

M i c h a ł P i e k a r z

Relatywistyczne aspekty utilitaryzmu Richarda M. Hare’a w świetle krytyki Richarda B. Brandta

Słowa kluczowe: *etyka, utilitaryzm, uniwersalizacja, uniwersalizowalność, ogólność, R.B. Brandt, R.M. Hare*

Badanie własności pojęć i sądów etycznych stanowi jedno z podstawowych zadań metaetyki. Chociaż powszechne współcześnie skupianie uwagi filozofów na metaetyce może budzić obawy o zaniedbanie przez nich problemów praktycznych, to wielu z nich upatruje w analizie pojęć moralnych wskazówek do rozwiązania konkretnych problemów etycznych. Metodę tę zastosował w budowie własnej koncepcji etycznej angielski filozof Richard Marvin Hare (1919–2002), autor dzieł takich jak *The language of morals* (Hare 1964) i *Myślenie moralne: jego płaszczyzny, metoda i istota* (Hare 2001) (*Moral thinking: its levels, method and point*). Badanie logicznych właściwości pojęć stanowiło również punkt wyjściowy badań nad etyką amerykańskiego filozofa Richarda Bookera Brandta (1910–1997), autora podręcznika *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki* (Brandt 1996). Stworzyli oni pokrewne koncepcje etyczne, skłaniające się do pewnych form utilitaryzmu. W niniejszym artykule zostanie poddany analizie wymóg uniwersalności, stanowiący jeden z głównych elementów teorii Hare’a, oraz uwagi, które wysunął pod jego adresem Brandt, porównując pojęcie uniwersalności Hare’a do sformułowanej przez siebie samego koncepcji ogólności.

Omawiane w tekście uwagi Brandta zostały zawarte w książce: *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki* (1957), napisanej kilka lat po publikacji *The language of morals* (1952) Hare’a, a przed ukazaniem się *Myślenia*

moralnego... (1981); w pierwszym z tych tytułów Hare przedstawił system, który w postaci dojrzałej opracował w dziele późniejszym; niektóre istotne inspiracje czerpał z dyskusji z Brandtem, o czym wiele razy wspominał. Jest kwestią dyskusyjną, czy *The language of morals* zawierało już wszystkie elementy rozwijane w późniejszych jego książkach. Przedstawione w niniejszym artykule zestawienie poglądów Brandta z koncepcją Hare'a nie ma charakteru analizy historycznej sporu; jego celem jest skonfrontowanie koncepcji Hare'a z pewnymi uwagami Brandta pod względem merytorycznym.

Koncepcja etyczna Richarda Hare'a w założeniu autora stanowiła narzędzie umożliwiające rozwiązywanie problemów moralnych w sposób racjonalny. Punktem wyjściowym badań jest analiza słów języka moralności (Hare 2001: 6). Za trudności etyczne Hare obwiniał niejasność używanej przez nas aparatury pojęciowej. Za najistotniejsze własności logiczne uważa te zawarte w słowach „powinien” i „musi”. Widzi w nich podobieństwo do predykatów używanych w klasycznym rachunku zdań. W ich logicznej strukturze próbował rozszyfrować kanony „racjonalnego myślenia o kwestiach moralnych” (Hare 2001: 14). Odpowiadając na pytanie „dokąd może nas zaprowadzić sama analiza słów tworzących dyskurs moralny?” (Hare 2001: 16), argumentował, że chociaż logika nie wystarcza do zbudowania całościowego systemu moralnego, to może posunąć pracę etyka dalej, niż zwykle się uważać.

Richard Brandt nie pokładał tak daleko idących nadziei, jak Hare, w użyteczności formalnych właściwości pojęć etycznych; jednak również uważał kryterium formalnej poprawności za jedno z podstawowych narzędzi metaetyki. Opracował dwa formalne sprawdziany twierdzeń etycznych: testy niesprzeczności i ogólności.

