

DUALIZM ROZUMU PRAKTYCZNEGO

- Katarzyna de Lazari-Radek -

Wstęp

Wnioski, do jakich Henry Sidgwick dochodzi w *The Methods of Ethics*¹, przyprowadzają go o trwożę. Poszukując spójnej, racjonalnej metody naszego moralnego rozumowania, opartej na ostatecznej i oczywistej samej przez się zasadzie, określającej nasze obowiązki moralne, Sidgwick stawia tezę, że istnieją trzy takie ostateczne zasady: zasada roztropności (będąca podstawą metody racjonalnego egoizmu) nakazująca zmierzać do swego własnego szczęścia, zasada sprawiedliwości (będąca podstawą metody moralności zdrowego rozsądku, czyli jak to nazywa „intuicjonizmu dogmatycznego”) głosząca, iż „jeśli oceniamy jakieś działanie jako słuszne dla nas, to *implicite* oceniamy je jako słuszne dla wszystkich podobnych osób w podobnych okolicznościach”, oraz zasada życzliwości (będąca podstawą metody utilitaryzmu), która nakazuje zmierzać do szczęścia ogółu. Konkluzja ta oznacza istnienie „podstawowej sprzeczności w głównym obszarze naszego myślenia moralnego”². O ile zasada bezstronności współgra z zasadą życzliwości, egoistyczna zasada roztropności jest nie do pogodzenia (przynajmniej w niektórych sytuacjach) z utilitarystyczną zasadą życzliwości – utilitaryzm żąda od nas bowiem, byśmy, jeśli to konieczne, poświęcili swoje własne szczęście dla szczęścia ogółu. Sprzeczność taka niezgodna jest z tezą Sidgwicka, iż postulatem rozumu praktycznego jest, by ostateczne zasady nie wykluczały się wzajemnie.

Wydanie 1. *The Methods* Sidgwick kończy bardzo pesymistycznie. Stwierdza, że niemożność pogodzenia zasady egoizmu z zasadą utilitaryzmu prowadzi do porzucenia idei „całkowitego zracjonalizowania moralności” – co oznacza, że

¹ Na temat Henry Sidgwicka i *The Methods of Ethics* w języku polskim zobacz 41 numer „Etyki” pod redakcją P. Łukowa i K. de Lazari-Radek.

² Sidgwick [1907] s. 508 (wszystkie cytaty z *The Methods of Ethics* w tłumaczeniu autorki).

Kosmos Obowiązku jest w rzeczywistości zredukowany do Chaosu, a przedłużający się wysiłek ludzkiego intelektu, aby zbudować doskonały wzór racjonalnego postępowania, wydaje się z góry skazany na nieuniknione niepowodzenie³.

Zakończenie wydania 7. nie jest aż tak pesymistyczne, ale autor daleki jest od przedstawienia drogi wyjścia. Nie twierdzi, iż istnienie dualizmu rozumu praktycznego prowadzi do odrzucenia całej moralności. Przyznaje jednak, że być może powinniśmy zarzucić ideę całkowitego i kompletnego zracjonalizowania jej.

Choć to nie Sidgwick przedstawił problem dualizmu rozumu praktycznego jako pierwszy (przed nim uczynił to Joseph Butler, Samuel Clarke, Shaftesbury czy William Wollaston), właśnie w dużej mierze dzięki niemu toczy się dyskusja we współczesnej filozofii anglosaskiej i poszukuje się odpowiedzi na jedno z podstawowych pytań etyki: „Czy racjonalnie jest działać niemoralnie?”. A jeśli tak, jeśli istnieją racje, aby działać niesłusznie, to czy racje, dla których powinniśmy jednak działać słusznie, przewyższają te inne? Ci wszyscy, którzy twierdzą, że działanie moralne jest działaniem racjonalnym, muszą być zainteresowani udowodnieniem mocy racji moralnych i ich specyficznego, nadrzędnego statusu nad innymi racjami, jakie biorę pod uwagę zastanawiając się co uczynić.

Celem mojej pracy będzie unaocznienie tego jednego z podstawowych problemów dla filozofii moralności przez pryzmat rozważań Sidgwicka. Ze względu na ograniczenia miejsca, współczesna dyskusja tocząca się w obszarze filozofii anglosaskiej przedstawiona zostanie tutaj jedynie w zarysie.

I. Źródło problemu

1. Rozum i sądy moralne

Głównym celem rozważań podjętych przez Sidgwicka w *The Methods of Ethics* jest znalezienie takich zasad moralnych, które byłyby racjonalne, pewne i oczywiste same przez się. Takie zasady czy też sądy moralne, są przedstawiane przez rozum praktyczny. Angielski filozof definiuje rozum jako władzę, która po pierwsze przedstawia prawdziwe sądy moralne orzekające o naszych powinnościach, oraz po drugie, za pomocą tych sądów nakłania (choć nie jako jedyna) naszą wolę do działania.

Czym charakteryzują się owe sądy moralne? Sidgwick przede wszystkim odróżnia je od sądów faktualnych. Sądy powinnościowe są wyjątkowe – zawierają pewne podstawowe pojęcie, wyrażone przez takie terminy jak „powinność” i „słuszność”, które jest „całkowicie różne od wszystkich innych pojęć reprezentu-

³ Sidgwick [1874] s. 473.

jących fakty z obszaru fizycznego czy też psychicznego doświadczenia”⁴. Choć pojęcie to jest zbyt podstawowe, by można je było zdefiniować, nie oznacza to, że nic o nim nie można powiedzieć. Aby je wyjaśnić, należy pokazać je w relacji do innych pojęć, z którymi wiąże się w potocznym myśleniu. Gdy mówię, iż „coś powinno się uczynić”, mogę mieć na myśli dwie rzeczy. W najwęższym sensie etycznym, gdy wypowiadam sąd, iż „coś powinno być zrobione”, mam na myśli to, że „możliwe jest dokonanie tego czegoś przez dowolną jednostkę – do której ten sąd jest adresowany – za sprawą jej aktu chcenia”⁵. Jeśli powiada się o czymś, iż jest to coś, co powinno mieć miejsce, to zakłada się tym samym, iż jest czymś możliwym do urzeczywistnienia. „Nie mogę przyjąć, iż powinienem zrobić coś, o czym jednocześnie orzekam, że nie jestem w stanie tego zrobić”, mówi Sidgwick⁶. Jednak w innym, szerszym znaczeniu, gdy mówię, iż „powinienem” wiedzieć, co wiedziałaby osoba mądrzejsza, czy czuć, co czułaby osoba lepsza, będąca na moim miejscu, pomimo tego, iż zdaję sobie sprawę, że w obecnej sytuacji nie jestem w stanie mocą mojej woli ani tego wiedzieć, ani tego czuć, co ona, odnoszę się do pewnego ideału, który powinienem starać się, na ile to możliwe, realizować. Sidgwick mówi, iż zarówno w węższym, jak i szerszym znaczeniu, pojęcie „tego, co powinno się uczynić”, odnosi się do tego, co jest „możliwym przedmiotem wiedzy”. Co oznacza, iż „to, o czym orzekam, że być powinno, musi, o ile nie jestem w błędzie, być podobnie osądzone przez wszystkie racjonalne istoty, które szczerze osądzają w tej sprawie”⁷.

