gorsze. Decyzje takie są dziwne, ale są przez ludzi podejmowane. Wystarczy przytoczyć powiedzenie Owidiusza: *video meliora probaque deteriora sequor* lub słowa świętego Pawła z Listu do Rzymian, gdzie mówi on o dwóch zakonach, jakich doświadcza w swoim ciele⁵. Tak więc o dobroci decyduje postępowanie zgodne z przyjętymi normami lub uznanymi wartościami, a o złym charakterze czynu działanie niezgodne z nimi. Natomiast za przedmiot materialny słuszności rozumie się najczęściej zgodność działania z istniejącym stanem rzeczy, z obiektywnym układem odniesienia lub okolicznościami, jak chce Ross. Niemniej jednak zasadniczy problem pozostaje, gdyż okazuje się, że ustalenie motywacji czyjegoś działania jest bardziej skomplikowane, niż to by się mogło wydawać. Natychmiast bowiem powstaje pytanie, jak ocenić czyjeś zachowanie w sytuacji ekstremalnej. Nie wiemy nigdy, co skłoniło człowieka do takiego, a nie innego działania. Czy jego czyn był dobry, gdyż miał

⁴ „(...) the nature of the self-evident is not to be evident to every mind however undeveloped, but to be apprehended directly by minds which have reached a certain degree of maturity”. D. Ross, *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford 2002, 12.

⁵ Rz 7, 14-25.

odniesienie do obiektywnie istniejących okoliczności, czy przez to, że chciał on osiągnąć jakąś osobistą korzyść lub uniknąć wielkiego nieszczęścia. Na ile pomoc okazywana była niezbędną, a na ile działający kierował się na przykład chęcią zyskania większej sławy? Stąd też wielu uważa, że łatwiej jest uznać, co jest prawe niż zastanawiać się, co jest dobre. Ross zasadniczo należy do nich. Ale pyta on również, czym jest dobro, co wydaje się niezrozumiałe. I właśnie dlatego Cooley ma mu za złe, że usiłuje ustalić, jak dobro ma się do prawa, dobroć do słuszności⁶. O wiele prościej byłoby, jego zdaniem, wykazać, przez co czyn prawy jest prawym. Istnieje uzasadnione podejrzenie, że rozwiązanie, jakie zaproponował Ross, ma swoje źródło w koncepcji Kanta. Chodzi o to, że do czasów Kanta rozważano jedynie naturę dobra i prawa oraz istotę relacji między prawem a dobrem. Uważano, że coś jest powinno, bo jest dobre. Tymczasem Kant przestawił myślenie, przez to, że oddzielił czyny wykonywane z obowiązku od tych, które zgadzają się z naszymi pragnieniami. Co więcej, uznał, że tylko działania podejmowane z obowiązku są dobre. Tym samym zlikwidował podział czynów na dobre i słuszne.

Czy są one zatem czymś, co daje się obiektywnie ująć. Zasadnicza przeto różnica między pierwszeństwem dobra a pierwszeństwem prawa polega, zdaniem Kanta, na innym sposobie poznawania i opisywania prawości prawa i dobroci czynów oraz osób. Filozof z Królewca przyznał moralny charakter tylko temu, co posiadało charakter powszechny. Nie był to całkiem oryginalny pomysł. Tego typu przekonanie znaleźć można w chrześcijańskiej „etyce serca”. Powiadano w niej, że trzeba nienawidzić grzechu a kochać grzesznika. Tym sposobem odróżniano kwalifikację czynu od oceny jego sprawcy (jako osoby). Sądzono, że da się przeprowadzić dwie oddzielne oceny: czynu i osoby. Na ile jest to wykonalne, to już oddzielne zagadnienie. Kant skorygował ten podział. Jego zdaniem, dobroć czynu zależy wyłącznie od tego, czy został on podjęty z obowiązku. Nie może być zatem czynów złych, ale prawych lub dobrych, lecz nieprawych. Mogą być jedynie czyny obojętne, tj. takie, które stanowią jeden z możliwych sposobów działania, zależny od upodobań działającego, ale muszą one pozostawać w zgodzie z prawem powszechnym.

⁶ K. Cooley, dz. cyt., 6.

Rozróżnienie Kanta zgadza się powiedzeniem: „czyń drugiemu to, co chciałbyś, aby i tobie uczyniono” albo treścią przykazania: „miłuj bliźniego swego jak siebie samego”. Choć Kant był przeciwnikiem Złotej Reguły, gdyż ta odwołuje się do jakiegoś celu jako dobra, to jednak jej ślady można znaleźć w jego myśleniu. Przejawia się ona choćby w tym, że każe on jednako traktować obowiązek, który jest taki sam zarówno w stosunku do siebie, jak i do bliźniego. Stąd też Ricoeur powiada, że imperatyw kategoryczny jest jedynie formalnym zapisem Złotej Reguły⁷.

Wygląda więc na to, że Kantowskie rozróżnienie działania odpowiedniego do obowiązku oraz wyływającego z obowiązku ma swoje podwaliny w powszechnym myśleniu. Dlaczego jednak filozof z Królewca żądał już na początku „uzasadnienia metafizyki moralności”, przejścia od moralności powszechnej do moralności filozoficznej? Czyżby sądził, że odmiennie pojmują one to, co jest dobre?