Niesprzeczność w etyce rozumiał Brandt jako wymóg, aby z zasad wynikało zalecenie logicznie możliwe do realizacji. Nie można poważnie traktować zasady mówiącej, że w tym samym czasie należy robić „x” i „nie-x” (Brandt 1996: 35). O ile tego rodzaju sprzeczność jest powszechnie uważana za niedopuszczalną, to realny problem stanowi niemożność pogodzenia wymogów dwóch zasad, które w swojej treści wzajemnie sobie nie przeczą, ale w konkretnych sytuacjach stawiają wykluczające się wymogi. Trudności te pojawiają się w przypadku zbiorów zasad, które przyjmują formę „zawsze czyn to i to”. Według Brandta „wszelki taki zbiór wymaga rewizji” (Brandt 1996: 35), na przykład przez dołączenie reguł określających pierwszeństwo obowiązków w wypadku ich konfliktu. Poprawione zasady miałyby formę „czyn to a to, z wyjątkiem, gdy pewna inna zasada ma pierwszeństwo, zgodnie z ustaleniami przyjętymi poniżej...” (Brandt 1996: 36). Podobny efekt można uzyskać przypisując zasadom pewną moc obowiązywania, którą w wypadku konfliktu należałoby porównać. Wymóg niesprzeczności nie posuwa rozważań etycznych naprzód, ani nawet sam nie gwarantuje ich słuszności – istnieje wiele

wybiegów pozwalających na zachowanie niesprzeczności. „Zapewne szatan jest idealnie niesprzeczny, lecz wszystkie jego zasady etyczne są niesłuszne” (Brandt 1996: 37). Niemniej o ile treści etyczne mają być w ogóle zrozumiałe, nie można w nich akceptować sprzeczności.

Podobny wymóg etyce stawiał Hare. Rozważając problemy, które rodzą się w sytuacjach wymagających wykluczających się wzajemnie działań, można dojść do dwu wniosków: albo jesteśmy skazani na łamanie zasad moralnych, albo nasze rozumowanie zawiera jakiś błąd. Jednym z najprostszych sposobów na korygowanie reguł, które wchodzą z innymi w konflikt, jest wyliczanie wyjątków. Dotrzymanywanie obietnic danych dzieciom jest *prima facie* moralnym obowiązkiem; kiedy jednak lekarz obiecuje swoim dzieciom wyjście do kina, ale w tym czasie w jego obecności zdarza się poważny wypadek, to zgodzimy się, że jego obowiązkiem będzie udzielenie pomocy poszkodowanym. Gdybyśmy dysponowali zasadami o postaci „zawsze należy dotrzymywać obietnic” oraz „lekarz ma obowiązek ratować życie” i nie mielibyśmy narzędzi pozwalających na ich modyfikację, to pozostawalibyśmy w sytuacji wyboru tragicznego. Będąc w takim położeniu, można szukać możliwości wyboru mniejszego zła lub odwołać się do pozamoralnych preferencji, skoro i tak każda decyzja obciążałaby winą. Hare unikał takich konsekwencji, przyjmując zasadę niesprzeczności, wymagającą w takich wypadkach weryfikacji problematycznych reguł.

Powszechnie stosowaną metodą modyfikacji jest wyliczenie wyjątków, na przykład „zawsze należy dotrzymywać obietnic, z wyjątkiem sytuacji, kiedy przedmiot dotyczący tych obietnic jest błahy, a powody do ich złamania wynikają bezpośrednio z obowiązku realizacji innych ważnych zobowiązań moralnych, jak ratowanie czyjegoś życia”. Można tę zasadę skrócić do różnych postaci, zarówno konkretyzując ją w formie wyliczenia negatywnego – „lekarze zawsze powinni dotrzymywać obietnicy pójścia z dziećmi do kina, z wyjątkiem sytuacji, kiedy w tym czasie niezbędne okazuje się udzielenie pomocy osobie wypadku” – lub przenosząc ją do postaci bardziej ogólnej „zawsze należy dotrzymywać obietnic, z wyjątkiem sytuacji, kiedy ważniejsze powinności to uniemożliwiają”. Ich liczba może być dowolnie długa.

