

Marcin Jaranowski

O dobru bez uprzedzeń. Esej z elementami etyki przekonania*

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2014.014>

Należy stwierdzić od razu rzecz następującą: w niniejszym eseju dojdą do głosu naiwności. Swoją rolę odegrają tu poglądy i pojęcia, przed którymi wzdraga się twardy i pozbawiony złudzeń umysł. Czyni to być może słusznie, jeśli w grę wchodzi obrona idei całkowitej racjonalności refleksji etycznej oraz jeśli też faktycznie należy bronić. Jednak krótki namysł, jaki proponuję czytelnikowi w tym tekście, nie będzie polegał na budowaniu dla tych poglądów i pojęć systemu uzasadnień, w celu poprawy ich wiarygodności, lecz na rozpatrywaniu ich jako przedmiotu pragnień. Oznacza to próbę spojrzenia na przekonania nie tylko w ich odniesieniu do wartości poznawczych (przekonania mogą być np. spójne lub niespójne, uzasadnione lub nieuzasadnione, prawdziwe albo fałszywe), ale także w odniesieniu do kilku spośród mnóstwa wartości pozapoznawczych (przekonania mogą być np. przydatne lub nieprzydatne, budujące lub gorszące, optymistyczne lub pesymistyczne, uspokajające lub niepokojące). Punktem wyjścia, a dalej stałym punktem odniesienia zamieszczonych tu rozważań, nie będzie dzieło klasyka, lecz powszednia rozmowa z udziałem studentów, która na dodatek nie zaowocowała żadnym odkrywczym wnioskiem, lecz niemal przeciwnie: znalazła swoje zakończenie w milczącym wzruszeniu ramionami, po którym najlepiej jest zmienić temat lub rozejść się w różne strony. Myślom tym pewnej wagi może dodać dopiero nazwisko Williama Jamesa, będącego uznanym sprzymierzeńcem kilku twierdzeń, ku którym ja również będę się skłaniał, i który odegra w tym eseju rolę intelektual-

* Niniejszy artykuł dedykuję Profesorowi Włodzimierzowi Tyburskiemu, dziękując za możliwość podjęcia pracy naukowo-dydaktycznej w Instytucie Filozofii UMK w Toruniu.

nego autorytetu. W tym skromnym gronie proponuję czytelnikowi stawienie czoła pytaniu o prawo do żywienia moralnych przekonań, które nie mają dowodu, a dalej pytaniu o możliwość uzasadnienia odebrania takiego prawa.

Przejdę do wyjściowego przykładu: podam krótki opis pewnej sytuacji dydaktycznej. Podczas prowadzonych przeze mnie zajęć z etyki, jedna z uczestniczek stwierdziła, że osobiście jest przekonana o niezawodnym działaniu pewnej zasady rządzącej światem moralnym. Uważała mianowicie, że *wyrządzone* przez jakąś osobę dobro niezawodnie wraca do tej osoby w postaci takiego czy innego *doznania* dobra. Dobro zaś było tu rozumiane dość swobodnie jako wolne od pobudek egoistycznych działanie wspierające drugiego człowieka, jako troska o jego los. Studentka opisywała tę zasadę jako rodzaj doczesnej sprawiedliwej odpłaty, która – jej zdaniem – czasem wydarza się w sposób rozpoznawalny, czasem zaś zupełnie ukryty i może stanowić motywację dla działań na rzecz dobra innych osób. W świetle tego przeświadczenia świat społeczny jawił się studentce jako naturalnie sprzyjający dobru. Nazwijmy wspomnianą regułę „zasadą powracającego dobra”.

Grupa zajęciowa, do której należała studentka, nie podzielała wiary w tak przedstawioną zasadę i poddała ją wielostronnej krytyce. W rezultacie zajęcia przyjęły postać samotnej próby obrony przekonania, którą starała się przeprowadzić owa studentka, wykazując się przy tym niezwykłą wytrwałością. Miała ona przeciw sobie nie tylko tych uczestników zajęć, którzy przeczyli zasadzie powracającego dobra jako takiej, ale także tych, którzy nie chcieli zgodzić się na opisanie jej jako działającej „docześnie” (wierzyli bowiem, że sprawiedliwą odpłatę za dobro zapewni dopiero pośmiertny sąd Boży)¹. Podczas dyskusji studenci starali się uzasadniać swoje stanowiska zarówno powołując się na doświadczenie, jak i używając kontrargumentów logicznych, odnoszących się do samego sposobu uzasadniania. Ostatecznie racjonalna próba obrony zasady powracającego dobra nie udała się. Studentka przyznała, że jej zasób argumentów wyczerpał się, i że nie jest w stanie dowieść, że reguła ta faktycznie rządzi życiem moralnym. Następnie jednak dodała, że po zakończeniu dyskusji nadal wierzy w jej działanie, a nieudana obrona tego przekonania nie sprawi, że je porzuci lub przestanie się nim kierować. Choć uczestnicy zajęć ustosunkowali się krytycznie wobec stanowiska studentki, nie zaprotestowali przeciw tej końcowej deklaracji. Sam przyjąłem to oświadczenie z pewną ulgą, choć wcześniej jako prowadzący dyskusję oddalałem argumenty studentki, które uznawałem za niewłaściwie użyte.

¹ Poglądy studentki pod pewnymi względami były bliskie chrześcijańskiej idei Boga, „który widzi w ukryciu” (por. Mt 6, 2–4), lecz w próbach ich obrony nie odwoływała się ona do istnienia Boga.

Proponuję przemyśleć to, co się wydarzyło podczas tych zajęć z punktu widzenia etyki przekonani. Uważam za bardzo prawdopodobne, że w przypadku, gdyby studentka zakończyła dyskusję stwierdzeniem w rodzaju „Po wysłuchaniu wszystkich kontrargumentów czuję się zobligowana do porzucenia wiary w zasadę, o której mówiłam, i od teraz nie będę się nią kierowała”, jakaś część uczestników zajęć (a przynajmniej ja sam jako prowadzący) uznałaby, że akademicka dyskusja spowodowała zbyt daleko idące zmiany, czy nawet straty, w osobistych przekonaniach tej osoby. Jeśli te przypuszczenia są trafne, to nasza przykładowa konwersacja ilustruje nie tylko oczywisty fakt, że pewne moralne przekonania mogą utrzymywać się pomimo czyjejś niezdolności do ich uzasadnienia, ale także ukazuje ciekawszy z punktu widzenia etyki przykład postawy przyznania prawa do posiadania takich przekonani przez inne osoby, pomimo odrzucenia racjonalnych sposobów ich uzasadniania. Jeśli we wspomnianej sytuacji takie przyzwolenie miało miejsce, a sądzę, że tak było, to możemy przypuszczać, że dyskutanci pośrednio odkryli jakąś wartość w obstawaniu przy przekonaniach moralnych, która ma charakter pozaintelektualny, a być może nawet pozapoznawczy.