Aby to lepiej zrozumieć, należy uświadomić sobie, że mogą istnieć dwa rodzaje rozważań moralnych. Jedne na temat stosunku teorii do praktyki, drugie na temat stosunku obowiązku do dobroci, czego nie ukazuje myślenie potoczne. Trzeba też oddzielić kwestie dotyczące teoretycznego aspektu filozofii moralnej od kwestii zastosowania reguł lub zasad w praktyce. Same rozważania metaetyczne, bez odniesienia ich do praktyki, mogą być zupełnie nieprzydatne, a nawet utrudniać właściwe postępowanie. Z drugiej jednak strony, skupianie uwagi jedynie na normach praktycznych, utrudnia zrozumienie tego, czym jest moralność⁸.

Rozważania na temat natury zasad czy też racjonalnego ich usprawiedliwienia różnią się istotnie od analizy wymagań stawianych przez codzienność w bardzo konkretnych sytuacjach.

Istota problemu dotyczy więc sposobu poznania natury dobra. Chodzi o to, czy dobro ma charakter obiektywny i realny, czy też związane jest z jakością ludzkiej woli. Jak mamy rozumieć naturę dobra: w duchu arystotelesowskim czy też kantowskim? Czy moralna wartość jest jedynie rodzajem dobra w ogólności, czy też jest czymś związanym

⁷ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. z franc. B. Chelstowski, PWN, Warszawa 2003, 375.

⁸ K. Cooley, dz. cyt., 11.

wyłącznie z wolą człowieka? Naprzeciw tym pytaniom wychodzą rozważania Rossa, który odwoływał się wprawdzie do poglądów Kanta, ale chciał dokonać pewnego uzupełnienia myśli filozofa z Królewca, głównie dlatego, że przez długi czas zajmował się studiowaniem i tłumaczeniem Arystotelesa, co wywarło wielki wpływ na jego myślenie. Był przekonany, że dobroć moralna jest szczególnym rodzajem dobra⁹. Pod wpływem lektury Stagiryty uznał, że praktyka ma pierwszeństwo poznawcze przed teorią i że trzeba je ze sobą uzgadniać. Ross doszedł do przekonania, że przedmiot materialny wyznacza metodę i granice badawcze. Uznał przeto, że przenoszenie doświadczeń osobistych do teorii filozoficznych nie może dać zadawalającego rezultatu. Nie da się bowiem w sposób ścisły określić powszechnych prawd moralnych i trzeba dopuścić istnienie wyjątków, bez podważania naszego zaufania do zasad odkrywanych filozoficznie¹⁰. Jest to wyraźne odejście od filozofii Kanta. Pod tym względem Rossowi bliżej jest do Arystotelesa. Istnieje jednak zasadnicza różnica między nim a Stagirytą.

Ten bowiem uważał, iż nauka nie może pokazać, jak należy postępować, że nie jest ona w stanie podać odpowiednich zasad moralnych. Poznanie, jak należy postępować, jeżeli zostanie zaakceptowane, nie wymaga wyjaśnienia dlaczego mamy tak, a nie inaczej się zachowywać. Trzeba mieć tylko zrozumienie dla działającego podmiotu i wystarczające racje, by coś uznać za moralne. Ross podzielał również pogląd Arystotelesa, że nikt nie zna całej prawdy i że w rozmaitych działaniach istnieje coś z prawdy. A zatem uznał, że ostatecznym kryterium zastosowania jakichś zasad jest ich akceptacja przez działającego, czyli przekonanie, że tak właśnie powinien zachować się w danych okolicznościach. W dużej więc mierze Ross pozostał wierny Arystotelesowi. Niemniej dokonał on także korekty Stagiryty. Wyróżnił bowiem stopnie ścisłości zasad możliwych do lepszego lub gorszego uzasadnienia przez filozofię moralną. Uznał, że Arystoteles pomylił się, twierdząc, że niepotrzebny jest abstrakcyjny namysł nad ludzkim postępowaniem. Doszedł do przekonania, że potrzebna jest teoretyczna etyka, która mogłaby dokładniej określić, co człowiek powinien uczynić i wyjaśnić, dlaczego powinien to zrobić. Zdaniem

⁹ D. Ross, dz. cyt., 160n.

¹⁰ Tamże.

Rossa, pierwsze zasady etyki są bowiem głęboko zanurzone w moralnym procesie poznawczym i dlatego zadanie etyki polega głównie na ich wydobywaniu¹¹. I to był ukłon w stronę Kanta.