Przeciw takiej formie budowania reguł moralnych stawiane są co najmniej dwa rodzaje zarzutów. Pierwszy oddaje pragmatyczne obawy przed negatywnymi konsekwencjami psychologicznymi. Intuicję tę wyraził Leszek Kołakowski stwierdzając, że „relatywizm wyrażony w kategoriach wyjątku albo przez odwołanie się do szczególnych okoliczności, które te same zachowania czynią dobrymi lub złymi, jest nader niebezpieczny i łatwo daje się wykorzystać jako pretekst do zupełnego nihilizmu” (Kołakowski 2006: 132). W związku z tym Kołakowski przyznaje, że w przypadku konieczności złamania którejs z akceptowanych reguł moralnych lepiej poprzestać na tym, że „powinniśmy uczynić coś złego, aby zapobiec większemu złu” (Kołakowski 2006: 132).

Hare nie zachęcał do lekceważenia zastanych reguł. Wyróżnił dwa poziomy myślenia moralnego: intuicyjny i krytyczny. Na poziomie intuicyjnym posługujemy się regułami sprzężonymi z naszymi intuicjami moralnymi, które można szybko przywołać. Zasady te mogą wchodzić ze sobą w konflikt, ale posiadamy niezwerbalizowane procedury, które dyktują, w jaki sposób je rozwiązywać. Na poziomie krytycznym posługujemy się logiką pojęć moralnych; zasady mogą być dowolnie długie, i tak jak w wymogu ogólności Brandta, niedopuszczalna jest między nimi sprzeczność. To, co na pierwszy rzut oka wydaje się złamaniem reguły poziomu intuicyjnego, jest faktycznie rozpoznaniem, że stanęliśmy przed sytuacją inną niż te, do których reguły się stosowały. Wbrew obawom Kołakowskiego, odmienne warunki nie czynią pewnych zachowań raz dobrymi, innym zaś razem złymi; na poziomie krytycznym rozpoznajemy, że są to zupełnie inne zachowania, których podobieństwo myliło nas na poziomie intuicyjnym. Myślenie krytyczne wymaga konfrontacji z paradoksem, „że możemy czuć się winni z powodu zrobienia tego, co według nas powinniśmy byli zrobić” (Hare 2001: 46).

Przeciw takiemu wyrachowaniu można argumentować, że w niektórych wypadkach skrucza, nawet przy braku możliwości uniknięcia swoich czynów, pełni ważną funkcję (Greenspan 2000: 84). Hare zgodziłby się z tym pod warunkiem, że rozróżnia się poczucie winy i żalu spowodowanego zaistniałą sytuacją. Lekarz z omawianego przykładu może czuć smutek z powodu niedotrzymania obietnicy danej dzieciom, ponieważ na poziomie intuicyjnym zrobił coś przeciwnego skłonności wynikającej z dobrego wychowania (Hare 2001: 43). Zapewne powinien przeprosić dzieci za niedotrzymanie obietnicy i wytłumaczyć im zaistniałą sytuację, co nie znaczy, że jego wybór nie powinien uchodzić za zachowanie wzorcowe.

Drugim zarzutem przeciwko formułowaniu reguł zawierających wyjątki jest zastrzeżenie, że zasady moralne muszą być ważne powszechnie. Rozumowanie to było przyczyną, dla której Kant nie dopuszczał, aby wolno było kiedykolwiek skłamać, nawet w sytuacji ekstremalnej (Kant 2002: 165–169). W teorii Kanta każda максима musiała spełnić wymogi imperatywu kategorycznego, mówiącego, że za moralne uznajemy tylko te reguły, o których można chcieć, aby stały się prawem powszechnym (Kant 2009: 38). W ten sposób Kant zawarł w swojej teorii wymóg ogólności pokrewny założeniom Brandta i Hare’a. Jednocześnie *implicite* przyjął, że zasady moralne nie dopuszczają wyjątków¹. Analiza wymogu ogólności postulowanego przez Brandta i uniwer-

¹ Szczegółową analizę etyki Kantowskiej pod kątem jej zgodności z absolutnym zakazem kłamstwa omawiam w tekście: M. Piekarz, *Jak przekonać Kanta do kłamstwa? Aporie imperatywu kategorycznego*, „Hybris” 2015, nr 30, s. 113–131.

salizowalności Hare'a pokazuje, że pozwalają one na zawieranie w regułach wyjątków, o ile mają one własności uniwersalne.