O sędach moralnych można, zdaniem Sidgwicka, powiedzieć jeszcze jedną rzecz:

Kiedy o wiedzy czy też sądzie powiadającym, iż „Powinno się zrobić X”, mówię – i to do osoby, do której jest to adresowane – że jest to pewnego rodzaju „dyktat” czy „nakaz rozumu”, to *implicite* przyjmuję, że dla racjonalnych istot rozpoznanie tego jako dyktatu bądź nakazu będzie impulsem, bądź motywem do działania⁸.

Zdajemy sobie oczywiście sprawę, iż istnieje w nas konflikt motywów i impulsów, z których pewne nie mają źródła w rozumie. Na istnienie takiego konfliktu wskazują już same terminy, takie jak „nakaz”, „powinność” czy „obowiązek”, które to

⁴ *Ibidem*, s. 25.

⁵ *Ibidem*, s. 33.

⁶ *Ibidem*, s. 33.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, s. 34.

[...] opisują relację, jaka zachodzi między Rozumem a zwykłymi skłonnościami czy nieracjonalnymi impulsami, porównując ją do relacji, jaka zachodzi między wolą władcy a partykularnymi wolami jego poddanych⁹.

Sidgwick przyjmuje Kantowskie twierdzenie, iż nie byłoby sensu mówić o powinności, gdyby nie istniały w nas motywy stojące w konflikcie z rozumem. Nakaz rozumu jest tylko wtedy nakazem, jeśli jestem w stanie i chcę postąpić inaczej niż jest to moim obowiązkiem¹⁰.

2. Intuicjonizm i kryteria weryfikacji

W jaki sposób dane nam są owe nakazy rozumu praktycznego i skąd wiem, które z sądów jawiących się jako prawdziwe są rzeczywiście prawdziwe? Sidgwick twierdzi, iż jedynej trafnej odpowiedzi na te pytania jest nam w stanie udzielić intuicjonizm epistemologiczny, zwany przez Sidgwicka intuicjonizmem filozoficznym. Teoretyczne założenie jest tu proste: w rozumowaniu każdego człowieka zawarte są *implicite* pewne ogólne i abstrakcyjne intuicje moralne, które są całkowicie, niezaprzeczalnie prawdziwe i oczywiste same przez się¹¹. Aby mieć pewność, które z owych intuicji, jawiących nam się jako ostateczne i prawdziwe są takimi w rzeczywistości, musimy poddać je weryfikacji. Sidgwick wytycza im pewne teoretyczne kryteria:

(I) „Terminy użyte w konkretnym sądzie muszą być jasne i precyzyjne”¹².

(II) „Oczywistość sądu musi być poparta wnikliwym namysłem”¹³. Sidgwick tłumaczy, iż konieczność takiego warunku wypływa z faktu, iż wiele osób myli intuicje moralne z pewnymi wrażeniami i impulsami, które po głębszym namyśle okazują się nie być nakazami rozumu. Trzeba również poddać namysłowi tzw. „utarte” opinie, które zdają się oczywiste z uwagi na to, iż często są powtarzane. Do przeprowadzenia namysłu można wykorzystać kartezjańską metodę sprawdzania ostatecznych założeń naszego rozumowania – można zapytać siebie, czy jasno i wyraźnie pojmuję te założenia jako prawdziwe. Trzeba jednak pamiętać, że metoda ta jest niewystarczająca. Zdaniem Sidgwicka, należy jeszcze zadać sobie trud i zapytać, czy założenia te są oczywiste same przez się. Rygorystyczny wymóg, aby sądy były oczywiste same przez się, ma chronić przed zwodniczym wpływem naszych irracjonalnych impulsów; pozwala również odrzucić

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Zob. także *ibidem*, s. 217.

¹¹ *Ibidem*, s. 102.

¹² *Ibidem*, s. 338.

¹³ *Ibidem*, s. 339.

„wsparcie”, jakiego udzielają nam pewne „autorytety” czy tradycja. Z jednej strony można zauważyć, że niemal każde silne uczucie, choćby było najbardziej subiektywne a nawet irracjonalne, może przerodzić się w pozorną intuicję i trzeba będzie dokładnego namysłu, aby zobaczyć, iż intuicja ta jest iluzoryczna. Człowiek skłonny jest bowiem nazwać „godnym pożądaniam” wszystko, czego pragnie, oraz zaakceptować każde działanie, które przyniesie mu przyjemność. Z drugiej strony często aprobujemy pewne reguły z uwagi na to, iż są wspierane przez jakiś zewnętrzny autorytet – na przykład przez prawo stanowione czy tradycję. W takim wypadku niejednokrotnie trudno odróżnić reguły, które podmiot moralny sam sobie ma określić, odwołując się do intuicyjnie znanych zasad, od reguł, w wypadku których jakiś autorytet zewnętrzny w stosunku do podmiotu uznawany jest za ostatecznego arbitra¹⁴.

(III) „Sądy przyjęte jako oczywiste same przez się muszą być wzajemnie spójne”¹⁵. Ten warunek oznacza, iż jeśli w jakikolwiek sposób twierdzenia wykluczają się wzajemnie, to przynajmniej jedno z nich jest błędne.

(IV) Czwarty warunek sprowadza się, na podstawie tego, co pisze Sidgwick, do następującego wymogu: Zgoda na przyjęcie tego sądu musi być jednomyślna¹⁶. Taka teza wynika bezpośrednio z samego wyobrażenia [*notion*] o tym, co to jest „prawda” – prawda musi być taka sama dla wszystkich umysłów.

Jeśli rozpoznam [tłumaczy Sidgwick] iż jakikolwiek z moich sądów intuicyjnych czy uzyskanych na drodze wnioskowania stoi w bezpośredniej sprzeczności z sądem jakiegoś innego umysłu, oznacza to, iż musi istnieć gdzieś błąd¹⁷.

3. Ostateczne zasady

Biorąc pod uwagę te kryteria weryfikacji, autor *The Methods* uznaje, że nasz rozum praktyczny przedstawia trzy ostateczne, oczywiste same przez się intuicje moralne dotyczące tego, co powinniśmy uczynić.

Pierwszą z nich jest tzw. **zasada sprawiedliwości** (czy też jak mówi – aksjomat sprawiedliwości), mówiąca, iż „jeśli oceniamy jakieś działanie jako słuszne dla nas, to *implicite* oceniamy je jako słuszne dla wszystkich podobnych osób w podobnych okolicznościach”¹⁸. Sidgwick ujmuje to jeszcze inaczej:

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, s. 341.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, s. 342.

¹⁸ *Ibidem*, s. 379.