K. Cooley uważa, że pomysły Rossa bardziej nawiązują do rozumienia przedmiotu techniki lub może nawet logiki w Arystotelesowskim sensie niż do pojmowania przedmiotu etyki. Nie mówią bowiem czym jest obowiązek¹². Gdyby to podejrzenie okazało się prawdziwe, to wówczas, wbrew jego deklaracjom, nie byłoby większej różnicy między nim a Arystotelesem. A próba korekty poglądów Stagiryty, podejmowana przez Rossa, niewiele by wносиła. Pokazywałyaby jedynie, na czym polega skuteczne działanie, ale nie odpowiadałaby na pytanie, co i dlaczego należy czynić. Nie wyjaśniałaby, na czym polega powinność działań moralnych. Stopnie ścisłości zasad, o których mówił Stagiryta, odnosić mogą się jedynie do działań o charakterze twórczym. Można jednak zasadnie przypuszczać, że różnica między nimi jest spora. Ross dokonał bowiem interpretacji myśli Stagiryty przez pryzmat poglądów I. Kanta, a nie tylko przedstawił, że inaczej rozumie on przedmiot etyki, zwłaszcza, gdy idzie o podział ludzkich czynów na tworzenie i postępowanie. Zastosował on Kantowski klucz do interpretacji filozofii Arystotelesa. Szukał zasad powszechnie obowiązujących. Nawiązując do poglądów, zawartych w *Etyce nikomachejskiej*, że dobrem jest to, do czego zmierzają wszystkie rzeczy, Ross pozwolił sobie na postawienie tezy, że Stagiryta też szukał ogólnych zasad, o czym się zapomina, ale pomylił się, dokonując podziału dobrych czynów na takie, które przyczyniają się do osiągnięcia tego, co jest dobre dla człowieka, i na te, które są dobre same w sobie¹³. Zdaniem Rossa, trudno pogodzić się ze stwierdzeniem Stagiryty, że istnieją czyny dobre w sobie i takie, które uzyskują dobroć jako wytwory czynów, a więc takie, jak produkcja uzdy, domu czy innego produktu, co oznacza, że są jedynie środkiem do osiągnięcia bardziej odległego celu, czyli celu ostatecznego. Lekceważąc różnicę między celem a dobrem, Ross starał się poprawić Arystotelesa, szukając takiej koncepcji dobra, która umożliwiłaby

¹¹ Tamże, 146n.

¹² K. Cooley, dz. cyt., 26.

¹³ D. Ross, dz. cyt., 146n.

mu odpowiednie uzasadnienie działań moralnych przez pokazanie, że istnieje powinność urzeczywistniania takiego dobra. Z jednej strony twierdził więc, że słuszność poznajemy intuicyjnie, z drugiej poszukiwał uzasadnienia słuszności w dobru. Jego rozumowanie przebiegało mnie więcej w następujący sposób:

1. każdy czyn jest środkiem do celu,
2. wszystkie środki nadają czynom wartość ze względu na to, do jakiego celu zmierzają,
3. moralność polega więc na tym, że (a) powinniśmy wykonywać pewne czyny, ponieważ jesteśmy przekonani, że będą nam pomocne w osiągnięciu „dobra dla nas”, (b) jesteśmy zobowiązani do wykonywania czynów jedynie dlatego, że widzimy, iż są one prawe.

Rossa interesowało pytanie postawione przez Platona, a mianowicie, czy cnoty można się nauczyć¹⁴. Arystoteles, nawiązując do Platona, powiadał, że jeżeli ludzie wykonują akty sprawiedliwe i powściągliwe, to znaczy, że są oni zawsze sprawiedliwi i powściągliwi¹⁵. To pozwoliło Stagiryście na odróżnienie czynów, które tworzą coś nowego od czynów pochodzących z odpowiednich dyspozycji, a więc z cnoty¹⁶. Ross wykorzystuje to rozróżnienie, by stwierdzić, że czyny, które pochodzą z cnoty są tylko w zewnętrznym aspekcie podobne do tych, które powodują zaistnienie czegoś nowego, ale nigdy w aspekcie wewnętrznym. W rozumieniu Rossa czyny rozpatrywane od zewnątrz mogą być niekiedy tylko połowicznie dobre, podczas gdy czyny rozpatrywane od wewnątrz są zawsze albo całkowicie dobre, albo całkowicie złe. I to był ukłon w stronę Kanta. Arystoteles uważał, że człowiek jest cnotliwy i że jego czyny są cnotliwe, gdy wykonuje czyn: (1) wiedząc, co robi, (2) wybiera czyn dobry w sobie, (3) i jest on rezultatem trwałej dyspozycji¹⁷. Bez spełnienia tych warunków trudno z góry stwierdzić, że czyn, który wygląda na dobry, jest czynem cnotliwym. Ustalenia dokonane przez Stagirytę Ross uznał za niewystarczające.

¹⁴ Platon, *Menon*, tłum. z grec. P. Siwek, PWN, Warszawa 1991, 81 DE.

¹⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. z grec. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, 1109 b 23; 1126 b 4; D. Ross, dz. cyt., 42.

¹⁶ Por. Arystoteles, dz. cyt., 1136a 4.

¹⁷ Tamże, 1105a 30-33; D. Ross, dz. cyt., 42.