Oczywiście nie odkrywam tu filozoficznych nowości. Wszak kwestia istnienia prawa do utrzymywania niedowiedliwych przekonani była jednym z newralgicznych problemów myśli scholastycznej. Jednak w tym artykule proponuję ująć rzecz w nieco nowszej szacie (choć nie najnowszej) oraz wziąć pod uwagę także przekonania moralne, które nie są uprawomocnione religijnie. W tym celu odwołam się do znanego artykułu, a wcześniej wykładu Williama Jamesa, pod tytułem *Wola wiary*². W XX wieku stał się on ważnym punktem odniesienia w amerykańskich debatach akademickich dotyczących problemu weryfikacji przyjmowanych poglądów. Dyskusja, w której uczestniczy amerykański pragmatysta, posiada wyraźny rys etyczny i dotyczy problemu odpowiedzialności za żywione przekonania. Artykuł Jamesa ma częściowo charakter polemiczny i uderza w stanowiska zwolenników „intelektualizmu”. Najważniejszy z nich to filozof i matematyk angielski, William K. Clifford, który jeszcze w XIX wieku w dość poważnym tonie uwydatnił problem moralnego statusu przyjmowania i żywienia przekonani. Poświęcę najpierw kilka zdań stanowisku Clifforda, by umożliwić czytelnikowi zrozumienie kontekstu stanowiska Jamesa i odnieść całość do interesującego mnie przykładu dyskusji podczas zajęć.

W tekście *The Ethics of Belief* Clifford podjął się uzasadnienia twierdzenia, że osoba obstająca przy przekonaniach, których prawdziwości

² Zob. W. James, *Wola wiary*, w: idem, *Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler, Znak, Kraków 1996.

nie potrafi dowieść, zasługuje na moralną naganę. W tekście tym czytamy:

Akceptacja [jakiegoś – M.J.] przeświadczenia bez wystarczających dowodów daje kradzioną przyjemność. [...] Grzeszną, ponieważ kradzioną w sposób urągający naszym obowiązkom wobec ludzkości. Winniśmy bowiem wystrzegać się takich przekonań jak zarazy, która może szybko opanować nasze ciało, a potem rozszerzyć się na całe miasto. [...] Dawanie wiary czemukolwiek bez wystarczających dowodów jest rzeczą złą zawsze, wszędzie i dla każdego³.

Z przyjętego przez Clifforda punktu widzenia końcowa deklaracja studentki z przywołanego przeze mnie przykładu jest wyrazem nieodpowiedzialnego oddania się grzesznej pokusie osobistej przyjemności, jaką dostarcza mrzonka. Tekst *The Ethics of Belief* rzuca także pewne światło na moralny wymiar pobłażliwości grupy uczestników zajęć wobec tej deklaracji. W ujęciu angielskiego autora również i ta postawa nie jest niewinna. Artykuł Clifforda rozpoczyna się opisem przykładu armatora, który stawia czoła niewygodnym faktom świadczącym o tym, że jego statek wymaga remontu. Fakty te uzasadniają podjęcie wysiłku kosztownej naprawy statku. Jednak armator porzuca tę myśl, gdyż daje się skusić wierze, że stary statek przetrwa kolejny rejs pod opieką Opatrzności. Tragiczne zakończenie tej historii, które wymyśla brytyjski filozof, prowokuje pytania o moralną odpowiedzialność osób, które oddają się wierze, choć w obliczu empirycznych dowodów „nie mają prawa wierzyć”. Według niego niegodziwość czynów, które opierają się na przekonaniach o niepewnych podstawach, bierze się z samych źródeł tych przekonań, a konkretnie z wygodnej opieszałości w próbie weryfikowania ich w odniesieniu do faktów. Ta opieszałość ma pośrednio niekorzystny, a nawet po prostu zły wpływ na społeczeństwo. Co gorsza, może ona udzielać się innym osobom. Pokrzepiające, choć bezpodstawne mniemania mogą się rozprzestrzenić niczym zakaźna choroba⁴.

Użycie przykładu armatora do opisu nieprawidłowości mieszczących się w sferze stosunku osoby do własnych przekonań może szybko nasunąć pewną wątpliwość: Przecież przykład ten odnosi się jedynie do sytuacji, w której żywienie bezpodstawnych przekonań prowadzi

³ W tym miejscu przywołałem fragmenty artykułu Clifforda, które wybrał James. Cyt. za: W. James, *Wola wiary*, s. 41. Tekst Clifforda *The Ethics of Belief* ukazał się pierwotnie w czasopiśmie „The Contemporary Review” w roku 1877; przedruk w zbiorze: W.K. Clifford, *Lectures and Essays*, red. L. Stephen i F. Pollock, Macmillan and Co., London 1886; obecnie dostępny na stronie internetowej: <http://people.rit.edu/wlrgsh/Clifford.pdf> (dostęp: 01.09.2012).

⁴ Zob. W. K. Clifford, *The Ethics of Belief*, <http://people.rit.edu/wlrgsh/Clifford.pdf>, s. 1–3.

do działań skutkujących krzywdą innych osób. Lecz czy taka sytuacja występuje często? Czy nie należałoby zwrócić uwagi na przypadki, gdy naiwne przekonania nie przyczyniają się do społecznych szkód albo nawet przynoszą pewne korzyści? Autor *The Ethics of Belief* zdaje sobie sprawę z możliwości zgłoszenia tego typu uwag, lecz odrzuca je na podstawie całego systemu przesłanek, do których przyjęcia stara się nakłonić czytelnika. Przede wszystkim zakłada, że nie istnieją przekonania pozbawione znaczenia społecznego. Jeśli dobrze rozumiem stanowisko Clifforda, jego wizja poznania jest adaptacyjna. Zakłada, że postęp poznawczy jest wspólnym przedsięwzięciem ludzkości, którego celem jest dostosowanie działań do realiów otaczającego nas świata, co ułatwia nam interakcję z otoczeniem i daje szansę podniesienia jakości życia ludzkiego, m.in. pomagając w unikaniu niebezpieczeństw. Uczestnictwo w tym przedsięwzięciu jest rodzajem obowiązku wobec ludzkości, z którego żadna ciesząca się zdrowymi zmysłami jednostka nie może być zwolniona. Wszyscy winniśmy zatem dbać o rzetelność żywionych i głoszonych przekonań⁵.