[...] jeśli pewnego rodzaju postępowanie, które jest słuszne (bądź niesłuszne) dla mnie, nie jest słuszne (bądź niesłuszne) dla kogoś innego, u podstaw tego musi leżeć jakaś różnica obu tych przypadków, inna, niż wynikająca z faktu, iż ja i on jesteśmy różnymi osobami¹⁹.

Zasada sprawiedliwości nie może być jedyną oczywistą samą przez się zasadą, gdyż nie pomaga w żaden sposób określić, jakie reguły, w swym ujęciu treściowym, mają być zastosowane w stosunku do wszystkich w jednolity sposób.

Drugim oczywistym samym przez się aksjomatem jest tzw. **zasada roztropności** inaczej zwana zasadą „Racjonalnej Miłości Własnej”, która głosi, iż powinniśmy dążyć do „własnego całościowego dobra” [*on the whole*]. Sidgwick uznaje, że tak jak u podstaw zasady sprawiedliwości leży stwierdzenie faktu podobieństwa jednostek, które tworzą pewną „Logiczną Całość” czy „Rodzaj”, tak i z „całością” mamy do czynienia, gdy mówimy o całościowym dobru (*on the whole*) indywidualnej istoty ludzkiej. Naszym obowiązkiem jest dbanie o nasze własne dobro, i to w sposób bezstronny, o wszystkie części naszego dobra w życiu. To z kolei oznacza, że powinniśmy mieć taki sam wzgląd na „to, co będzie kiedyś”, jak i na „to, co teraz”. Sama różnica w czasie nie może stanowić wystarczającej podstawy do preferowania jednego dobra ponad inne²⁰. To roztropność powinna nam podpowiadać, że nie powinniśmy wybierać mniejszego obecnego dobra ponad większe dobro przyszłe²¹.

Skoro możemy mówić o całościowym dobru jednostki, sumując części dobra w całym jego życiu, możemy również mówić o uniwersalnym dobru jako całości złożonej z poszczególnych dóbr wszystkich jednostek. Przez analogię Sidgwick przedstawia kolejną zasadę:

Dobro każdej jednostki jest tak samo ważne z punktu widzenia (jeśli mogą tak powiedzieć) Wszechświata, jak dobro jakiegokolwiek innej jednostki; chyba że istnieją specjalne podstawy do tego, aby twierdzić, iż więcej dobra otrzymamy akurat w tym przypadku, a nie w innym²².

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Sidgwick porusza w tym miejscu problem preferencji czasowej, czy też preferencji z uwagi na czas. Zob. Rawls [1994] s. 403-406; Parfit [1984] s. 117-120, 140-142; Brandt [1979] s. 78-87.

²¹ Sidgwick [1907] s. 381.

²² *Ibidem*, s.382.

Dla Sidgwicka oczywiste jest, że jako istota racjonalna zobowiązany jestem dążyć do „dobra w ogóle, a nie tylko do jego części”. Autor *The Methods* nazywa tę zasadę **racjonalną życzliwością**. W formie abstrakcyjnej przedstawia ją następująco:

Każdy jest moralnie zobligowany do tego, by mieć wzgląd na dobro każdej innej jednostki jak na swoje własne, chyba że patrząc na to bezstronnie, widzi, iż dobro [innej jednostki] może być mniejsze, mniej pewne, bądź trudniej osiągalne²³.

Sidgwick pisze, że te trzy zasady czy maksymy są tak oczywiste jak „aksjomat matematyki, który mówi, iż dodając równe części do równych części sumy są równe”²⁴. Nie stanowią jednak one same odrębnej metody etyki. Są na tyle abstrakcyjne i mają tak uniwersalny zakres, iż nie bylibyśmy w stanie określić, co powinniśmy czynić w każdej konkretnej sytuacji przez natychmiastową ich aplikację²⁵. Okazuje się jednak, że każda z nich jest podstawą istniejącej już metody etyki: aksjomat roztropności – metody egoizmu, aksjomat sprawiedliwości – zarówno moralności zdrowego rozsądku, czyli intuicjonizmu dogmatycznego, jak i utylitaryzmu, zaś aksjomat życzliwości – utylitaryzmu.

Wszystkie te zasady moralne przedstawiane są przez rozum praktyczny i są racjonalne. Cóż się jednak okazuje? O ile zasada sprawiedliwości współgra z zasadą życzliwości, zasada roztropności w wielu wypadkach może stać w konflikcie z zasadą życzliwości. Zasada roztropności każe nam dążyć do własnego partykularnego dobra, natomiast zasada życzliwości mówi o naszym obowiązku dążenia do dobra ogółu i to w sposób bezstronny. Istnieje wiele sytuacji, w których dążąc do dobra ogółu musimy poświęcić swoje własne dobro. Sidgwick dochodzi do znanego nam już wniosku, iż rozum praktyczny jest niespójny i nie jest w stanie zawsze odpowiedzieć jednoznacznie na pytanie: „Co powinienem uczynić?”.

II. Poszukiwanie drogi wyjścia z impasu

Sidgwick bierze pod uwagę kilka sposobów radzenia sobie z problemem dualizmu, jednak żadnego z nich nie uznaje za w pełni przekonujący i wystarczający. W jednym miejscu sugeruje, że egoista mógłby przyjąć, iż „szczęście czy przyjemność jest Dobra, nie tylko *dla niego*, lecz również z punktu widzenia Wszechświata” i że „jego szczęście nie może być ważniejszą częścią Dobra, rozu-

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, s. 383.

²⁵ *Ibidem*, s. 379.

mianego jako powszechne, niż takie samo szczęście każdej innej osoby”²⁶. „Punkt widzenia Wszechświata” to nic innego jak próba uniwersalizowania zasad i odwołanie się do bezstronności. Można starać się uświadomić egoiście, że jego szczęście nie jest jedynie racjonalnym celem ostatecznym dla niego, ale jest częścią powszechnego dobra. Problem zasadza się na tym, mówi Sidgwick, że egoista wcale nie musi tego przyjąć. Rozróżnienie na „ja” i „inny” jest „rzeczywistym (*real*) i fundamentalnym rozróżnieniem” – *ja* jestem zainteresowany jakością swojego własnego życia w sposób, w jaki nie jestem zainteresowany jakością życia innych osób; oczywiście jest, że to fundamentalne rozróżnienie musi być wzięte pod uwagę, gdy określamy ostateczny racjonalny cel naszego działania. Egoista ma pełne prawo odrzucić „punkt widzenia Wszechświata” – skoro dobro, do którego dążymy, może być odczuwane tylko w *naszej świadomości*, zatem rozsądnie jest zmierzać do tego, co przyniesie *nam* owo dobro²⁷.