Test ogólności w ujęciu Brandta zakłada, że ocena moralna „nie odwołuje się do żadnych indywidualów: dotyczy wyłącznie własności” (Brandt 1996: 38–39). Zasadą ogólną nie jest jednostkowe twierdzenie etyczne o postaci „Pani Kowalska powinna opiekować się swoimi dziećmi”. Po wykluczeniu właściwości indywidualnych otrzymamy zasadę ogólną „każda matka powinna opiekować się swoimi dziećmi”. Jeżeli Pani Kowalska jest matką, może z tej zasady wydedukować, że opieka nad dziećmi jest jej obowiązkiem. „Każde jednostkowe twierdzenie etyczne, które jest prawdziwe, można oprzeć na prawdziwej zasadzie ogólnej” (Brandt 1996: 39), tzn. twierdzenie jednostkowe wynika logicznie z danej zasady i prawdziwych zdań o faktach.

Źródłem wymogu ogólności jest logiczna struktura zawarta w znaczeniu słów etycznych. Z analizy znaczeniowej wiemy, że zdanie „jeśli ktoś jest kawalerem, to jest nieżonaty” pozostaje zawsze prawdziwe. Analogicznie, według Brandta, właściwe użycie terminów etycznych naszego języka wyklucza, aby poprawne było nazwanie czegoś „niesłusznym”, a czegoś innego, mającego dokładnie te same własności abstrakcyjne, „słusznym”. Gdybyśmy próbowali nauczyć się języka, w którym pewien czyn popełniany przez jedną osobę nazywano by „P”, a kiedy byłby to czyn kogoś innego, to nazywano by go „nie-P”, doszlibyśmy do wniosku, że „«P» nie jest synonimiczne ze «słuszne» i żadnym w ogóle terminem etycznym” (Brandt 1996: 44).

Tak rozumiany test ogólności nadal nie dostarcza pozytywnych kryteriów, które miałyby spełniać twierdzenia ogólne. Można podać całą listę reguł uznanych powszechnie za niemoralne, spełniających wymóg ogólności, np. „wszyscy ludzie mogą traktować słabszych od siebie zgodnie z własnym kaprysem”. Każda sytuacja składa się z nieskończonej liczby cech uniwersalnych; możliwe jest sformułowanie nieskończenie wielu zasad ogólnych, pod które podpada dane zachowanie. Nieuczciwy podatnik może konsekwentnie odrzucać ogólne przyzwolenie mówiące, że „oszustwa podatkowe są dla każdego dozwolone”, ale nie popadając w sprzeczność zaakceptować zalecenie ogólne pozwalające na niepłacenie podatków grupie osób scharakteryzowanej przy pomocy cech abstrakcyjnych tak, że jedynym jej członkiem jest on sam, np. „oszustwa podatkowe są dozwolone dla każdego o wzroście 175 cm, wadze 89 kg i posiadającego znamię na prawej ręce”.

Skoro zasady ogólności oraz niesprzeczności postulowane przez Brandta nie gwarantują wykluczenia reguł przyznających pewnym grupom lub jednostkom uprzywilejowaną pozycję oraz nie wykluczają możliwości formułowania zasad absurdalnych lub po prostu niemoralnych, to należy wyjaśnić, do czego właściwie służą? Brandt traktował je jedynie jako podstawowe warunki stawiane regułom moralnym; gdyby ich nie spełniały, nie mogłyby w ogóle

być zrozumiane ze względu na sprzeczności logiczne. Praktyczne zastosowanie testów niesprzeczności i ogólności polega na tym, że w chwili refleksji, pytając się o zasady ogólne, które realizujemy naszymi jednostkowymi czynami, mamy szansę uświadomić sobie, że sami nie akceptujemy przesłanek naszego postępowania lub gubimy się w sprzecznych przekonaniach, które nie wytrzymują krytyki.