Twierdzeń autora, dotyczących sposobów spełniania tego obowiązku, nie powstydziliby się niejeden kantysta. Obowiązek wysiłku dostosowania przekonań do realiów nie jest tutaj rozumiany jako obowiązek wobec konkretnych osób, lecz jako powinność względem człowieczeństwa. Wywiązywanie się z tego zadania nie powinno być, zdaniem Clifforda, rozsądzane w odniesieniu do skutków działania. W sprawie moralnej odpowiedzialności za żywione przekonania oraz działania, które są ich następstwem, nie liczą się doraźne i partykularne korzyści. Zresztą, o samym istnieniu takich korzyści autor niechętnie wspomina. Przyjęte bez weryfikacji mniemania opisywane są raczej jak niebezpieczna przypadłość, która może rozwijać się w ukryciu przed spojrzeniem społeczeństwa. Każde, nawet skryte mniemanie, jest w jakiś sposób czynne i potencjalnie ważne. Clifford wymaga od nas zatem ostrożności także w budowaniu osobistego systemu przekonań. Czytamy w tym kontekście:

Żadne rzeczywiste przekonanie, nieważne jak błahe i fragmentaryczne mogłoby się wydawać, nie jest nigdy tak naprawdę pozbawione znaczenia; przygotowuje nas ono do przyjmowania innych przekonań tego typu, potwierdza te, które wcześniej je przypominały, inne zaś osłabia; i w ten sposób stopniowo ustawia w najskrytszych myślach pewien skryty ciąg, który pewnego dnia może eksplodować w otwartym działaniu i odcisnąć się na zawsze w naszym charakterze⁶.

⁵ Zob. ibidem, s. 4.

⁶ Ibidem, s. 3.

Zaprezentowany zestaw twierdzeń Williama Clifforda, z jednej strony podnosi rangę poznawczą naszych osobistych przekonań, czyniąc je zawsze istotnymi dla ogółu i obciążając je moralną odpowiedzialnością wobec ludzkości, z drugiej jednak prowadzi do niebagatelnego wniosku, że przekonania nigdy nie są jedynie „dla mnie”. Ich właściwym powołaniem jest służenie wiedzy, o którą powinni dbać wszyscy myślący ludzie jak o wspólne dobro. Posługa prawdzie wymaga krytycznej weryfikacji własnych przekonań w stosunku do realiów, rozumianych tutaj jako empiryczne fakty, bądź też korzystania z wiarygodnych źródeł wiedzy już zweryfikowanej w odniesieniu do faktów. Clifford lub jakiś zwolennik jego etyki przekonań opisałby to, co wydarzyło się podczas przykładowych zajęć z etyki, jako odkrycie nieprawidłowości w wywiązywaniu się z tej powinności. Z tej perspektywy osoba broniąca zasady powracającego dobra jawi się jako ktoś, kto usilnie chce zachować dla siebie przekonanie moralne, które nie przyczynia się do postępu poznawczego ogółu. Chce uchronić wiarę dla osobistych celów, ignorując przy tym alarmujący głos rozumu, który wymaga jej odrzucenia. (Cliffordowski pomysł porównania tego zaniechania do kradzieży staje się bardziej zrozumiały, gdy przyjrzymy, że rozum jest władzą, w którą jednostka jest wyposażona na zasadzie kredytu udzielonego przez ludzkość). Jednocześnie osoba staje się podatna na przyjmowanie niezaweryfikowanych przekonań podobnego typu i podejmuje, lub może w przyszłości podejmować, decyzje oparte na takim utrwalającym się systemie mniemań. Z kolei osoby, które podczas naszych przykładowych zajęć wykazały, że przekonanie studentki jest utrzymywane bez uzasadnienia, można – zgodnie z omawianym ujęciem – porównać do lekarzy, którzy wykryli w organizmie rozwijającą się i potencjalnie zaraźliwą chorobę, po czym bez sprzeciwu przyjęli decyzję chorego, by nie podejmować leczenia. Przysługując rację angielskiemu filozofowi, musiałbym też zaakceptować myśl, że podczas zajęć wydarzyło się kilka moralnie nagannych incydentów: ktoś zgrzeszył przeciw człowieczeństwu, zawiódł, zaniedbując swój potencjał intelektualny, ktoś inny na to przyzwolił, a także przyznał prawo do braku solidarności w wysiłku dążenia do prawdy.

Na szczęście uczestnikom zajęć z odsieczą przychodzi James. Niepokojące konkluzje, które właśnie wymieniłem, tracą swoje podstawy, gdy rozpatrujemy kwestię z punktu widzenia *Woli wiary*. Nie potrzeba przeprowadzania wyrafinowanej krytyki, by zauważyć, że Clifford popada w często popełniany błąd nieostrożności w użyciu wielkich kwantyfikatorów. („Dawanie wiary czemukolwiek bez wystarczających dowodów jest rzeczą złą zawsze, wszędzie i dla każdego”)⁷. Nierozważność tych uogólnień odkrywa wskazówka Jamesa, że istnieją opcje światopoglądowe, które mogą być „żywe” (*living*), „doniosłe” (*mo-*

⁷ W. James, *Wola wiary*, s. 41, wyróż. – M.J.

mentous), a nawet przymusowe (*forced*)⁸, a jednocześnie pozostają trwale niedowiedliwe. Mówimy więc o ewidentnym istnieniu opcji światopoglądowych, które z jednej strony nie dają się zweryfikować w odniesieniu do realiów, z drugiej zaś trudno je zignorować, gdyż ich przyjęcie lub odrzucenie jest obciążone względnie wysoką stawką. W danym społeczeństwie i danej kulturze istnieje szereg opcji, które domagają się ustosunkowania się wobec nich, przemawiając do nas jako rozwiązania istotnych dla naszej egzystencji dylematów.