Sidgwick mógłby w inny sposób starać się wyeliminować egoistyczną rację działania. Przyznaje, że moralista nie powinien być zainteresowany tym, jak jest, ale tym jak być powinno. Taka uwaga mogłaby sugerować, iż jest on gotów przyjąć twierdzenie Kanta, że dążenia, które są wynikiem naszych naturalnych dyspozycji, nie należą do zakresu moralności: „Coś, czego każdy nieuchronnie chce już sam z siebie, nie podpada pod pojęcie obowiązku”²⁸. Według Kanta działaniem, które jest wynikiem naszych naturalnych dyspozycji, jest dbanie o własny interes i w związku z tym działanie egoistyczne nie może być traktowane jako nasz obowiązek. Sidgwick zgadza się z niemieckim filozofem, że są działania w sposób tak oczywisty wypływające z naszej natury (jak na przykład zaspokajanie głodu), że nie mówimy o nich, iż są obowiązkiem. Problem polega jednak na tym, iż twierdzi jednocześnie, że

[...] naszym świadomym aktywnym [*active*] impulsom daleko do tego, by były wyłącznie nakierowane na osiągnięcie przyjemności czy unikanie cierpienia przez nas, że wszędzie w świadomości znajdujemy impulsy nakierowane na cele różne od nas i nie związane z dążeniem do przyjemności i unikania cierpienia²⁹.

Według Sidgwicka, pragnienie dążenia do własnego dobra, tj. przyjemności czy ogólnie pojętego szczęścia nie jest wcale „nieuniknione” i w związku z tym może być naszym obowiązkiem.

²⁶ *Ibidem*, s. 420-421.

²⁷ *Ibidem*, s. 497.

²⁸ Kant [2004] s. 54.

²⁹ Sidgwick [1907] s. 52.

Kolejnym rozwiązaniem byłoby pokazanie egoiście, że jego dążenie do szczęścia ogółu przyniesie największe szczęście jemu samemu. Takiej próby pojednania egoizmu i utilitaryzmu podjął się Mill. Nauczyciel Sidgwicka zwrócił uwagę na uczucie „współczucia”, które odgrywa szczególnie ważną rolę w podejmowaniu decyzji moralnych i w osiągnięciu szczęścia przez nas samych. Obserwacja zjawisk społecznych jasno pokazuje, że osoby pomagające i dbające o innych, charakteryzujące się współczuciem i empatią, same doznają więcej szczęścia, niż te, które skupione są tylko na sobie. Sidgwick zgadza się, że w naszym własnym interesie powinno być rozwijanie uczucia współczucia i w ten sposób przysparzania szczęścia samemu sobie. Pisze:

Wśród całego wielkiego marnotrawstwa środków do osiągnięcia szczęścia, marnotrawstwa, którego ludzie się dopuszczają, nie ma bardziej rażącego braku rozwagi, niż Samolubstwo, w zwykłym znaczeniu tego słowa, niż nadmierne skupienie uwagi na swym własnym szczęściu³⁰.

Choć Sidgwick przyznaje, że skupienie uwagi wyłącznie na sobie i brak zainteresowania innymi może doprowadzić człowieka do nieszczęścia, wzbrania się przed uznaniem tej tezy za prawdę powszechną. Jego zdaniem, uczucie współczucia nie jest w stanie doprowadzić do „doskonałej” zbieżności między utilitaryzmem a egoizmem. Przypuśćmy bowiem, że w imię dobra powszechnego wymaga się od nas poświęcenia swojego zdrowia, a nawet życia. Być może istnieją jedna bądź dwie osoby, mówi Sidgwick, dla których gotowi bylibyśmy bez większego żalu poświęcić własne szczęście, tj. wyrzec się swojego egoizmu. Problem polega jednak na tym, iż utilitaryzm wymaga od nas znacznie więcej – wymaga nie tylko tego, byśmy umieli wyrzec się własnego szczęścia, ale również byśmy gotowi byli wyrzec się go w sposób bezstronny, tzn. poświęcić własne szczęście niezależnie od tego, czy w grę wchodzi większe szczęście naszych bliskich czy osób nam zupełnie nieznanym. W sytuacji, w której musielibyśmy poświęcić nasze szczęście, czy co gorsza szczęście naszych bliskich dla większego szczęścia obcych nam osób, związek pomiędzy szczęściem przez nas sprawianym a szczęściem odczuwanym przez nas może być zerwany. Trudno bowiem zakładać, że będziemy odczuwać szczęście sprawiając jednocześnie przykrość naszym najbliższym³¹.

W końcu, poszukując drogi rozwiązania nurtującego go dualizmu rozumu praktycznego, Sidgwick zwraca się w kierunku takiego odłamu szkoły utilitarystycznej, który chciał powiązać uniwersalny hedonizm z religią. Chociaż Sidgwick

³⁰ *Ibidem*, s. 501.

³¹ *Ibidem*, s. 502.

nie wymienia nikogo z nazwiska, można domyślić się, iż chodzi mu m.in. o filozofię Williama Paley'a³². Religijny odłam utilitaryzmu uznawał, że kodeks moralny dany jest nam od Boga, który nakazuje ludziom dbanie o szczęście ogółu i obiecuje, iż ci, którzy będą posłuszni Jego Prawu, zostaną nagrodzeni, a ci, którzy nie – ukarani. I rzeczywiście, mówi Sidgwick, w takiej sytuacji można sobie wyobrazić, iż obietnica nagrody, tudzież strach przed karą, będą wystarczającym motywem dla racjonalnego egoisty, aby żyć zgodnie z utilitarystycznym obowiązkiem. W interesie każdego podmiotu moralnego byłoby działanie, które może mu przynieść „najwyższą nagrodę”. Jednak po pierwsze, dla Sidgwicka wcale nie jest oczywiste, iż gdyby Bóg w istocie był źródłem praw moralnych, byłoby to prawo nakazujące dbanie o szczęście. Po drugie i najważniejsze, problem dla Sidgwicka polega na tym, iż nie widzi on racjonalnej drogi dowiedzenia ani tego, że prawo moralne dane jest nam od Boga, ani tego, że Bóg w ogóle istnieje.

Postrzegam – pisze Sidgwick – w sposób tak jasny i pewny jak aksjomaty Arytmetyki czy Geometrii, iż „słuszne” i „rozsądne” jest dla mnie traktowanie innych, tak jak sam bym chciał, aby mnie traktowali w podobnych okolicznościach, oraz czynienie tego, co w ostateczny sposób sprzyja powszechnemu Dobru czy Szczęściu,

jednak wcale nie jest równie pewne, że istnieje jakaś „Najwyższa Istota”, która nagrodzi mnie za wypełnianie czy też ukarze mnie za niewypełnienie moich obowiązków. Omijając kwestię teologiczną,

[...] mogę powiedzieć, iż nie znajduję w mojej świadomości moralnej żadnej intuicji, o której można by powiedzieć, iż jest jasna i pewna, mówiącej o tym, że wypełnianie obowiązku będzie odpowiednio nagrodzone, a niewypełnienie ukarane³³.

Sidgwick konkluduje, że nie istnieje taki argument, który miałby wystarczającą moc, aby przekonać egoistę do działania bezstronnego. Egoizm jest tym, czego racjonalność wymaga od naszego działania. „Nie twierdzę z większym przekonaniem – pisze Sidgwick – że rozsądniej jest dążyć do szczęścia ogółu, niż twierdzę, że rozsądnie jest dążyć do swojego własnego szczęścia”³⁴.