Hare w swojej koncepcji zastosował pojęcie uniwersalizowalności, stanowiące rozszerzoną wersję wymogu ogólności Brandta. Służy ona między innymi rozwiązaniu problemu stosowania wyjątku przy formułowaniu zasad moralnych. Hare używa terminu „ogólność” w odniesieniu do reguły dla określenia pewnej liczby podpadających pod nią przypadków; im reguła bardziej ogólna, tym szerszy jest zakres jej stosowania. Zasada mówiąca, że „zawsze należy dotrzymać obietnic”, jest w tym rozumieniu bardziej ogólna niż „zawsze należy dotrzymać obietnic, z wyjątkiem sytuacji, kiedy obietnica dotyczyła wyjścia z dziećmi do kina w czasie, gdy ofiara wypadku pilnie potrzebuje pomocy”. Pod względem logicznym zasady te są na równi uniwersalne, z czym zgadzał się Brandt, ponieważ obowiązują wszystkich ludzi bez względu na ich cechy jednostkowe. Druga z nich jest bardziej szczegółowa, ale nie mniej uniwersalna (Hare 2009: 505). Tak scharakteryzowane wyjątki nie prowadzą do relatywizmu czy nihilizmu; stanowią integralną część reguły, która może być wyrażona za pomocą innej konstrukcji, na przykład wyliczenia sytuacji, w których należy dotrzymać obietnic tak, aby wśród nich nie znalazła się ta opisana w przykładzie nieudanego wyjścia do kina. Z pewnością lista byłaby na tyle długa, że ze względów praktycznych poręczniej jest używać konstrukcji stosującej wyjątki, tak jak łatwiej jest opisać taboret jako krzesło bez oparcia niż od podstaw wymieniać wszystkie cechy, które posiada ten przedmiot.

Formułując zasadę uniwersalizowalności, Hare wyciągnął o wiele dalej idące wnioski z zabiegu eliminacji cech jednostkowych niż w wymogu ogólności zrobił to Brandt. Według Brandta logika nie pozwala jedynie na wspieranie swojego sądu jednostkowego zasadą ogólną, która byłaby sprzeczna z innymi akceptowanymi ogólnymi wymogami lub która zawierałaby cechy jednostkowe. Według Hare’a w pojęciach takich jak „powinno się” oraz „musieć” zawiera się forma wskazująca, jak od znaczenia słów oraz wiedzy o faktach dojść do pozytywnego określenia treści zaleceń moralnych.

Założeniem pozwalającym na dokonanie tego przejścia jest sposób użycia słowa „ja” w znaczeniu nakazowym. Na mocy definicji „ja”, preferencje osoby, do której się ono odnosi, są motywem do podjęcia działania. Określenie takich stanów jak „cierpienie” lub „przyjemność” w związku z „ja” wyraża coś więcej niż treść deskryptywną. Na cierpienie składają się trzy stany: (i) afektywny, polegający na odczuwaniu cierpienia, (ii) kognitywny, oznaczający, że osoba cierpiąca wie, że cierpi, oraz (iii) konatywny, mówiący, że jeżeli ktoś

przeżywa cierpienie, to jest to dla niego motywem, żeby je przerwać. Zdanie „coś sprawia mi cierpienie, ale nie widzę powodów, żeby tego unikać” zawierałoby paradoks (z zastrzeżeniem, że ktoś może mieć inne powody, aby tego cierpienia nie unikać) (Hare 2001: 121). Na mocy znaczenia słów „cierpieć” oraz „ja”, podmiot zdania „ja cierpię” opisuje przeżycia, które stanowią dla niego rację do ich nieodczuwania.

Podobnie jak w warunku ogólności Brandta, proces uniwersalizacji polega na zawieszeniu jednostkowego „ja”. Kiedy formułujemy sąd etyczny, własności indywidualne zmieniane są na uniwersalne, a to, co dotyczyło preferencji „ja”, należy odnieść do każdej potencjalnej jednostki. W ten sposób uniwersalizacja w ujęciu Hare'a łączy logiczne właściwości pojęć moralnych z konsekwencjami utilitarystycznymi. Pytanie felicytologiczne „czy chciałbym, aby jakaś reguła obowiązywała powszechnie?” należy w wyniku uniwersalizacji zamienić na etyczne: „czy każda potencjalna osoba, której decyzja podyktowana tą regułą będzie dotyczyła, życzyłaby sobie jej obowiązywania?” Analogicznie, tak jak w wyniku racjonalnego ważenia własnych pragnień podejmujemy decyzje indywidualne, tak też w odniesieniu do etyki uwzględnione powinny być preferencje wszystkich ludzi (Hare 2001: 274).