Znana jest Jamesowska interpretacja dylematu wiary religijnej jako przykładu hipotezy stawiającej nas przed takimi opcjami. Nie dysponujemy odpowiednimi danymi empirycznymi i sposobami weryfikacji, by dowieść zarówno tego, że istnieje rzeczywistość bardziej istotna od znanego nam doczesnego świata, jak i tego, że rzeczywistości takiej na pewno nie ma. Ale nie oznacza to, że dylemat co do istnienia takiej rzeczywistości przestaje być ważny dla naszego życia. Opowiedzenie się za opcją religijną wiąże się z koniecznością przeniesienia zainteresowania z wartości przemijających na wartości, które osoba wierząca uznaje za nieprzemijające, co z kolei wiąże się z takimi czy innymi wyrzeczeniami, a zatem także z ryzykiem. Przeniesienie, dla odmiany, akcentu na doczesność, pociąga za sobą ryzyko związane z odrzuceniem uczestnictwa w tym, co nieprzemijające. Osoba, która wstrzymywałaby się od decyzji w sprawie religii z powodu braku danych empirycznych, potrzebnych do weryfikacji obu opcji, naraziłaby się na te same straty, lecz dodatkowo wykazałaby brak odwagi potrzebnej do podjęcia wyzwania, jakie stawia przed człowiekiem hipoteza religijna. James porównuje więc agnostyka do niepewnego mężczyzny, który w nieskończoność zwleka z oświadczeniami. Jego opcja domaga się zaangażowania, a zwłoka nie tylko nie przynosi rozwiązania dylematu, ale także zwiększa ryzyko strat⁹.

W punkcie dziewiątym *Woli wiary*, który poprzedza rozważania dotyczące opcji religijnej, James wymienia także przekonania moralne jako przykłady wierzeń doniosłych, a jednocześnie niedowiedliwych. „Zagadnienia moralne – czytamy tam – przedstawiają się od razu jako problemy, z których rozwiązaniem nie można czekać na namacalne dowody. Zagadnienie moralne nie dotyczy tego, co namacalnie istnieje,

⁸ Por. ibidem, s. 36–37. Podam definicje użytych przez Jamesa pojęć. Nazywa on „hipotezą” wszystko, co może być zaproponowane do uznania. „Opcją” – rozstrzygnięcie pomiędzy dwiema hipotezami. Opcja jest „żywa”, jeśli przemawia do nas jako rzeczywista i godna zainteresowania możliwość; „doniosła” (lub „ważka”) – gdy możliwość opowiedzenia się za nią stanowi niepowtarzalną okazję; „przymusowa” – gdy nie ma możliwości wstrzymania się od wyboru. Por. ibidem, s. 36–37 (oryginalny tekst Jamesa dostępny także na stronie internetowej: <http://ajburger.homestead.com/files/book.htm>, definicje znajdują się w części pierwszej).

⁹ Zob. W. James, *Wola wiary*, s. 56–59.

lecz tego, co jest dobre lub co byłoby dobre, gdyby istniało”¹⁰. Rozwijając ten wątek, James koncentruje się na sferze stosunków interpersonalnych, zwłaszcza na zjawisku zaufania, bez którego nie sposób pomyśleć wielu form kooperacji w życiu społecznym. Znaczna liczba wspólnych ludzkich przedsięwzięć i planów wymaga przyjęcia bez gwarancji, że inne osoby czy też zdecydowana większość osób w danej grupie lub w danym społeczeństwie jest raczej uczciwa niż nieuczciwa, bardziej godna niż niegodna zaufania, bardziej przychylna niż wroga, itp.¹¹. Można rzec, że amerykański pragmatysta przedstawia relacje międzyludzkie jako oparte na wierze niecierpiącej zwłoki. Moralne przeświadczenia z reguły muszą być przyjęte nie tylko bez dowodów, ale i bez samych dociekań, dla których nie ma miejsca i czasu w codziennym współżyciu ludzi.

Pośród rozważań Jamesa, zawartych w *Woli wiary*, nie znajdujemy wyraźnego rozróżnienia na przekonania moralne (poglądy dotyczące słusznych i niesłusznych zachowań w konkretnych relacjach międzyludzkich) oraz etyczne (ogólne rozważania lub studia nad moralnością). Zagadnienia moralne rozumiane są tutaj najwyraźniej na tyle szeroko, że obejmują zarówno refleksję moralną, jak i etyczną. „Kwestie moralne” po prostu dotyczą wartości (w tym przypadku przede wszystkim dobra i zła), i jako takie muszą radzić sobie bez rozstrzygającego głosu faktów. Nie odnoszą się bowiem tylko do tego, jak jest, ale także do tego, jak być powinno¹². Warto zaznaczyć, na marginesie rozważań Jamesa, że życie społeczne konfrontuje nas dość często z działaniami domagającymi się moralnej oceny, dylematami wymagającymi decyzji czy sporami moralnymi wymagającymi opowiedzenia się po jednej ze stron; a jednocześnie, jak to ujął Peter Winch, „Bardzo często refleksja nad podejmowanymi przez innych decyzjami i działaniami moralnymi, niezależnie od tego, czy są one rzeczywiste, hipotetyczne, czy nawet fikcyjne, równa się refleksji nad ogólnymi problemami moralnymi”¹³. Poglądy w sprawie słuszności moralnej konkretnych czynów są często powiązane z ogólnym namysłem, który jest już przedśmionkiem etyki. Opcje dotyczące ogólnej charakterystyki dobra i zła w życiu społecznym z pewnością także mogą być „doniosłe”, „przymusowe” i „żywe”, przynajmniej dla pewnych grup osób lub choćby poszczególnych jednostek¹⁴. Osoby, które tak je oceniają, postrzegają je również jako egzystencjalnie istotne, an-

¹⁰ Ibidem, s. 53.

¹¹ Por. ibidem, s. 54–55.

¹² W ten sposób interpretuję określenie Jamesa „dotyczy tego... co byłoby dobre, gdyby istniało”, por. także: W. James, *Wiara i prawo do przekonań*, w: *Prawo do wiary*, s. 157.