Jego zdaniem, należy jeszcze odróżnić czyn (akt dostępny poznaniu) od czynności (akt plus jego motyw). Uważał bowiem, że Arystoteles nie dość precyzyjnie odróżnił te dwa rodzaje ludzkich działań, tj. sam akt od aktu umotywowanego, a więc nie dostrzegł, że: (1) dana rzecz powinna nadawać się do wykonania w odpowiednich okolicznościach, (2) powinna pochodzić z dobrego motywu. Rezultatem tego niepełnego rozumowania było przekonanie Stagiryty, że czyny „prawe” mają większe znaczenie w wychowaniu moralnym, podczas gdy „dobre” są odpowiednie do oceniania moralnej wartości czynów lub moralnego charakteru jednostek. Arystoteles potraktował bowiem cnotę jako dyspozycję lub stałość charakteru. A tymczasem cnota jest osiągnięta przez udoskonalenie posiadanej zdolności, a więc nie jest czymś absolutnie stałym. Zależy więc od okoliczności, w jakich przychodzi człowiekowi działać. Arystoteles odróżnił ponadto charakter cnotliwy od wadliwego poprzez wprowadzenie pojęcia złotego środka, a więc czegoś, co leży między dwoma skrajnościami i jest odpowiednie (lub nie) do osiągnięcia celu. A to rodzi, zdaniem Rossa, duże trudności interpretacyjne. Natychmiast bowiem pojawia się pytanie, na jakiej podstawie osoba cnotliwa może poznać, które środki są właściwe, by je wybierać jako właściwe. Niejasne jest też rozumienie samego środka. Dlatego też, twierdzi Ross, jedynie kontekst wskazuje, że środek jest aktem odniesienia czynu do sprawy, a więc, gdy jest on trafny, właściwy, odpowiedni do okoliczności. Stąd wnosi, że to, co Stagiryta rozumiał jako złoty środek, odpowiada temu, co on nazywa prawością (słusznością). To okoliczności determinują, co jest trafne lub stosowne. Nie można więc najpierw powiedzieć, co jest dobre samo z siebie, gdyż to zależy od okoliczności. Lepiej zatem mówić o czynach prawych. Co więcej, czynem prawnym jest jedynie taki czyn, który nie ma wartości sam z siebie, ale zależy od okoliczności. W praktyce więc rola rozmaitych elementów, które powodują powstanie decyzji moralnej, może być określona jedynie przez działającą osobę, w zależności od jej oceny sytuacji, jednak pod warunkiem, że takie okoliczności, jak czas, miejsce, sposób realizacji, muszą być prawe¹⁸. Od wewnętrznej motywacji zależałyby natomiast wewnętrzna dobroć czynów. Byłyby to ocena ilościowa ludzkiego czynu jako słusznego, a motywacyjna jako dobrego.

¹⁸ D. Ross, dz. cyt., 132.

Na przeciwnym biegunie odnaleźć możemy poglądy Kanta, który sprzeciwiał się ujmowaniu stosunku cnoty do wady w kategoriach ilościowych, gdyż uważał, że różnice te mają charakter wyłącznie jakościowy. Pisał on: „różnica między cnotą i wadą nie może być nigdy ujmowana jedynie na podstawie stopnia posłuszeństwa odpowiednim maksimum, lecz musi być postrzegana na podstawie specyfiki jakościowej maksym (ich relacji do prawa). Jeśli na przykład gospodarność uważa się za środek pomiędzy dwiema wadami, rozrzutnością i skąpstwem, wówczas jako cnoty nie da się jej przedstawić w ten sposób, jak gdyby dochodziło się do niej przez stopniowe zmniejszanie pierwszej z wymienionej wad (oszczędzanie) lub poprzez zwiększanie wydatków przez kogoś, kto hołduje drugiej, tak jakby te wady niejako [zbliżające się do siebie] z dwóch przeciwnych stron spotykały się w gospodarności; faktycznie każda z nich ma swoją własną maksymę, która z konieczności sprzeciwia się [maksymie drugiej]”¹⁹.

Ross chciał jednak dokonać syntezy obu sposobów myślenia. Dlatego dokonał także pewnej korekty poglądów filozofa z Królewca. Uznał bowiem, że Kant żywił błędne przekonanie, że istnieje większa różnica między motywem moralnym a jakimkolwiek motywem pozamoralnym niż między dwoma różnymi motywami moralnymi oraz że przejście od wady do wady przeciwnej jest o wiele łatwiejsze niż przejście od wady do cnoty. Kantowska krytyka motywów, jako wyznaczników jakości moralnej czynów, jest więc, zdaniem Rossa, tylko częściowo usprawiedliwiona, ponieważ tylko w zewnętrznym aspekcie, w rzeczy znajdującej się w opozycji do stanu umysłu wykonawcy, motywy moralne są bardziej przeciwstawne motywom pozamoralnym niż dwa jakiegokolwiek motywy moralne sobie²⁰. Nie można więc na nie się powoływać, jak słusznie twierdził Kant. Natomiast w aspekcie wewnętrznym nie ma takiej różnicy. W aspekcie wewnętrznym powinny być brane pod uwagę zarówno motywy moralne, jak i pozamoralne²¹.

Ross chciał więc iść drogą pośrednią i dlatego twierdził, że czyn (sama rzecz wykonana) może być oceniany głównie na podstawie oko-

¹⁹ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnotcie*, tłum. z niem. W. Galewicz, wyd. Antyk, Kęty 2005, 73.