³² Zob. Schneewind [1977] s. 122-129.

³³ Sidgwick [1907] s. 506-507.

³⁴ *Ibidem*, s. xii.

III. Zarys dyskusji współczesnej

Od momentu wydania *The Methods of Ethics* problem dualizmu rozumu praktycznego stał się najczęściej omawianym i dyskutowanym zagadnieniem filozofii Sidgwicka. Nic dziwnego. Konkluzja wiktoriańskiego filozofa głosząca, że rozum nie zawsze jest w stanie być przewodnikiem naszych działań moralnych, stanowi zarówno w teorii, jak i w praktyce, ogromny, można powiedzieć beznadziejny problem. Jeśli nie mogę egoiście przedstawić argumentu, który mógłby go przekonać, iż jego działanie jest nieracjonalne lub wręcz błędne, moralność może stracić swą siłę i wartość. Dlatego większość filozofów stara się udowodnić, że Sidgwick popełnił błąd w swoim rozumowaniu, traktując egoizm jako metodę etyki. Wskazują oni na brak jasności w sformułowaniu zasady roztropności, na niekonsekwentne zastosowanie kryterium odróżnienia ostatecznych i oczywistych samych przez się intuicji moralnych od tych jedynie pozornych. Wreszcie starają się udowodnić, że egoizm nie jest nawet metodą racjonalną.

1. Problemy ze sformułowaniem zasady egoistycznej

Niektórzy³⁵ wskazują, iż z rozważań Sidgwicka nie wynika jasno, które ze sformułowań zasady egoistycznej mamy przyjąć za wiążące, aby unaoczniony został dualizm. W *The Methods of Ethics* każdy z aksjomatów oczywistych samych przez się występuje w kilku formach³⁶. I tak, aksjomat życzliwości Sidgwick formułuje m.in. w następujący sposób:

Dobro każdej jednostki jest tak samo ważne z punktu widzenia (jeśli mogę tak powiedzieć) Wszechświata, jak dobro jakiegokolwiek innej jednostki³⁷.

Każdy jest moralnie zobligowany do tego, by mieć wzgląd na dobro każdej innej jednostki, jak na swoje własne³⁸.

Nie powinienem preferować mojego mniejszego dobra nad większe dobro kogoś innego³⁹.

Aksjomat egoizmu możemy natomiast znaleźć m.in. w takich oto sformułowaniach:

³⁵ Zob. Shaver [1999] s. 62-63; Schultz [2004] s. 213, oraz Skorupski [2001].

³⁶ Kwestię różnych sformułowań tych samych zasad w sposób najbardziej wyczerpujący przedstawił Schneewind. Zob. Schneewind [1907] s. 290-297.

³⁷ Sidgwick [1907] s. 382.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, s. 383.

Moje największe szczęście jest racjonalnym ostatecznym celem dla mnie⁴⁰.

Sama różnica w czasie nie może stanowić wystarczającej podstawy do preferowania jednego dobra ponad inne⁴¹.

Nie można preferować obecnego, mniejszego dobra kosztem większego dobra przyszłego⁴².

Widać wyraźnie, że nie wszystkie formy zasady egoistycznej po zestawieniu z zasadami utilitaryzmu ukazują dualizm rozumu praktycznego. John Skorupski wręcz twierdzi, że „[w] rzeczywistości Sidgwick nigdzie nie podaje odpowiedniego sformułowania zasady egoistycznej”⁴³, które mogłoby wskazywać na rozłam rozumu praktycznego. Zdaniem Skorupskiego, większość zasad, jakie mają być wyrazem aksjomatu egoizmu, dotyczy irracjonalności podejmowania decyzji na temat tego, co powinienem uczynić, w oparciu o preferencję czasową (*pure-time preference*) (gdy przedkładamy mniejsze szczęście w chwili obecnej, nad dużo większe szczęście w przyszłości) – np.: „Nie można preferować obecnego mniejszego dobra kosztem większego dobra przyszłego”⁴⁴. Tak sformułowana zasada nie stoi w jawnej sprzeczności z zasadą utilitaryzmu. To samo można powiedzieć o zasadach typu: „Własne szczęście jest naszym obowiązkiem” czy „Należy podjąć działania będące środkiem do celu, jakim jest szczęście czy przyjemność jednostki”⁴⁵. Nie przedstawiają one jeszcze żadnego dualizmu, gdyż utilitaryzm również nakazuje nam dbanie o własne szczęście – nasze szczęście jest częścią szczęścia ogółu. Dbając o nie, możemy się przyczynić do zwiększenia ogólnej ilości szczęścia na świecie.

Najwybitniejszy badacz filozofii Sidgwicka Jerry Schneewind uważa, iż aby w pełni zrozumieć, dlaczego zasada roztropności (zasada egoizmu) i zasada życzliwości (zasada utilitaryzmu) nie dają się ze sobą pogodzić, powinniśmy przyjąć za zasadę roztropności tę z końca *The Methods of Ethics*, którą można ująć w następujący sposób: „Największe szczęście podmiotu jest racjonalnym ostatecznym celem jego działania”⁴⁶. W innym brzmieniu ten sam aksjomat prezentuje się

⁴⁰ *Ibidem*, s. 497.

⁴¹ *Ibidem*, s. 381.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Skorupski [2001] s. 78.

⁴⁴ Sidgwick [1907] s. 381.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 89.

⁴⁶ Zasadę o takim brzmieniu Schneewind wyprowadza ze zdania Sidgwicka opisującego, w jaki sposób egoista może starać się zarzucić swoje stanowisko: „Egoista powinien przyznać, *implicite* bądź *explicite*, że jego największe szczęście nie jest tylko racjonalnym ostatecznym celem dla niego

w sposób następujący: „Własne szczęście jednostki jest celem, który irracjonalnie jest poświęcić dla jakichkolwiek innych celów”⁴⁷.

2. Uzasadnienie egoizmu

Trzeba przyznać, że powyższa kwestia, choć ciekawa dla interpretatorów spuścizny filozoficznej Sidgwicka, nie oddaje sprawiedliwości autentycznemu problemowi przed jakim stanął autor *The Methods*. Niezależnie od tego, jak klarowne czy też nieklarowne były sformułowania samego Sidgwicka, problem przez niego postawiony jest realny i wciąż pozostaje nierozwiązany. Znacznie poważniejszą podejmowaną przez filozofów kwestią dotyczącą dualizmu jest to, czy rzeczywiście Sidgwick w dostateczny sposób uzasadnił zasadę egoistycznego hedonizmu, by dręczyć się tym, że „Kosmos Obowiązku jest w rzeczywistości zredukowany do Chaosu”. Pamiętamy, że wśród czterech warunków – metodologicznych kryteriów oceny naszych intuicji moralnych – jest ten mówiący o tym, że „zdania przyjęte jako oczywiste muszą być wzajemnie spójne”. W jaki zatem sposób można pogodzić ten warunek z faktem, że zasada utilitaryzmu i zasada egoizmu nie są ze sobą spójne?