¹³ P. Winch, *Uogólnialność sądów moralnych*, przeł. T. Szawiel, w: idem, *Etyka a działanie. Wybór pism*, red. T. Szawiel, PIW, Warszawa 1990, s. 258.

¹⁴ Por. W. James, *Wola wiary*, s. 36.

gażujące i domagające się decyzji, która nada kierunek ich działaniom. Trudno też nie zauważyć, że przeświadczenia dotyczące wartości moralnych, podobnie jak poglądy religijne, mają moc nadawania sensu działaniom i doświadczeniom (w tym również cierpieniu), a także uczestniczą w kształtowaniu się oraz utrwalaniu tożsamości jednostek czy grup społecznych. Sądę, że życie społeczne dostarcza nam wystarczającej liczby impulsów do refleksji na temat sprawiedliwości, uczciwości, odpowiedzialności, wierności, solidarności, szacunku i tym podobnych wartości, aby nawet ogólne pytania etyczne uznać za domagające się odpowiedzi. Jeśli tak jest, to mamy prawo nie tylko je ponawiać, ale także próbować na nie odpowiadać. Oznacza to dopuszczenie do głosu refleksji, która nie polega jedynie na racjonalnej obróbce tego, co dane. Ponownie deficyt faktów lub niekwestionowanych metod weryfikacji prawdziwości wybranej opcji, nie usuwa doświadczenia konfrontacji z tematem, który domaga się rozstrzygnięcia. I tutaj zaniechanie może prowadzić do strat. Są prawdy, które musimy „odgadywać”¹⁵.

Nie dotyczy to jednak wszystkich prawd. James wydaje się, co prawda, przyjmować wpływ czynników pozaintelektualnych na przywiązanie do przekonani wszelkich typów¹⁶, ale przytomnie zaznacza, że podejmowanie ryzyka wiary w pozbawione dowodu opcje, nie jest tak samo usprawiedliwione w różnych dziedzinach wiedzy czy rodzajach myślenia. I podobnie: to, że James tropił wzajemne zależności sądów o faktach i sądów o wartościach, a jednocześnie przyjmował użyteczność jako kryterium prawdziwości przekonani wszystkich rodzajów, nie oznacza – na co wskazał Hilary Putnam – że w przypadku przekonani moralnych i teorii naukowych zakłada on ten sam typ użyteczności¹⁷. W filozofii Jamesa myślenie naukowe i myślenie moralne nie stają się wnet podobne w swojej specyfice i funkcji. James pisze bez cienia wątpliwości, że sceptycyzm i rezerwa w stosunku do pozbawionych uzasadnienia twierdzeń, to pożądane postawy intelektualne w nauce. Wypowiada się w ten sposób zwłaszcza o naukach przyrodniczych. Jednocześnie jednak podkreśla: „Zagadnienia przyrodnicze stanowią zawsze błahе opcje, hipotezy nie są żywe (w każdym razie dla nas jako obserwatorów), wybór między uwierzeniem w prawdę lub fałsz rzadko jest przymusowy”¹⁸. Kwestie naukowe zazwyczaj nie są nagłе, rozstrzygnięcia zaś nie mają takiego ciężaru egzystencjalnego, z jakim mamy do czynienia w przypadku kwestii moralnych. Z tego punktu widzenia naukowość etyki

¹⁵ Por. idem, *Wiara i prawo do przekonani*, s. 158.

¹⁶ Idem, *Wola wiary*, s. 41–43.

¹⁷ Zob. H. Putnam, *Pragmatyzm. Pytania otwarte*, przeł. B. Chwedeńczuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 22–23 (w kwestii wzajemnej zależności sądów o faktach i sądów wartościujących zob. s. 36, 38).

¹⁸ W. James, *Wola wiary*, s. 51–52.

oznaczałaby pieczołowite poszukiwanie dowodów w sprawach dla wielu istotnych i pilnych. Choć fakty doświadczenia nie dają podstaw do zniewalającej wszystkich odpowiedzi na pytania, będące wariantami kwestii „jak być powinno?”, unaukowanie refleksji moralnej jawi się jako oczywista pokusa. Willard V. Quine ujął ten sam problem w sposób następujący:

Teorie naukowe wszelkiego rodzaju, zarówno te użyteczne, jak i bezużyteczne, podlegają kontroli empirycznej, choćby częściowej i pośredniej. To, iż sprawa tak żywotna, jak różnica pomiędzy dobrem a złem, nie poddaje się analogicznej obiektywizacji, zakrawa na gorzką ironię. To też od najdawniejszych czasów dokładano starań, by uzasadnić wartości moralne za pomocą konstrukcji, które mogłyby uchodzić za naukowe¹⁹.

Zarówno James, jak i Quine nie wierzą zatem w dowody empiryczne, służące nauce o wartościach moralnych. Dotyczy to tym bardziej osobistych mniemań na temat dobra i zła, które nie są wspierane „konstrukcjami”.

Podczas zajęć, na których rozstrzygała się kwestia zasady powracającego dobra, uczestnicy dyskusji dość szybko zdali sobie sprawę, że dane, których dostarcza doświadczenie empiryczne, mogą, co prawda, przechylić szalę powodzenia w rozmowie, ale nie mogą stać się podstawą do ostatecznego rozstrzygnięcia kwestii prawdziwości bronionych przekonań. Dane doświadczenia, w zależności od ich doboru oraz interpretacji, służyły jednej bądź drugiej stronie sporu. Przeciwnym przykładom odwzajemnionej dobroci przytaczano przykłady ludzkiej niewdzięczności, wobec przykładów sprawiedliwości przypomniano o wyzysku, doświadczenia interpretowane jako świadczące o istnieniu harmonii moralnej w otaczającym nas świecie konkurowały z doświadczeniami popierającymi wizję moralnego chaosu itd.²⁰ Jednak empiryczne argumenty nie mogły weryfikować przede wszystkim tego, co – wedle przekonania studentki – miało funkcjonować poza doświadczeniem. Reguła miała przecież działać także poza naszymi zdolnościami do postrzeżenia

¹⁹ W. V. O. Quine, *O naturze wartości moralnych*, w: idem, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, wyb., przekł. i wstępem B. Stanosz, PIW, Warszawa 1986, s. 172.