²⁰ D. Ross, dz. cyt., 100-122.

²¹ Tamże, 170-173.

liczności, niezależnie od dobroci i złośliwości motywów, stanu charakteru czy dyspozycji działającego, gdyż te nie mają żadnego znaczenia dla oceny moralnej czynów. Bierzemy tu pod uwagę skutki ludzkich działań. Natomiast w aspekcie wewnętrznym, czyli powiązania działania z motywacją coś może być dobre lub złe. Tak więc – zdaniem Rossa – Arystoteles lepiej opisał czyny, czyli rezultaty działania, pokazując, że możemy je oceniać niezależnie od teorii, przez odwołanie się do okoliczności, a Kant czynności, czyli działania połączone z motywacją. Jeżeli zatem filozof z Królewca sprzeciwiał się włączaniu motywacji do oceny czynu, to, zdaniem Rossa, miał on na myśli głównie czynności, a nie czyny, czyli rezultaty. W przypadku czynności motywacja odgrywa bowiem istotną rolę i nie wolno jej wykluczać. Ross uważał, że Arystoteles dobrze określił *genus* cnoty jako charakter lub dyspozycję, ale tylko co do aspektu zewnętrznego, a więc potraktował ją jako samą sprawność wykonania czegoś, natomiast pominął rolę woli, która może sprawić, że jakiś czyn staje się zły lub dobry wewnętrznie. Te braki uzupełnił Kant, pokazując, na czym polega dobra wola, czyli taka, która powoduje, że podmiot chce działać zgodnie z prawem. Ross odwołuje się przeto do Arystotelesa wizji intuicji, niezbędnej do rozpoznawania konkretnych czynów i powiada, zgodnie ze Stagirytą, że ogólne reguły nie są nam pomocne w poznaniu tego, co powinniśmy uczynić. Musimy czekać, dopóki nie znajdziemy się w konkretnych okolicznościach, i nie dokonamy oceny wszystkiego na raz; decyzja związana jest z percepcją²². Zgodnie zaś z Kantem twierdził on, że czyn powinien być oceniany także jako zgodny z prawem powszechnym, czyli w aspekcie wewnętrznym. To pozwoliło mu na sformułowanie koncepcji obowiązków *prima facie*, jako obowiązków rozpoznawanych wprost jako słusznych, a jednocześnie wewnętrznie złych lub dobrych, co dałoby się również stwierdzić na podstawie pewnych reguł o charakterze ogólnym. Warto więc przyrzeć się tym obowiązkom oraz regułom pozwalającym na usuwanie konfliktów, jakie powstają między różnymi obowiązkami, by się przekonać na ile posiadają one zarówno jednostkowy, jak i ogólny charakter.

²² Tamże, 69n.

3. KONCEPCJA OBOWIĄZKÓW *PRIMA FACIE*

Rozważając koncepcję W.D. Rossa na temat obowiązków *prima facie*, należy zapytać, jaka zależność istnieje między obowiązkami określonymi jako *prima facie* a aktualnymi obowiązkami. Czy pierwsze pełnią rolę zasad względem drugich, zwłaszcza w sytuacji pewnego konfliktu obowiązków, z jakim się spotykamy tu i teraz?

W książce *The Right and the Good* Ross stwierdza, że obowiązkami *prima facie* są obowiązki: wierności, zadośćuczynienia, wdzięczności, nie-szkodzenia drugiemu²³. Z czasem dodał on obowiązki prewencji, dobroczynności, samodoskonalenia i sprawiedliwości. W sumie wyróżnił ich osiem.

Komentatorzy i zwolennicy Rossa wymieniają jeszcze wśród obowiązków *prima facie* obowiązek szacunku dla pokoju, troski, nie-pasożytnictwa. W sumie więc otrzymujemy zestaw jedenastu obowiązków. Nie będziemy jednak zastanawiać się, na ile są one komplementarne w stosunku do tych, które wymienił Ross.

Istota problemu sprowadza się bowiem do pytania o możliwość urzeczywistnienia owych obowiązków w konkretnej sytuacji. Czasem jest to bardzo proste, odbywa się niemal automatycznie. Niekiedy jednak natrafiamy na bardzo duże trudności. A to wymaga zastanowienia się, czy też przełamania naszych egoistycznych skłonności, by np. nie przywłaszczać sobie cudzego dobra. Trudności te mogą mieć zarówno charakter psychologiczny, jak i moralny. Nie zawsze wiemy, jakiemu obowiązkowi dać pierwszeństwo. Dochodzi do tak zwanego konfliktu obowiązków. Co wtedy należy czynić? Czemu mamy dać pierwszeństwo? Jakimi powinniśmy posłużyć się kryteriami rozstrzygnięcia?

Ross wskazuje na kilka reguł, jakimi możemy się posługiwać, by właściwie rozwiązywać powstające wątpliwości. Najważniejszymi regułami pomagającymi dokonywać odpowiednich rozstrzygnięć są takie, które powiadają, że:

1. obowiązek nieuszkodzenia przewyższa wszelkie inne obowiązki,
2. obowiązek wierności przewyższa obowiązek dobroczynności,

²³ Tamże, 21-28; 54n.