Problem ten został podjęty m.in. przez Roberta Shavera w książce *Rational Egoism*. Shaver sugeruje, że metodologiczne kryteria Sidgwicka wcale nie mają wyznaczać tego, które to twierdzenia są oczywiste same przez się⁴⁸. Opierając się nie tylko na *The Methods*, ale również na innych pismach Sidgwicka (m.in. na *Lectures on the Philosophy of Kant*), uznaje, że należy przyjąć, iż metodologiczny test ma uwolnić twierdzenia od błędu, a nie zaraz wskazywać na ich oczywistość samą przez się. Test ma się odnosić do twierdzeń „przypuszczalnie” oczywistych samych przez się, ale sam nie jest testem na taką oczywistość. Shaver sugeruje, że używając swojego metodologicznego testu, Sidgwick dochodzi do wniosku, że ani racjonalny egoizm, ani utilitaryzm błędne nie są. Koncepcję Sidgwicka należy rozumieć w ten sposób, iż aksjomat roztropności (zasada egoizmu) nie jest oczywisty sam przez się, a jest jedynie tak wiarygodny [*credible*] jak aksjomat życzliwości (zasada utilitaryzmu)⁴⁹.

Jeśli Sidgwick nie był nawet pewny, czy zasada egoizmu jest oczywista sama przez się, dlaczego tak często powtarzał, że swoje racje powinni przedstawiać

samego, lecz częścią Dobra Uniwersalnego”, Sidgwick [1907] s. 497. Zob. Schneewind [1977] s. 361-363.

⁴⁷ Sidgwick [1907] s. 498.

⁴⁸ Zob. Shaver [1999] s. 62-68.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 82.

raczej użyteczności, a nie egoizmu? Skąd przekonanie o uprzywilejowaniu hedonistycznego egoizmu?

Zdaniem Schneewinda, dla Sidgwicka pierwszeństwo zasady egoistycznej nad zasadą użyteczności wynika jedynie z logiki, a nie z „pewności”, z jaką jawi się naszemu rozumowi⁵⁰. Z logicznego punktu widzenia zasada egoizmu musi być pierwsza, gdyż inaczej nie moglibyśmy przedstawić pojęć i uzasadnić zasad, aby zachować jasność i klarowność. Przypomnijmy sobie, w jaki sposób Sidgwick rozwinął definicję uniwersalnego dobra, do którego zasada życzliwości nakazuje nam dążyć. Gdy zaczyna zastanawiać się, jak zdefiniować dobro, wychodzi od dobra jednostki – dobro określone jest tu przez to, co jednostka uznaje za godne pożądania. Następnie przechodzi do wyjaśnienia, co oznacza „całościowe” dobro dla jednostki. Teraz dopiero może wprowadzić pojęcie bezstronności i dobra wszystkich jednostek⁵¹. Hipoteza logicznego pierwszeństwa może tłumaczyć, zdaniem Schneewinda, zarówno to, dlaczego Sidgwick twierdzi, iż egoista buduje swoją teorię na koncepcji własnego dobra i nie musi godzić się na to, by przejść następnie do koncepcji dobra uniwersalnego, jak i to, że Sidgwick nie sugeruje nigdzie, że użyteczny może wyjść od pojęcia dobra uniwersalnego i odmówić przejścia do pojęcia dobra własnego.

Niezależnie od tego, czy zdołamy odpowiedzieć na pytanie, czy zasada racjonalnego egoizmu rzeczywiście jest dla Sidgwicka oczywista sama przez się, czy może tylko „wiarygodna”, dyskusja na ten temat odnosi się do jeszcze bardziej ogólnego pytania: czy egoizm jest metodą racjonalną?

3. Racjonalność egoizmu

Duża część współczesnych dyskusji wokół dualizmu koncentruje się nie na tym, czy egoizm jest teorią moralną, lecz na tym, czy jest w ogóle teorią racjonalną⁵². Wśród wielu różnych głosów, na szczególną uwagę zasługują rozważania Dereka Parfita, zawarte w *Reasons and Persons* oraz *On What Matters*⁵³. Obie te książki przedstawiają wiele nowatorskich i błyskotliwych tez, ale są szczególnie

⁵⁰ Por. Schneewind [1977] s. 367. Rozważania Sidgwicka, zob. [1907] s. 111-113.

⁵¹ Por. Schneewind [1977] s. 368.

⁵² Zob. m.in. Skorupski [2001]; Parfit [1984].

⁵³ Choć może wydawać się, że powoływanie się na książkę jeszcze niewydaną niezgodne jest z praktyką naukową, przypadek Parfita jest wyjątkowy. Parfit pisze i poprawia swoją książkę od kilkudziesięciu lat, rozsyła jej wersje filozofom na całym świecie, umieszcza ją na swojej stronie internetowej. Jego praca stała się publicznie dostępna i dlatego też jego poglądy są szeroko dyskutowane w kręgach filozoficznych. Na temat tego monumentalnego dzieła (900 stron) odbywają się seminaria, konferencje, publikowane są prace krytyczne. W niniejszej pracy korzystam z wersji do druku, przesłanej Oxford University Press, która ma się ukazać w maju 2011 roku.

interesujące również dlatego, że ukazują zmianę myślenia ich autora. Na przestrzeni 25 lat dzielących te dwie pozycje filozoficzne, Parfit zmienia zdanie co do racjonalności egoizmu i siły racji moralnych, aby po ponad 100 latach od ostatniego wydania *The Methods* zgodzić się z Sidgwickiem.

W *Reasons and Persons* Parfit stara się uporać z dualizmem, próbując ukazać błąd w myśleniu wiktoriańskiego filozofa. Podważa argument Sidgwicka, że

[...] wbrew zdrowemu rozsądkowi byłoby negować to, że różnica między pewną jednostką i jakąś inną jest różnicą rzeczywistą i fundamentalną, i że konsekwentnie «ja» zainteresowany jestem w taki sposób jakością swojej egzystencji, w tak fundamentalnie doniosły sposób, w jaki nie jestem zainteresowany jakością życia innych jednostek: a skoro tak jest, nie widzę, w jaki sposób można udowodnić, że to rozróżnienie nie miałyby być uznane za fundamentalne przy określaniu ostatecznego celu racjonalnego działania jednostki⁵⁴.