²⁰ W kontekście możliwości potwierdzenia przekonań religijnych przez fakty doświadczenia James pisze: „Ludzie prawdopodobnie zawsze będą dochodzili do rozmaitych wniosków w tej materii, tak jak to dotąd robili. Niektórzy będą upatrywać w faktach moralnych siłę, która stanowi o prawości, w faktach fizycznych siłę geometryzacji, która ma charakter intelektualny, tworzy ład i kocha piękno. Niemniej obok wszystkich faktów tego rodzaju mamy do czynienia z całym mnóstwem faktów przeciwnych; kto ich poszukuje, ten może równie dobrze wyprowadzić siłę przeciwną prawości, tworzącą nieład, kocha brzydotę i dąży do śmierci. Wszystko zależy od tego, którego rodzaju fakty wyróżnić jako bardziej istotne”. Zob. W. James, *Rozum i wiara*, w: idem, *Prawo do wiary*, s. 168.

nia jej działania. Poglądy moralne miały więc częściowo charakter metafizyczny i fakty empiryczne zasadniczo nie mogły ich zweryfikować.

Dyskusja nie była jednak pozbawiona znaczenia. Nieudana próba obrony przekonań doprowadziła do wyeksponowania tego, co James określał pojęciem *willing nature*²¹. Fiasko w polemice szczególnie wyraźnie ujawniło pozaintelektualną skłonność do przyjęcia poglądu, wobec której uzasadnienie tego poglądu i zjednanie mu zwolenników było wtórne i mniej istotne. Utrzymał się on także jako niedowiedzione i niepodzielane mniemanie. W kwestii, która nie daje się rozstrzygnąć w odniesieniu do realiów, studentka podjęła ryzyko opowiedzenia się za optymistyczną moralnie opcją. Być może było to przeświadczenie stanowiące integralną część systemu przekonań, które nadawały sens działaniom i pragnieniom (James jest autorem szczególnie podkreślającym wymóg wzajemnej zgodności przekonań), być może jego usunięcie czyniło wizję świata zbyt trudną do akceptacji, a być może skłonność miała zupełnie inne podłoże. Tak czy inaczej, porzucenie przekonania oznaczało poniesienie osobistych strat, które – w ocenie studentki – przewyższały zyski, jakie przynosi wierność racjom. Studentka potrzebowała swojego moralnego przekonania.

Jeśli nie jesteśmy w stanie podać sposobu weryfikacji prawdziwości przekonań moralnych na gruncie danych empirycznych, a jednocześnie nie potrafimy lub nie zamierzamy wyjaśnić, na czym polegają szkody, do jakich prowadzi żywienie takich przekonań, sprzeciw wobec nich wskazuje na istnienie odrazy, która jest, z kolei, pozaintelektualną skłonnością do odrzucenia jakiegoś poglądu. James chętnie doszukuje się takiej odrazy u samych zwolenników intelektualizmu: „wyjaśnienia weta intelektualistów należy upatrywać w tym, że wiara pewnych konkretnych osób jest dla nich odpychająca”²². Gdyby studenci, którzy nie podzielali przekonania o działaniu zasady powracającego dobra, a jednocześnie nie mogli wykazać jego fałszywości, odmówili także jego zwolenniczce wszelkiego prawa do wiary w tę regułę, moglibyśmy w ich postawie doszukiwać się uprzedzeń.

Sprzeciw wobec faktu, że „kwestie moralne” angażują naszą poza-intelektualną naturę, jest, w świetle *Woli wiary*, pozbawiony podstaw. Przy czym, pozaintelektualne czynniki, odgrywające rolę w poznaniu i kształtowaniu światopoglądu, są przez Jamesa rozumiane najczęściej jako czynniki psychiczne. (Pozostawiam tutaj bez komentarza rozległą kwestię ewentualnej konieczności położenia mocniejszego akcentu na wpływy innego typu, np. związane z kulturą, językiem czy relacjami władzy)²³. W Jamesowskiej walce z „intelektualizmem” pobrzmiewa

²¹ Por. W. James, *Wola wiary*, s. 41.

²² Idem, *Wiara i prawo do przekonań*, s. 164.

²³ Por. idem, *Wola wiary*, s. 41, gdzie autor wymienia także inne wpływy.

jeszcze klasyczne filozoficzne przeciwstawienie rozumu i uczuć. Rozpatrując tematy dotyczące wartości „Musimy – pisze on – radzić się nie nauki, lecz tego, co Pascal nazwał sercem”²⁴. Słowo „serce” (a zgodzimy się chyba, że trudno mówić o p o j ę c i u serca), użyte w metaforycznym znaczeniu siedliska uczuć i umieszczone w słowniku filozoficznym, wygląda dziś z pewnością jeszcze bardziej naiwnie niż ponad wiek temu, gdy James zwracał swoje słowa do słuchaczy z Klubów Filozoficznych Browna i Yale. Jednak taka właśnie może być jego rola. Uderzająca nie stosowność lub nawet infantylność tego wyrazu nie poddaje się już żadnemu retuszowi, który mógłby upodobnić refleksję moralną do wiedzy naukowej. „Serce” tak rozumiane nie mieści się w procedurach badawczych i doprowadza intelektualizm do nieuchronnej konfuzji. Osłabia wszelkie „konstrukcje”. Jednocześnie – powtarza James z dającą się rozpoznać nutą satysfakcji – nie ma decyzji w sprawie obchodzenia się z faktami, która u swoich podstaw nie miałaby owych pozaintelektualnych skłonności. Dotyczy to także preferencji nauki w sprawie wartości poznawczych. Czytamy:

Nauka sama radzi się serca, deklarując, że wieczne ustalanie faktów i korygowanie fałszywych przekonań stanowią najwyższe dobra ludzkości. Podaj to orzeczenie w wątpliwość, a nauka będzie je tylko powtarzała w kółko albo starała się je udowodnić, wykazując, że jej ustalenia i poprawki przynoszą człowiekowi wszelkie inne dobra, które serce jedne po drugim uznaje²⁵.

Clifford także musiał kierować się głosem serca.