3. obowiązki, które da się sformułować negatywnie, mają pierwszeństwo przed określonymi pozytywnie²⁴.

Zdaniem Rossa, nie da się dokładnie określić, jak powinniśmy rozwiązywać poszczególne konflikty obowiązków, gdyż tych jest bez liku. Człowiek powinien podlegać ciągłej edukacji, ale i tak nie da się uniknąć pomyłek czy bólu spowodowanego niewłaściwym wyborem. Nie tylko bowiem obowiązki *prima facie* zakładają istnienie wyjątków, ale i wspomniane powyżej reguły też je posiadają.

Reguły tych trzeba używać z dużą ostrożnością. Dlatego też Ross o wiele częściej mówił o obowiązkach *prima facie*, a wyjątkowo tylko o regułach. Uważał bowiem, że stosowanie reguł łatwo prowadzi do nadużyć bądź wypaczeń. Najlepszym tego przykładem jest obowiązek samodoskonalenia się, który powoduje przesadną troskę o siebie i zaniechywanie innych. Obowiązek dobroczynności może też powodować krzywdę drugiego przez to, że zwalnia go z trudu rozwijania posiadanych, choć może i niewidocznych w tej chwili dla niego, umiejętności radzenia sobie samemu. Możliwych wypaczeń jest bardzo wiele. Nie ma potrzeby, by je tutaj szczegółowo analizować. Ross uważał, że obowiązki *prima facie* poznajemy dzięki intuicji moralnej, której przypisywał potrójną funkcję:

1. informowania, kiedy mamy do czynienia z wyjątkami, gdy reguła *prima facie*, która wydaje się do czegoś odwoływać, w gruncie rzeczy do tego się nie odwołuje,

2. pokazywania, czym są obowiązki *prima facie* same w sobie, dzięki czemu dostrzegamy, na przykład, że nieszkodzenie innym jest generalnie dobrą regułą, by za nią postępować,

3. ukazywania, czym są reguły *prima facie*, dzięki czemu pojmujemy, że nieszkodzenie poprzedza dobroczynność²⁵.

Percepcja moralna jest jednak czymś innym niż na przykład ujmowanie kolorów, dźwięków, smaków. Dzięki intuicji chwytny prawde moralną. Powstaje jednak pytanie, skąd taka intuicja pochodzi. Ross powiada, że zależy ona od naszego wychowania, od tego, czy jesteśmy ludźmi cnotliwymi, czy też posiadamy wady. Intuicja może jednak ulegać zepsuciu. Nie ma też prostego przełożenia między wykształ-

²⁴ Tamże, 46.

²⁵ Tamże, 25.

cenieniem a wrażliwością moralną. Teoria Rossa nie uwzględnia jednak posiadanych przez ludzi przekonań czy też istnienia braku zgody co do wartości, które są im drogie, a przez to trudno jest im ustalić, co jest pierwszorzędnym obowiązkiem²⁶. Powstaje podejrzenie, że Ross przenosi w sytuację *prima facie* swoje osobiste przekonania i sądzi, że tak myślą wszyscy ludzie, przynajmniej w rzeczach zasadniczych, co nie wydaje się jednak do samego końca uzasadnione. Koncentruje się więc na zależnościach, jakie istnieją między normami ogólnymi i szczegółowymi. Był on bowiem świadomy tego, że chęć jednoznacznego określenia szczegółowych treści powinności lub, jak kto woli, obowiązków, prowokuje do poszukiwania rozwiązań, które posiadałyby charakter kategoriyczny, a jednocześnie odnosiłyby się do rzeczywistości, czyli uwzględniałyby konkretne problemy, przed którym stajemy każdego dnia. Innymi słowy, istnieje pokusa, albo przeczcucie, że można to osiągnąć, łącząc koncepcję Immanuela Kanta z poglądami etycznymi Arystotelesa.

Aby przekonać się, na ile Rossowi udało się osiągnąć ten cel, należy dokonać analizy zależności, jaka istnieje między wymaganiami, zasadami i prawem. Pojęcia te, choć pozornie zbliżone do siebie, posiadają jednak różną treść. Trzeba więc zastanowić się, czy istnieją szczegółowe zasady etyczne, które posiadałyby jednocześnie charakter kategoriyczny i uwzględniały konkretną rzeczywistość. Czy może istnieć jakaś motywacja dla podejmowanych działań moralnych, czemu Kant kategoriycznie zaprzeczał. Czy jednak miał rację? Dlaczego by działanie, podejmowane z poczucia obowiązku, miało wykluczać motywację?