Według Sidgwicka fakt, iż każdy z nas jest odrębną osobą, która prowadzi swe własne, odrębne życie, jest fundamentalną racją, ze względu na którą racjonalnie jest działać tak, by powiększać własne dobro, a nie dobro ogółu. Sidgwick wierzył, iż prawda ta – że każdy z nas jest odrębną osobą – daje egoiście wystarczającą podstawę do odrzucenia zasady racjonalnej życzliwości. Parfit nazywa takie stanowisko *Self-interest Theory*, czyli teorią, która zakłada, iż nieracjonalnie jest działać z pobudek, które źle wpływają na nasze ogólnie pojęte szczęście⁵⁵. Tłumaczy, że teoria ta oparta jest na specyficznym rozumieniu „podmiotowej tożsamości” [*personal identity*]. Sidgwick zakłada, że rozróżnienie na „ja” i „inny” jest absolutnie podstawowe. Według niego zdrowy rozsądek przyjmuje, że rzeczą wielkiej wagi zarówno z moralnego jak i po prostu racjonalnego punktu widzenia jest fakt, iż jesteśmy różnymi podmiotami, z których każdy ma swoje własne „życie do przeżycia”. Parfit, zastanawiając się w jaki sposób można uniknąć dualizmu, argumentuje, że można odrzucić Sidgwickowski egoizm, ponieważ autor *The Methods* błędnie pojmował podmiotową tożsamość. Rozróżnienie, którego dokonał Sidgwick wcale nie jest tak ważne, jak mu się wydawało⁵⁶.

Parfit twierdzi, że tożsamość podmiotu podlega stopniowaniu – jestem w bardzo dużym stopniu tą samą osobą, którą byłem wczoraj i którą będę jutro, ale czy jestem tą samą osobą, którą byłem 18 lat temu? Odpowiada, iż tylko w niewielkim stopniu, gdyż bardzo się zmieniłem, wyznaję inne wartości, mam inne

⁵⁴ Sidgwick [1907] s. 498.

⁵⁵ Zob. Parfit [1984] s. 138-139.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 329-330.

wspomnienia, itd. Jedne osoby zmieniają się bardziej, inne mniej na przestrzeni lat, i od tego zależy, czy będziemy się identyfikować ze sobą z przeszłości czy nie. Nie ma czegoś takiego, jak „pełna jedność osoby”, nasza osoba składa się raczej z pewnej serii „nachodzących na siebie” (*overlapping*) osób. Zdaniem Parfita, takie podejście do problemu tożsamości osoby może pomóc odrzucić egoizm. Jednym z podstawowych założeń egoizmu Sidgwicka jest to, że nierozsądnie jest dawać pierwszeństwo mniejszym obecnym przyjemnościom nad większe przyjemności przyszłe. Jednak skoro nie wiem, czy osoba za 20 lat będzie tą samą osobą, co „ja teraz”, nie mam podstaw, by być w równym stopniu zainteresowanym moim obecnym szczęściem i przyszłym szczęściem osoby noszącej to samo imię i nazwisko, co ja.

Parfit zauważył, iż egoizm Sidgwicka jest swoistą hybrydą⁵⁷. Sidgwick uznaje, że nierozsądnie jest dawać pierwszeństwo obecnym mniejszym przyjemnościom kosztem większych przyjemności przyszłych, ale jednocześnie nie chce się zgodzić, że tak samo nieracjonalnie jest dawać pierwszeństwo mojej osobie kosztem innej. Utylitaryzm jest teorią, która ani nie bierze pod uwagę tego, kto doznaje szczęścia, które jest celem ostatecznym, ani tego, kiedy doznajemy tego szczęścia, ponieważ zakłada, że szczęście obecne nie jest bardziej wartościowe od szczęścia przyszłego. Zatem utylitaryzm jest teorią neutralną pod względem osoby i czasu (*personal and temporal neutral*). Z drugiej strony, mamy teorię nazywaną *Present-aim Theory*, która nie jest neutralna ani w stosunku do osoby, ani do czasu, gdyż zakłada, iż racjonalnie jest preferować te działania, które przyniosą szczęście mojej osobie w obecnej chwili. Egoizm Sidgwicka jest hybrydą, gdyż z jednej strony nakazuje podmiotowi nie brać pod uwagę czasu osiągnięcia szczęścia, z drugiej zaś – nazywa całkowicie racjonalnym działanie, które nie jest bezstronne w stosunku do osoby, do której się odnosi. Jeśli Sidgwick nadał specjalny status jednostce odróżniającej się od innych jednostek, dlaczego nie chciał zgodzić się, aby chwila obecna była „więcej warta” niż chwila przyszła? Dlaczego, pyta Parfit, relatywizm dotyczy podmiotu, a nie dotyczy już czasu? Egoizm w wersji, jaką przedstawił Sidgwick, jest nie do uzasadnienia, gdyż nie ma racjonalnych podstaw do tego, by być bezstronnym, co do czasu, nie będąc jednocześnie bezstronnym, co do osoby⁵⁸. W ten sposób, wierzy Parfit, da się rozwiązać problem dualizmu rozumu praktycznego – ukazując, że egoizm w Sidgwickowskiej postaci nie jest teorią racjonalną.

⁵⁷ Zob. Parfit [1984] s. 139-140; oraz Brink [1992] s. 201.

⁵⁸ Parfit [1984] s. 140-148, oraz na temat egoizmu i powodów, dla których powinniśmy go odrzucić: s. 94-95, 126-127, 137-148, 156, 192-193.

W *On What Matters*⁵⁹ Parfit zdaje się odrzucać argumenty przeciwko Sidgwickowskiej metodzie egoizmu, jakie wysunął w *Reasons and Persons*. Co więcej, twierdzi, że konflikt pomiędzy zasadą roztropności, a zasadą życzliwości rzeczywiście istnieje i może prowadzić do bardzo poważnych konsekwencji dla moralności, a przynajmniej dla pewnej jej części. Ponieważ rzetelne przedstawienie teorii Parfita wymaga wiele miejsca i oddzielnych rozważań, w tej pracy możemy jedynie podsumować jego argumentację i przejść do najistotniejszej konkluzji.

Najważniejszym dla Parfita pojęciem jest „racja” [reason]. Racja jest czymś prostym i niedefiniowalnym, co łatwiej jest wyjaśnić przedstawiając przykład. Racje dostarczane są przez pewne fakty, jak choćby fakt, że wezwanie karetki pogotowia może uratować komuś życie. Fakty te odnoszą się do pewnych wartości, do tego, co dobre, na przykład uratowania czyjś życia. Wartości te są obiektywne. Jesteśmy racjonalni, jeśli reagujemy na te racje i podejmujemy odpowiednie działanie. Nasze działania są racjonalne, jeśli zakładając, że nasze przekonania są prawdziwe, uczynimy to, ku czemu mamy dobre racje.