Akceptacja obecności pozaintelektualnych czynników w charakterystyce refleksji na temat dobra i zła nie oznacza jednak przyjęcia jakiegś nieuchronnej irracjonalizacji myślenia etycznego. James dopuszcza również istnienie bardziej i mniej rozsądnych wyznań wiary²⁶. Ostatecznie zaś rozsądek testowany jest właśnie w odniesieniu do doświadczenia²⁷. Nie zapomnijmy bowiem, że ten przeciwnik intelektualizmu był jednocześnie sprzymierzeńcem empiryzmu, lecz w jego ujęciu kwestionowanie mądrości wiary nie przyjmuje postaci niezależnego od naszych działań i planów porównania przekonań z faktami, lecz jest konfrontacją z praktycznymi rozczarowaniami i porażkami, do których prowadzą błędy. W eseju *Wiara i prawo do przekonań* James pisze: „Możliwo-

²⁴ Ibidem, s. 53.

²⁵ Ibidem.

²⁶ W. James, *Wiara i prawo do przekonań*, s. 164.

²⁷ „Doświadczenie – pisze James – jak wiemy, umie rozsądzać ramy, i sprawiać, abyśmy korygowali nasze obecne formuły”. Zob. idem, *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*, przeł. M. Szczubińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 175.

ściom obrazy rozumu ze strony wiary należy wszakże postawić kres na mocy zasad empiryzmu. Długi tok doświadczenia pozwoli wykorzystać co głębsze wyznania wiary. Ich zwolennicy doznają więc niepowodzenia..."²⁸. Prawda w ujęciu Jamesa potwierdza się w życiu lub w nim traci swą ważność. Na jedno bądź drugie nieraz trzeba cierpliwie czekać, a zanim nastąpi weryfikacja, trzeba działać bez pewności. „Długi tok doświadczenia” może rzucać światło na przekonania w nieokreślonej przyszłości. W swojej pragmatycznej definicji prawdy James chętnie nazywa decydującą o prawdziwości korzyść „życiową” (*vital*)²⁹. Jak podkreślał znów Hilary Putnam, trudną do przecenienia zaletą filozofii Jamesa jest jej ścisły związek z klasycznym pytaniem: „jak żyć?”³⁰.

Uwikłanie kwestii prawdy w perypetie życiowe otwiera jeszcze jedną ścieżkę interpretacji dyskusji studentów. Krytyka, jaką usłyszała studentka broniąca zasady powracającego dobra, może być rozumiana nie tylko jako bunt przeciw niepoprawnym złudzeniom, ale także jako wyraz wątpliwości co do tego, czy przekonanie, do którego jest przywiązana, może być dobrym przewodnikiem w życiu. Argumenty potwierdzające regułę powracającego dobra mogły wtórować emocjonalnemu zaangażowaniu studentki, natomiast argumenty ją podważające wyrażać zatroskanie pozostałych uczestników zajęć o jej przyszły los. Dyskusja nie musiała dotyczyć jedynie prawdziwości przekonań, lecz także sposobu życia. A jeśli poszlibyśmy za Jamesem kilka kroków dalej i przystali na to, że funkcją prawdy jest „prowadzenie, któremu warto się poddać”³¹, dyskusja dotyczyłaby sposobu kierowania życiem, nawet jeśli spór *explicite* dotyczyłby prawdy. Osoba szczerze wierząca w powracanie uczynionego dobra może w swoich postawach w życiu społecznym różnić się od osób, którym wiara ta jest całkowicie obca. Oprócz zysków, jakie czerpie z pokrzepiającego przekonania, które przyjmuje istnienie sprawiedliwych reguł rządzących życiem moralnym, bierze też na siebie ryzyko nieprzystosowania do życia w świecie, w którym wiara w sprawiedliwą odpłatę może nie tylko mnożyć płonne ułudę, ale też narażać na społeczny wyzysk.

James przypomina filozofom, że przeświadczenia dotyczące tego, co jest możliwe we wspólnym działaniu, w tym poglądy oparte na wierze w ludzkie predyspozycje moralne, biorą udział w doskonaleniu świata.

²⁸ Idem, *Wiara i prawo do przekonań*, s. 164.

²⁹ Zob. np. idem, *Pragmatyzm*, s. 87.

³⁰ Por. H. Putnam, *Pragmatyzm. Pytania otwarte*, s. 43. Czytamy tam między innymi: „Filozofia tylko argumentująca nie zaspokaja prawdziwego głodu, zaś filozofia z samymi wizjami zaspokaja go, lecz mdła jest to strawa. Jeśli jest jakiś przemożny powód, by zajmować się myślą Jamesa, jest nim to, że był to geniusz, którego obchodził prawdziwy głód, a jego myśl, niezależnie od jej wad, dostarcza umysłowi pożywnego jadła – i nie tylko umysłowi, lecz też życiu”.

³¹ W. James, *Pragmatyzm*, s. 164.

Wiara moralna i doświadczenia nie znajdują się w relacji przypominającej stosunek podsądnego do sędziego, lecz w relacji wzajemnej zależności i wsparcia. Moralność – powiada pragmatysta – jest sferą naszego życia, w której „wiara w pewien fakt może przyczynić się do jego urzeczywistnienia”³². W przypadku przeświadczeń dotyczących tego, jak być powinno, dopiero zmiana świata na lepsze, jako rezultat działania opartego na jakimś przekonaniu, daje mu poparcie³³. Dotyczy to zwłaszcza przekonań moralnych szeroko podzielanych w danej wspólnocie. Idea doskonalenia świata, która z pewnością nie wywoła aplauzu pośród życiowych sceptyków, może jednak stanowić jeden z możliwych punktów odniesienia dla oceny wartości samych przekonań moralnych. Quine stwierdził, że sytuację metodologiczną refleksji moralnej poprawia możliwość zastosowania zabiegu, który nazwał „redukcją przyczynową”. Niektóre spory moralne dają się rozstrzygać w wyniku osiągnięcia zgody co do możliwości interpretacji jakiegoś działania (akceptowanego przez jedną stronę sporu, ale odrzucanego przez drugą) jako realizacji wartości, będącej środkiem do celu, jakim jest jakaś wartość wyższa (której nadrzędność nie jest już kwestionowana przez żadną ze stron)³⁴.