4. STOSUNEK PRAWA OGÓLNEGO DO ZASAD SZCZEGÓŁOWYCH, PRÓBA NOWEGO SPOJRZENIA

Philips Stratton-Lake, inaczej niż Ross, próbuje rozwiązać stary problem stosunku prawa ogólnego do zasad szczegółowych. Jego zdaniem, Kant żywił błędne przekonanie, że racja, iż coś powinno zo-

²⁶ Por. J. Garrett, *A Simple and Usable (Although Incomplete) Ethical Theory Based on Ethics of W.D. Ross*, w: <http://www.wku.edu/~jan.garrett/ethics/rossseth.htm> z dnia 2009-12-10, 13.

stać zrobione, nie może być racją tego, dlaczego ma to być uczynione. Co więcej, takich racji nie wolno było nawet szukać. W książce zatytułowanej *Kant, Duty and Morale Worth* powiada on, że osoba, która dobrze działa, jest jednocześnie kimś do tego umotywowanym, a przynajmniej może nim być. Wykonując swoją powinność, może ona powiedzieć, dlaczego coś uczyniła. Moralnie wartościowy czyn jest jednocześnie czynem wykonanym z poczucia obowiązku. Osoba jest motywowana najpierw przez odkrytą wartość, a następnie przez rozpoznaną powinność osiągania owej wartości²⁷. Motyw powinności byłby zatem wtórny wobec motywu wartościowości.

Tego rodzaju próba połączenia wartości z powinnością oparta jest na pewnej analogii z prawem przyczynowości, do którego odwoływał się także filozof z Królewca, twierdząc, że istnienie odpowiednich relacji przyczynowych między różnymi wydarzeniami, zachodzącymi w świecie zjawisk, jest możliwe tylko dlatego, że istnieje specyficzne prawo rządzące tymi wydarzeniami, a jest ono możliwe, ponieważ istnieje ogólna zasada przyczynowości. Mamy zatem potrójną strukturę, dostrzeganą w świecie: relacje, prawa szczegółowe, prawo ogólne. Zasada przyczynowości jest jedynie warunkiem zaistnienia tych praw. Prawa same nie sprawiają niczego, lecz określają sposób zachowywania się rzeczy albo zaistnienie takiego lub innego typu relacji.

Zdaniem Philipa Stratton-Lake'a, także w dziedzinie moralności jest bardzo podobnie. Istnieją bowiem normatywne relacje między racjami uczynienia czegoś, szczegółowe prawo moralne określające, jakie powody są racjonalne dla uczynienia czegoś, i wreszcie istnieje ogólne prawo moralne, warunkujące zaistnienie praw szczegółowych, podobne do zasady przyczynowości, o której mówił Kant w odniesieniu do świata zjawisk. Zastanawiając się, co mogłoby uczynić drugiego szczęśliwym, rozważamy poszczególne cechy ewentualnych działań, które są odpowiednie do uzyskania szczęścia, podobnie jak zastanawiamy się, jakie skutki spowoduje dane działanie o charakterze fizycznym.

Wśród czynów zaś wyróżniamy: zakazane, wymagane, obowiązkowe. W przypadku pierwszych odwołujemy się wprost do prawa moralnego, w przypadku wymaganych zastanawiamy się, dlaczego dany

²⁷ Ph. Stratton-Lake, *Kant, Duty and Moral Worth*, Routledge 2001, 62.

czyn jest nakazany właśnie tu i teraz, a nie gdzie indziej czy kiedy indziej, dlaczego ma być taki, a nie inny. Odwołujemy się więc do szczegółowych praw moralnych, które nie zaistniałyby, gdyby nie było prawa ogólnego. Tak więc u podstaw tej piramidy praw znajdują się konkretne zakazy, pośrodku szczegółowe prawa moralne, a na szczycie ogólne prawo moralne. W teorii Kanta brakuje środkowego poziomu. Stąd też niektórzy próbują zapełnić ową lukę przez wprowadzenie tam teorii obowiązków *prima facie*, jak to uczynił D. Ross²⁸. Również teoria Stratton-Lake'a ma być swoistym kompromisem między teoriami Kanta i Arystotelesa. Czy jednak da się takiego uzupełnienia dokonać?

Teoria ta zakłada podwójne wyjaśnienie szczegółowych zasad moralnych, albo dokładniej mówiąc – konieczności określonego działania: ontologiczne i fenomenologiczne, czyli wyjaśnienie pokazujące możliwość aktualnego czynu i jego bezwarunkową konieczność. Gdy idzie o wyjaśnienie kategorycznego imperatywu, to nie możemy odwoływać się do żadnych racji. Pozostaje nam tylko go przyjąć. Kant wyjaśniał konieczność poprzez uniwersalność. Prawo moralne jest konieczne, gdyż jest uniwersalne. Tak samo tłumaczył on konieczność poszczególnych czynów; na ile ich wykonanie jawi się jako powszechnie niezbędne.

Konieczność moralna jest jednak innego rodzaju niż konieczność przyczynowa. Konieczność przyczynowa jest faktyczna. Konieczność moralna taką być nie musi²⁹. Kantowi zarzuca się, że brał pod uwagę jedynie możliwość podciągnięcia czegoś pod prawo ogólne, gdy tymczasem istotne jest emocjonalne przeżycie czegoś, chęć przeżywania, a nie tylko samo wyrachowanie. Kant nie odróżniał, zdaniem Ph. Stratton-Lake'a, polecenia (*command*) od kategorycznego imperatywu, a także od konieczności. Tymczasem Stratton-Lake powiada, że konieczność jawi się jako świadomość odniesienia nas samych do nas samych, jako stawiających siebie pod prawo *a priori*³⁰.