Poszukując obiektywnej teorii wartości określającej, co powinniśmy czynić, Parfit odrzuca zarówno „racjonalny egoizm” głoszący, iż „zawsze mamy największą rację do tego, aby czynić to, co będzie najlepsze dla nas”, jak i „racjonalną bezstronność” mówiącą o tym, że „zawsze mamy największą rację do tego, by czynić to, co będzie najlepsze w sensie bezstronnym i racjonalnym”. Racjonalny egoizm zakłada, że zawsze irracjonalnie jest czynić to, co przyniesie nam gorsze skutki, niż jakieś inne działanie. Zdaniem Parfita, twierdzenie egoisty jest błędne, gdyż nasze działanie wciąż będzie racjonalne, jeśli postanowimy poświęcić własne szczęście dla większego szczęścia z bezstronnego punktu widzenia. Jeśli mam do wyboru uchronienie się przed skaleczeniem, czy uratowanie komuś życia, racjonalnie będzie uczynić to drugie, a nie pierwsze. Natomiast zgodnie z racjonalną bezstronnością zawsze irracjonalnie jest uczynić to, co byłoby gorsze z bezstronnego punktu widzenia od innego możliwego czynu. I z tym Parfit nie chce się zgodzić. Zamiast ratować życie dwu innych osób, mogę uratować swoje własne i takie działanie wciąż będzie racjonalne.

Co zatem jest według Parfita racjonalne, ku czemu mam największe racje? Autor *On What Matters* odpowiada na to pytanie precyzyjnie:

Zawsze mamy największe racje, by działać w sposób najlepszy z bezstronnego punktu widzenia, chyba że jakieś inne działanie będzie najlepsze dla nas. W takim

⁵⁹ Parfit [2010] – wszystkie cytaty z *Reasons and Persons* oraz *On What Matters* w tłumaczeniu autorki artykułu.

wypadku, mamy wystarczające racje, aby działać albo w jeden albo drugi sposób. Jeśli znamy istotne fakty, oba działania są racjonalne⁶⁰.

Taka odpowiedź to nic innego, jak przyznanie, że rozum praktyczny jest niespójny i czasem przedstawia nam sprzeczne racje do działania. Parfit przyznaje, że konsekwencje jego konkluzji mogą być dla moralności niebezpieczne. Jeżeli zdefiniujemy działania moralne jako działania bezstronne, może się okazać, że nie zawsze mamy największe racje do tego, by podjąć działanie moralne, oraz że czasem racjonalnie jest działać niesłusznie. Istnieją sytuacje, w których mam wystarczające racje do tego, by działać zarówno słusznie jak i niesłusznie, a władza, jaką jest rozum, nie udzieli nam wówczas jednej, ostatecznej odpowiedzi na pytanie „Co zrobić?”.

IV. Wnioski

Sidgwick zakładał, że jeśli działanie egoistyczne i działanie bezstronne nigdy nie stałyby ze sobą w konflikcie, zawsze mielibyśmy najsilniejsze racje ku temu, by działać na korzyść ogółu i własną. Jednak jeśli egoizm stoi w konflikcie z naszymi obowiązkami, rozum nie przedstawi nam odpowiedzi na pytanie, którą drogę racjonalnie jest obrać. W sytuacji konfliktowej zawsze mamy takie same racje, aby działać egoistycznie, co działać bezstronnie.

Parfit nie twierdzi, że każda sytuacja konfliktowa musi pozostać nierozwiązywalna. Szczególnie tam, gdzie dla dużego dobra bezstronnego trzeba poświęcić niewielkie dobro własne, łatwo jest stwierdzić, iż mamy nadrzędne racje ku temu, aby podjąć działanie moralne. Istnieją sytuacje, w których mimo tego, że mogę doznać sam niewielkiej krzywdy mam większe racje ku temu, by działać bezstronnie (jak choćby w sytuacji, w której mam do wyboru albo uratować siebie od zadrapania, albo kogoś od śmierci). Fakt, że mogę uratować komuś życie za znikomą krzywdę dla mnie, jest nie tylko wystarczającym, ale również decydującym powodem do tego, aby to uczynić. Jednak rozum praktyczny nie jest w stanie udzielać nam ostatecznych odpowiedzi zawsze i wszędzie. Nie jest również w stanie przekonać nas zawsze, iż należy wypełniać nasze obowiązki moralne.

Implikacje dualizmu powinny zmartwić zwłaszcza tych filozofów, którzy poszukują dla moralności rozwiązań obiektywnych. Skoro najpewniejsze źródło obiektywności – rozum – nie jest w stanie rozstrzygnąć, co „bardziej” racjonalnie jest uczynić, pozostawiając nas z wręcz sprzecznymi nakazami, to moralność może się okazać niczym więcej niż kodeksem obyczajowym. „Aby moralność miała

⁶⁰ *Ibidem*, s. 124.

znaczenie – tłumaczy Parfit – musimy posiadać racje, aby zależało nam na moralności i aby uniknąć niesłusznego działania”⁶¹. Nie można powiedzieć, że mimo tego, iż nie mam jakiś specjalnych racji do działania moralnego, moralność jest wciąż istotna. Istotne jest dla nas coś właśnie z uwagi na pewne ważne powody. Jeśli nie mam dostatecznego powodu, by działać moralnie, to powiedzenie, że i tak nie powinnam działać niemoralnie, jest tym samym co powiedzenie, że choć nie ma powodu do tego, żeby groszek jeść łyżeczką, nieodpowiednio jest go jeść widelcem.

Co nam pozostaje? Możemy, jak kontraktualiści, odwoływać się do pewnych ustalonych zasad czy konwencji i wskazywać na siłę racji przemawiających na rzecz ich wyboru w danym społeczeństwie. Możemy, jak racjonalni egoiści, odwoływać się do racji egoistycznych i wskazywać na społeczne walory zachowań altruistycznych czy uniwersalistycznych. W jednym i drugim przypadku daleko nam jednak do budowania teorii obiektywnych. Możemy również dokonać swoistego „skoku wiary”, iż wypełnię swoją „prawdziwą” człowieczą naturę tylko wówczas, gdy podporządkuję się zasadom uniwersalnym. Do tego jednak potrzebna jest pewna pula założeń metafizycznych, które stoją przed jeszcze innymi, charakterystycznymi dla siebie, problemami.

Bibliografia

- Brandt [1979] – R. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Clarendon Press, Oxford 1979.
- Brink [1992] – D. Brink, *Sidgwick and the rationale for rational egoism*, [w:] *Essays on Henry Sidgwick*, B. Schultz (red.), Cambridge University Press, Cambridge 1992: 199-240.
- Kant [2004] – I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. Wł. Galewicz, Antyk, Kęty 2004.
- Parfit [1984] – D. Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984.
- Parfit [2010] – D. Parfit, *On What Matters*, OUP, maszynopis 2010.
- Rawls [1994] – J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994.
- Schneewind [1977] – J. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1977.
- Schultz [2004] – B. Schultz, *Eye of the Universe*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

⁶¹ *Ibidem*, s. 156.

- Shaver [1999] – R. Shaver, *Rational egoism*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Sidgwick [1874] – H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, wyd. 1., Macmillian, London 1874.
- Sidgwick [1907] – H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, wyd. 7., Hackett, Cambridge 1981, przedruk z wydania z 1907.
- Skorupski [2001] – J. Skorupski, *Three Methods and a Dualism*, [w:] *Henry Sidgwick*, R. Harrison (ed.), Oxford University Press, New York 2001: 61-82.