Quine pisze o sporach dotyczących działań, ja zaś proponuję zastosować podobną strategię w odniesieniu do przekonań, zdając sobie sprawę, że nie piszę tutaj niczego, czego wcześniej nie wymyśliliby pragmatyści. Jeśli spór o prawdziwość jakichś przekonań moralnych jest nierozstrzygalny, warto zastanowić się (zważywszy na wspomniany efekt urzeczywistniania faktów za sprawą wiary), czy świat, w którym przekonania te stałyby się szeroko podzielane, miałby jakieś szanse stać się lepszym światem ze względu na realizację jakiejś trudnej do zakwestionowania i nadrzędnej w danej wspólnocie i kulturze wartości. Jeśli weźmiemy pod uwagę np. cel, jakim jest ograniczenie ludzkiego cierpienia, możemy stwierdzić z miejsca, że lepiej jest dać wiarę poglądom moralnym Alberta Schweitzera niż poglądom moralnym nazistów. Skala pomocy, jakiej udzielił cierpiącym laureat Pokojowej Nagrody Nobla, ewidentnie wspierając swoje działania przekonaniami moralnymi, oraz skala kompromitacji nazistów w tym względzie dyskwalifikuje poglądy tych drugich, niezależnie od tego, czy Schweitzer uświadomił sobie podstawy swojej etyki w akcie mistycznego olśnienia, myśl nazistowska zaś szukała wsparcia w naukowych „konstrukcjach”.

Dla etyki, którą – moim zdaniem – James bardziej wzmocnił niż osłabił, sprawa zgody na prawo do żywienia tych dwóch systemów przekonań zostaje zamknięta, zanim ktokolwiek poruszy kwestię praw-

³² Idem, *Wola wiary*, s. 55.

³³ Zob. idem, *Wiara i prawo do przekonań*, s. 163–164.

³⁴ Zob. W. V. O. Quine, *O naturze wartości moralnych*, s. 173.

dy. Należy się zastanowić, czy odwrócenie tej kolejności lub całkowite sprowadzenie ewaluacji przekonania moralnych do dyskusji o ich prawdziwości nie odciąga etyki od jakiegoś ważnego zadania, w którym nie może zastąpić jej żadna inna dziedzina wiedzy. Sądzę, że nie ma niczego niedorzecznego w przypuszczeniu, że prostoduszna wiara w ukryty porządek moralny, który jest gwarancją sprawiedliwej odpłaty za poskramianie własnego egoizmu, może motywować do działań, które czynią świat lepszym. Jednocześnie nie możemy tego powiedzieć o wielu przekonaniach i teoriach moralnych, które wspiera system uzasadnień lub szeroko uznany autorytet. Słowem, wbrew Cliffordowi, dochodzę do wniosku, że nie każdy nieuzasadniony pogląd stanowi zagrożenie dla człowieczeństwa, i – zgodnie z ujęciem Jamesa – utrzymuję, że istnieją niedające się uzasadnić poglądy moralne, które są godne zachowania, gdyż motywując działania prospołeczne, mogą uczestniczyć w doskonaleniu świata. Zatem choć omawiane przekonanie studentki można nazwać „niepoprawnym”, w podwójnym znaczeniu tego słowa (zostało ono błędnie uzasadnione i nie dało się poprawić), sądzę, że mogę zostać zrozumiany, wyrażając nadzieję, że mimo to zachowa je ona jak najdłużej.

Streszczenie

O dobru bez uprzedzeń. Esej z elementami etyki przekonania

Słowa kluczowe

Przekonanie; światopogląd; dyskusja; weryfikacja; dobro; etyka; moralność

Artykuł poświęcony jest zagadnieniu pozapoznawczej wartości przekonania moralnych. Autor analizuje przykład obrony przekonania, iż wyrządzone innym dobro zawsze wraca do osoby, dzięki której zaistniało ono w świecie. Zasady tej broniła uczestniczka zajęć z etyki, wbrew opinii pozostałych osób z grupy zajęciowej. Odpowiedź na pytanie, czy studentka miała prawo żywić i głosić przekonanie, którego nie potrafiła uzasadnić, przedstawiona jest w kontekście stanowisk filozoficznych Williama K. Clifforda oraz Williama Jamesa. Autor opowiada się za rozwiązaniem tego drugiego: nie tylko mamy prawo żywić przekonania moralne, które przyjmujemy na wiarę, ale nawet nie możemy tego typu przeświadczeń uniknąć. Niektóre przekonania moralne, choć są niedowiedliwe, są warte zachowania, ponieważ mogą przyczyniać się do poprawy świata, w którym żyjemy.

Summary

On good without prejudice.

An essay with reference to ethics of beliefs

Keywords

Belief; worldview; discussion; verification; good; ethics; morality

The main subject of the article is a question of non-cognitive value of moral beliefs. Author analyses an example of the defence of the hopeful moral belief (called "the principle of returning good") presented by a student during the courses of ethics, and shows the problem of value of this belief in the light of philosophical statements of William K. Clifford and William James. Finally, the author supports the view of the latter and argues that there are beliefs that cannot be empirically verified, but at the same time they answer urgent moral questions that cannot be postponed because of their existential and moral importance. Although the student was not able to prove that "the principle of returning good" governs our moral life, she has a right to hold that belief.

Bibliografia

- Clifford William K., *The Ethics of Belief*, w: *Lectures and Essays*, red. Leslie Stephen, Frederick Pollock, Macmillan and Co., London 1886.
- James W., *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*, przeł. M. Szczubińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- James W., *Rozum i wiara*, w: *Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler, Znak, Kraków 1996.
- James W., *Wiara i prawo do przekonań*, w: *Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler, Znak, Kraków 1996.
- James W., *Wola wiary*, w: W. James, *Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler, Znak, Kraków 1996.
- James W., *Wola wiary*, <http://ajburger.homestead.com/files/book.htm> (dostęp: 1.09.2012).
- Putnam H., *Pragmatyzm. Pytania otwarte*, przeł. B. Chwedeńczuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Quine W.V., *O naturze wartości moralnych*, przeł. B. Stanosz, w: idem, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, red. B. Stanosz, PIW, Warszawa 1986.
- Winch P., *Uogólnialność sądów moralnych*, przeł. T. Szawiel, w: idem, *Etyka a działanie. Wybór pism*, red. T. Szawiel, PIW, Warszawa 1990.