Analizując stanowisko Hare'a, Brandt rozważał dwa potencjalne zastosowania procedury uniwersalizacji. Pierwszym z nich jest odpowiedź na pytanie, czy uniwersalizacja wyklucza możliwość poprawnego wypowiedzenia zalecenia moralnego aprobującego praktyki takie jak niewolnictwo. Brandt przyznał, że koncepcja uniwersalnego życzenia zawarta w teorii Hare'a wyklucza akceptację tego typu reguł. Przyjęcie maksymy „niech właściciel niewolników stosuje wobec nich tortury powodujące śmierć, jeżeli ma taką zachciankę” (Brandt 1996: 384) jest wykluczone przez proces uniwersalizacji. Właściciel niewolników, odpowiadając na pytanie o akceptację takiej reguły jako prawa moralnego, musiałby wedle kryteriów uniwersalizacji abstrahować od swoich cech jednostkowych, tzn. wziąć pod uwagę, że równie dobrze mógłby być prześladowanym niewolnikiem. Z pewnością czułby silną motywację do uniknięcia potencjalnych tortur, a zatem nie mógłby życzyć sobie powszechnego obowiązywania powyższej reguły. Brandt widział w takim rozumowaniu dużą zaletę koncepcji Hare'a.

Jako słabość etyki Hare'a Brandt wskazywał pewną zawartą w niej relatywistyczną konsekwencję. Wysunął zarzut, że możliwe jest na jej gruncie formułowanie wzajemnie sprzecznych twierdzeń etycznych. Jedna osoba może twierdzić, że łamanie obietnic jest zawsze niedopuszczalne, i faktycznie pragnąć, aby było to prawem powszechnym, akceptując wszystkie skutki, które to za sobą pociągnie, nawet przy założeniu, że znalazłaby się ona na miejscu kogokolwiek innego. Jej oponent może konsekwentnie argumentować za rozwiązaniem przeciwnym – że pewne obietnice zostają w określonych sytuacjach

unieważnione, i to właśnie tę zasadę chce uznać za prawo powszechne, ze wszystkimi wynikającym z tego konsekwencjami, akceptując, że mógłby być kimkolwiek innym, niż jest faktycznie (Brandt 1996: 383).

Uwagi Brandta wymagają komentarza; wyłaniają się z nich odmienne interpretacje koncepcji Hare'a. Brandt twierdził, że proces uniwersalizacji uniemożliwia oprawcy niewolników akceptację reguły zezwalającej na tortury, ponieważ gdy oprawca abstrahuje od swoich cech jednostkowych i stawia siebie na miejscu niewolnika, wtedy wie, że nie chciałby, aby ta zasada była przyjęta. Jednocześnie, według Brandta, w kwestii regulacji nakazu dotrzymywania obietnic jedna osoba może zgodzić się, że wykluczone jest przyjęcie jakichkolwiek wyjątków, chociaż ktoś inny, posiadający inne przekonania, może uznać za zasadę uniwersalną regułę dopuszczającą wyjątki. Wydaje się, że Brandt posłużył się tu kryterium mocy odczuwanej awersji. Założył (z czym można się zgodzić), że niektórzy ludzie, jak Kant, mogą chcieć, aby obietnice były zawsze dotrzymywane, choćby prowadziło to do paradoksalnych konsekwencji; inni uważają inaczej. Jednak w takich przypadkach jak pozwolenie na zadawanie sobie okrutnych tortur wedle kaprysu sadystycznych oprawców, panuje jednorodność w niewyrażaniu na to zgody.