²⁸ Ph. Stratton-Lake, dz. cyt., 62.

²⁹ „We can only judge that some act is necessary in the circumstances in so far as we subsume it under universally valid principles, which are in turn only possible in so far as they are subsumed under the a priori principle of universality as such”. Ph. Stratton-Lake, dz. cyt., 70n.

³⁰ Tamże, 70n.

Takie propozycje uzupełnienia koncepcji Kanta budzą jednak spore wątpliwości. Sugerują one bowiem, że świadomość postępowania moralnego uzyskuje jedynie ten, kto potrafi być świadomym podmiotem moralnym, tzn. umie podporządkować się apriorycznemu prawu moralnemu. Nie wszyscy jednak są w stanie tego dokonać. Jak wobec tego rozpoznają oni ciężące na nich obowiązki? Nie da się zatem powiedzieć, że prawo moralne stanowi warunek uświadomionego doświadczenia moralnego pewnych wymagań, jakich się od nas oczekuje. Albo więc coś ma charakter aprioryczny i obowiązuje na mocy swojej uniwersalności, albo na podstawie szczegółowych cech, rozpoznawanych jako najbardziej odpowiednich dla danego działania.

Nie bardzo też wiadomo, jak można wyjaśnić doświadczenie moralne przez odniesienie się do praw powszechnych. Można, co prawda, odwoływać się do dwóch różnych rodzajów racji, tj. do racji moralnych i innych, ale w dalszym ciągu nie wiemy, co to są racje moralne i czym się różnią od pozostałych. W takiej sytuacji nie pozostaje nam nic innego, jak tylko zaliczyć racje moralne do specyficznej kategorii, bo inaczej nie zdołamy wytłumaczyć, dlaczego miałyby one mieć charakter kategoriyczny. Będzie to jednak ominięcie problemu, a nie jego rozwiązanie.

Trzeba też bardzo uważać, by nie pomylić dwóch rodzajów prawa. A wszystko wskazuje na to, że w systemie Stratton-Like'a nastąpiło ich utożsamienie. Musimy odróżnić relacje, w jakich pozostaje szczegółowy akt prawa moralnego do partykularnych wymagań, od relacji, w jakich akt ogólnego prawa moralnego pozostaje do szczegółowych praw moralnych. Te bowiem nie mogą stać w logicznej sprzeczności z prawem ogólnym, podczas gdy konkretne wymagania mogą mieć różne odniesienia do szczegółowych praw moralnych, np. wymóg ochrony poczętego życia pozostaje w krańcowo odmiennych relacjach do szczegółowych praw moralnych. Prawo ogólne stoi bowiem w relacji bezwarunkowości w stosunku do praw szczegółowych, ale te nie pozostają w relacji bezwarunkowej konieczności względem szczegółowych wymagań, o czym może świadczyć przykład ochrony poczętego życia, zwalczania bezrobocia, zachowania godnego pościa czy inne. Nie zawsze szczegółowe prawa określają precyzyjnie szczegółowe

wymagania. Ich spełnianie zależy w dużej mierze od indywidualnych odczuć działających podmiotów.

Nie da się więc wprowadzić do koncepcji Kanta ani Rossowskich obowiązków *prima facie*, ani propozycji Stratton-Lake'a, również dlatego, że filozof z Królewca rozumiał obowiązki w inny sposób. Dla Rossa nie są one specyfikacją ogólnej powinności, ale racjami ukazującymi odpowiednie cechy czynów. Nie są to zasady obowiązku, lecz jedynie warunki możliwości postawienia szczegółowych wymagań. Fenomen obowiązku *prima facie* jest naszym doświadczeniem szczególnych czynów, wymaganych ze względu na okoliczności. Ross pojmuje racje na dwa sposoby: albo jako żądanie tego lub czegoś innego, albo jako coś pośredniego, posiadającego „moc normatywną”, względem bezwarunkowych powinności. Otrzymują one charakter warunkowy, są więc czymś, co bardziej zasługuje na wyjaśnienie niż jest powodem (racją) czynienia czegoś w ogóle.

AN ASSESSMENT OF DAVID ROSS' CONTRIBUTION TO THE UNDERSTANDING OF OBLIGATIONS

Summary

This article goes beyond simply presenting the philosophy of D. Ross. It is rather a discussion, not only with his views, but also with those of his commentators. This discussion is quite focused, as it refers to those issues which show the dependence between theory and practice, and between the general moral law and specific laws. The analyses are also aimed at investigating the legitimacy of attempts to supplement the two best-known ethical theories (teleologism and deontologism), made both by Ross and by his commentators, to introduce the concept of *prima facie* obligations to Kant's theory of perfect and imperfect obligations. Ross tries to review critically both the concepts of Aristotle and the theory of I. Kant.

It is not possible, however, to introduce either Ross' *prima facie* obligations or Stratton-Lake's propositions to Kant's conception, if only because the philosopher from Königsberg understood obligations in a different way than Ross or his followers. For Ross, obligations are not specific instances of general duties, but reasons showing the proper features of human acts. They are not the principles of obligations, but only conditions on which specific demands may be made.