Brandt wysoko oceniał etyczne założenia Hare'a; budując koncepcję moralną nie można pominąć takich racji, jak jednorodność w sprawach doniosłych, na przykład w kwestii zakazu torturowania ludzi, podczas gdy relatywizm odnośnie ewentualnej akceptacji wyjątków od obowiązku dotrzymywania obietnic nie wydaje się dużą, jeżeli w ogóle, wadą. Jednak taka interpretacja przeczy intencjom Hare'a; wymagał on od systemu etycznego rozstrzygnięcia wszelkich problemów moralnych. Przyznawał za to, że przyjęcie wymogów jego etyki nie wyklucza ewentualności, że w jakimś możliwym świecie przyzwolenie na folgowanie sadystycznym skłonnościom fanatyków byłoby zgodne z konsekwentnie wyprowadzonym nakazem etycznym (Saja 2008: 192).

Istotnym aspektem procesu uniwersalizacji, którego Brandt nie wziął pod uwagę w analizie problemu składania obietnic, jest postulowane przez Hare'a założenie zawarte w koncepcji uniwersalnego życzenia (o którym Brandt wspominał w kontekście zakazu tortur). Porzucenie własnych cech jednostkowych i ustalenie, czy dana reguła może być przyjęta, nie zobowiązuje do wzięcia pod uwagę tego, czy jakaś pojedyncza osoba mogłaby się na to zgodzić, gdyby ona sama była na miejscu kogoś innego; właściwe pytanie brzmi: co by czuła, gdyby była na miejscu kogoś innego i w jego sytuacji, niejako znalazła się w jego skórze, stała się nim samym? Jest to tożsame z pytaniem, jakie preferencje faktycznie mają inni ludzie. Zabieg uniwersalizacji przekształca „pierwotny międzyosobowy konflikt preferencji w konflikt wewnętrzny” (Rabinowicz 2010: 14), który rozwiązujemy poprzez proste porównanie siły różnych skłonności. Ich precyzyjne zbadanie może być praktycznie niewykonalne, ale

według Hare'a idealny obserwator, mający pełną wiedzę o faktach, mógłby przeprowadzić takie rozumowanie. Doskonałe prawo moralne byłoby wynikiem nieomylnego rozumowania opartego na pełnej wiedzy o faktach i chociaż nasze sądy prawie na pewno nigdy nie osiągną tego poziomu, to mogą się zbliżać do ideału w miarę rozwoju wiedzy i poprawnego rozumowania. Dla idealnego obserwatora zawsze byłoby możliwe rozstrzygnięcie jednoznaczne (Hare 2001: 61).

Niedopuszczalność przyzwolenia na torturowanie niewolników w koncepcji Hare'a jest uzasadniona tym, że cierpienia ofiar zdecydowanie przewyższają potencjalną przyjemność oprawców. Jest mało prawdopodobne, aby zaszły okoliczności, w których niewolnictwo byłoby zgodne z uniwersalną preferencją. Niektórzy historycy mogą postulować, że poziom cywilizacji, w której żyjemy, zawdzięczamy kulturom praktykującym niewolnictwo. Jest jednak wątpliwe, czy gdyby ludzkość w starożytności zaczęła respektować prawa człowieka, to rozwój zostałby zahamowany; być może nawet nastąpiłby o wiele szybciej lub doprowadziłby do o wiele bardziej atrakcyjnego stanu rzeczy niż świat współczesny (Hare 2001: 234–235).

Można jednak wyobrazić sobie fantastyczną sytuację, w której żyłoby niewielu lub tylko jeden niewolnik, podczas gdy cała reszta ludzkości posiadałaby silne sadystyczne preferencje i okrutne traktowanie owego nieszczęśnika powodowałoby więcej satysfakcji niż cierpienia. Hare na tak sformułowany problem odpowiadał, że preferencje również do pewnego stopnia można kontrolować, aby maksymalizować sumę zaspokajanych pragnień; racjonalne jest niefolgowanie zachciankom powodującym cierpienie własne lub innych oraz praca nad sobą w celu eliminacji tego typu skłonności. Z tego powodu, nawet gdyby przy obecnej sumie preferencji aktualnych społeczność sadystów silniej pragnęła znęcania się nad niewolnikami, niż oni pragnęliby tego uniknąć, to Hare zalecałby, żeby wybrać rozwiązanie, w którym sadyści zaniechali okrucieństwa i skierowali własne pragnienia na inne tory. Jest nieprawdopodobne, aby istniał świat, w którym taki sadyzm byłby najlepszym dostępnym rozwiązaniem. Z punktu widzenia praktyki jest to mocna argumentacja niepozwalająca na usprawiedliwianie destrukcyjnych działań za pomocą etycznych postulatów Hare'a. Niemniej, co sam przyznaje (Hare 2001: 277), nie można logicznie wykluczyć, że społeczeństwo fanatyków respektujące wymogi uniwersalizacji mogłoby usprawiedliwić sadystyczne praktyki.

W świetle powyższych uwag ocena konsekwencji wymogu uniwersalizacji jest odwrotna, niż wynika to z analizy Brandta. Uniwersalizacja przeprowadzona przy dostatecznej wiedzy o faktach wyklucza relatywistyczne rozwiązanie takich dylematów etycznych, jak pytanie, czy w pewnych wypadkach dopuszczalne jest niedotrzymywanie obietnic. Jej użycie nie wyklucza jednak logicznej możliwości sformułowania uniwersalnej reguły zezwalającej na zachowania

powszechnie uznawane przez nas za niemoralne, jak torturowanie niewolników dla kaprysu. Tymczasem w świetle tego, że nie ma zgody w kwestii wielu faktów dotyczących konsekwencji przyjęcia różnych reguł postępowania, to procedura Hare'a nie pozwala nam na jednoznaczne rozwiązanie problemu składania obietnic. Z drugiej strony praktyczne rozważania moralne oparte na etyce Hare'a muszą uwzględnić racje przemawiające za tym, że sadystyczne skłonności należy zwalczać, a cierpienia niewinnych ofiar prześladowań nie mogą być zrównoważone wątpliwą korzyścią ich oprawców; tym samym Hare dostarcza narzędzi uzasadniających potępienie, a nie aprobatę niewolnictwa. Interpretując koncepcję Hare'a, Brandt doszedł więc do wniosków, które Hare na poziomie praktycznym akceptował.

Bibliografia

- Brandt B. Richard (1996), *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. Barbara Stanosz, PWN, Kraków.
- Greenspan Patricia S. (2000), *Nieunikniona wina*, przeł. Dariusz Gałęcki, w: Jacek Hołówka (red.), *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, Spacja – Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Hare Richard Marvin (1964), *The language of morals*, Oxford University Press, London.
- Hare Richard Marvin (2001), *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, przeł. Janusz Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Hare Richard Marvin (2009), *Uniwersalny preskrytywizm*, przeł. Anna Jedynak, w: Peter Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Kant Immanuel (2002), *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, „Filo-Sofija” nr 1 (2).
- Kant Immanuel (2009), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. Mściśław Wartenberg, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Kołąkowski Leszek (2006), *Mała etyka*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Kraków.
- Rabinowicz Włodek (2010), *Utylitaryzm preferencji poprzez zmianę preferencji?*, „Analiza i Egzystencja” 12.
- Saja Krzysztof (2008), *Język etyki a utylitaryzm. Filozofia moralna Richarda M. Hare'a*, Aureus, Kraków.

Streszczenie

Richard B. Brandt, twórca podręcznika *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, oraz Richard M. Hare, autor książki *Myślenie moralne: jego płaszczyzny, metody i istota*, w swoich dziełach nawiązali dyskusję, która wniosła istotne argumenty do debaty nad zagadnieniem relatywizmu etycznego. Brandt analizuje dwie trudności, z którymi mierzy się Hare. Pierwsza dotyczy akceptacji niewolnictwa na gruncie utilitaryzmu. Według Brandta koncepcja Hare'a broni się przed tym zarzutem dzięki zawartemu w niej wymogowi uniwersalizacji. Natomiast Brandt zarzuca Hare'owi, że zgodnie z jego założeniami różni ludzie mogą formułować w sposób poprawny sprzeczne twierdzenia etyczne. W artykule zostają przedstawione argumenty za tym, że teoria Hare'a uniemożliwia uzasadnienie na jej gruncie sprzecznych twierdzeń etycznych, nie wyklucza jednak możliwości usprawiedliwienia takich praktyk jak niewolnictwo.